

NARRATIVES DE L'IDEALISME  
UN ASSAIG SOBRE LA HISTORIOGRAFIA  
FILOSÒFICA DE L'IDEALISME ALEMANY

MIQUEL MONTSERRAT I CAPELLA



*A la memòria de Virginia Stiefel*



## PRESENTACIÓ

L'assaig que ara surt a la llum constitueix —amb alguns, pocs, retocs— la primera part de la meva tesi de doctorat, dirigida pel Dr. Jordi Sales i defensada a la Universitat de Barcelona el setembre de l'any 1995 («L'idealisme i la lògica transcendental. Recerca preliminar»). Aquest escrit, que, he de confessar-ho, presentava des de l'òptica acadèmica més d'una singularitat, representava un cert esforç per arribar a esclarir i reformular el marc general des del qual, avui, podem pensar i escriure filosòficament sobre l'idealisme alemany. Concretament, i dit de la manera més concisa, s'hi examinaven les condicions prèvies i les perspectives d'èxit d'una proposta de reescriptura historicofilosòfica d'aquest fenomen filosòfic que pretengués resseguir la temàtica de la lògica transcendental com a fil conductor fonamental. Bé i que deliberadament preliminar, les fites obtingudes foren, crec, satisfactòries: en resultava, sobretot, un projecte de recerca que, comptant amb els mitjans i la dedicació suficients, prometia conclusions de considerable fecunditat i interès.

Les circumstàncies, però, manen sovint més que no voldríem, i, en aquest cas, havien de conspirar tenaçment per a impedir la realització d'aquell projecte. És per això mateix que s'entendrà fàcilment el goig que em fa ara l'aparició d'aquest assaig —*non semper imbres nubibus hispidos manant in agros*—, amb l'esperança que pugui procurar algun element de diàleg i d'inspiració a aquells que treballen en aquest camp filosòfic, particularment en el nostre país. Perquè hi ha, en efecte, qui hi treballa: no he deixat de sotjar des de lluny, amb un punt d'enveja i admiració, la tasca duta a terme aquests últims anys en el si de la Societat Catalana de Filosofia pels diversos grups d'estudi; especialment, a causa de la seva orientació, pel Grup d'Estudis Fichteans, tasca de la qual ens fa arribar puntualment sòlid testimoniatge l'*Anuari* de la SCF.

No em queda més que agrair als editors l'interès i la cura que han posat en aquesta publicació.

L'AUTOR  
Barcelona, 15 d'agost del 2002



## ÍNDIX DE L'ARTICLE

<i>Presentació</i> .....	103
<i>Introducció</i> .....	107
1. Crisi, quina crisi? .....	107
2. La mort del centaure és cosa de perspectiva .....	109
3. <i>Status quaestionis</i> de l'idealisme alemany: un estatut qüestionat.....	114
I. <i>Del kantisme al postkantisme?</i> .....	121
1. La primera recepció de la <i>Crítica</i> kantiana: elements d'un context.....	121
2. Esbossos d'una història prekantiana de la filosofia kantiana...	124
3. L'esperit i la lletra.....	131
II. <i>Del postkantisme a l'idealisme?</i> .....	138
1. Una història antitètica de l'idealisme .....	138
2. Paradoxes de la interpretació .....	151
III. <i>De l'idealisme al postidealisme?</i> .....	171
1. Rèpliques de la <i>Vollendung</i> idealista.....	171
2. Refutar la història?.....	190
<i>Conclusió</i> . Noves directrius per abordar l'estudi de l'idealisme .	198
<i>Notes</i> .....	210
<i>Bibliografia</i> .....	236





## INTRODUCCIÓ

### 1. *Crisi, quina crisi?*

Complexitat!: no hi ha segurament cap àmbit de la teoria o de l'acció humana on la consciència d'aquest esdeveniment no senyoregi imperiosa, omnipresent, burxadora.... I ja fa unes quantes dècades que dura, això. Però per a la filosofia i les seves diverses orientacions (històrica, política, moral, estètica...), el fenomen de la progressiva complexificació de les coses presenta una rellevància molt especial: perquè l'activitat filosòfica, a més d'haver de ser exercida com qualsevol altra activitat teòrica dins els ordres (o els desordres) definits per aquest fet, té la singular responsabilitat d'haver de furnir les claus de la seva possible (o impossible) comprensió. Per començar, així doncs, haurem d'assajar d'explicar què significa més concretament afirmar que vivim en la complexitat, i d'exposar alguns trets importants a través dels quals aquesta complexitat es manifesta en l'àrea del nostre interès.

Els contrastos entre èpoques, moviments, estructures històriques... requereixen una continuïtat de fons sobre la qual únicament ressalten les diferències individuals. Sens dubte, la centúria tot just acabada pot contraposar-se en alguns importants aspectes a l'anterior; i, malgrat tot, pot dir-se que el segle vint ha representat abans que res l'evolució i la resolució resultant de les forces que ja predominaven en el segle precedent. 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<sup>1</sup>.

Això no obstant, la particularitat fonamental de la nostra època és l'estreta connexió de les característiques assenyalades, que prolonguen la cultura del dinou, amb les seves complementàries: l'especialització es compensa, per així dir, mitjançant el diletantisme i la trivialització més grollera 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 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, particula-

rització 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 casat la tecnificació extrema de les decisions amb una major capacitat d'expressió i defensa dels interessos grupals, tot i que això últim hagi incrementat proporcionalment, també, la possibilitat de la seva instrumentalització i manipulació. En la mesura que parlar de categories del pensament resulti encara justificable, és potser el concepte de «complementarietat» que ens dóna la clau del món actual, una combinació d'elements contradictoris i correlatius, en una dialèctica opulent on el moment unificador de la conciliació sembla haver-se volatilitzat.

A fi de resumir aquest estat de coses, que és el nostre, se sol recórrer a aquest diagnòstic fàcil però, 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 són els trets distintius, en primer lloc, la dificultat pràctica de seguir, entendre i intervenir en les transformacions que ens afanyem a preveure i dominar teòricament; i, en segon lloc, la consciència de la problemàtica que afecta per igual l'element i l'estructura, la contingència i la causalitat determinista, les ciències i les metaciències, el real i l'ideal, així com, sobretot, la viabilitat de l'articulació, percebuda com a indispensable, de cadascun d'aquests extrems. 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 (igualmente 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. Bufen, doncs, aires de prosperitat per a la recerca en la metodologia de les ciències i en l'ètica aplicada, els mateixos aires que amenacen de consecar les arrels genuïnes de la filosofia o la política.

En pocs mots, el procés de complexificació, és a dir, la proliferació de complexitats que s'entrecreuen, 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 tot just clausurat<sup>2</sup>. Aquest judici abstracte sobre la situació social i cultural d'avui troba, més encara que un reflex i una confirmació, el seu autèntic exponent en l'estat de les diverses disciplines del saber. Per descomptat, no és tracta ara d'embranchar-se en un examen d'aquesta mena, però sí que pot resultar convenient mirar d'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, pel fet que l'àmbit historiogràfic —objecte d'estudi del qual és l'esdevenir de la vida humana i/o les configuracions que adopta i atesten aquest esdevenir— constitueix un escenari privilegiat; i, en part, també, perquè la seva situació no és gens aliena sinó, al contrari, anàloga en els seus aspectes essencials a aquella que exhibeix la *historiografia filosòfica*.

## 2. La mort del centaure és cosa de perspectiva

El context on es mou la historiografia contemporània és el *posthistoricisme*. Però ha de precisar-se el sentit d'aquesta denominació, ja que, com veurem, no és gens ni mica clar que la teoria i la pràctica posthistoricista de la història es despleguin en un marc de problemes completament indiferent al marc característic de l'historicisme ni independentment d'aquest. Post-historicista, 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: 1. l'abandó de les filosofies especulatives de la història i 2. l'esclat del perspectivisme històric, fets successius que marquen respectivament el moment de gestació i de dissolució de l'historicisme<sup>3</sup>.

El corrent historicista ha reeixit en el seu propòsit de dotar a la història del seu estatut com a disciplina autònoma del saber, tot emancipant-la de concepcions filosòfiques i teològiques sobre l'esdevenir històric que indiscutiblement condicionaven i sovint empresonaven la investigació empírica. Aquesta innegable efectuació ha tingut la seva plasmació corresponent en la institucionalització de la historiografia dins el quadre de les ciències fonamentals. Al llarg del segle dinou, com a conseqüència, els estudis històrics s'han intensificat i han ampliat, tant temàticament com geogràficament i cronològicament, el seu camp de recerca<sup>4</sup>. Al fil del mètode historicocrític, 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 minuciós de classificació i anàlisi inspirat en el positivisme de les ciències naturals. Cap al tombant del segle dinou, la difusió de la perspectiva científica i el prestigi del pensament històric són tals, que l'historicisme deixa d'entendre's merament com el quadre teòric i metodològic on ha d'emmarcar-se l'època daurada de la recerca històrica positiva, i passa a ser considerat una tendència fonamental i àmpliament dominant del saber, una *imago mundi*: la concepció universalista que proposa, en oposició a l'altra gran concepció rival coetània, el naturalisme, interpretar tot fenomen sobre la base de la seva dimensió històrica. Molts estudiosos del nostre segle han explicat 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<sup>5</sup>.

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

Podria considerar-se que la caracterització precedent és massa reductiva i, sobretot, que porta excessivament lluny el credo d'una gran part dels historiadors del nou-cents. Un historiador com ara J. Burckhardt, per

exemple, no sembla que vulgui fer altra cosa que, justament, fugir de la «història definitiva», l'ideal per a ell obsolet 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»<sup>6</sup>. Tanmateix, i prescindint de la circumstància que, aquí i allí, s'entrelluqui encara el centaure renquejant en el discurs burckhardtí, els seus enunciats referents a la «voluntat de recerca», a l'allunyament de les «intencions» i a un acarament objectivista amb els fenòmens del passat, a la distinció mateixa entre els fets en quant pol autònom i significatiu i la seva elaboració, serveixen avui per delimitar amb relativa exactitud el punt de vista historicista. En darrer terme, especialment, hi ha —sostinguda en els arguments d'una major i millor accessibilitat a les fonts i de l'existència de nous estímuls externs tant negatius com positius per al conreu de la historiografia— la convicció de la superioritat en sentit absolut de la seva època en relació a les anteriors pel que fa al coneixement del passat<sup>7</sup>.

Precisament en el si d'aquesta darrera i puixant convicció historicista alena, però, el germen de la seva pròpia desfeta. Ja que si la lectura moderna dels fets passats revela que allò que els nostres avantpassats havien tingut per història no era més que (o era en gran part) ficció, aleshores cal començar a covar el temor que les nostres concepcions històriques no acabin essent també arraconades per les generacions futures com a no menys fictícies. És clar que aquesta mateixa dificultat —la de l'adequació del coneixement als fets— podria estendre's en certa manera al sencer conjunt de les disciplines científiques; però mentre que, parlant en general, la qüestió de l'objectivitat a penes «ha necessitat» ser presa seriosament en consideració en les majoria de ciències —les quals l'han vista desplaçada al rang del quasi accessori o sumàriament condemnada a les golfes dels mals endreços pels èxits tecnològics, els avantatges pràctics o els requeriments socials—, la cosa és completament diferent en la historiografia: la seva *raison d'être* deu sorgir inexorablement de l'objectivitat de l'existència del seu objecte de consideració; o dit d'una altra manera, la possibilitat de la història com a disciplina depèn essencialment de la demarcació estricta del fenomen històric respecte del fabulós. Tota la dignitat cognoscitiva de la història, així, ha descansat i continua descansant en la possibilitat d'instaurar i preservar la distinció originària del relat històric respecte del relat de ficció.

Ja es tracti de l'obra històrica, del pensament històric o de la consciència històrica, al concepte «històric» correspon sempre 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. Ara bé, de la mateixa manera que el terme «historicisme» exhibeix diverses cares, també l'esdeveniment de la seva «desfeta», si és que l'ús d'aquesta expressió resulta adient, presenta diversos costats i admet diverses valoracions.

Primerament, en tant que ideologia i concepció del món, el paradigma historicista comença a ser qüestionat ja abans de la primera gran guerra. Nietzsche ha fustigat el culte a l'historicisme de la seva època, no pas perquè la història en si mateixa sigui cosa 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 qualsevol altra, viu sota el signe de les necessitats<sup>8</sup>.

Però tant o més decisiva en l'esfondrament del titànic esforç historicista que la discussió relativa a la idoneïtat de l'acostament històric com a perspectiva adequada per a retre compte dels fenòmens, ha estat la denúncia de les conseqüències escèptiques en el terreny moral i intel·lectual que comporta la idea que les configuracions socials i culturals es trobin sotmeses a una essencial i perpètua transformació. El caràcter contradictori de la posició historicista es posa aleshores de manifest perquè, en efecte, 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.

És en aquest respecte que E. Husserl ha criticat els pressupòsits historicistes, en referència concreta a la realització de Dilthey, en la seva obra *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»<sup>9</sup>.

«... 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 s'acaben 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 que, 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 *en quant són 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·lenis 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·lenis 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» [...].

Si en el cor de les concepcions historicistes batega, així doncs, el relativisme, aquesta posició teòrica s'autodestruïx i col·lapsa en la mateixa acció afirmativa d'una veritat relativa o refutativa d'una veritat posada com absoluta, atès que en ambdós casos suposa i es refereix a una norma ideal absoluta de validesa en el seu judici.

Segonament, en tant que quadre de conviccions teorico-metodològiques que presideixen i guien la recerca historiogràfica, l'entrada en crisi de les concepcions historicistes és deguda al triomf mateix del 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 perdre irremediablement el seu sentit a mesura que el seu material d'estudi ecllosiona, 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<sup>10</sup>. La mort per excès d'èxit d'aquesta vessant de l'historicisme ha portat la historiografia actual a prescindir 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, tot rebent el seu sentit. En el lloc de la història així entesa 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 es pugui penetrar i assentir en els motius, argumentacions i resultats de les reconstruccions interpretatives d'altri<sup>11</sup>.

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 d'aquest corrent. Com ha escrit R. Koselleck, «el sorgiment del relativisme històric és idèntic amb el descobriment del món històric»<sup>12</sup>. En realitat, la idea que l'escriptura de la història no pot ser neutral s'havia ja obert camí, en el seu moment, en el terreny de les disputes confessionals, des d'on va passar al terreny politico-social després de les revolucions burgeses europees. I quant a la necessitat del caient perspectivista de la interpretació històrica, és prou conegut el *dictum* de Goethe que tota història és «història contemporània». Això no obstant, és sobretot com a conseqüència de l'exacerbació de les pretensions veritatives de la «ciència» històrica que han hagut de desaparèixer, amb tot el seu potencial problemàtic, les dificultats que entranya una clarificació epistemològica de la història. D'aleshores encà, 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. És aquest, a més a més, un relativisme amb tots els ets i uts, que no es restringeix al reconeixement dels condicionaments es-

paciotemporals a què es troba subjecta la consciència històrica com a condicions d'una determinació intersubjectiva del seu present, i s'estén també als condicionaments pròpiament personals-subjectius d'una consciència individual de naturalesa empírica, amb els seus interessos ideològics i estètics, les seves orientacions i opcions polítiques i socials, els seus prejudicis, etc. A tot això s'han afegit, en les darreres dècades, assajos diversos per desallotjar el subjecte humà de la seva posició epistemològica central, els quals han hagut de ser sentits pels historiadors com una vertadera amenaça d'expulsió de la història del regne de les ciències socials<sup>13</sup>.

Aquesta ingrata herència del relativisme i el perspectivisme és la que toca d'administrar al pensament posthistoricista, sigui per a assumir-la o combatre-la, sigui per a revisar-la o transformar-la. No prosseguirem el fil que aquí se'ns ofereix, el qual podem abandonar, si de cas, amb una observació que formulem ara com ara de manera provisional. La tesi que el pensament posthistoricista representi una «superació» efectiva de l'historicisme és extremadament discutible, perquè 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, per consegüent, la manca de claredat tocant a les relacions entre teoria de la història i recerca empírica; per últim, les dificultats d'una formulació, epistemològicament sòlida o almenys consensuada en els seus 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<sup>14</sup>. 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 teoricometodològica definida sobre la disciplina ni, 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 d'història 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 els 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*. Les nocions de «progrés», «lleis», «significat» i

«sentit» de la història han estat abandonades. Els esdeveniments històrics no són adscribibles a cap subjecte, no confegeixen cap sèrie orientada, 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 com una realitat exuberant, 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 a la subsumció sota de categories universals i comprensives.

—El caràcter problemàtic de la història com a *memoria rerum gestarum*, és a dir, de la *ciència històrica* que ingressava a començaments de segle entre les disciplines acreditades del saber com un coneixement estricte, on havia d'exposar-se un sentit objectiu derivable de l'anàlisi imparcial de fonts positivament donades i obertes a la recerca crítica. En la historiografia d'avui, el sentit és concebut com el resultat d'una acció constitutiva efectuada per la recerca, i ja no com una intel·ligibilitat permanentment i misteriosament momificada en els arxius i els testimonis. L'objectivitat, al seu torn, 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 una consideració del passat bel·ligerantment interessada en el present, i a la legitimitat, i fins desitjabilitat, d'una direcció de l'anàlisi decididament adreçada a proveir orientacions a l'actualitat de l'investigador. Finalment, les fonts no són més que un artefacte sospitosos i, en bona mida, arbitrari i mut, sense el concurs de criteris metodològics adients que facin de filtre i selecció, i sense l'adequada formulació d'una interrogació que les faci parlar i articular un llenguatge entenedor.

La mateixa unitat disciplinària de la història queda amenaçada quan les diverses i nombroses recerques historiogràfiques particulars troben dificultats per a ser sistematitzades, i quan, en virtut d'aquesta dificultat de sistematització, deixen de ser insertables en totalitats d'universalitat creixent i jerarquitzables 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.

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

Sembla natural que les característiques de la situació actual de la historiografia, que acabem de recollir, tinguin similar aplicació a la *historiografia filosòfica*. També aquí el treball de l'historiador es desplega en la tensió de les exigències mútuament excoents de l'enunciació vertadera i de l'acceptació d'un grau notable de relativitat de l'enunciació<sup>15</sup>; de les exigències contraposades d'una «bona objectivitat» i d'una «bona subjectivitat», per



servir-nos dels termes emprats per P. Ricoeur<sup>16</sup>. També aquí aquesta tensió, lluny de paralitzar la recerca en el curs dels darrers decennis, l'ha activat vertiginosament per les vies generatrius de la dispersió i la diferenciació.

De tota manera, no podem deixar passar aquesta ocasió sense observar que el camp de les relacions entre la historiografia i la historiografia filosòfica és un domini necessitat encara de clarificació. Des d'un punt de vista que podríem dir «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. I atès que ella considera 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 són ara la història de la ciències, de la literatura, de l'art, etc. Malgrat tot, la historiografia filosòfica que interessa al filòsof i que el filòsof fa, *no és realment* una branca de la historiografia general ni de la història de les idees —per bé que no se n'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<sup>17</sup>. 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 quedar-se a les fosques tocant al caràcter i la validesa dels seus propis instruments, procediments i justificacions, tocant, això és, a la seva pròpia possibilitat, i es veu així empena a emprendre una clarificació fonamental referida a l'escriptura de la història de la filosofia, una reflexió 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, les condicions de recerca i estudi que, en tots aquests sentits, pertocquen (o haurien de pertocar) a la història de la filosofia són úniques i radicalment diferenciades de les que afecten la resta de disciplines que podrien considerar-se afins simplement en virtut del seu caràcter històric. Tanmateix, com deïem, 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 sobre la historiografia filosòfica, centrades i centralitzades encara en Occident, a diferència del que s'ha esdevingut en la historiografia general contemporània). Però les raons d'aquesta coincidència, si bé es mira, no han de cercar-se tant en les propietats que pertocquen a la historiografia filosòfica *qua* disciplina històrica com, més aviat, en *l'indole pròpiament filosòfica* de les qüestions suscitades

per la teoria de la història i les connexions d'aquesta amb la pràctica de l'escriptura històrica; o, en tot cas, amb la posició limítrofe d'aquestes qüestions entre ambdues disciplines. Ja que les preguntes que versen sobre la classe d'objecte que siguin els fets històrics, sobre el tractament dels problemes que comporta la seva sistematització, fins i tot sobre la possibilitat d'una fonamentació epistemològica de la història com a disciplina, no són palesament qüestions susceptibles de resoldre's mitjançant una recerca de caràcter històric, per molt que sigui prioritàriament aquesta recerca el que suscita de manera immediata aquella mena de reflexions.

Però situem-nos ara en el pla de la historiografia filosòfica, en el punt precís 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 d'«*idealisme alemany*»?

El cert és que durant la segona meitat del segle vint hem presenciat una radical i massiva transformació de la concepció historicofilosòfica de l'idealisme alemany, al punt que la imatge actual té poc o gens a veure amb la de fa només una cinquantena d'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 temes, autors i representants. No solament l'especialització i professionalització d'un nombre creixent d'estudiosos ha revolucionat la quantitat, i qui sap si també la qualitat, de les contribucions a l'estudi de l'etapa, sinó que igualment s'han estès els àmbits lingüísticoculturals d'on procedeixen aquestes contribucions. En aquesta transformació ha jugat un paper destacable el fet que, al costat de les permanents aportacions, exploracions i avenços de la *Forschung* sobre Kant i sobre Hegel, han esclatat profusament l'interès i l'atenció al pensament de Fichte, Schelling, Jacobi i Schopenhauer<sup>18</sup>. 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.

Amb el que precedeix ens hem limitat a anomenar només aquelles figures que han intervingut, segons es considera habitualment, de manera més decisiva en la configuració del període; però l'atenció contemporània a 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, i obliga a fer-se càrrec de la segmentació i diversificació extremes que ha assolit la consideració historiogràfica especialitzada.

En realitat, podria ser que els trets referits, la diversificació i la particularització, apareguin gairebé amb més força quan es pren com a referència i model una única figura del pensament idealista, i això de manera tant més aguda com major sigui la prominència que escau en termes historicofilosòfics a la figura escollida. Resulta ja molt rar veure com es pren per objecte de recerca, amb afany d'exhaustivitat, la totalitat de l'obra de filòsofs com Kant, Fichte, Schelling o Hegel, és a dir, a més de la sencera obra publicada en la completesa dels seus aspectes filosòfics i literaris, la correspondència i el *Nachlass* de dimensions sovint monumentals. Més aviat, es tria un o altre aspecte singular de la producció, alguna etapa concreta d'aquesta pro-

ducció o una obra determinada, quan no uns pocs capítols, fragments o línies d'ella, amb la intenció de sotmetre la part escollida 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 biogràfiques 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. En fi, per acabar-ho d'adobar, no ha d'oblidar-se que, 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 nacionals, lingüístics, ideològics, de formació, etc. Entre aquests factors, les conviccions filosòfiques i metodològiques dels estudiosos juguen, no cal dir-ho, un paper de màxima importància, de manera que una orientació neokantiana, marxista, heideggeriana, analítica... prometen no ja una diversitat d'estils sinó una inexhaurible fecunditat de plantejaments i perspectives, i amb elles, també de 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, tot disposant feliçment d'una massa ingent de fonts, instruments i informació, podem esmerçar la vida a perfeccionar el coneixement de qualsevol aspecte puntual de l'idealisme, d'una obra filosòfica particular o potser, amb un cert esforç dilatat i perseverant, de l'obra filosòfica sencera d'un pensador idealista. Però, és clar, el revers dissortat, descoratjador, segons com, i igualment objectiu d'aquest estat de coses, és que s'han acabat imposant el perspectivisme, la fragmentació i l'especialització en el detall en la praxis concreta de l'estudi d'aquest fenomen. L'idealisme alemany com a objecte de recerca esdevé aleshores esmunyedís i opac, esdevé una totalitat inabastable, una etapa filosofocultural de la reconstruïbilitat de la qual ha de prescindir-se, i en relació a la qual només pot aspirar-se a atènyer, mitjançant un acte selectiu estructurador i constitutiu de la recerca, una configuració per força parcial i relativa a l'enfocament i al material triat. Expressat de manera més gràfica, l'idealisme alemany s'ha convertit en un cos d'innombrables caps, la fesomia de cadascun dels quals és sempre 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 viscuda en pròpia carn, com es diu, pels estudiosos. Però el propòsit central d'aquesta discussió introductòria, el qual justifica també el treball que desenvoluparem seguidament, és prendre clara consciència de l'atribolador dramatisme que caracteritza, avui, la situació de partida de la recerca sobre l'idealisme alemany: no solament els avenços fàctics de la investigació relacionada amb els diversos aspectes i autors d'aquesta època sinó també la transformació permanent de l'actualitat filosòfica, imposen de manera necessària *l'exigència d'una reescriptura del període*; i tanmateix, en

virtut de la naturalesa i caràcter mateixos d'aquests avenços i d'aquesta actualitat, l'investigador 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; o cal, al contrari, aclucar els ulls, com qui diu, i llançar-se amb pretesa audàcia a descriure *da capo*, un cop més, el fenomen?

És prou evident que no hi ha una resposta simple a l'enforcall descrit en aquesta interrogació. Més aviat, aquí ha de mirar d'obrir-se camí la reflexió, la qual ha començat reconeixent en la dificultat mateixa de traçar un mapa de l'*status quaestionis* de l'idealisme alemany, un símptoma eloqüent i aclaparador de la complexitat que afecta el nostre objecte d'estudi. Sembla 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 qualsevol estudi singular sinó també de la capacitat d'un únic investigador. L'escriptura contemporània de la història filosòfica de l'idealisme alemany no pot ser concebuda, per consegüent, 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 seguiria de manera correlativa i necessària l'anihilació completa i definitiva de l'idealisme alemany com a objecte problemàtic d'una consideració historicofilosòfica menada pel pressupòsit de l'estructura de continuïtat del seu objecte; net i cru, si caldria abandonar el fenomen de l'idealisme alemany com a recerca d'una quimera.*

Com tantes altres nocions historiogràfiques, també la nostra, la d'«idealisme alemany», tendeix actualment a lliscar cap al domini de la mitologia. És la mateixa recerca contemporània en el camp de la història que empeny decididament en aquesta direcció. Seguint aquesta propensió, la ciència de la història malda en realitat per accomplir una intenció epistemològica motriu: el deler insaciable per despullar el mite dels seus incomptables vels i exposar amb tota cruesa, als ulls dels que vulguin veure, la nuesa de les infatuacions dels individus o dels pobles. La preferència per les orientacions i els enfocaments microanalítics, les vacil·lacions metodològiques, la relativització de les conclusions ... no són, potser, res 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 és, per tant, deixar insatisfeta l'exigència de reescriptura de la filosofia de l'idealisme com lliurar-se cegament a tal exigència, consentint per comoditat o per conveniència a bastir una concepció potser coherent però culpablement simplificadora i ingènua.

El nus del problema és, ben segur, que la «impossibilitat» de reescriure la història de l'idealisme alemany no es troba ni clarificada ni justificada en la consciència historiogràfica contemporània. No sabria dir-se, d'entrada, si tal impossibilitat respon al fet que la crescuda desorbitada del material que s'hi refereix l'hagi convertit en un fenomen inassolible, o, més aviat, al fet que manquin els esquemes formals adequats (els mètodes, si es prefeix) per abordar-lo; o bé si les dificultats que tenim plantejades són d'arrel teòrica (i llavors l'«idealisme alemany», per les raons que fos, no podria constituir, per principi, cap objecte de recerca) o al·ludeixen, en canvi, a motius de naturalesa pràctica (com, posem per cas, la inadequació, de

caràcter provisorio o definitiu, dels mitjans d'estudi); si no hi ha, a fi de comptes, un aliatge fatídic de factors materials, formals, teòrics i pràctics que ens aboquen a aquesta situació....

Sigui com sigui, la conseqüència de la mancança assenyalada és que no podem valorar la mesura en què les propostes d'estudi de l'idealisme alemany han de renunciar o no, com un plantejament de recerca del tot caduc i superat, a deixar-se regular i guiar per l'exigència d'una reescriptura certament ja *no de la totalitat del seu significat*, però potser sí, en canvi, del seu *significat com a totalitat*. Ni, menys encara, podem valorar, a hores d'ara, fins a quin punt pot sostenir-se 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», però que satisfaci, a més, una *condició fonamental*, és a saber, *l'esclariment i la reformulació, si s'escau, dels 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*. En el cas que aquest plantejament pogués arribar a legitimar-se, gosem pensar que la seva conveniència, fins i tot la seva urgència, com a resposta i correctiu al panorama de la fragmentació i especialització creixents de la nostra disciplina, es trobarien 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 historiograficofilosòfica «*idealisme alemany*» en un sentit convencional, no problemàtic. El fet és fins a cert punt lícit, en la mesura que ha de permetre orientar la perspectiva de qui s'apropa a qualsevol treball en el títol del qual apareix aquesta categoria. La denominació «*idealisme alemany*» remet, en efecte, a esdeveniments, temes, obres o autors, situats en un àmbit geogràfic i lingüístic delimitat (l'alemany) i cronològicament centrat per determinats fets historicoculturals (tals com la Il·lustració i el Romanticisme) i historicosocials (la Revolució Francesa, per exemple). Malgrat tot, en voler precisar una mica 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 historiogràfic, assistim a una vertadera i espectacular erupció de problemes. Així, malgrat que qualsevol filòsof conegui i doni per bo, semblaria que justificadament, el «canon» d'autors-clau que han marcat amb la seva obra aquesta època del pensament —la seqüència Fichte-Schelling-Hegel, volem dir—, bon punt comenci a endinsar-se en la recerca especialitzada actual sobre el tema, s'adonarà del fet que aquesta recerca pot ser compresa, en conjunt, com una discussió, indubtablement seriosa i fonamentada, no ja dels components d'aquesta seqüència sinó de la idea mateixa que aquells components componguin cap seqüència. Per posar alguns exemples (aparentment) senzills: no és gens clar, encara ara, si Kant ha d'incloure's o no en l'estudi de l'idealisme, ni, en tot cas, quines obres de Kant; tampoc, ben mirat, no hauria de poder prescindir-se d'un autor com Schopenhauer sense fornir-ne una bona justificació; i, encara, aquesta justificació pot anticipar-se plena de dificultats en el cas de pensadors com són ara Beck, Reinhold, Maimon o Bardili, per citar només pocs noms. Per escandalós que pugui semblar, el cert és que no sabríem assenyalar amb precisió els representants legítims del moviment idealista, cosa la qual és sols, en el fons, el símptoma claríssim d'una desorientació fonamental sobre el concepte filosòfic de l'idealisme.

És per tot això que hem hagut de començar aquest assaig afirmant que en l'idealisme alemany tenim abans que res una categoria historiogràfica *qüestionada*, fins i tot una noció que, de manera potser inadvertida, sembla haver estat empesa progressivament cap a la mitologia. Essent així, trobem ja definida la nostra tasca primera i indispensable, que haurà de ser intentar explicar com ha arribat a constituir-se el mite —o el que, si més no, tendeix a representar-se a com un mite en la recerca filosòfica d'avui. Així doncs, en el que segueix, explorarem selectivament l'escriptura de la història de l'idealisme alemany en la 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 hauran d'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 la ineludible exigència de reescriptura de la història d'aquest període.

## I. DEL KANTISME AL POSTKANTISME?

### 1. La primera recepció de la Crítica kantiana: elements d'un context

Els primers intents de presentar en forma d'«història» els esdeveniments filosòfics que tenen el seu punt de partida i la seva referència principal en la filosofia de Kant, aparegueren bon punt aquesta prengué importància indiscutible en el debat contemporani. Dels anys de l'*Aetas kantiana* procedeix l'obra *Skizze zu einer Geschichte der Kantischen oder kritischen Philosophie*, atribuïda a K. G. Hausius<sup>19</sup>. En aquest treball aparegut l'any 1793, podrem d'entrada documentar-nos tocant a la formidable confusió que seguí al feixuc silenci amb què fou inicialment rebuda la Crítica kantiana. Si, de 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, un *novum* que, al parer de l'època, no venia a satisfer cap exigència més o menys foscament formulada o sentida, i que, justament al contrari, frustrava tota expectativa contemporània raonable<sup>20</sup>. 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 lapidari: «*es wird beinahe ungelesen bleiben*»<sup>21</sup>.

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 havia fructificat al voltant de la Crítica, i assajar d'historiar-ne el procés per ella desencadenat, tot reconeixent de manera oberta la iniciació en Kant d'una autèntica època filosòfica. Així de palesa ha esdevingut ja el 1793 la significació (que no és 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*<sup>22</sup>. 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<sup>23</sup>. Simultàniament van apareixent, al costat de les posicions receloses o clarament hostils, també els primers adeptes i simpatitzants de la Crítica teòrica<sup>24</sup>. Amb tot, bon tros més eficaces per a la difusió de les idees kantianes que la

tasca divulgativa empresa pels primers partidaris de Kant es mostren les *Briefe über die Kantische Philosophie*, que Reinhold dóna a conèixer en diversos lliuraments parcials al *Teutsche Merkur* des d'Agost de 1786<sup>25</sup>.

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<sup>26</sup>. 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<sup>27</sup>. Reinhold fa per manera d'evidenciar que, com en la resta de punts controvertits de la filosofia moderna, també 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 de manera magistral 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<sup>28</sup>.

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 que afecta 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 contemporanis havien gaudit d'un oportunitíssim referent en el *Pantheismusstreit*, el litigi desfermat l'any anterior per Jacobi en polèmica amb Mendelssohn entorn 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 d'aquesta discussió que, després de la Crítica kantiana, es tracta 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<sup>29</sup>.

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 té lloc, com de costum, en les publicacions periòdiques especialitzades. Des del *Philosophisches Magazin* de J. A. Eberhard, és el sector més apegat al leibniziwolffisme el que ara, després d'un primerenc i ambigu conat de síntesi assajat per Ulrich en les seves *Institutiones*, passa a polemitzar profusament sobre l'originalitat, valor i radicalitat de la suposada revolució filosòfica<sup>30</sup>. Els atacs afuats 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» incipient en aquells moments i mai realment ben consolidada. Però, comptat i debatut, en el si d'aquest grup, arraiamat 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 girava 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, si més no parcial, del seu propòsit de superar la divisió del món filosòfic?

Tal és la conclusió que almenys Reinhold n'extreu i que el fa protagonista no d'una simple dissensió intestina sinó d'un autèntic metacriticisme, capaç de recollir algunes de les objeccions que els intel·lectuals de les tendències més diverses han enlairat contra la Crítica i, alhora, d'empararse, almenys 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, manca la qual hauria constituït la dificultat de fons que obstaculitzaria el reconeixement i l'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*<sup>31</sup>.

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*<sup>32</sup>. Calia descobrir i formular un principi absolutament evident per si mateix, a partir del qual poguessin derivar-se la resta de proposicions amb necessitat i d'acord amb un procediment rigorós, de conformitat amb el concepte de sistema i de ciència desenvolupat en la filosofia de Wolff. Reinhold afirma haver trobat, per fi, aquest *erste Grundsatz* en el *Satz des Bewusstseins*, és a dir, la descripció d'un fet immediat i autoevident a la consciència, segons sosté, que institueix el primer principi absolut i permet una deducció sistemàtica i lògica dels elements de la «representació». Certament, l'aspiració principal 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 teoricometodològica inescapable a la *KrV*, és a saber, que els principis de la ciència exposats 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<sup>33</sup>. 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 havia albirat en absolut. De manera que Reinhold reclama aquí tot el mèrit per a si mateix<sup>34</sup>.

La gran expectació suscitada a propòsit de l'assaig de Reinhold d'estin-

tolar 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 de l'*Aenesidemus* de Schulze, aparegut anònimament el 1792<sup>35</sup>. L'objecte prioritari del profús atac del llibre de Schulze és, com resa 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<sup>36</sup>. Però, al fil de la crítica detallada 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, l'autor aplega, reitera i aprofundeix objeccions fonamentals. La defensa de l'escepticisme efectuada en l'*Aenesidemus* queda centrada en la recusació de la pretensió del criticisme d'haver refutat Hume, i inclou una reposta tàcita a la qüestió sobre els progressos de la metafísica des de Leibniz i Wolff, qüestió la qual l'Acadèmia de Berlin planteja, segurament amb intencions tirant a ambivalents en relació al constatable avenç del kantisme, per al concurs de l'any 1791, que no es decidirà, tanmateix, fins al setembre de 1795<sup>37</sup>.

## 2. Esbossos d'una història prekantiana de la filosofia kantiana

Sobre el fons del ric teixit de circumstàncies que hem evocat més amunt 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 de l'*Aenesidemus*, obra que ell atribueix equivocadament al «conegut i perspicax Reimarus»<sup>38</sup>.

L'*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 l'*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]<sup>38 bis</sup>.

La divisió entre teoria i pràctica, així doncs, no ha de disminuir sinó més aviat subratllar la importància de l'articulació de la filosofia de Kant 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; 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 certa apodíctica de la matemàtica, i instituït el nou «idealisme transcendent», 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 en depèn també la força i validesa de les conseqüències amb què s'han volgut escombrar les pretensions de la metafísica dogmàtica.

Però justament, observa l'autor, aquests resultats de la Crítica teòrica només admeten una interpretació final quan 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*<sup>39</sup>.

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 que 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 [aquell principi] 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 Déu 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 un mer *presupòsit* 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 *presupòsit* (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 es retreu a Kant «paraula per paraula el que la Crítica de la raó pura objectava contra la validesa objectiva del principi de la causalitat»<sup>40</sup>. 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 hagut de ser 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<sup>41</sup>. 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 plantejat, a manera 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 Déu, 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'accontenta 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, veiem 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, tanmateix, mai s'esdevindrà i quan trigarà, se sabrà bon punt el sistema kantianisme en la seva totalitat, sistema amb el qual també cal que se sotingui o caigui la seva teologia moral, quedi provat en tota recerca honesta 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, l'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 per què 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 l'*Skizze*, malgrat no tractar-se d'una «història» en el sentit modern del terme, tanmateix una tasca d'«historiació» que va més enllà d'una simple 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, cosa la qual, 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 l'«escola kantiana».

La resposta de Hausius a la primera qüestió es configura en la línia d'una recepció assimilativa a un marc predonat 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 l'interès que la seva interpretació té a destacar una comunitat d'intencions i un mateix *Geist* filosòfic. La filosofia kantiana perd així estranyesa i el seu emplaçament entre els esforços filosòfics de l'època esdevé factible. 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 destructivoconstructiva 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 d'assolir finalment la pau entre les escoles filosòfiques. La necessitat d'aquesta «revisió» i «prossecució» de la filosofia de Kant en la de Reinhold prové de les «inconseqüències» que hom detecta en la primera, 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, amb tot, l'estret lligam que subsisteix entre les dues respostes a aquelles qüestions, les quals, 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, que, fet i fet, pot considerar-se una de les vies principals per on transcorre la primera recepció de l'obra crítica<sup>42</sup>; i una segona d'assimilació transformadora de l'idealisme kantià en el nou projecte de l'*Elementarphilosophie*. En l'escriptura d'aquesta història, malgrat tot, Hausius vacil·la a conseqüència de l'*impasse* que ha suposat l'escepticisme d'*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, furnir 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 assenyalà com a l'hostilitat inicial seguí, després de la publicació dels *Prolegomena* kantians, 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»<sup>43</sup>.

La valoració adequada de l'eclecticisme de Hausius demana la seva contextualització en la teoria i pràctica de la historiografia alemanyes de la segona meitat del segle divuit. Ja que, posada en perspectiva, l'*Skizze* constitueix una manifestació més del notable augment del conreu de la historiografia filosòfica que es produeix a partir dels anys vuitanta i prepara el camí a les vastes i documentades històries alemanyes de la filosofia, predominantment d'orientació ja kantiana, que a tombants de segle desbancaran del seu lloc de privilegi la història llatina de Brucker<sup>44</sup>. 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, aquesta, a despit de la seva decisiva importància, 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 anglofrancesa moderna, no ha d'oblidar-se que en ella ha estat desplegada una significativa activitat crítica i 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 la historiografia de l'*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*<sup>45</sup>.

Els autors citats 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 filosoficoespeculatiu, del moment que les veritats fonamentals poden ser ateses a través de l'experiència i l'observació pròpies: 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 de la moral. De la mateixa manera, l'interès pels «sistemes», que distingia ja la història de Brucker, es transforma. Continua, això sí, sostinent-se que la interpretació ha de centrar-se en el «sistema», en la connexió articulada de les parts, on solament les doctrines 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 on es manifesta el progrés des 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»<sup>46</sup>.

És aquest mateix criteri historicoeclectic, el que governa l'exposició de Hausius. D'acord amb ell, no és necessària una definició «apriorística» de filosofia a fi de procedir a explicar-ne la seva història, ja que la noció de filosofia així com la seva divisió i estructuració disciplinària són relatives al sistema descrit. Tal és, de fet, la primera qüestió que obre l'*Skizze*, en dis-

cussió 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<sup>47</sup>. 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<sup>48</sup>. De fet, aquest comentarista 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, pensa Hausius, la discrepància entre Kant i Reinhold descansa en el fet que el primer ha cercat una demarcació respecte de la matemàtica, mentre que el segon ha volgut, en canvi, incloure aquesta última en l'àmbit de la filosofia; i, aleshores, 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, justificada precisament en el fet que 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 és just aquesta definició el que 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 autonònomament la pròpia capacitat de judici. En lloc de definir netament l'objecte del seu estudi històric, l'eclèctic 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 Kant zu philosophieren*; o. c., p. CII i *passim*], una caracterització operativa que evita la formulació tancada i troba el seu desplaçament només en el curs de l'exposició.

Unes succintes observacions de Hausius tocant a la seva concepció de l'objecte de la historiografia 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 influx i significació històriques<sup>49</sup>. 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 fornir una *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<sup>50</sup>.

Quant a aquests escrúpols de Hausius, el que en tot cas resulta més decisiu és que no quedin referits merament a l'exhaustivitat del treball. La incompletud i el caràcter d'«esbós» que pertocquen a aquesta «història», mantenen 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 d'història de la filosofia kantiana sigui «*prematuro*» [Vorrede; també p. CII], perquè ens trobaríem 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 confegeix 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 mitjancera. 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 acontentar-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 del que constituïa l'objecte de la descripció històrica (la *filosofia kantiana*), ara es revela, a més a més, com una història que tampoc no disposa d'un final pròpiament dit. L'*Skizze* d'«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 què mesurar els esdeveniments historicofilosòfics i poder abordar la polèmica sobre el kantisme, el seu autor ha d'acontentar-se a enregistrar, de 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 sinó 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 aquest sentit, el que resulta notable d'aquesta obra és, en el fons, que, a diferència dels eclèctics de Göttingen, per a qui el «contemporani» Kant no havia presentat cap interès, Hausius pugui reconèixer a l'obra de Kant la seva significació epocal: Kant és comparable només a Aristòtil<sup>51</sup>. Amb tot i això, a fi de decidir sobre el valor d'aquesta afirmació convé adonar-se com aquest judici s'acompanya —i, fet i fet, s'atenua— amb aquell altre que assigna a Reinhold una rellevància no pas menor<sup>52</sup>.

### 3. L'esperit i la lletra

Tot i el reconeixement per part de l'autor de l'*Skizze* de la importància de la revolució instaurada per la filosofia kantiana, signe manifest de la seva mentalitat oberta, aquesta obra resta ancorada en una concepció de la teoria i de la pràctica historiogràfiques que a començaments dels anys no-

ranta 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<sup>53</sup>. 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 doncs, la tasca que se li adjudica és la d'exposar aquells descobriments, teories o sistemes que han prefigurats, participat o conduït en alguna mesura a la construcció de la imatge de la realitat que la disciplina en qüestió forneix, l'adhesió més i més general a les tesis crítiques de part dels historiadors de la filosofia ha comportat una marcada tendència a convertir la revolució copernicana en l'estadi definitiu del saber filosòfic, en relació al qual i en termes del qual ha de ser reconstruïda la història d'aquest saber com un procés gradual «en el curs del qual la filosofia esdevingué progressivament allò que és en l'actualitat»<sup>54</sup>.

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»<sup>55</sup>. 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 historicofilosòfic.

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 teoricometodològica que es contenen en la darrera part de la *KrV*, les quals, a despit del seu caràcter fragmentari, evidenciaran 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 de la unitat i l'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»<sup>56</sup>. La conseqüència que se'n segueix també per al 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 que arrela 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»<sup>57</sup>. 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, és a dir, 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 assajos per a 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<sup>58</sup>.

«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 de l'època kantiana 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 més aviat, segons entenen ells, a l'esperit del criticisme, pensament el qual, precisament a causa, podríem dir, d'aquesta fidelitat, es proposa de fer progressar el coneixement filosòfic. Als ulls d'aquest filòsofs, fidels a l'esperit i, per això mateix, «crítics» amb la lletra kantiana, 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 estel·lar, sense haver-ne decidit, amb tot, el seu significat final ni haver-ne fornir encara la seva norma definitiva.

No cal dir que és aquesta mateixa línia de pensament sobre la historiografia filosòfica, la que serà recollida per les filosofies idealistes que conceixeran la seva eclosió un xic més tard, 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 fonamen-

tada 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 un signe inequívoc que allò que es reconstrueix en tal història no pot ser altra cosa que el llarg camí que ella ha hagut de recórrer vers el seu propi coneixement? La caracterització que el mateix Kant ha efectuat en l'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 teleològicament 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*, vol dir-se: 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 estan 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 haver-se format, com els cucs, al començament de manera segada, amb el temps, però, de manera completa, per una *generatio aequivoca* a partir de la mera confluència de conceptes arrellegats, 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 del 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 políticossocial. 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<sup>59</sup>.

Això no obstant, 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 assimilats, mecànicament, a la concepció expressada en les filosofies de Schelling i Hegel. Certament, la tasca especulativa d'aquests pensadors es proposa de recollir i acomplir el propòsit que ja ha trobat expressió pregnant en la *Philosophie ohne Bestimmungen* 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 l'autocomprensió reinholdiana és que la realització de la filosofia com a *ciència estricta* ha estat preparada, però no pas positivament efectuada, pel

criticisme. Així, val a dir-ho, 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, desplaçaments i reorientacions potser essencials, les quals no admeten de cap manera la pauta interpretativa 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, caldria examinar si la seva formulació en el posterior idealisme especulatiu no s'efectua 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 i especulatiu* 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 s'entén destinada a 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 posterior 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'auto-comprensió de la raó. En aquest respecte, si el caràcter dialèctic de la raó és en Kant constitutiu i té expressió històrica, en l'idealisme postkantian tendeix a esdevenir, a sobre, 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 el que justament es transforma en els sistemes idealisticoespeculatius, per als quals la historicitat de la raó finita queda, comptat i debatut, subsumida com a moment en la història no empírica, teològicometafísica 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 idealisticodialèctiques representen un substancial capgirament que acaba per contradir completament les tesis crítiques o, més aviat, han de considerar-se, en darrera instància, un desenvolupament conse-

qüent de les premisses establertes per la filosofia kantiana; o, fins i tot, ambdues coses a l'ensem: 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 aquest debat tocant, en una formulació general, a la interpretació de la relació entre Kant i els esmentats sistemes postkantians, no constitueix una qüestió merament historiogràfica, una troballa, com si diguéssim, dels investigadors posteriors. Ben al contrari, la diversitat i oposició de les interpretacions que la historiografia testimonia en aquest punt, no fan altra cosa que reiterar, en bona mesura, el que foren els arguments i les posicions dels autors originals. D'aquesta manera, dit sigui de passada, tenim la garantia de no embrancar-nos en una problemàtica artificiosa, fins i tot de reflectir fidelment en la reconstrucció historiogràfica aquells fets que constitueixen el 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 intel·lecció historico-filosòfica, aquell *plus* de comprensió que sembla exigible a la reconstrucció historiogràfica, la qual difícilment es justifica amb una mera tramitació, ni que sigui rigorosa i intel·ligent, del material.

Un exemple extremadament 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 féu esperar... de la mà mateixa 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<sup>60</sup>. 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'exegesi dels escrits kantians i els kantians han fet per prou temps de repetidors de la Crítica i provat amb escreix que la lletra kantiana, ben bé com l'aristotèlica, mata l'esperit»—, el recensor formula la petició que se senti de manera pública el judici de Kant sobre la *Wissenschaftslehre*, petició els termes de la qual 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 deïxeble 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 jubilar-lo a fi de deixar pas a Fichte com a «realitzador original 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*<sup>61</sup>, 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 logicoformals, 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 partida 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 quedarà, doncs, en el futur, quasi indissolublement lligat 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 ben diferent, amb la qual cosa tan sabuda no es voldria, malgrat tot, caure en l'obvietat sinó afirmar seriosament el caràcter en realitat prekantià del postkantisme.

Sobre el 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 en relació a ell que, encara que pugui considerar-se una tesi usual de les posicions filosòfiques *grosso modo* antihegelianes, no els és estrictament constitutiu ni 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 idealisticodialèctiques amb la filosofia crítica. En aquesta interpretació volem ara deturar-nos breument en obrir el següent capítol.

## II. DEL POSTKANTISME A L'IDEALISME?

### 1. Una 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 fórmules estereotipades i problemàtiques com ara *Aufklärung*, *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 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<sup>62</sup>. Per consegüent, no solament ha de ser descartat que la noció d'una seqüència «clàssica» dels filòsofs de l'idealisme especulatiu hagi florit i prosperat en el terreny merament historiogràfic, com acabem de fer; sinó que també ha de desfer-se el malentès, molt més pesant, que aquella seqüència procedeixi exclusivament del sistema dels filòsofs implicats. Ja que tant almenys com ells han contribuït a sedimentar-la els seus detractors, i entre ells pocs amb més dedicació i deler que Schopenhauer —amb les peculiaritats que, malgrat tot, 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, no sempre prou reflexivament, com a pressupòsit d'una determinada escriptura historiogràfica. Aquest filòsof, primerament, no dubta a abraçar, i, per cert, de molt bon grat, la concepció de l'idealisme com a moviment unitari que acompleix 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 del mateix Kant, o almenys del seu programa, del seu «esperit». A l'entendre del filòsof de Danzig, l'idealisme especulatiu que fa cap en el trencaclosques hegelian representava una aberrant i progressiva desvirtuació de la filosofia kantiana, que sorgeix d'una incomprensió del seu propòsit autèntic i acaba abocant-nos a un retrocés vers darrere de la posició guanyada pel criticisme. L'oposició schopenhaueriana a les mencionades filosofies idealistes es vincula estretament, així doncs, a una inter-



pretació 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 kantianista 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 de l'idealisme postkantianista, tal com exemplifica idòniament el recurs a la distinció entre la lletra i l'esperit, entorn de la qual han quedat centrats moments decisius tant de la recepció contemporània de Kant com de la immediatament posterior. És evident que, 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 recular des d'un discurs absolutitzador, el hegelianista, la vigència del qual aspira a desmentir-se, a un moment filosoficoteòric anterior? L'estudi de la filosofia de Schopenhauer ha de menar-se, ai las, 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 posthegelianista —en el seu arrelament en el concret, en la vida i en el cos material-orgànic, en l'al·lèrgia 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 rerafon en què ella únicament esdevé comprensible des d'una perspectiva historicofilosòfica, 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, certament, 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. De més a més, la seva proposta metafísica no sabria entendre's fora de la constel·lació d'elements tan característics de l'època com són l'epistemologia idealista, la presència metafísica de l'espinosisme 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*.

Clar i net, les variacions conceptuais i terminològiques en l'obra filosòfica de Schopenhauer no arriben mai a desfigurar aquest rostre familiar del *Zeitgeist* —un *Zeitgeist*, però, que just aquesta obra ajuda a copsar com a irreductible a la configuració sistemàtica que pugui haver trobat en una única filosofia. L'afinitat d'intencions, temes, nocions i forces conceptuais 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: el moment decisiu reposa en una «consciència immediata» de la pròpia essència del que l'home és en si mateix: *Wille*, «consciència immediata», la qual es posseeix *in concreto* com a «sentiment» i ha de ser llavors conduïda a coneixement per obtenir «la clau [...] de l'essència interna de la naturalesa en la seva totalitat»<sup>63</sup>.

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'òrbita 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 eclecticitzant de Hausius, és a saber, l'existència tàcita d'un punt prefixat d'arribada que dona 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 ensopega una i altra vegada amb pronunciacions de signe divers tocant a un ampli ventall de temes i aspectes de la filosofia crítica<sup>64</sup>. En virtut de l'amplitud i sistematicitat expositives de la crítica a Kant destaquen, amb tot, dos *loci* principals: en primer lloc, l'*Anhang* al final de l'edició del 1819 de *Die Welt als Wille und Vorstellung* (WWV) amb el títol de *Kritik der kantischen Philosophie*<sup>65</sup>; 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*<sup>66</sup>.

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, on Schopenhauer creu trobar, com veurem, no sols el sentit global del criticisme sinó també la gairebé totalitat de desenvolupaments crítics *in nuce*. De manera preminent, l'autor es proposa en aquesta exposició fixar la distància respecte del kantisme, per molt que se'n reconguin els deutes, tot fent entrar en joc principalment els elements metodològics i gnoseològics que s'havien avançat en l'obra de 1813, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, la «infraestructura del sistema», tal 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 de Kant: 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 *Urteilskraft* 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 desconexió 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 correspost 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<sup>67</sup>. La «tendència principal» del criticisme seria, així doncs, aquesta exposició de la «completa diversitat de l'ideal i el real» [PP I, p. 100], o, respectivament, de les configuracions intuïtives exposades espaciotemporalment i del *Ding* independentment de la seva representació o *an sich*, amb la qual diferenciació 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<sup>68</sup>.

La cadena historicofilosòfica 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, tanmateix, de manera plenament satisfactòria només en la concepció de Schopenhauer<sup>69</sup>. 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 kantian [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 pseudodedució 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 que té la seva cruïlla en Kant, l'anàlisi passi a centrar-se en la Dialèctica transcendental de la *KrV*. Interessa, especialment, 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 de tota dogmàtica teològica, la qual aquelles disquisicions maldarien per ressuscitar, disfressada ara amb la temàtica grandiloqüent i abstrusa de l'absolut<sup>70</sup>.

L'exposició de les *Erläuterungen* suposa, tant en la intenció del seu autor com també des del punt de vista sistemàtic, el coneixement de l'exposició prèvia en la *Kritik der kantischen Philosophie*, la qual aquella essencialment ha de completar i il·lustrar. És aquí que 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 filoso-

fia: una interpretació de l'idealisme de Kant que comença per situar-se en una determinada recepció de l'*Estètica transcendental* per regirar-se des d'aquesta contra la *Lògica transcendental* de la *KrV*, fent a partir d'aquí el seu camí metafísic en sentit oposat, segons es pensa, al de les filosofies de Fichte, Schelling i Hegel. La sencera filosofia postkantiana pot ser valorada, a partir d'aquí, com la història d'una lamentable seqüència d'errors, a través dels quals ens allunyariem irremeiablement del vertader esperit de la filosofia de Kant per fer cap en una restauració subreptícia del pensament teològic.

Però no hem de passar per alt una circumstància central en aquesta concepció, i és que Schopenhauer admet una certa intel·ligibilitat en aquesta història «erràtica», en descobrir-ne la lògica del seu desenvolupament. El seu origen hauria de localitzar-se, d'una manera general, en la manera de procedir «abstracta» de la filosofia kantiana i, a conseqüència d'aquest mètode, en un error ben concret: la deducció fal·laç de la «cosa en si» en l'obra de Kant, fal·làcia el rastre de la qual pot ser resseguit a través de tot el postkantisme, un espill augmentador dels errors originals d'aquella filosofia<sup>71</sup>. 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 propeudèutica a la metafísica autèntica. Kant feu el seu camí a mitges, tot deixant en mans de Schopenhauer el perfer-lo, desxifrant així l'enigma del món com a voluntat.

Així doncs, el paral·lelisme d'aquesta gènesi autoexplicada de la filosofia de Schopenhauer amb la de la resta de filosofies idealistes queda perfectament palès: en ambdós casos, el punt de partida 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, prou mal conegut en la nostra àrea lingüística<sup>72</sup>. 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 previ, tanmateix, sobre l'*encomium* de la filosofia kantiana que precedeix les objeccions crítiques del nostre autor. La seva sinceritat pot ser refrendada pel reconeixement que Schopenhauer prodiga a aquesta filosofia en el Pròleg a la primera edició de *WWV*, on, entre altres elogis, queda rubricada com «el fenomen més important que s'ha presentat en la filosofia d'ençà fa dos mil·lenis» [*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 l'anunci del coneixement d'aquell *Ding an sich* com a voluntat<sup>73</sup>; 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, així doncs: des d'Agustí fins a

Kant (amb comptadíssimes excepcions, com G. Bruno i Spinoza, comparats —amb tota intenció, no cal dir-ho— 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<sup>74</sup>. En realitat, tal 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. Amb tot, el que resultaria sorprenent, aleshores, és que Kant no arribés a derivar la tesi que l'existència del fenomen és merament relativa al subjecte, a partir de la veritat elemental i òbvia que «no hi ha objecte sense subjecte». L'explicació que hi troba Schopenhauer és que, en la primera edició de la *KrV*, Kant hauria sostingut, certament sense servir-se de la fórmula esmentada, però «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]; això no obstant, després s'hauria vist obligat a recular davant d'aquest idealisme plenament conseqüent en el seu propi sistema. La raó principal d'aquest significatiu retrocés seria el fet que, amb aquest idealisme formulat amb tota claredat en la primera edició de la Crítica, «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 el mateix text desautoritza com il·legítim.

Remetent a l'*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 ho seria, tanmateix, 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 el camí de 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 s'enterrava 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<sup>75</sup>.

El que així es defineixen són les premisses historicosistemàtiques 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 l'*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 l'*Ers-*

*cheinung* respecte del *Ding an sich*<sup>76</sup>. La interpretació d'aquesta distinció per part de Schopenhauer exhibeix els seus trets essencials allí on aquest guany kantianisme es posa en relació amb la filosofia platònica i el pensament hinduista: 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, vegeu'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 sencera i 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 es traça clarament la línia precisa que delimita el domini del saber autèntic, el del desxiframent de l'ésser real, del *Ding an sich* que «apareix» i que, al mateix temps, s'oculta com a tal en el seu «aparèixer».

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 de l'aparença, constituït per la capacitat cognoscitiva, contrasta de manera punyent amb la insostenibilitat de la Lògica transcendental, on la reflexió kantiana es foravia del tot 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 únic salt al fonament lògic de tota la seva filosofia, a la taula dels judicis. A partir d'aquesta dedueix una dotzena exacta de categories, arrenclades simètricament sota de quatre títols que esdevindran més tard el fèrtil jaç de Procust on encabir 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 un escandalitzat Schopenhauer. Altament incompreensible, en l'origen de l'*Sprung* des de la llum de l'Estètica a les tenebres de l'Analítica, el nostre crític descobreix 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 pot servir per explicar el despropòsit formidable que una ment preclara, com és la de Kant, desenvolupa en l'Analítica, construïda, a manca d'un tema de reflexió concret i real, plenament en el buit. Net i cru, la gairebé totalitat de la Lògica transcendental no és sinó una quimera arquitectònica, abstractament concebuda i efectuada per l'afecció kantiana a la «construcció simètrica». En ella, hom hauria d'assistir, perplex, a la primmirada repetició d'identics 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 de la filosofia posterior, i ha donat origen a la proclivitat als sistematismes i logicismes que han envaït i empantanegat la filosofia contemporània al nostre au-

tor —a la qual, tot comptat i debatut, ell apunta a través de la 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, arribant, així, a posar-se en tan aguda contradicció amb la comprensió i el llenguatge comuns. Ja que en l'àmbit d'aquests, sempre han estat entesos correctament el coneixement reflexiu —aquell coneixement que es mou en el pla abstracte dels conceptes, producte d'una raó pensant i parlant que caracteritza pròpiament l'home— i el coneixement intuïtiu —la representació immediata de la sensibilitat, el material empíric primari de les elaboracions derivades del pensament discursiu<sup>77</sup>.

El centre on convergeixen tots els errors derivats de la confusió kantiana entre les diverses menes de coneixement, és l'esclariment de l'*experiència* en la filosofia teòrica, la qual apareix explicada en l'Analítica com el coneixement d'un «objecte de l'enteniment», això és, com 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]<sup>78</sup>.

«A través de la totalitat d'aquesta [*scil.* la teoria del coneixement] s'arrossega la completa barreja de la representació intuïtiva amb l'abstracta 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 mateix 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 kantian i, per il·lustrar la contradicció irresoluble que travessa la sencera Lògica transcendental, que seria, a més, el motiu de la foscor que l'envolta, 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. 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 són 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, el signe més evident de les quals fóra la fluctuació en la terminologia de Kant [p. 542]. Tot això equival a dir que les dificultats de la comprensió de la Lògica transcendental han d'entendre's, gairebé sempre, en un sentit objectiu, amb aquella mena d'incomprensibilitat que pertoca a una cosa intrínsecament contradictòria, sense sentit o simplement capriciosa. Així, per exemple, no ha d'esperar-se poder treure l'entrallat de l'esquematisme, un mer recurs per a fer més plausible aquella simetria entre Estètica i Analítica<sup>79</sup>; i 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 amb una mà (*können*) el 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 perspicàcia de la intel·ligència humana, ho és exclusivament l'*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, sota 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» s'entén, a la manera de Kant, una proposició sintètica *a priori*. En efecte, Kant passa ara a exigir d'un «principi» que procedeixi de mers conceptes, així que ens assabentariem 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 Déu, és a saber, el principi que «quan es dona el condicionat, cal que es doni també la totalitat de les seves condicions i, per tant, també l'incondicionat, mitjançant el qual només aquella totalitat esdevé completa» [pp. 588 s.]<sup>80</sup>.

El «principi» que pretesament hauria d'expressar l'essència de la raó com a «recerca de l'incondicionat», és simplement fals, afirma Schopenhauer. La idea de la *completud de les condicions* comprèn dos sentits que, quan es passen per alt, introdueixen en la formulació d'aquell principi una equivocitat, en virtut de la qual, només, ell 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 del condicionat, en tant que causes simultànies de què ell se segueix com efecte. Amb això, però, 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 el 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·lògístiques, és insostenible<sup>81</sup>. Més encara, en comptes d'expressar la natura de la raó, a la qual aquell principi vol convertir en percaçadora de l'incondicionat, s'hi contraposa essencialment, perquè és la raó mateixa que ens demana precisament de refusar la noció mateixa d'una «condició incondicionada», bon punt hi reflexiona. Un tal espècimen 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]<sup>82</sup>.

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, feta possible, 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 la consumació de 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, encara que 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<sup>83</sup>; segonament, i més important, per tal com això ens acosta al 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: és a dir, 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 constrenyiment imposat a l'origen de la resta d'idees, no hi hauria violència: ja que per a Schopenhauer totes les idees, no sols la cosmològica, dependrien d'aquesta forma d'inferència<sup>84</sup>. 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 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 espaciotemporal, 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: 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, que era allò de què es tractava.

La tercera i la quarta antinòmies es consideren tautològiques perquè els arguments adduïts per demostrar les tesis són aquell mateix «principi de la raó», del qual ja se n'ha revelat 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, òbviamment, pressuposar un incondicionat com a límit, causa no causada i, per tant, causa lliure (en la tercera antinòmia) i causa necessària (en la quarta). Tanmateix, aquella introducció de la «sèrie de condicions» és absolutament ar-

bitrària, 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: 1<sup>r</sup>. que amb la condició està donada també la sèrie completa de les condicions; i 2<sup>n</sup>. que el món existeix en si mateix independentment del seu coneixement. S'erraria, 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.]<sup>85</sup>.

La filosofia de Schopenhauer es fa palesa, per consegüent, com un *pensament antitètic*, i la seva crítica a la segona part de la Lògica transcendental permet traçar, a la manera d'un compàs, les línies definidores de la seva realització especulativa. 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 apel·len a l'«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 refús correlatiu 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, de la qual 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 inferència fal·laç d'un fonament intel·ligible com a *Grund* del fenomen, explica Schopenhauer, és «on la filosofia de Kant condueix a la meua, o bé on aquesta s'origina d'ella com a partir del seu tronc»<sup>86</sup>.

\*

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 quedaria definit per l'allunyament simultani dels dos extrems per on transcorreria el «foraviament» idealista: l'artificiositat abstracta d'una raó que absolutitza els seus propis processos, tot engendrant 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 kantian, 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 de la 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 d'una interpretació assimilativa que cerca en aquella filosofia el fonament d'una nova especulació capaç d'articular 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 operen en la reflexió suposadament independent de Schopenhauer *malgré lui*. El que hem de retenir és l'ús que aquest pensador fa del constructe historicofilosòfic 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 susceptible 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 hauria de ser, 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, manté a tot estirar un interès merament històric i, potser, subsidiàriament, teòric; però de cap manera pròpiament filosòfic. És a dir que el postkantisme té només l'interès relatiu 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 intel·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 fer-se aquí, d'entrada, una distinció entre els seus elements negatius, les concepcions en funció antihegeliana, i els positius, vinculats a la pretensió de veracitat teòrica de l'idealisme kantiano-schopenhauerian. Mentre els primers estan cridats a perviure de manera més o menys subterrània o oberta, segons el grau de puixança de la contestació de la història de la filosofia hegelianitzant, els segons, la vigència dels quals depèn òbviamment de la capacitat de la filosofia de Schopenhauer per imposar les seves convic-

cions, es dissipen bastant ràpidament a causa de l'influx limitat d'aquesta filosofia en l'àmbit filosòfic, particularment en els cercles acadèmics. L'examen que emprendrem en el capítol següent haurà de discórrer, en part, dins els paràmetres d'aquesta peculiar dicotomia.

## 2. Paradoxes de la interpretació

Tot i que l'influx dels plantejaments filosòfics de Schopenhauer no pugui menystenir-se i s'estengui bon tros delà de l'àmbit limitat de la filosofia acadèmica, no hi ha dubte que 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 historicofilosòfica, les coses no semblarien, almenys a primera vista, ser-li tan desfavorables. Jutgem-ho, si no, 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<sup>87</sup>.

La *Geschichte der Kant'schen Philosophie* de Rosenkranz és, clàssicament, una història «hegeliana» del període: és a dir, el manlleu de les categories logicoespeculatives 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. 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, replantejament fet necessari per la dissolució escèptica d'ambdós en Hume i que efectuaria Kant mitjançant les oposicions de l'apriòric i l'aposteriòric, del fenomènic i el noumènic, 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 pertoenen tant al subjecte com a l'objecte» [p. 8]. El capteniment de la Crítica és descrit per Ro-

senkranz 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 l'*Ich*, l'autoconsciència. A partir d'aquí, els seguidors de Kant, en lloc destacat Fichte, han tret una conseqüència davant la qual Kant sempre reculà: la necessitat de deduir-ho tot de l'autoconsciència<sup>88</sup>. 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 d'un absolut lliure d'aquella oposició, que es mou i es produeix a si mateix en les configuracions tant de la natura com de la història, on es revela a si mateix. Nogensmenys, continua 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 l'*Einleitung* a l'obra, suggereix una exercici de mena procrustiana com ara aquell que hem vist que Schopenhauer denunciava en el cas de Kant —una indicació més, per cert, que la 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, 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, on únicament ha de revelar-se'ns la fecunditat i el sentit de l'esquema de l'*Einleitung*. Això és observable, de manera alligadora per al nostre estudi, especialment en la resposta implícita, una mica sorprenent, que conté 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, de manera notòria, és presentada com l'estadi darrer d'una direcció de pensament que avança, efectivament, de Kant a Schopenhauer. Però resulta que aquest estadi darrer és encara susceptible de superació-conservació en el vertader complex unificador i totalitzador de la filosofia hegeliana. I, 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 dona 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, de la teoria 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<sup>89</sup>. L'observació que segueix és simptomàtica, i mereix fer-se ressortir 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 sabria 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). A la filosofia de Schopenhauer correspondria d'enunciar 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, únicament i exclusiva, 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 última expressió, amb la qual no queda clar, *prima facie*, si pretén afirmar-se que existeixen diver-

ses *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 de manera concreta a aquesta qüestió més avall:

«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 kantian, *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 eticoreligiós... « [*Geschichte*, p. 402; el subratllat ha estat afegit].

També 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 més 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. Així doncs, la història de la filosofia kantiana no inclou pròpiament la filosofia de l'escola de Schelling com a determinació interna, escola la qual n'és la seva negació, per exemple en la forma del misticisme a què dona lloc en oposició a l'intel·lectualisme de Kant. Això equival a desconnectar interna-



ment 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<sup>90</sup>. Només Hegel «supera efectivament i completament Kant, en haver consumat devers tots els costats el que Kant i Schelling havien iniciat»<sup>91</sup>.

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 desapercibudes allí on es descriu en una gran síntesi l'època de Kant a Hegel (per exemple en l'*Einleitung* i l'*Schluss* de la *Geschichte*), precisament perquè la complicació que hi introduïrien no es deixa dominar fàcilment per mitjà de les categories emprades, afloren allí on la recerca historicofilosòfica es posa a treballar amb cert rigor.

En particular, 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 de manera automàtica 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 *deix* 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, per què 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 de l'aportació «clàssica» de R. Kroner en el capítol següent, 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, amb tot, es fa ja realment difícil no atendre als arguments del neokantisme, incipient a mitjan segle, en contra de Rosenkranz —i tal vegada donar-li

una gran part de 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 descabellament progressiu de determinats problemes teòrics que tenen el punt de partida en la filosofia crítica. A fi i efecte d'adonar-se de tot això, no caldria fer més, segons propugnarà el neokantisme, que situar-se al defora de la convicció hegeliana.

Però, anem a pams. Què vol dir, amb més precisió, 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 una veritat teòrica 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*<sup>92</sup>.

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'arrencada en Kant per part dels pensadors que han determinat la filosofia del segle, queda així perfectament assegurada. Encara, l'obra no es proposa examinar globalment l'embullat panorama de la filosofia postkantiana alemanya. Una primera distinció s'imposa d'entrada: aquella entre els mers *Kantianer* —uns *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 al tractament individualitzat d'aquestes direccions anteposa un primer i decisiu 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 de la seva *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: es partirà de Kant i es mirarà, 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 preeminent, copsar el nucli i sentit teòrics de la seva filosofia, el *Wesen* d'aquesta filosofia. Aquí no se'ns farà esperar, a la manera de l'eclecticisme, una incerta resolució històrica *futura* del seu significat, la qual acaba deixant-nos, 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 (ja que el *Wesen* cercat és, en rigor, el de la filosofia de Kant) se'ns presentarà 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. A tot estirar, podria objectar-se a Liebmann el fet de no començar pròpiament en Kant, sinó merament en una «interpretació de» Kant. Però aquesta objecció, llançada amb anterioritat a l'anàlisi deguda de tal interpretació, no tindria cap força impugnativa, i, al contrari, més aviat malaguanyaria tot el que té de just —perquè, 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 quasi «nihilista», és a dir, apuntant a desautoritzar l'estudi historiogràfic com a tal, sense manifestar on i per quina raó la interpretació que conté hauria de considerar-se errada.

Així doncs, reclama ara la nostra atenció una reconstrucció històrica que fa recaure tot el pes en l'*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 ha de 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 conencem 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 in-

conseqüència, 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 in-conseqüència, aquest pas no queda ja referit a la sèrie precedent de pensaments, sinó a tot el que se'n segueix» [p. 11; el subratllat és nostre].

La solidesa i la certesa del pensament de Kant, és a dir, 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 fornït 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 fornït, això és, el *fonament* o el *principi* filosòfic. La tasca de l'estudi consisteix a veure què i de quina manera han construït les direccions posteriors sobre aquest fonament.

De la mateixa manera que la filosofia de Kant ha de ser seguida fins allà on el seu plantejament teòric sigui conseqüent, l'examen de les direccions iniciades pels epígons es durà fins allà on aquests hagin prolongat conseqüentment la filosofia a partir del fonament teòric indiscutible guanyat per Kant. Tanmateix, en el capítol sobre Kant, Liebmann mostra que la filosofia transcendental no és tota ella sostenible, que Kant ha comès realment una in-conseqüència. 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 (que la in-conseqüència en el plantejament de Kant hagi estat reconeguda i, malgrat tot, no hagi pogut ser positivament solventada), 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 anomenada «transcendent»<sup>93</sup>. Herbart i Fries es troben en el primer cas, és a dir, no solament no han corregit la in-conseqüència sinó que ni tan sols no l'han detectada<sup>94</sup>. Per tot això, la conclusió essencial de Liebmann no pot ser una altra que l'abandó d'aquests sistemes en el seu conjunt i el retorn a Kant.

Ara bé, 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 hi forneix és fortament dependent 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 rellevància teòriques de primer rang, com ja hem pogut entreveure en relació amb la valoració de la Lògica transcendental, considerada un 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 també té, malgrat 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*, tampoc 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 posteriors. Però, quant als detalls i conseqüències 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<sup>95</sup>; 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, es regira Liebmann hàbilment, les premisses són *per se* correctes, i és la conclusió el que no se segueix des d'un punt de vista transcendental<sup>96</sup>.

L'autèntica aportació a la qüestió discutida de l'obra que examinem, 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 kantian. 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 del *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 la *finalitat* i el *mitjà* de tots els diferents sistemes, sinó també (per estrany que pugui semblar) *els resultats*, coincideixen, 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 podem comparar a l'intent pueril i impossible per abastar l'arc-iris que tan visiblement adorna el cel. 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 leibnizian, 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 inseqüència filosòfica de Kant. No és un simple error de detall o d'apreciació, ni una distracció o relliscada ocasional que condueix a una afirmació que casa malament amb el seu plantejament teòric: és una inseqüència amb totes les de la llei, que acompanya el sencer desenvolupament d'aquest plantejament i entra en oberta contradicció amb la seva veritat fonamental. La interpretació de Kant en l'obra que examinem ha d'entendre's, per tant, cer-

tament, 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 especial, i així veiem com la part més extensa 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], un «mestre en el domini del pensar especulatiu» [p. 28], ha pogut incórrer en aquest *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? Per descomptat, el motiu primer en l'ordre de les raons, subjacent a la circumstància històrica, com s'indica expressament. Però, més cabdalment i tot, 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 «emesna 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 del conèixer. La pregunta, l'enigma, és, doncs, com és possible que l'intel·lecte maldi 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 *agnoia* 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 kantianà de la deducció del *Ding an sich* és una inconseqüència, en el sentit més rigorós del mot, perquè també hauria estat el seu ensenyament que el saber acaba allí on comença, en la interrogació, el *Fragen*. I en aquesta inconseqüència, 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 inconseqüència kantiana i corregir adequadament el seu mestre.

Ara bé, 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, 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 capdavall, dependria de l'apreciació interpretativa) com del fet que *no es proposi realment de correspondre-hi*: Liebmann vol ser més (i millor) kantianà que Kant mateix. Tanmateix, prou estranyament, aquest propòsit ha d'acomplir-se pel camí d'un endinsament en els fonaments de la seva pròpia concepció 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 (o, tant per tant, en la lletra) de la filosofia kantiana estigui la claudicació de la raó teòrica davant una pregunta no contestada<sup>98</sup>. Però, fem els ulls grossos davant del suau escepticisme d'aquesta conclusió, admetem que aquesta concepció pugui passar per kantiana i que, en aquesta mesura, quedi justificat el dret de la interpretació de Liebmann 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 de la filosofia del propi Kant, i només, exclusivament, en aquest cas. 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 de començar a establir en primera instància.

El més important de tot 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. Difícil 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: establir què és «neo» i què és «kantianà» en cadascun dels pensadors que s'adscriuen o són adscrits a aquest corrent<sup>99</sup>. Tot i així, malgrat que un esclariment del plantejament filosòfic de Kant a partir del que aquest plantejament «hauria d'haver estat», en comptes de a partir del que ha estat realment, sembli clarament recusable per a qualsevol historiador del kantisme, no hem de deixar de considerar si, en compensa-



ció per una tan enutjosa disjuntiva, no s'haurà potser dotat a aquell historiador d'un instrument nou, més poderós i fructífer, per a l'esclarament historicofilosòfic del període posterior a aquella filosofia. L'obra de Liebmann mereix ser examinada també des d'aquest punt de vista.

La història del postkantisme ha d'iniciar-se en la direcció anomenada, «*kat'exochen*», *idealista*, en raó de la seva major proximitat *històrica* a Kant, en primer lloc; però també, després, perquè és ella la que ha atès el crèdit més gran entre els entesos com també entre els llecs. Per filosofia idealista ha d'entendre's la totalitat dels *drei Entwicklungsstufen* «que sorixen 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, segons que 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 per la sensibilitat, que, procurant-li a través de la sensació subjectiva la matèria empírica, determina l'element *a posteriori* en l'àmbit del coneixement. El moment de la sensació comporta una consciència de passivitat, la qual no inclou, però, la consciència de la seva causa, i segons la qual *sembla* que les sensacions provinquin d'alguna cosa exterior i independent del meu ésser: el que Kant anomenà «cosa en si». Però Kant no ha volgut dir que això *sigui realment* independent, sinó que *es pensa així*, que és *posat així pel subjecte*. Kant no hauria afirmat que «hi hagi» un fonament intel·ligible: solament que ens veiem obligats a acceptar-lo. En conseqüència, segons Fichte (d'acord amb Liebmann), l'escepticisme no tindria raó de 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 a 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 de 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, és a saber, la deducció efectiva de la consciència empírica a partir de la transcendental, l'esclarament 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 transcendent. 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 virtualment indicat en el pensament kantian, el primat de la raó pràctica sobre la raó teòrica. El subjecte mateix considerat d'una manera més elevada —en la consciència que ens imposa immediatament el deure moral—, s'autoconeix com a *acció lliure*. L'acció lliure és el *noumenon*, el caràcter intel·ligible, absolut, espontani, lliure i no subjecte a les formes sensibles ni intel·lectuals del representar: «l'autèntica medulla, l'essència transcendent i centre del subjecte —el *jo absolut*» [*Epigonen*, pp. 72 i s.].

Amb aquest «desenvolupament», exposat per Liebmann si fa no fa amb les paraules de Fichte, aquest pensador idealista 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 dona 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 Fichte, tot i haver 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 examina amb prou cura la doctrina de Kant» abans d'abordar la continuació de la seva construcció teòrica<sup>100</sup>. 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 sospitos, perquè el seu descobriment (jo=jo) pressuposa la validesa de les lleis lògiques. Encara més greus són les dificultats materials amb què ensopega 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, prossegueix Liebmann, les dificultats mencionades són,

per a Fichte, dificultats reals de la *consciència empírica*. N'és la raó, 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 just aquesta esfera de reciprocitat jo / no jo el que l'activitat del jo absolut condiciona, 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 ella 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 radicalment 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 dir-ho així, com l'invisible director d'escena rere 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 són jo. Incitat pels justs atacs dels escèptics a la inseqüència kantiana, Fichte mira de satisfer les seves exigències llevant a «la cosa en si» la seva existència subsistent i fent-ne un producte del jo; però en tant que posa a la base del nostre propi subjecte intel·ligent, que es mou en espai, temps i categories, aquesta cosa en si com a fonament absolut, el qual engendra l'intel·lecte des de si mateix, com Zeus a Pal·las Atena, aplica precisament la categoria de causalitat, i incorre, així, just en el mateix defecte que Aenesidemus havia censurat i que ell es proposava esmenar « [p. 81].

La filosofia de Fichte no s'ha desfet de la inseqüència kantiana i 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 aspecte, d'altra banda les bases mateixes del seu sistema són insostenibles en funció de «l'autèntic criticisme»: primerament, la posició d'un jo absolut en quant principi absolutament incondicionat, que és com Fichte ha malinterpretat «das Wesen der *kritischen* Philosophie», demostra 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 destaca, d'entrada, desapareguts els *Kantianer* sense deixar rastre, la manca de qualsevol mediació, excepció feta de l'escèpticisme de Schulze. Però, tocant a aquest desenvolupament quasi 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 i augmentat, «neokantià», de Liebmann). El «nus compartit d'idees» entre Kant i Fichte, la seva connexió, no es delimita en cap moment. Si, inicialment, semblava que d'aquest nus havíem de sostreure la «cosa en si», ben percebuda per Fichte com una inconseqüència, 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 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, 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 a il·lustrar, en acabat, que el que els epígons de Kant han prosseguit és aquest apèndix a contrapèl del nucli essencial. El galimaties sorgeix solament, fet i fet, 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 hauria de tenir poc o gens a veure amb una reconstrucció de l'idealisme a partir d'un Kant revisat i amillorat, un Kant que els seus «epígons» ignoren. És aquesta dissimetria el que esclata decisivament en la conclusió citada que tanca l'examen sobre Fichte —i que, reiterada en termes gairebé idèntics, tanca igualment l'examen de la resta de pensadors idealistes, a través del seu *anknüpfen* amb Fichte, com tanca també, *mutatis mutandis*, la sencera filosofia postkantiana. Simplement, la *filosofia kantiana pressupo-*

sada pel conjunt del postkantisme històric 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, anunciada amb bombo i platerets, de fonamentar la necessitat d'un «retorn a Kant» a partir de l'examen de la història desenvolupada pels epígons, resulta abocada al fracàs. Si efectivament els continuadors de Kant han prosseguit un pensament incoseqüent, amb ells ha de caure, amb estrèpit encara més gran, el propi Kant, l'autor d'aquell pensament. I, en tot cas, el viatge teòric que, a través de la refutació de les filosofies kantianes, ens hauria de retornar, suposadament, a les tesis teòriques que elles havien pressuposat, mai no conclouria en l'estació del 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 perfil·lar-se en l'obra examinada una interpretació historicofilosòfica 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 incoseqüències, la totalitat d'aquesta història podrà ser interpretada, aleshores, com un simple malentès aliè a Kant mateix en cos i esperit. I qualsevol continuïtat conseqüentment refusada.

Entretant, és a dir, assumint que la simple existència del treball de Liebmann hagi d'atestar un cert 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 incoseqüència de Kant, és a dir, d'un error detectat en el criticisme —i no pas 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, la filosofia dialèctica o el 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 de Kant*. És veritat que l'acord del principi amb el final es presenta com un pur resultat científic: ens veiem constrenyits a retornar al punt immediatament anterior a la incoseqüència perquè cap línia de pensament postkantiana no ha esmenat tal defecte. Només que resulta que el que és incoseqüent en el sistema de Kant, podria no ser-ho pas en els sistemes 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 dub-

tós que la filosofia de Kant que aquells pressuposen sigui sempre la mateixa, és completament segur que no equival al *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 apreciava una conseqüència en el seu pensament i prenia aleshores aquesta conseqüència com a fil conductor del seu estudi. El que hi trobem, en canvi, és la pèrdua gairebé absoluta de perspectiva: cap línia de pensament d'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 corrent han hagut de suposar de seguida una feixuga prova per a l'entitat i la vigència d'un ideari filosòfic comú sota d'una simple i agosarada denominació. Vist des de la dinàmica històrica que el moviment prendrà 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<sup>101</sup>. Els treballs de K. Fischer sobre la filosofia de Kant, que Liebmann havia tingut molt presents, deixen de ser ben aviat una referència positiva per al neokantisme, i és en bona part per la via de la contraposició a les seves concepcions que aquell estil de pensament 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<sup>102</sup>. 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 hagi de resultar als ulls dels neokantians posteriors, sembla contenir un nombre no menystenible del futurs principis d'aquesta escola, i potser el més fonamental d'entre tots ells: 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. I, aleshores, la valoració del sistematisme i dels problemes teòrics, les grans virtuts d'aquesta orientació filosòfica, poden esdevenir amb relativa facilitat desinterès i fins desdeny per la història. Liebmann, ja ho hem vist, 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, una extirpació que 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, un cert tipus d'interessos filosòfics contemporanis per l'interès intemporal de la filosofia, el qual 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, tanmateix, les reconstruccions neokantianes del «sistema» teòric de Kant sovint hauran d'aparèixer, amb bon fonament, com una reducció insostenible del seu significat, la seva temàtica i els seus interessos filosòfics.

Semblantment, alguns dels elements fonamentals més característics del judici sobre l'idealisme des de la divisa neokantiana del *zurück zu Kant*, han quedat també dipositats al llarg de les pàgines del manifest de Liebmann. Quan ha convingut, aquest autor ha sabut integrar, amb tota claredat, determinats components de la interpretació «antitètica» de Schopenhauer i, fins i tot, encara que més subtilement, de la «hegeliana» de Rosenkranz, que tornarem a retrobar en forma gairebé de constants de la interpretació neokantiana del període filosòfic idealista que va 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—, afebleix la solidesa de la connexió del pensament idealista amb el criticisme de Kant, alhora que, paral·lelament, devalua la prominència històrica d'aquesta línia filosòfica d'«epígons», la qual no és ara, malgrat tota la rellevància que verbalment se li pugui concedir, 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— governa el capítol de Liebmann consagrat a l'idealisme, on per a simplificar la tasca es deixa intacta l'absorció hegeliana tòpica i típica del pensament de Fichte i Schelling. Complement indispensable n'és llavors el darrer capítol sobre l'especulació schopenhaueriana, el qual serveix per a desfer-se finalment també de l'artífex original d'aquest constructe posat 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*. Ja que 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 les diferents filosofies idealistes posteriors. De fet, aquest qüestionament és la seva conseqüència més previsible, i no és estrany, així, que hagi passat a parlar-se tot seguit d'un *Neufichteanismus* (i dellà d'ell d'un *Neuhegelianismus*) com un brot involuntari i paradoxal del *Neukantianismus*. Tot i que, com hem observat, Liebmann no dissol, estrictament parlant, 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 aquí ens interessa sobretot com a conclusió és, però, que la divisa «*auf Kant zurückzugehen*» no aconsegueix traduir-se 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. I hi ha un pas tot menut, i no pas necessàriament intencionat, des de la instrumentalització d'aquesta disciplina a la seva falsificació i pèrdua de sentit. Sobre això, és ben cert que podria pensar-se que cap pèrdua no és prou greu quan es compensa amb un guany superior —que la història de la filosofia postkantiana com a maldat tindria tal vegada el seu profit i rendiment com a argument indirecte en favor del conreu de la *filosofia sistemàtica*. Tot 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, per consegüent, 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.



### III. DE L'IDEALISME AL POSTIDEALISME?

#### 1. *Rèpliques de la Vollendung idealista*

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

Inevitablement, l'*Einleitung* de l'obra de R. Kroner *Von Kant bis Hegel*<sup>103</sup>, publicada en el període d'entreguerres, ha hagut d'acabar aquesta mena de qüestions. L'objecte d'aquesta exposició és, una vegada més, «el desenvolupament de l'idealisme alemany de Kant a Hegel», el qual transcorre «des de 1781 a 1821» [*Von Kant bis Hegel*, p. 1]. Amb aquesta caracterització que fa iniciar l'època idealista en la data de publicació de la primera Crítica de Kant, Kroner nega d'entrada, de manera decidida, la noció d'un *Abfall* entre el kantisme i el postkantisme. Més encara, Kroner no sols sosté voler restablir el nexa entre Kant i el que el segueix, sinó igualment entre Kant i el que el precedeix: l'autor de la Crítica no seria més que la darrera figura d'una cadena que remunta a Eckhart i es prolonga, entre d'altres, en Luter, Böhme i Leibniz, cadena la qual revela «la *missió* del poble alemany» en la creació espiritual europea. Allò que els esmentats pensadors haurien realitzat respecte del moviment escolàstic, l'eclesiàstic i la filosofia natural, és a saber, la seva *interiorització en el subjecte que coneix, vol i sent*, Kant ho efectuaria respecte del moviment característic del seu temps, el qual parteix d'Anglaterra i s'estén després a França i Alemanya, l'*Aufklärung*, tot posant d'aquesta manera «el fonament per a les po-

tents construccions dels grans sistemes especulatiu de l'idealisme alemany» [p. 12].

Després d'assentar així els fonaments de la seva perspectiva, Kroner se sent amb forces per objectar a la *Kantforschung* del segle anterior una manca de sentit històric: la filosofia de Kant ha estat aïllada per al seu estudi i així s'han perdut de vista les constants, l'*Stetigkeit* del pensament alemany [p. 13]. Ara bé, la crítica al neokantisme —Lange, Liebmann, Cohen i Riehl hi són explícitament mencionats— no s'acaba en aquest retret d'ahistoricime i en la denúncia, més problemàtica però vinculada al que precedeix, de la seva incapacitat per a percebre la «missió històrica del poble alemany», sinó que es desplega també en el pla més estrictament filosòficoconceptual, atacant amb arguments de pes la seva pretensió d'exhaurir la filosofia de Kant en les seves tesis teòriques sobre l'experiència, de reduir aquesta filosofia teòrica a un mera justificació epistemològica de la ciència natural matemàtica i d'anihilar en ella tot *pathos* metafísic<sup>104</sup>. El resultat d'aquesta pobra i reductiva interpretació del kantisme sota de l'influx del materialisme del segle havia d'impedir, observa l'autor, d'un costat, entendre la unitat entre Kant i els seus seguidors i, de l'altra, copsar l'interès de les filosofies de Fichte, Schelling i Hegel, de les quals hom pretenia desempallegar-se'n com si es tractés de simples i abstrusos desvariejaments.

¿Com s'argumenta aquí la idea que entre Kant i Hegel es recorre un moviment de pensar unitari? Kroner no vol negar que entre Kant i els pensadors idealistes posteriors s'hagin produït no ja transformacions sinó ruptures i tot. L'important és —un motiu, aquest, ja recurrent i un punt massa familiar— que el trencament es dona «sense ser infidel a l'esperit que havia menat Kant en la creació dels seus pensaments» [p. 13]; o, en una formulació més radical, adreçada explícitament *den Kantianern*, «que els grans seguidors de Kant l'han passat *perquè* l'han comprès, —perquè l'han comprès millor que ell no s'havia comprès a si mateix» [p. 27]. Encara que aquest recurs al *Geist* de la filosofia de Kant no sigui, segons confessa el mateix autor, fàcil de substanciar, tanmateix «no tindria sentit parlar de l'idealisme alemany sense reconèixer que en ell domina una unitat del divers, la qual significa una unitat dels problemes i de les solucions als problemes». La direcció que Kant dona a la filosofia i que ell mateix caracteritza com «idealisme transcendental», «cal que sigui la mateixa en què es mouen tots els pensadors que pertanyen al desenvolupament de Kant a Hegel» [p. 7].

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

Les «paraules de Hegel» són, per consegüent, el millor recurs que l'autor té a mà per sintetitzar en alguna fórmula clara i entenedora el significat de la direcció filosòfica de Kant a Hegel, el nexa entre la filosofia crítica i el que la segueix! Un tal recurs, naturalment, fa mala espina, i porta a preguntar-se si no ens trobarem en l'indret precís on aquesta interpretació s'ha posat a parar el seu propi parany. Vegem-ho més detingudament.

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

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

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

La *Darstellungsart* que ha de seguir-se és anomenada «sistemàtica» [p. 17 ss.]<sup>105</sup>. En ella, la consideració ha d'ajustar-se rigorosament als *continguts filosòfics* que han estat històricament descabdellats, excloent les qüestions biogràfiques i culturals excepte en la mesura que puguin haver assolit una funció concreta en el procés del pensar. El *métode* que s'adiu a aquest

propòsit no és estrictament històric sinó «historicosistemàtic» o «histori-cocrític», amb la qual cosa queda directament plantejat el complex i important problema de les relacions de la filosofia amb la història. Malgrat que, segons se'ns diu, aquest problema no pot abordar-se en el marc d'una introducció, Kroner en forneix algunes indicacions, obligades en la mesura que són indiestriables del mètode seguit en l'obra.

El mètode de l'exposició es caracteritza pel fet que «no adopta la seva posició sistemàtica o crítica des del defora del què exposa, sinó que extreu la pauta de l'examen a partir del desenvolupament històric» [*den Masstab der Prüfung aus der geschichtlichen Entwicklung selbst schöpft*; p. 19]. Cal prescindir d'un criteri absolut del vertader i del fals, cal evitar de jutjar els sistemes des del punt de vista d'un sistema qualsevol extern, a fi d'extreure, en canvi, aquest criteri *en relació* amb el «sentit del desenvolupament, això és, respecte de la meta que el desenvolupament assoleix», assajant de comprendre els sistemes i la manera com s'originen els uns a partir dels altres. En això, prossegueix l'autor, es pressuposa només, evidentment, que l'objecte de l'exposició és «un període determinat del pensament» [*ibid.*]<sup>106</sup>. D'aquesta manera, tanmateix, tot maldant per evitar de partir d'un criteri de veritat absolut, extrínsec al material històric, Kroner acaba per referir-se a un pressupòsit que escapa a qualsevol control metodològic: l'existència d'un període determinat del pensament que es desenvolupa de Kant a Hegel. Un tal pressupòsit és precisament el que de manera més urgent i inapel·lable calia justificar, però l'historiador l'ha introduït des de bon començament, a la manera d'una petició de principi, sense que la seva consciència metodològica arribi mai a penetrar aquest supòsit objectivista. Una *Epoche*, un *Zeitraum*, un *Stück* de la història de l'esperit amb el seu principi en Kant i el seu final en Hegel, s'accepta acríticament com ja constituït i amb una existència plenament autònoma de la descripció històrica. Davant d'aquesta pretesa *Epoche* no caldria fer més que constatar-ne de manera distinta i inequívoca tant el seu començament com el seu final, per tal com quedaria destacada i delimitada per si mateixa com un tot perfectament articulat en el seu desenvolupament a partir de l'esdevenir històric més general<sup>107</sup>.

El «desenvolupament de Kant a Hegel» és, en un mot, un «fet», i un «fet» que es dóna a l'historiador en la seva plenitud absoluta, amb la qual cosa rebotim des d'una metodologia que havia de fonamentar-se internament en el desenvolupament històric a un inconfessat pressupòsit metodològic, exclusivament en virtut del qual ha d'existir el suposat desenvolupament històric.

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

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

És innegable que, amb aquest destriament entre necessitat lògica i necessitat històrica en el progrés del desenvolupament —el qual, és cert, mancava absolutament en Rosenkranz, encara que no pas a causa d'alguna mena d'inconsciència metodològica, sinó precisament en virtut d'una opció metodològica conscient que en dictava la seva identificació—, Kroner introdueix una clarificació important adreçada contra la ingenuïtat de pensar que el trànsit de Kant a Hegel s'efectuï simplement per via de conseqüència —bé sigui aquesta logicoformal (és a dir, una conseqüència seguida a l'igual que una determinada conclusió se segueix de certes premisses), bé sigui logicodialèctica. Al contrari, l'idealisme alemany «ha de copsar-se com un tot, com una línia que, de conformitat amb una llei que radica en ella però només s'expressa en ella, s'enlaira en una corba majestuosa» [p. 21]. La lògica del desenvolupament, així doncs, no ha d'estar donada prèviament sinó que és l'objecte de la recerca històrica, la qual ha de ser caçada de copsar-la i exposar-la tal com es manifesta en la seva legalitat.

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

Per descomptat, el que precedeix no equival a afirmar que estudis com el de Kroner (o, amb les seves diferències, Rosenkranz) siguin avui simplement prescindibles. Una cosa és el conjunt d'elements clarificadors que, indubtablement, aporten els seus estudis per a la comprensió del fenomen històric de l'idealisme alemany i, l'altra, l'abast severament restringit que és inherent a aquella clarificació. Encara que una valoració crítica de l'empresa proposada per aquests autors no ha de deixar de distingir amb la màxima cura entre les dues coses, aquí ens pertoca fer ressaltar aquell segon aspecte. Perquè, per començar, una construcció de la història de la filosofia o d'un dels seus segments en el sentit que es planteja, exigeix certament un *principi* i una *meta* que orienti i permeti traçar un desenvolupament i la seva direcció. La dificultat, però, com hem vist, és que respecte d'aquesta meta els autors esmentats no volen establir la mínima distància crítica: *Hegel ist ein Ende* és la pauta absoluta mitjançant la qual s'absolutitza novament aquell criteri de veritat que ara determina què és ver i què és fals en el sentit del desenvolupament que condueix a Hegel. No pot anar-se del·là de Hegel, s'afirma; i, efectivament, *en la direcció presa* no pot anar-se més enllà, perquè és precisament la seva filosofia, amb tota la força i consistència sistemàtica que la caracteritzen, el que des de bon principi ha estat fixat com a punt d'arribada i com a nord que orienta el desenvolupament sencer, al punt que no hi ha dubte que «qui comenci [aquest camí] serà introduït en el seu moviment i es veurà impulsat a atènyer el seu fi».

El problema fonamental d'aquesta manera de fer és la rivalitat impossible d'eliminar que trobarà en aquells altres projectes —per exemple, el schopenhauerià— que, per així dir, es plantegin des de l'interior de si mateixos a si mateixos com a meta del desenvolupament, tot interpretant, aleshores, el kantisme i el postkantisme *en funció d'un altre final* diferent al sistema de Hegel. Òbviament, aquell qui assaja una reconstrucció sistemàtica en el sentit hegelianista està convençut de la superioritat —sigui quin sigui el sentit amb què aquesta hagi d'establir-se— de la filosofia hegeliana, de la seva legitimitat indiscutible com a meta del desenvolupament, i, en conseqüència, també, de la possibilitat de justificació de la seva versió historicofilosòfica. Però no menys convençut ho està, i és clar!, aquell qui assaja una reconstrucció antagònica, atès que tal convicció és justament la pressuposició fonamental d'aquesta mena de reconstruccions. Uns i altres poden potser extreure arguments a favor de la major dignitat de la versió respectiva a partir d'un predomini *de facto*, tal com feia la història eclèctica en temps de Hausius, o a partir de la convicció de la científicitat i del major rigor teòric de la seva fonamentació filosòfica, en una argumentació més afí a la dels historiadors de la filosofia que, immediatament després de la Crítica kantiana, van orientar el seu treball d'acord amb la convicció del significat definitiu del gir copernicà. Tot amb tot, hem de preguntar-nos si aquesta mena de justificacions resulten prou sòlides i satisfactòries per a un investigador historicosistemàtic, a tenor de l'assaig de Kroner de dotar la seva reconstrucció, al costat de l'ús més o menys explícit de les línies d'argumentació indicades, encara d'un recolzament més «objectivista». El propòsit d'aquest autor és descriure i mostrar «com brolla de la filosofia crítica el desenvolupament subsegüent»<sup>109</sup> —i aquest propòsit s'acompanya de la pretensió paral·lela de no situar-se d'antuvi «en el punt de vista de Hegel».

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

Malgrat tot, sense referència a la meta de la filosofia de Hegel, com podria interpretar-se el principi en relació al final i com podria parlar-se de «desenvolupament»? Les bases mateixes del projecte historiogràfic de Kroner anul·len les seves ulteriors intencions de «comprendre la filosofia crítica a partir d'ella mateixa». I la pretensió d'«evidenciar que precisament aquell que s'esforça a comprendre la filosofia crítica a partir d'ella mateixa, es veu conduït a seguir i anar més enllà, devers l'especulació dels seus successors», és, ben mirat, radicalment impossible: si de cas fos possible comprendre la filosofia crítica a partir de si mateixa, ella no ens conduiria, en el millor dels casos, enlloc més que a si mateixa, tal com, segons mostra magistralment l'estudi de Kroner, la comprensió de la filosofia de Hegel des de si mateixa tampoc no ens condueix ni podria conduir-nos més enllà d'aquesta.

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

procediment, en virtut del qual es cancel·len diversos moments de la història de l'idealisme en quedar fora del camp de consideració, l'autor afirma que aquesta manera de procedir té «un sentit fonament en el moviment mateix», i jutgi a partir d'això que Fichte i Schelling «han entrat en les ombres» després de «travessar la zona il·luminada que rau en la llum de la historicitat del món» [p. 30].

El *Geist der Zeit* hauria de dictar així la seva condemna inapel·lable per mitjà del seu oracle hegelianista xiuxiuejant a cau d'orella de l'historiador —un historiador, tanmateix, sord a la idea que la historicitat mateixa es constitueix mitjançant l'acte de reflexió sobre la història i només en ell, de manera que, en realitat, completament a l'inrevés del que s'afigura, és aquell *Geist* qui sentència dòcilment el que l'historiador decideix. Però és clar que, en aquest sentit, el *Geist der Zeit* sap parlar no solament amb un timbre divers sinó fins amb una veu completament diferent allí on, de manera igualment lícita, es mostra la necessitat immanent del progrés sistemàtic que planteja una interpretació de l'origen i desenvolupament de l'idealisme no en funció de la filosofia de Hegel sinó, posem per cas, de la darrera filosofia de Schelling.

\*

Sota el signe d'oposició a la concepció «hegelianitzant» de l'idealisme alemany apareix, l'any 1955, l'obra clàssica de W. Schulz sobre l'*Spätphilosophie* de Schelling, on s'exposa, amb una notable solidesa i riquesa d'arguments, la necessitat d'efectuar una revisió radical de la idea habitual d'un «idealisme en tres fases»<sup>111</sup>. El retret principal de l'autor a una descripció de l'idealisme que pren la forma d'un trànsit des de la primera filosofia de Fichte a la del jove Schelling i des d'aquesta a la seva culminació en l'obra de Hegel, no és simplement l'objecció immediata que suscita el fet de prendre desempallegar-se sense més de l'obra filosòfica de la maduresa d'aquells pensadors idealistes. Més que l'arbitrarietat del procediment com a tal, la crítica de Schulz s'encamina a delatar el que aquesta arbitrarietat implica: la ignorància que la *Fragestellung* concebuda en la filosofia tardana de Fichte i Schelling no sols no hauria sigut sinó que no *podria* ser depassada per Hegel<sup>112</sup>. En aquesta impossibilitat de depassament es conté el nucli realment important de la interpretació alternativa de Schulz, ja que s'hi troba indicada la tesi fonamental del seu estudi, és a saber, que precisament en aquests darrers esforços filosòfics idealistes s'assoleix l'autèntica *Vollendung*, una «conclusió» a la vegada que una «consumació» de la qüestió clau de l'idealisme. Aquesta qüestió és, al parer d'aquest estudiós, la qüestió de la possibilitat de l'autoconstitució de la subjectivitat pura, tocant a la *Vollendung* de la qual, segons es precisa, ha d'atorgar-se preeminència a la darrera filosofia de Schelling sobre la de Fichte a tenor de la seva major «transparència»<sup>113</sup>.

Des del primer moment es veu el caient ben determinat d'aquesta crítica a Kroner, en la qual les objeccions no han d'afectar, en realitat, a l'esquema d'interpretació com a tal de l'idealisme, en tant que un «desenvolupament» que es desgrana com a procés entre un començament i el seu final —final que, endemés, s'emfasitza de manera peculiar en entendre's com a *Vollendung* (això és, com a moment d'una conclusió determinada, on el



que ha estat iniciat assoleix un «acompletament» i un «acompliment», una certa «plenitud», fins i tot), i no merament com a *Ende*, «acabament». Més que no pas l'esquema, el que Schulz veu qüestionable és la simplicitat del contingut d'aquest esquema, massa pobre i, passeu-me el mot, «esquemàtic»; com també, en darrera instància, una estructuració concreta que els continguts han rebut en aquest esquema, la qual exclouia per principi, injustificadament, una part considerable de la producció filosòfica idealista.

Un esquema per l'estil del de Kroner, així doncs, no sols necessita adquirir més gruix, esdevenir més comprensiu i abastador, sinó que, sobretot, ha de desplaçar i fer avançar enllà de Hegel el punt de la seva clausura. Sens dubte, és destacable la cautela amb què l'autor procedeix i s'expressa gairebé sempre tocant a aquest punt, fins a dir-nos, en al·lusió explícita a Kroner, que la *Vollendung* de l'idealisme en Schelling no ha d'entendre's com una «simple inversió» del judici d'aquest estudiós «en sentit desfavorable a Hegel» [*Vollendung*, p. 144]. Però aquí ensopeguem amb una ambigüitat enormement significativa en la posició de Schulz, il·lustrada pel que podríem considerar com el refús d'un *esquema d'interpretació donat* i la simultània acceptació d'un *esquema donat d'interpretació*, en un joc complex que convé resseguir i treure a la llum en alguns dels seus moments principals a fi que es palesin tant el sentit com les limitacions de la revisió de l'idealisme que se'ns brinda en aquesta obra.

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

Les metes que es proposa atènyer l'estudi de Schulz sobre Schelling són diverses. Primer de tot, es vol combatre la seva representació habitual de Proteu de l'idealisme: cal desterrar la idea que el recorregut efectuat pel pensament de Schelling consisteixi en una seqüència de plantejaments diferents i inconnexos, presidits per ruptures i inflexions que, per bé que testimoniarien de la inquietud espiritual i la fecunditat d'aquest pensador brillant i intuïtiu, convertirien la seva carrera filosòfica en una rastellera d'assajos precipitats i correccions sobre la marxa de posicions anteriors. El treball de Schulz estableix en aquest sentit una fita ineludible i decisiva en la investigació schellinguiana, en procurar una imatge de conjunt de l'obra del filòsof i reconstruir-ne el seu desenvolupament no ja com un moviment coherent sinó també, i sobretot, conseqüent<sup>14</sup>.

L'estratègia seguida per Schulz procedeix a desmuntar, per començar, el punt de força on es concentra la interpretació habitual —el significat del

pretès clivellament profund i radical marcat per la darrera filosofia de Schelling— i recomposar-lo, després, en un sentit oposat. D'acord amb la representació més acostumada, el significat d'aquest clivellament hauria de revelar-se només en el context de la crítica a l'idealisme i, a la fi, de l'apartament decidit d'aquesta posició filosòfica en l'obra de Schelling, en direcció i punyent contradicció amb els seus orígens i desenvolupament filosòfic<sup>115</sup>. Enfront d'aquesta concepció, que fa de l'obra de Schelling un conjunt de metamorfosis invertebrades, Schulz malda per mostrar com el que s'hi va descabdellant en contacte i polèmica amb la filosofia i el clima intel·lectual contemporanis, en el curs d'una producció llarga, complexa i difícil, no són sinó els seus propis *Denkansätze* idealistes, localitzables i determinants ja des de bon principi. El resultat és un desenvolupament d'acaparadora conseqüència, en el qual l'estadi darrer no fa res més que concloure i coronar els moments inicials i intermedis, sobre els quals s'estén la claror que els fa finalment intel·ligibles en el si d'una totalitat filosòfica.

Amb aquest primer propòsit de restaurar la totalitat conseqüent del pensar idealista de Schelling, es vincula també la crítica i destrucció de la interpretació —«hegeliana» per la seva inspiració bàsica, si no sempre explicada com a tal— del significat i emplaçament històrics de la figura del filòsof. Atès que el pensament de Schelling ha seguit un procés de conseqüència sense inflexions brusques que en capgirin el seu sentit inicial essencial, cal entendre que aquest procés transcorre de cap a cap i esdevé només correctament copsable en l'àmbit del plantejament i el pensar filosòfic idealista. Aquí esdevé crucial, doncs, desmarcar la filosofia autènticament idealista de Schelling de les filosofies que, amb posterioritat i en oposició a l'idealisme de Hegel, i justament tenint-lo com a pressupòsit i mediació ineludible, han assajat una fonamentació antiidealista de la filosofia i de la raó en l'àmbit del no filosòfic. Tocant a Schelling, és evident que un desenvolupament idealista conseqüent no podria de cap manera menar-nos, en efecte, del·là de l'idealisme, a una filosofia de l'existència, potser, ni a una filosofia de segell idèntic a la dels pensadors de la vida o de la realitat del posthegelianisme. Ara bé, amb aquesta reimplantació i afiançament de Schelling en el sòl fonamental del pensar idealista, és obligat de fer cap en la represa crítica del tema de la *Vollendung* i, a través d'ell, en la revisió de l'idealisme.

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

La proposta de Schulz parteix de la base que la concepció de l'idealisme guiada per la consumació hegeliana recolza en una reconstrucció que falseja el sentit del desenvolupament del pensar de Schelling. En mostrar la continuïtat a dret fil de la filosofia de Schelling, queda exclosa una transferència de les dificultats que s'hi elaboren a una altra filosofia, a l'idealisme absolut de Hegel; ben al contrari, no hi ha lloc per a una *Vollendung* de l'idealisme de Schelling efectuable fora del seu àmbit propi de pensament. Tot amb tot, la tesi de Schulz esdevé molt més ambiciosa mitjançant la complementació de la seva interpretació unitària del pensament schellinguïà amb una interpretació no menys unitària de l'idealisme *tout court*. El moviment sencer del pensament de Schelling ha d'entendre's com desembocant en un estadi filosòfic que és la conclusió de l'idealisme, per bé que no en el sentit trivial que aquesta sigui, com efectivament és, la darrera especulació *en el temps* realitzada per un pensador idealista, sinó en el sentit més substantiu que el pensament especulatiu idealista *menat de manera conseqüent en els seus motius interns* ha de fer cap, per íntima necessitat, en aquesta conclusió. No és fàcil llavors, a desgrat de les protestes de l'autor, evitar la impressió que ens trobem, en efecte, davant d'una inversió de l'esquema de Kroner, d'acord amb la qual Schelling portaria el plantejament de Hegel «més enllà» en el desenvolupament del seu pensar, desenvolupament el qual «s'acompleix com la incorporació superadora dels altres dos idealistes principals en el pensar propi» [*Vollendung*, p. 7].

Que en la filosofia de Schelling tenim la *Vollendung* de l'idealisme, ho ha de reforçar de manera indirecta, en acabat, l'interessant argument de Schulz que només a través d'això arriba a salvar-se l'abisme, altrament infranquejable, obert entre l'idealisme i el postidealisme, resolent per aquesta via «un dels problemes més foscos de la història de la filosofia». En Kierkegaard, en Nietzsche o en el mateix Heidegger han de repetir-se els moments interns del moviment de pensament que efectua, per primera vegada, la filosofia de Schelling, a despit de la diversitat d'orientació i, especialment, a despit de tota la diferència d'intencions filosòfiques que l'obra d'aquells presenta respecte de la d'aquest, la qual és genuïnament idealista, és a dir, implantada en el problema de l'autointerpretació racional de la subjectivitat pura<sup>17</sup>. Així es posa en relleu i es revesteix de tota la seva gravetat i importància, la significació de la «consumació» de la filosofia idealista en mans d'aquest pensador.

Les clàricies que precedeixen suggereixen l'amplitud del ventall de temes tractats en l'estudi que considerem. Però no han d'entelar el nostre interès principal, centrat en els aspectes i indicis que pertocuen a la revisió de l'idealisme pres com a totalitat. És per això que hem començat notant com a característic d'aquesta obra la fonamentació de tal revisió en una reavaluació (i revaloració) del pensament de Schelling. L'estructura mateixa de l'estudi de Schulz queda determinada per aquesta jerarquia d'intencions: en la part primera —al dir de l'autor, «el nucli sistemàtic de l'obra» [*Vollendung*, p. 7]— comença exposant-se el contingut de la filosofia tardana de Schelling, i només a partir d'aquí, una vegada en disposició del seu «sentit direccional», passen a ser reconstruïdes, en una segona part, les fites més importants de la totalitat del camí que aquesta filosofia acomplí.

L'autor explica de manera convincent el perquè d'aquesta forma de procedir: cal conèixer la problemàtica de l'*Spätphilosophie* abans d'assajar

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

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

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

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

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

Aquesta *transcendència*, el fonament de la qual rau en la intrínseca connexió d'autonegació de la raó i posició de l'ésser, constituïria, al parer del mateix Schelling, la vertadera novetat de la *filosofia positiva*, alhora que el que n'obriria el seu camí. Tenim aquí una nova immediatesa, on la raó s'oposa a si mateixa un *prius* absolut, diferent al *prius* relatiu de la potència infinita que es troba al començament de la ciència racional: la seva pròpia essencialitat i substancialitat, el que ella és, posat fora de si mateixa. Però, en avançar per aquest camí de la filosofia positiva, en el qual la raó en el seu èxtasi es veu constrenyida al seu absolut com a *Grund*, la raó acabarà retrobant-se a si mateixa: la posició extàtica de la raó ha de permetre-li recuperar a *posteriori* el seu contingut, posat en un primer moment com a transcendent. La negació de la raó revela ser, així, només un moment, el qual es posa a fi de poder ser novament negat en la «transformació de la transcendència en immanència mitjançant la raó» [p. 68]. Aquest darrer pas (negació de la negació) és possibilitzat per la posició de la transcendència de la raó, la qual, en conèixer que no és ella mateixa el que fonamenta l'activitat pura i que tal activitat es troba per damunt de tota fonamentació, ha deixat lloc aleshores a l'automediació pura de l'absolut<sup>121</sup>. L'essència o *Wesen* de l'absolut és aquesta automediació, anomenada per Schelling «*Déu*». L'activitat pura és l'absolut que es determina a si mateix en si mateix. En comptes de quedar com enfonsat i difuminat en l'absolut, Déu queda ara destacat com a essència d'aquest absolut. Amb el concepte de Déu com a essència de l'absolut ascendim un esglaó i anem dellà de la hipòstasi inicial del contingut de la raó, que ens conduïa merament a l'activitat pura com a absolut.

Però allò negat primerament, la possibilitat de coneixement immediat de l'absolut o potència originària, això, roman negat, ja que aquesta negació és la condició de possibilitat de la comprensió de la impensabilitat de l'absolut, la qual ens ha menat en acabat a la pregunta (mediatitzada, doncs) per l'essència de l'absolut i al concepte de Déu. Igualment, per tant, aquest concepte de Déu de la filosofia positiva no és el mateix concepte que el de la filosofia negativa: a la deducció correcta del concepte necessari

de Déu com a subjecte-objecte en i mitjançant el pensar se li feia escàpol, justament, el *poder* de Déu, Déu com a automediació i autoreflexió en si mateix, Déu com a *activitat pura*, que és del que ara es tracta. A través del concepte de Déu, el *Gottesbeweis* i la doctrina de la creació, la filosofia positiva aconsegueix, finalment, explicar «l'existència real-efectiva de les coses» [p. 78], allí on la negativa es movia senceraament en un terreny ideal, el terreny de la immanència de la raó pensant i del seu progrés necessari en el coneixement d'hipotètiques essències.

En la filosofia positiva assistim, per consegüent, a un darrer moment dialèctic, moment en el qual «l'últim idealista» [p. 94] permet que el pensament efectui una nova mediació de si mateix a través del seu esdevenir alteritat absoluta. En això, com ressalta l'autor, *es geht immer nur um die Vernunft und ihr Selbsterkennen* [p. 65], i, per tant, no abandonem en cap cas el qüestionament genuïnament idealista. La nova mediació constitueix el darrer segment del que ha de considerar-se un moviment unitari i dialèctic que descriu el tot de la filosofia de Schelling. Si, en aquest moviment, esdevé necessari l'estroncament a través de la posició d'una dualitat de ciències, la filosofia positiva és només posada «en virtut de la filosofia negativa» [p. 94], a la qual completa conservant-la i superant-la. La unitat de les dues ciències es formula com a *trionf* de la filosofia negativa en la filosofia positiva, ja que la depotenciació de la raó és el que precisament ha de menar-nos a l'ésser vertader i al descobriment de l'essència autèntica del pensar.

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

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

Però fins aquí no ha estat encara mostrat que aquest desenvolupament, el trànsit d'una a altra època, sigui un desenvolupament *consequent*. Què autoritza a considerar el primer període —un tram que s'estén al llarg de... gairebé cinquanta anys de producció filosòfica!— una *Vorbereitungszeit*? La resposta es troba, segons Schulz, en la prefiguració i anticipació de la problemàtica estrictament aïllable en l'*Spätphilosophie* de Schelling en la seva filosofia precedent, problemàtica la qual de manera el·líptica pot formular-se com aquella de l'*autodeterminació pura*. La tasca de Schulz és, doncs, fer evident que el punt de partida ver i rigorós de l'elaboració de

L'*Spätphilosophie* compareix ja, encara que sense atènyer significació metòdica o una tematització explícita, en els inicis de la marxa del pensar schellingià; i que aquesta marxa ha d'entendre's, fins i tot, com a guiada per aquest motiu rector, amb la radicalització gradual del qual aniria pròpiament afaïçonant-se tot el seu desenvolupament filosòfic.

En resum, hi ha un fil daurat que travessa tota la filosofia de Schelling i li confereix unitat i coherència, i és, aquest, una determinada concepció de l'*absolut* i del copsament d'aquest absolut, ingressat primerament amb el nom d'*intuïció intel·lectual*. La idea de Schulz és que, una vegada en disposició del «sentit direccional» del pensament de Schelling, la tendència, coneguda com a qüestió cabdal i decisiva de l'*Spätphilosophie*, a la «impensabilitat de l'absolut», a la «preservació de la transcendència en la filosofia», a la «incognoscibilitat de l'autodeterminació pura», ha de fer-se manifesta ja des de les formulacions primerenques que aquests temes han trobat en l'obra juvenil i en la posterior a través de diverses transfiguracions.

Els inicis filosòfics de Schelling han de ser interpretats, en coherència amb l'anterior, com l'establiment decidit d'un punt de partida peculiar enfront de Fichte, un punt de vista panteïsta, tal com es troba representat en la idea del *hen kai pan* del cercle de Tübingen<sup>123</sup>. El sencer desenvolupament de Schelling malda per assegurar el contingut originari d'aquest panteïsmes inicial, contingut resumible en la concepció d'un *absolut que reposa en si mateix*, això és, que no pot ser comprès-cancel·lat en la subjectivitat finita pensant.

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

Així doncs, el sencer trajecte recorregut pel pensament de Schelling confegeix una reflexió de naturalesa idealista que va desplegant de manera progressiva i com més va més coherent el seu *Denkansatz*, en un procés

que resulta *erstaunlich geradliniger* [p. 7 i *passim*]. I és des d'aquí que ha de prendre la seva orientació tot assaig de comprensió d'aquesta filosofia, com també tot assaig de comprensió del que constitueix el segon motiu decisiu en el seu desenvolupament: la discussió schellinguiana amb els altres dos grans pensadors idealistes. Perquè el desenvolupament de Schelling ha de comprendre's com la maduració progressiva i conseqüent del seu punt de partida filosòfic idealista original a través de l'*Auseinandersetzung* amb les filosofies de Fichte i Hegel<sup>124</sup>. Breument, mentre que la contraposició amb Fichte li hauria servit per a extreure el principi del seu idealisme «ver-tader» —en el qual el subjecte-objecte absolut, copsat merament com a jo, es depassa en un principi de l'ésser universal—, la crítica a Hegel —una crítica que, essent interna al pla de pensament idealista, difereix per principi de la del posthegelianisme— l'hauria ajudat a assolir la idea de la negació com a pressupòsit necessari d'una nova mediació del pensar que permet la posició final del subjecte absolut i infinit com a tal<sup>125</sup>.

\*

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

Ja hem mencionat anteriorment la significació fornida a la revisió de la filosofia de Schelling per l'estructuració formal de l'estudi de Schulz. L'esbrinament i l'exposició del nus teòric de l'obra tardana presideixen la reconstrucció de la totalitat del camí en les seves fites principals. Per mitjà d'aquest procés es descabdella el desenvolupament de l'obra schellinguiana, des del principi al final, com una unitat de motius i un aflorament i concreció, més i més madurs, de tendències originàries. Doncs bé, és aquesta mateixa estructura la que, simultàniament, presta la seva significació característica també a la revisió de l'idealisme, i és només per això que fa de mal destriar un moment privilegiat d'inflexió en l'esmentat desplaçament del registre del pensament de Schelling al de la filosofia idealista com a tal. Atès que el contingut propi de l'*Spätphilosophie* s'entronitza des del començament com a nucli filosòfic de l'idealisme, ens trobem des de bon principi en un aiguabarreig de plans de natura diferent en el marc d'una interpretació unitària. Però l'argüible legitimitat del procedir de Schulz en el



pla de la reconstrucció historicofilosòfica de l'idealisme schellinguà, la qual recolza en una petició de principi segurament justificada i fins inevitable —és a saber, el tractament d'aquesta filosofia com una totalitat il·luminada de manera retrospectiva per l'estadi final que ateny—, fa un violent contrast amb la parcialitat i la convencionalitat que suposa prendre aquella totalitat i la seva *Vollendung* interna *eo ipso* com la totalitat i la *Vollendung* de l'idealisme.

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

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

Davant d'aquesta formulació, mal que lapidària i elusiva, hem de sentir-nos segurament inclinats a sospesar la mesura en què això pugui representar una solució a la dificultat o, més aviat, l'entronització de tal dificultat per la via de la petrificació de la seva irresolubilitat. I més inclinats, encara, a sospesar la mesura en què la «comprensió» fornida per l'*Spätphilosophie* pugui completar i representar la culminació de l'idealisme o, al contrari, hagi d'esberlar precisament el seu marc d'intel·ligibilitat —almenys el marc d'intel·ligibilitat de l'idealisme encetat per Reinhold i Fichte a partir de Kant: perquè, fet i fet, és contra els dubtes referits a la possibilitat de comprendre la subjectivitat pura, a la manera assajada per la filosofia transcendental kantiana, que l'idealisme (o un tipus d'idealisme, si més no) es posa a caminar i arriba a adquirir un element importantíssim de la seva identitat com a fenomen històric.

Amb tot, aquí ens pertoca considerar les coses des d'un altre angle, un angle més formal, més reposat. En el nucli filosòfic que Schulz posa en relleu, ¿hi podria reconèixer Hausius un punt de partida vàlid per a la seva historiació del postkantisme? O, què sabria fer-ne Schopenhauer, tret de refusar-lo? ¿I què n'hauria dit el mateix Schelling en els seus inicis filosòfics? Les respostes poden anticipar-se bastant fàcilment: que Hausius no fa pròpiament història de l'idealisme, atès que la concepció filosòfica idealista encara no havia estat clarament formulada en el seu moment històric; que la filosofia de Schopenhauer ha de ser justament desqualificada com a idealista; que Schelling arribaria només a una comprensió diàfana de la qüestió molt més tard.... Però aquests arguments, acceptables com són per a respondre aquella mena de preguntes un tant arteroses, ens resulten força instructius, per tal com aguditzen el conflicte, en delatar més clarament el punt de partida de la solució al problema plantejat: d'on sorgeix la qüestió?, què significa?, com es justifica la seva centralitat? La qüestió ha estat obtinguda a partir d'una determinada interpretació de l'*Spätphilosophie* de Schelling que li atorga significat i centralitat en la tematització que rep sota de la forma de la divisió entre filosofia positiva i filosofia negativa. Queda, per tant, clarament destacada llavors, sense artifici ni extrinsicitat, la intensa problemàtica que bull en l'assaig de convertir en la qüestió per excel·lència de

l'idealisme el que ha esdevingut, potser, el problema central de la filosofia elaborada per Schelling en contraposició a la realització rival de Hegel.

Ja la intenció mateixa de fer del debat entre Hegel i Schelling l'escenari d'una pretesa *Vollendung* o, fins i tot, l'espai exquisit i fèrtil de conreu del qüestionament genuïnament idealista, implica prou discutiblement restar «plenitud» de manera correlativa a d'altres etapes de l'idealisme, que, semblaria, no tenen, en els constructes de Kroner o Schulz, realment sentit fora del reflex que troben en les filosofies de Hegel o Schelling. Únicament d'aquestes obtindríem aquella llum que confereix de manera retrospectiva la intel·ligibilitat necessària a la comprensió històrica. Volgut o no, el resultat d'aquesta manera de veure les coses és un escurçament de l'idealisme enfront d'altres interpretacions i lectures possibles. Així, no pot deixar-se d'advertir en l'obra de Schulz una franca tendència a la reducció de la qüestió de l'idealisme a les preocupacions i temes del cercle de Tübingen, i potser no seria massa exagerat de dir que el mateix Fichte trobaria entrada en l'idealisme «revisat» d'aquest estudiós només per la porta falsa que és el seu paper en el desenvolupament del pensament de Schelling en els seus inicis filosòfics.

Examinem, però, de més a prop l'argumentació de Schulz tocant a la *Vollendung des Idealismus* efectuada per Schelling. La filosofia darrera de Schelling mereix tal títol perquè en ella «hom cerca de donar solució al problema irresolt de l'idealisme que és el problema de forma i contingut»<sup>126</sup>. És en la solució d'aquest *problema irresolt* que Schelling ha d'haver *superat* els altres idealistes. La complexa discussió que s'imposa aleshores podria condensar-se en la pregunta cabdal de si aquest problema —al fil de la resolució del qual hauria d'haver-se produït aquella «superació»— és efectivament un problema irresolt per a Fichte i per a Hegel. Els aspectes essencials en el debat d'aquesta qüestió haurien d'obtenir-se d'un acurat examen de les crítiques de Schelling a Fichte, primer, i a Hegel, després, obrint així un camp prometedor de recerca historiogràfica, en el qual correspondria a l'historiador decidir si, tot compte fet, Schelling ha fet justícia a ambdues filosofies idealistes, això és, si les ha entès cabalment i si la seva superació crítica pot sostenir-se. Schulz no ha deixat evidentment d'examinar amb certa extensió aquesta qüestió<sup>127</sup>. Però, al marge i tot de la perspicàcia de les anàlisis de l'autor, ha de covar-se el dubte raonable que la crítica de Schelling als idealismes pretesament superats pugui haver-se efectuat en un sentit i d'una manera *immanent*, del moment que (com Schulz no deixa d'insistir) queda informada pel seu *Denkansatz* característic.

Sigui com sigui, sense pretendre ara d'entrar en tota la casuística que una qüestió tan delicada com és la de la «crítica immanent» ha arribat a acumular, sembla evident que el seguiment d'aquesta veta condemna la història de la filosofia a la mera tasca d'agençar l'escenari per a una repetició desfassada del debat original entre els filòsofs idealistes, ara però en mans dels historiadors contemporanis.

En aquest context, no ha d'oblidar-se que el terme «superació» diu, i no cal anar massa al fons per copsar-ho, *superioritat*, la qual s'interpretarà de manera diversa com a més gran radicalitat, conseqüència, concreció o completud en una que en altra filosofia. En relació a la interpretació de Schulz, la filosofia de Schelling —podem reformular així la seva posició—

seria superior a la de Hegel perquè fa un pas més enllà en una nova mediació i arriba a la darrera frontera a què pot badar-se el pensament idealista sense abandonar el punt de vista especulatiu que li és peculiar. Però és notori que la superació de Hegel en Schelling, com també la de Fichte, prengui la forma d'un depassament immanent de les etapes anteriors de la pròpia filosofia. La crítica pren així la forma d'una autocrítica: Hegel apareix com a moment superat en aquesta filosofia només en quant superació de les pròpies dificultats del sistema de la identitat, el malentès de la qual la filosofia hegeliana no faria més que aprofundir. ¿No es palesa clarament en aquesta circumstància que el que se supera no és ni pot ser el sistema de Hegel, sinó simplement la interpretació que aquest troba en la filosofia de Schelling? El procés que mirem de descriure suposa sempre, abans que res, una «traducció» d'allò que se supera a termes i principis sistemàtics que li són, més o menys accentuadament, estranys —una recepció, l'objecte de la qual, per definició, no és mai perfectament commensurable amb l'original. I, vist així, la superioritat implícita en qualsevol «superació» (i, de retop, la noció mateixa de «superació») resulta extremadament problemàtica, sigui la de Hegel per Schelling, sigui la de Schelling per Hegel. Per consegüent, el que comença a ser albirat com a problema real a afrontar no és ja a quina filosofia idealista ha correspost una *Vollendung* més o menys abstracta, sinó, més aviat, quina possibilitat de pensar es desenvolupa en cada cas i quina *Vollendung* determina.

Val a dir que el que més fortament crida l'atenció en l'estudi considerat, és la inconsistència que la seva posició final —una *Vollendung* de l'idealisme així com una «superació» de Fichte i Hegel per part de Schelling— acaba per mostrar respecte d'altres criteris que, almenys en teoria, havien de guiar de principi la seva reconstrucció i fornir-li un bàsic poder de persuasió. Ens referim, en particular, a aquelles tesis en les quals Schulz estableix la seva oposició a Kroner, i que haurien d'ajudar a demarcar una possibilitat d'interpretació diferent i original: afirmacions tals com que l'idealisme no és només una resposta a «la qüestió que es demana per l'essència del subjecte absolut del saber, sinó la qüestió metòdica com a tal» [*Vollendung*, p. 134]<sup>128</sup>; que l'idealisme ha de ser descrit com la recerca d'un problema i no com una determinada solució al problema, i que cada filosofia idealista estableix en si mateixa el patró, en relació al qual ha de ser amidat el seu desenvolupament i aparèixer en la seva conseqüència<sup>129</sup>. L'afirmació de la *Vollendung* schellingiana, desmenteix en rodó tots aquests propòsits —de fet, els desmenteix tant més rotundament com més abundant i més sòlida s'estimi la composició dels elements en què ha de recolzar-se. El resultat de l'estudi de Schulz és, en aquest sentit, d'una eficàcia aclaparadora amb vista a aconseguir de reduir l'idealisme, la *qüestió metòdica com a tal*, a una «solució» (!) de la qüestió, i a mesurar Fichte i Hegel de manera ben impròpia en el patró de l'*Spätphilosophie* de Schelling.

Aquesta és l'ambigüitat decebedora que hem volgut fer patent en l'examen de la revisió de l'idealisme de Schulz i que volem fer valer com a conclusió principal. En definitiva, la reconstrucció de l'idealisme proposada per aquest autor esdevé problemàtica en la mesura mateixa que no reconeix els límits que li venen imposats per la seva pròpia interpretació. Com a conseqüència, i a desgrat de presentar-se com a rèplica a Kroner, aquesta interpretació constitueix, nogensmenys, una rèplica de Kroner, en la qual

els moments de lucidesa que en presideixen la crítica acaben essent engolits en la confusió entre el camí recorregut per la filosofia idealista de Schelling i el recorregut per l'idealisme *tout court*; i la riquesa del punt de partida, esvaïda i dissolta en l'inevitable empobriment que implica la reducció de l'idealisme al contingut exclusiu d'una sola de les filosofies idealistes.

## 2. Refutar la història?

En el panorama dels darrers anys de recerca especialitzada sobre l'idealisme alemany és constatable la minva significativa de la tendència a escometre l'estudi del període filosòfic de l'idealisme com a moviment unitari de pensament, com a sistema que es descabdellaria progressivament des de Kant i a través de les successives filosofies idealistes. Basta una ullada a la bibliografia actual sobre el tema per a adonar-se de la pèrdua de vigència d'empreses de gran abast interpretatiu sobre la filosofia *entre Kant i Hegel*, així com de la pràctica desaparició dels treballs «mastodòntics», desplaçats per recerques particularistes dirigides a cobrir una gran varietat de temes puntuals, per estudis «rèptils», aferrats a autors i textos del tot específics. Es diria que la interpretació actual es malfia de les veleïtats extrapolatives i generalitzadores en excés. En aquest sentit, el constructe *von Kant bis Hegel* ha estat descartat com a «constructiu i neohegelià»<sup>130</sup> —com a «clixé» historicofilosòfic a què cal renunciar en quant imatge preconcebuda, restrictiva i insatisfactòria d'aquest període<sup>131</sup>.

Tanmateix, l'abandó d'aquesta mena de constructes com a premissa explícita o meta declarada no significa *eo ipso* que hagin desaparegut completament de l'horitzó interpretatiu. Té bona part de sentit i d'interès preguntar-se fins a quin punt els esquemes que preconceben l'idealisme com un sol *Gedankenzug* no subsisteixen, encara que de manera soterrada, com a guia fonamental o pressupòsit implícit de moltes recerques particulars; com també demanar-se, fins i tot, en quina mesura una investigació enfocada cap algun aspecte singular perfectament delimitat d'aquest període, pot prescindir completament d'una concepció més o menys articulada o difusa, però que segurament ja no necessita atènyer una formulació expressa, de l'idealisme com a totalitat. A aquesta situació efectiva ens sembla respondre el fet que el desacord i les polèmiques entre els estudiosos de l'idealisme, més que dependre d'un mal ús concret de les fonts o d'una errada de l'aplicació dels procediments historiogràfics i filològics, fins i tot més que d'una disparitat entre mètodes considerats rivals, depenen sovint de l'existència de pressupòsits no compartits que guien la interpretació i pertiquen a concepcions de conjunt, a conviccions generalitzants. Així que la seva discussió, extremadament complicada i llarga, poc operativa, doncs, segons els canons i els termes que en l'actualitat presideixen la discussió en la nostra disciplina, se sacrifica com aparentment irrellevant per al tractament d'un aspecte puntual. Però, per descomptat, no cal que tals concepcions traspuntin literalment en l'exposició perquè aquesta —concebuda, per exemple, a manera de banc de proves de la correcció, fecunditat o potència heurística d'aquelles— rebí d'elles la seva intel·ligibilitat i només en relació a elles tingui sentit.

Tocant al nostre tractament precedent d'algunes reconstruccions «gene-

«als» de l'idealisme d'entre les que podríem considerar típiques, no serà prou tot l'èmfasi que posem a subratllar que el que de problemàtic hi detectem no es refereix —o almenys no es refereix prioritàriament ni únicament— a la consistència de l'anàlisi històrica i filosòfica que s'hi efectua, a la correcció dels arguments teòrics que s'hi avancen ni tampoc als mètodes o procediments que s'hi apliquen. Altrament dit, les reconstruccions de la història de l'idealisme en les seves diferents versions (schopenhaueriana, liebmanniana, kronieriana, schulziana,...) no són simplement reconstruccions equivocades o superades de l'idealisme —no ho són per a nosaltres, si més no. L'afirmació que aquestes reconstruccions són errònies o que «estàn superades», ens posaria immediatament en la tessitura d'haver d'iniciar una reconstrucció alternativa amb l'afany d'esmenar els seus errors o els seus aspectes pretesament superats. Ara bé, el que de problemàtic hi veiem en aquelles exposicions, no cal dir-ho, és precisament *la mena de reconstrucció* que proposen, l'estructura constitutivoformal que tenen en comú, malgrat totes les seves profundes discrepàncies.

Cal posar la màxima atenció a la circumstància indicada, ja que les apel·lacions a prescindir de l'esquema *von Kant bis Hegel* resulten sense cap mena de dubte insuficients, si no directament mistificadores, quan apunten merament als termes de l'equació però no a l'equació mateixa. Amb altres paraules, el problemàtic d'aquesta mena d'història de l'idealisme no és, en rigor, la possibilitat d'escriure una història filosòfica *von Kant bis Hegel*: el problema és la *interpretació* de l'idealisme com a un «*von Kant bis Hegel*». Vol dir això que les dificultats que suscita un *von Kant bis Hegel* no són de naturalesa diferent ni evidentment majors que aquelles que suscita un *von Kant bis Schopenhauer*, un *von Fichte bis Hegel* o un, avui en voga, *von Kant bis Fichte*<sup>132</sup>. El problema és *l'assaig de reconstruir l'idealisme alemany en termes d'un sol i vertader desenvolupament teòric, implicant així una determinada continuïtat o, més ben dit, una determinada interpretació blocant i homogeneïtzadora de la continuïtat entre les diverses filosofies idealistes*. Anomenarem aquesta mena de reconstrucció i interpretació de l'idealisme «*narrativa*», concepte que ens caldrà explicar en el seu moment.

Però, abans, podríem encara deixar-nos contrabalançar, com qui diu, fins l'extrem contrari per a valorar una proposta de reconstrucció de l'idealisme contraposada a les considerades fins aquí, una proposta que reputa equivocat l'intent d'interpretar l'idealisme en base a una estructura de continuïtat i afirma que cal situar, just en el centre de consideració historicofilosòfica de l'idealisme, la tesi d'una discontinuïtat fonamental. Sens dubte, dit així, s'estén un pont evident cap a les interpretacions neokantianes; però haurem de veure que aquest cop la continuïtat entre Kant i el postkantisme sembla discutir-se amb la intenció de fer precisament del Criticisme «restaurat» una mera passarel·la en direcció contrària a la història filosòfica. Com fins ara, que hem preferit recolzar en efectuations existents a procedir segons una anàlisi abstracta de posicions anònimes, molt menys instructiva, considerarem amb cert detall un escrit recent, la contribució de J. Brun a un volum col·lectiu, publicat en ocasió dels dos-cents anys de la publicació de la *KrV*, amb el suggestiu títol *De Kant aux nouveaux Träumers*<sup>133</sup>.

És, el de Brun, un escrit de denúncia tan virulenta com interessant de la

modernitat (i postmodernitat) filosòfica, globalment entesa com una nova i nefasta *rêverie de la raison*<sup>134</sup>. L'exposició es proposa estintolar l'argument de fons que el pensament contemporani, un marasme filosòfic als ulls d'aquest autor, té el seu origen en el postkantisme, el qual, en sostreure el pensament a tot rigor lògic i argumentatiu, hauria obert la porta al deliri críptic i esotèric dels antihumanismes del segle vint. L'idealisme especulatiu, sobretot en la configuració predominant del hegelianisme, fóra una vertadera «caixa de Pandora» de què haurien sorgit tots els mals filosòfics, en especial, com a suma i síntesi, l'abjecció de promoure arbitràriament l'home, enllà de tota condicionalitat i regionalitat ontològiques, a la categoria d'ésser «autocreador» i «autotranscendent».

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

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

La història de l'idealisme per a Brun, qui es troba privilegiadament situat en aquesta perspectiva valorativa dels esdeveniments ulteriors, és l'estadi incoatiu del viratge filosòfic espectacular que fa possible parlar d'un *abans* i un *després* de Kant<sup>(135)</sup>. La intenció palesa de l'autor és, doncs, una vegada més, trencar l'idealisme alemany en aquesta cesura delicada que és el trànsit de Kant a l'idealisme especulatiu. De nou, l'estudi del corrent filosòfic de l'idealisme postkantianà no ha d'exhibir més que les conseqüències d'un malentès. Però aquest cop no ens trobem davant l'exhortació d'un «retorn a Kant», si per tal consigna hem d'entendre l'afany de revigorització d'una teoria o projecte filosòfic encarnat històricament en Kant i interpretat des de plantejaments epistemològics de nou encuny. És apuntant al neokantisme, en efecte, que es nega aquí que la teoria kantiana del coneixement consisteixi «en una epistemologia que es basti a si mateixa o que no tindria com a resultat més que una filosofia de la ciència» [p. 15]. Més aviat, es tracta de reivindicar, dos segles després de l'aparició de la Crítica, les coordenades en el marc de les quals es desplega la reflexió filosòfica de Kant, volatilitzades en els plantejaments pseudofilosòfics dels seus successors. A la descripció del quadre emmarcat per aquestes coordenades, el sentit inequívoc de les quals com «*une philosophie de la limite*» quedaria exemplificat mitjançant les imatges geogràfiques recurrents en la filosofia transcendental kantiana, s'esmerça la primera part de l'exposició.

Cal sortir al pas, comença advertint l'autor, d'un greu malentès quant a l'abast de la «revolució copernicana» instituïda per Kant. Perquè el significat d'aquesta revolució s'altera fonamentalment, i perillosament, en enten-

dre que la seva conclusió és convertir l'home en «l'ésser que dóna i crea el sentit» [p. 9 s.]<sup>136</sup>. Si bé és inqüestionable que, per mitjà del seu refús de la metafísica teològicament orientada, Kant inaugura un humanisme radical que emplaça l'home en el centre del saber i de l'acció, és igualment cert que aquesta centralitat està pre-de-finida per la seva condició ontològica, una «essència immutable», la qual «implica... un acte de centrament» que transcendeix l'home i que en predetermina la seva posició i el seu estatut ontològic: el que som com també les situacions possibles en què podem ser en aquest món, de les quals formen part el coneixement i la conducta.

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

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

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

És aquest marc de pensament, originat en el seu disseny fonamental per l'assumpció d'una «Condició incondicionada» que determina positivament l'espai essencial característic del pensar, el que el postkantisme hauria esmicolat irremeiablement. Però fora d'aquest marc, tota lucidesa no pot sinó desembocar en visionisme. El sorgiment de la filosofia postkantiana ha d'entendre's, per tant, a partir de la ruptura amb la filosofia de Kant, de la ruptura amb aquelles coordenades que la fan intel·ligible (i admirable); i des d'aquesta perspectiva, les lectures idealistes de Kant són instructives, a tot estirar, «per conèixer l'origen d'aquells que han cregut veure en ell el seu pare, tot fent-se'n els seus fills» [p. 18]. Se segueix la impossibilitat o almenys la inacceptabilitat d'un *von Kant bis Hegel*, perquè una història de l'idealisme que interpreti el suposat principi en referència a aquest suposat final en Hegel, serà possible només al preu de desfigurar, més encara, de falsejar de soca-rel una «filosofia de la mesura» [p. 23], una filosofia la

conclusió de la qual és la «saviesa negativa» que a l'home no li es dada la possibilitat d'una autoposició ni la possibilitat de refer-se a si mateix<sup>138</sup>. Fer arrencar en Kant la filosofia postkantiana equivaldria a convertir la filosofia crítica en punt de partida d'un pensament completament oposat, un pensament de la desmesura i la foramesura que, en comptes de partir d'una realitat ja feta on es troba el subjecte, pretén iniciar-se en l'autoposició de tal subjecte, posant-nos així en el camí d'una «realitat a fer», i en la mà de l'home la seva pròpia condició com «una obra en perpètua gènesi, de la qual seria l'autor» [p. 17].

A la manera de Schopenhauer i de bona part del neokantisme, Brun desqualifica tota aquesta història posterior a Kant com un error desorbitat en el seu conjunt i, almenys en la mesura que ha d'entendre's la filosofia com a «recerca de la veritat», com a desproveïda de tot interès teòric. Cas que encara quedessin ganades d'acostar-se a aquesta història, ella hauria llavors de fer-se començar *només després de Kant*. Però el detall important i que determina una diferència essencial respecte de les versions esmentades, és que la «retrotracció» a Kant no està impulsada aquest cop per cap afany de dinamitzar o completar la veritat de la filosofia de l'idealisme transcendent sinó, d'entrada, per l'aspiració a recular i instal·lar-se en l'àmbit reflexiu i en l'atmosfera metafísica que el caracteritzaria —i qui sap si, una vegada realitzat aquest pas i havent pres ja la necessària embranzida, no hauria d'argumentar-se també la possibilitat d'un altre pas o fins d'un saltiró enrere. Fa tot l'efecte, malgrat la innegable importància i interès que susciten alguns dels punts de la seva reflexió, que Brun malda aquí per evitar que la filosofia de Kant sigui arrossegada pel vertigen especulatiu de l'idealisme, salvant així aquella filosofia de la «crema» a què es condemna aquest, interpretat —la qual cosa, com recollia W. Schulz, constitueix ja en si mateixa un problema no pas minso— en funció de continuïtat amb el postidealisme. Aquesta impressió es confirma gradualment, a mesura que l'autor considera alguns elements significatius de les lectures idealistes del criticisme.

En efecte, l'anàlisi de Brun dedicada a rebatre les interpretacions postkantianes no està completament exempta de tensions, i mostra la seva intel·ligència en no pretendre amagar-les. Tensions de la mena que el lector despert no haurà passat per alt quan, en un passatge anteriorment citat, Brun parlava de l'existència «germinal» de la dialèctica hegeliana en les Antinòmies kantianes, les quals aflorarien de manera particularment visible en la interpretació idealista de la filosofia pràctica kantiana. Reconeix l'autor, primerament, que «hom podria estar temptat a dir» que, amb la seva raó pràctica, Kant hauria dut a terme «un esforç per arrancar l'home de la seva essència, bo i permetent-li de promoure una realitat, en el curs de la qual... l'home esdevendria capaç d'alliberar-se dels seus límits gràcies a la construcció d'una història en progrés» [p.16]; i reconeix encara que l'afirmació kantiana de la llibertat com a «clau de volta del sistema», «sembla convidar-nos a concloure» que la raó autònoma, a títol de legisladora de si mateixa, es determina a si mateixa i determina la seva realitat. Tampoc no podrien negligir-se diversos *loci* dels textos de Kant, en particular del seu *Opus Postumum*, on es defineix explícitament la filosofia transcendental en termes de l'acte d'autoposició conscient del subjecte. En definitiva, si a les conclusions que els postkantians s'han cregut «autoritzats a llegir» [*se sont*



*autorisés à y lire*] en les tesis kantianes de la raó pràctica i l'autonomia de la voluntat, se'ls pot retreure que ignoren la «distància infinita» que Kant manté sempre entre el *deure* i el *poder* humans, és innegable, en paraules igualment de Brun, que, si més no, «les posicions de Kant sobre aquest punt testimonien una evolució o una vacil·lació altament significativa» [p. 18].

En conseqüència, per bé que la tesi final de Brun sigui, evidentment, la resolució de tota equivocitat i totes les tensions de l'obra crítica en el sentit d'un reforçament decidit d'aquells paràmetres filosòfics esbrinats al començament, dels quals se'ns diu que definirien l'univers filosòfic del discurs de Kant, el simple fet que es reconeguïn obertament vacil·lacions i tendències en conflicte en aquest discurs, soscava en gran part l'argumentació adreçada a mostrar la discontinuïtat entre Kant i el postkantisme. Ja que és justament en l'exploració d'una solució o almenys d'un esclariment de les *vacil·lacions* kantianes, de les *tensions* entre el seu pensament teòric i pràctic, de les *dificultats* de fer avenir-se entre elles la «lletra» i «l'esperit», percebuts en conflicte, de la filosofia transcendental, que s'inicia i avança el període que segueix a Kant. En aquestes condicions, sembla abocat al fracàs l'assaig de denegar tota continuïtat o fins una continuïtat fonamental entre Kant i l'idealisme.

On es revela aquest fracàs? Lluny de plantejar-se la recuperació o el reverdiment d'una tesi filosòfica determinada, Brun tracta de mostrar l'arrelament de la interrogació kantiana en l'horitzó genuí i intemporal de la filosofia. Però el que havia de ser un encomi de Kant es converteix subtilment, implacablement, en la seva condemna com a responsable indiscutible del desori que regna en la filosofia actual: ¿o no és ell, al capdavant, qui ha donat entrada al postkantisme blasmable, ni que hagi estat d'una manera involuntària? Encara més, si reparem en la profunditat de les ambivalències de la seva posició filosòfica, aleshores s'esvaeix qualsevol possibilitat de reclamar atenuants: els efectes devastadors sobre la consciència filosòfica contemporània no remunten com a causa al postkantisme i a les seves interpretacions perverses del plantejament transcendental, sinó que resulten directament i inapel·lablement adscribibles a la intenció de Kant, l'Hefest culpable que treu el cap per darrere de la «caixa de Pandora» de l'idealisme.

\*

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

És probable que puguem passar sense axiomes en la historiografia fi-

losòfica, però és segur que *no podem passar sense història*. L'expedient de decidir, primerament, en quin sentit han de suprimir-se les vacil·lacions més o menys obertament reconegudes incontrovertibles en el kantisme, convertint-lo així, en acabat, en un sistema unívoc i protegit *ad hoc* contra determinades lectures, difícilment pot fer-se valer com una refutació del postkantisme; més aviat, d'aquesta manera vol assajar-se de *refutar la història*, amb unes perspectives d'èxit francament poc engrescadores. No caldria dir que és possible acontentar-se a oposar, a una interpretació idealista de la filosofia de Kant, una altra interpretació dissemblant: amb una mica de sort i una gran dosi de perspicàcia, potser s'aconseguirà d'aquesta manera juxtaposar-se al postkantisme en el seu mateix pla de validesa: una afirmació contra una altra afirmació. Però és molt important adonar-se que el rebuig a *anar del·là de Kant*, el negar-se a obrir la seva filosofia a les interpretacions idealistes històricament acreditades, per acabar imponent l'estructura exclusiva de la *discontinuitat* en la reconstrucció de l'idealisme, implica nedar a contra-corrent de la història, implica, per definició, cancel·lar tot propòsit d'il·luminar per mitjà de la comprensió el curs de la història de la filosofia, refusar de posar-se en camí a fi de re-fer la reflexió que la filosofia ha recorregut històricament.

¿Que potser no són perfectament legítims aquesta cancel·lació i aquest refús del quefer de la història de la filosofia, podria resar l'aparent objecció? Tot depèn, sens dubte, del que es pretengui fer amb una filosofia històrica. Efectivament és lícit assajar una descripció de la filosofia transcendental *sense anar del·là de Kant*, i si el que es vol és refer la seva vigència per a la comprensió o resolució dels problemes filosòfics del present, el resultat llavors serà un *noukantisme*, no necessàriament coincident ni similar amb el neokantisme. Però aquest procedir no és pas més lícit que el d'una reconstrucció de la filosofia de Hegel que no aspiri a *anar del·là* de Hegel, o el de l'examen, amb aquesta mateixa intenció, de la filosofia de Fichte, de la de Schopenhauer, etc.. D'aquesta font beuen els «neoismes», als quals, malgrat que no ha de sostreure'ls, és cert, tota utilitat per a l'esclarament històric, no pot atribuir-se'ls més que un molt indirecte o fins i tot, a cops, cap interès en la història. Des del punt de vista de la historiografia filosòfica, és amb freqüència obligat d'objectar als *neoismes*, sigui quin sigui el seu encuny, que són tanmateix aquelles mateixes «tradicions» que ells ataquen i volen eliminar com una excrescència impròpia o una contaminació intolerable, el medi indispensable on perviuen —per la via del seu influx i de la seva acció fertilitzant— i on ens pervenen —per la del llegat intel·lectual i cultural— els plantejaments filosòfics originals. D'acord amb una formulació més extrema, però que no incorre en total falsedat, podria dir-se que els plantejaments originals no són, al cap i a la fi, altra cosa que el que es descriu com a tal, allò en què queden convertits a través de la recepció o recepcions de la seva formulació. Però la circumstància mateixa que la perspectiva historiogràfica atesti diverses recepcions dissemblants o fins oposades entre elles, significa que ha de descartar-se, en principi, un ple isomorfisme entre un plantejament teòric original i les seves recepcions subsegüents. En aquest context, a qualsevol recepció contemporània li pertoca la responsabilitat d'esforçar-se per separar i distingir formulació original i recepcions «històriques» successives, com també esbrinar la respectiva originalitat d'aquestes recepcions, la qual cosa, malgrat tot, esdevé

impossible de dur a terme quan es comença per instaurar una discontinuïtat tan abrupta i pregona entre una i altres que queda truncada tota continuïtat i tot vincle històric.

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

## CONCLUSIÓ

### *Noves directrius per a abordar l'estudi de l'idealisme*

Parlant en general, la historiografia filosòfica ha d'evitar l'atzucac d'una disjuntiva massa rígida entre l'estructura d'una continuïtat sense esclatxes i l'estructura d'una discontinuïtat radical. Molt especialment, la historiografia filosòfica de l'*idealisme alemany* ha de refusar el tosc dilema que l'obligaria a emplaçar-se entre l'Escilla d'un plantejament ahistòric, si no directament antihistòric, de reclusió en la filosofia idealista de Kant, tot afirmant de manera abstracta la impossibilitat de cap mena de prolongació a partir d'ella, i la Caribdis d'una reconstrucció que avança per la via de l'exclusió de qualsevol heterogeneïtat, tot convertint l'idealisme en una seqüència homogènia, un procés continuat i unitari, on les filosofies successives esdevenen perfectament commensurables entre elles i on la formulació filosòfica que precedeix exhibeix un isomorfisme fonamental amb la seva recepció en la filosofia que segueix, la qual en copsa el seu esperit genuí, n'extreu la seva conclusió vertadera, en desenvolupa conseqüentment el nucli de la seva veritat embrionària, en realitza la seva més pregona intenció o la seva meta implícita, i en representa finalment, d'aquesta o d'una altra forma, la seva completud sistemàtica.

Si, així doncs, un cert tipus de *continuïtat* és pressupòsit essencial per a la possibilitat mateixa d'una reconstrucció històrica de l'idealisme alemany, en el sentit d'un pressupòsit de la recerca que es veu fermament sostingut i repetidament confirmat en el material històric, aquesta continuïtat no pot ser copsada i exposada com a *continuïtat narrativa*, a la manera dels assajos d'interpretació que aquí hem considerat, és a saber: concebant l'idealisme alemany com una sola i mateixa trama que es descabdella gradualment en diversos capítols, el sentit fonamental dels quals prové de la seva contribució al desenllaç i la intel·ligibilitat dels quals, en darrera anàlisi, pot només obtenir-se des de la totalitat d'aquesta trama.

La fórmula «*von K bis H*» —on *K* i *H* valen ara com a sigles assignables a qualssevol dos valors diferents representatius d'una seqüència de dues figures, estils o sistemes de pensament successius d'entre aquells que contribueixen a definir la constel·lació filosòfica que anomenem idealisme alemany— no hauria en si mateixa de suscitar objeccions ni recels, en no fer més que determinar dos punts cronològicament significatius que delimiten un segment d'estudi. Tanmateix, aquesta fórmula ha esdevingut embleemàtica com a *pauta narrativa*. Mitjançant aquesta «pauta narrativa», la

reconstrucció de l'idealisme es predetermina i es prefigura com a història d'un procés de conseqüència que integra unitàriament diversos moments interdependents, com a història d'un desenvolupament filosòfic que consta dels estadis *initium-medium-finis*, interpretats com a fases de trànsit i *descabdellament d'una identitat teòrica*. De l'aplicació d'aquesta pauta obtenim «narratives de l'idealisme», les quals, a despit de tota la diversitat i la pregona oposició en què es troben, mantenen una coincidència fonamental en un pla constitutivoformal, en l'estructuració narrativa de la seva exposició, basada en, alhora que corroborada per la interpretació de la reflexió filosòfica idealista com un *desenvolupament de K a H*.

La «història» de la filosofia kantiana de Hausius fou, considerada com a «narrativa», força conseqüent malgrat la seva proximitat al debat que seguí al sorgiment de la filosofia crítica —o, potser, precisament a causa d'aquesta proximitat. Abocada a entendre el criticisme com «una nova manera de fer filosofia», aquest autor converteix Kant en origen d'un procés que no pot ser historiat més que en relació al desenvolupament d'una recent escola kantiana, la qual il·lustra i representa aquesta «nova manera de fer». La seva exposició queda estructurada en bona mesura com un «de Kant a Reinhold», per bé que la disposició eclèctica i «imparcial» i la concepció de la *veritas filius temporis*, difuminin l'orientació reinholdiana del conjunt de l'exposició. Més clarament, la veritat del kantisme segons Schopenhauer tampoc no resplendeix més que quan resulta completada per la seva pròpia descoberta metafísica. Semblantment, la perspectiva neohegeliana de Rosenkranz no feu altra cosa que interpretar el principi en funció d'un final ja determinat, la filosofia de Hegel, encara que, després de la impugnació neokantiana de la distorsió que implica aquesta concepció del principi, no es pogué prescindir per més temps d'una justificació teòrica i metodològica d'aquesta manera de procedir, assajada, entre d'altres, per R. Kroner. La narrativa de Kroner, l'hem vist «replicada» per Schulz, el qual aspira a argumentar una *Vollendung* de l'idealisme en la filosofia tardana de Schelling, des de la qual la filosofia de Hegel esdevé ara un moment «penúltim», susceptible encara d'una mediació darrera culminant la reflexió idealista en la seva totalitat.

També el neokantisme, que potser podria fer l'efecte de constituir un capítol a part, segueix en el fons, de manera clara, un esquema narratiu sobre el model construït per Liebmann i inspirat bàsicament en Schopenhauer. Com hem explicat, el model neokantià ha de ser considerat «narratiu» no solament perquè absorbeix sense pensar-s'hi gens una part important del formalisme de la versió neohegeliana del l'idealisme (la part, a saber, aplicable a la filosofia postkantiana, *i. e.* un de Fichte a Hegel), sinó, més essencialment, perquè estableix un desenllaç premeditat i predeterminat, i en disposa de manera gairebé mecànica per a dilucidar un Kant no espuri, un nucli filosòfic «autèntic» que, a partir d'aquell final prefixat i indiferentment i tot a les protestes del mateix text kantià, ha de quedar obstinadament desplegat.

La circumstància que el neokantisme «repliqui» la narrativa neohegeliana sense abandonar el camp narratiu, té rellevància, a més a més, perquè, en portar la nostra atenció cap a l'element formal, ens permet valorar com la contestació al neokantisme per part de Heidegger en el seu llibre clàssic sobre Kant (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929) s'efectua també

narrativament —i, en últim terme, haurien d'anar-se a buscar en aquest fet les analogies entre les interpretacions de Heidegger i de Schopenhauer. És notable que el text de Heidegger, que es presenta, segons diem, com una rèplica al neokantisme, apunti això no obstant a Hegel: una metafísica de l'infinit és la conseqüència necessària del kantisme inconseqüent, el qual remunta, com ja havia notat Schopenhauer, a la «infidelitat» del propi Kant al seu pensament original, expressat en l'edició A de la *KrV*. Precisament perquè el neokantisme no prossegueix el Kant originari sinó l'infidel, la seva conseqüència necessària —la conseqüència de la seva inconseqüència, en elocució revessa— ha de ser llavors igualment, *malgre lui*, l'idealisme absolut. Però no cal dir que, exactament de la mateixa manera que el neokantisme pretenia haver rescatat el *Wesen* filosòfic de la filosofia transcendental, el qual legitimava i conduïa a la comprensió de la filosofia com anàlisi de l'efectuació de les ciències positives, la veritat originària del pensament de Kant, segons Heidegger, només ha estat posada a la plena llum del dia per la seva pròpia reinterpretació; i, per descomptat, tal reinterpretació ha de conduir-nos —o ha de conduir, en particular, a qui hagi estat ja iniciat en el camí de la fenomenologia— a l'ontologia existencial.

En fi, les narratives hegelianitzants, schellingianitzants, fichteanitzants, kantianitzants, etc. de l'idealisme alemany es contesten les unes a les altres. Però potser és hora de contestar la «història narrativa» de l'idealisme. Això significa: qüestionar amb la necessària radicalitat el model subjacent i comú a les reconstruccions historiogràfiques de l'idealisme com a fenomen històric. L'*Auseinandersetzung* de les narratives té, en efecte, aquest model com a pressupòsit, un espai esbrinable com a formal, en el si del qual cadascuna d'elles, pel fet mateix de posar-se com a exclusiva, es palesa en conflicte amb les altres.

La «polèmica narrativa» és inevitable perquè la narrativitat no és mera retòrica expositiva, una simple forma entre d'altres de presentar i representar que no hagués d'afectar els continguts. Ben certament, ens trobem davant una estructura formal, una *forma* del discurs que pot isolar-se i copsar-se independentment dels encunys específics quant al contingut, altrament no hauria estat factible dur a terme una caracterització de conjunt de les reconstruccions narratives de l'idealisme. Però, aquí com arreu, forma i contingut no són dimensions completament independents, sinó que es condicionen mútuament, i el que en resulta és el producte de la seva imbricació: ni els continguts no són indiferents a les propietats formals configuradores ni la forma se sobreimposa a un contingut que no necessita d'ella i ja es troba enllestit d'una vegada per totes. En poques paraules, la forma és *constitutiva també quant al significat*, imposa una determinada significació a l'objecte de recerca: en el cas que analitzem, en fa un *procés de desenvolupament*, el qual les narratives de l'idealisme —no hi fa res la seva inspiració substancial— aspiren aleshores a reconstruir, generant el conseqüent conflicte d'interpretacions.

Per tal com no pot desconèixer-se la centralitat del concepte «narrativa» en una part important de la literatura filosòfica i historiogràfica actual, calen encara unes paraules sobre aquest concepte<sup>139</sup>.

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

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

D'acord amb aquestes regles, reconstruir «narrativament» equival a donar una determinada constitució formal al discurs historiogràfic. Es tracta d'una estructura recursiva, on el que s'institueix com a principi o origen mai no és complet en si mateix, ja que és, per definició, merament *principi d'un desenvolupament* i com a tal es pren en consideració; també per definició, el desenvolupament constitueix una seqüència *orientada* de moments, una seqüència dotada de direcció vers una meta, la qual es posseeix prèviament i en virtut de la qual, únicament, pot traçar-se de manera retrospectiva tal desenvolupament. La *consideració teleològica* és, així doncs, el que dóna sentit a tot el procés: només quan es disposa ja d'una meta, pot ser re-presentat el recorregut com a desenvolupament, el qual avança vers aquesta direcció prefixada des del començament. El punt de partida és, comptat i debatut, el punt final, i la «cloenda narrativa», la conclusió o l'estadi final, resulta ser el factor primer i absolutament decisiu, en tant que virtualment contingut en cada fase del procés.

Posats a enunciar amb la màxima economia expressiva el significat de l'esquema o la pauta narrativa —és a dir, de la constitució formal comuna de les narratives de l'idealisme— diríem que la fórmula «*von K bis H*» és la proposta de reconstruir l'idealisme sobre la base d'una interpretació que opera, en realitat, «*von H bis K*», la proposta d'una re-versió cronològica adequada a la versió filosòfica *H* de l'idealisme alemany (versió la qual no és, amb tot, exempta de variants interpretatives, fet que explicaria la manca de consens universal entorn d'una narrativa definitiva per part d'aquells disposats a sostenir genèricament la seva veracitat). Hi ha sens dubte, d'una manera recurrent, assajos d'impugnació de la fórmula esmentada: però, segons hem pogut veure, allí on no es cobeja de manera més o menys subtil un canvi de sigles, es pretén de parar els peus res menys que a les reconstruccions historiogràfiques, més que, pròpiament, a les narratives, se-

gurament perquè, en realitat, tampoc tals assajos no poden evitar de concebre ambdues classes de reconstrucció com una sola i idèntica cosa.

Per acabar, abans de passar a extreure algunes directrius per al treball futur, hem de reprendre un seguit d'observacions, esbossades més amunt, en relació amb les condicions de la investigació historiogràfica contemporània sobre l'idealisme. Ja que, atenent a l'estat i al caràcter d'aquesta, podria suscitar-se la impressió que les «narratives» han quedat desfassades *de facto*: les grans reconstruccions narratives podrien semblar haver estat fetes inútils o inservibles amb motiu, sobretot, de l'orientació sectorial que predomina actualment en la recerca, dedicada a l'elucidació de segments mínims de significat, i dels plantejaments més interessats a contribuir a la millor resolució o comprensió d'una qüestió puntual, sotmesa a discussió en la literatura especialitzada, que a procurar una reconstrucció de conjunt capaç de resseguir línies de força que travessin una gran extensió d'obres, autors o temàtiques de l'idealisme.

Tocant al suposat desflassament o superació pràctica de les narratives de l'idealisme, ja hem al·ludit al niu de dificultats que aquí s'oculta, especialment en relació al previsible recolzament —si bé sols implícit— de les recerques actuals en alguna de les narratives clàssiques, ni que sigui com a resposta a la interna exigència de gaudir d'una certa visió de conjunt de l'idealisme. Amb tot, l'essencial és ara delimitar estrictament el nostre camp de problemes, que és un camp de conreu de qüestions teòriques i no merament fàctiques. En particular, hem sotmès a discussió la qüestió de la narrativa com a model pretèsament vàlid —i, segons que sembla, no contestat fins avui com a tal— de reconstrucció de l'idealisme alemany en la totalitat del seu significat. I hi hem pogut accedir per mitjà de la interrogació següent: ¿cal que la consideració de l'idealisme alemany sigui necessàriament *narrativa*, al punt que la renúncia a aquesta mena de consideració signifiqui i impliqui renunciar també al propòsit d'esclarir l'idealisme com a fenomen històric, és a dir, com a una unitat-totalitat filosòfica i històrica d'alguna mena?

En rigor, la nostra pregunta demana de contestar només si l'idealisme com a fenomen històric no fora concebible ni reconstruïble més que de conformitat amb el model narratiu, o bé si hi ha, encara, la possibilitat de bastir un altre model, una concepció formal diferent de la narrativa, susceptible d'efectuar una estructuració més adient del procés de l'idealisme i d'orientar una recerca menada per l'imperatiu de reescriptura del període, segons el plantejament avançat en l'inici d'aquest assaig. Atès que, com creiem haver mostrat, el model narratiu es troba esgotat des dels punts de vista teòric i metodològic, la historiografia filosòfica de l'idealisme s'ho juga gairebé tot en aquella pregunta. Tot amb tot, arribats a aquest punt, serà important mantenir ben present l'abast limitat de les nostres conclusions, les quals es mouen en l'àmbit d'una possibilitat teòrica i signifiquen poc més que un començament, on queden sense dirimir fins al final les *condicions concretes de realitzabilitat* ni, fins i tot, la *viabilitat efectiva* d'una perspectiva no narrativa en la reconstrucció historiogràfica de l'idealisme.

\*



Passem, doncs, a glossar les anunciades directrius:

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

Argumentant la possibilitat i conveniència de prendre com a principi de la reconstrucció (posem per cas) tal o tal aspecte de la filosofia kantiana en funció (posem per cas) d'un cert plantejament, problema o tesi teòrica de la filosofia de Schelling, posem per cas, no hi ha dubte que es contribueix a explicar la història de l'idealisme alemany. Però aquesta contribució té marcats, d'una manera prou gruixuda, els seus propis límits —a saber: els que venen donats per la intenció mateixa d'aconseguir una més cabal comprensió d'aquella filosofia. El que de cap manera pot pretendre's és haver explicat així la història sencera i completa, ni de bon tros; o creure ni tan sols que, només amb això, s'obté *la versió veraç o correcta*, sense més, d'aquest aspecte de la història. Ja que, més aviat, la versió completa d'aquest aspecte de la història exigiria, a més de l'esclariment *d'allò* en funció del qual es tracta això, també l'esclariment *d'això* que es posa en funció d'allò; sobretot, però, de manera encara més necessària, exigiria explorar el decalatge existent entre ambdós pols, *això i allò*.

Generalitzem el punt anterior: la continuïtat entre Kant i les filosofies postkantianes, argüida heterogeniament des d'una perspectiva guanyada en el sistema de Hegel, de Schelling, de Fichte, de Schopenhauer... , no pot aspirar a ser ni absoluta ni unívocament establerta. El fet que sigui no ja legítim sinó obligat a una reconstrucció històrica de l'idealisme de cercar aquesta continuïtat, no implica pas haver d'atrinxer-se en el pla definit per una recepció determinada del projecte transcendental en el pensament o pensaments idealistes i fer-ne una posició inexpugnable. Tanmateix, això és el que no solament no eviten sinó, fins i tot, imposen les narratives de l'idealisme. A aquesta pretensió ha de resistir-se d'acord amb la directriu que *mai no ha existit ni pot existir cap necessitat teòrica immanent ni cap lògica interna que empenyi compulsivament i determini teleològicament la filosofia kantiana del·là de Kant, fora d'aquella necessitat o lògica que ha estat formulada en els termes, amb tota evidència ja no exclusivament kantians, de les seves recepcions històriques*.

2) ¿Quins són i d'on procedeixen els pressupòsits de caràcter constitutivoformal que fonamenten les narratives? La qüestió es presenta complexa i delicada, i requereix esbrinar amb profunditat el mode com les narratives realitzen la constitució formal del seu objecte de recerca, del qual resulta, llavors, una determinada sistematització de la història de l'idealisme abocada a la seva confusió i reducció en *una* filosofia idealista.

Sembla clar que l'existència de les narratives de l'idealisme recolza de manera fonamental en les condicions especials del seu objecte de recerca, més exactament, en aquesta estructura peculiar que és l'*estructura de l'autocomprensió*, autèntic segell d'identitat de les filosofies idealistes. En efecte, com a moment fonamental i típic de l'autoconsciència filosòfica, les filosofies idealistes aspiren a comprendre's a si mateixes en el medi de la tradició, a copsar i justificar la seva *Bestimmung* històrica, la seva situació, missió o destí en la història del pensament filosòfic universal. Altrament dit, a l'autocomprensió dels sistemes idealistes els és consubstancial l'existència o inclusió d'una *narració original*. Mitjançant aquesta «narració original» —si atenem solament al que ara ens interessa— el sistema idealista arriba a determinar el sentit de la història del pensament filosòfic, a fixar què hagi d'entendre's per «pensament filosòfic» i quina seria, per consegüent, l'única guia possible en la reconstrucció d'aquesta història.

La narració històrica idealista original equival a una «filosofia de la història de la filosofia» en un sentit lat, més o menys articulada i comprensiva, mitjançant la qual queda establert quina problemàtica, concepte o idea s'ha debatut de manera central en aquesta història i mitjançant la qual pot ser definida la pròpia situació, normalment superior en algú respecte a la resta de sistemes tinguts per rellevants. La narració filosòfica original consisteix, doncs, en una determinada reconstrucció i interpretació de la història de la filosofia o d'un segment d'aquesta història, en la qual els fets en ella localitzats esdevenen finalment *fets clars* en la *consciència clara* del pensament idealista que els pren en consideració i els dona el seu sentit.

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

És a partir d'aquí que pot produir-se el *miratge objectivista*. L'efecte d'aquest miratge fa aparèixer els diferents discursos com tantes altres descripcions d'un objecte autònom i absolut (el *Wesen* filosòfic de l'idealisme). Quan s'estima admissible una sola i única descripció, es promou aleshores una devastadora batalla sobre quina és la més ajustada al seu objecte. Aquí la discussió creu poder retornar una i altra vegada a l'objecte absolut,

mirant d'assenyalar aquells aspectes en què les descripcions d'altri es descobreixen inadequades. Si és el cas que es jutja que diversos punts de vista donen lloc a diverses descripcions del mateix objecte, la controvèrsia se centra aleshores en la correcció i pertinença del punt de vista adoptat. Sigui com sigui, les narratives presenten un caràcter *exclusivista*: la veracitat d'una narrativa exclou automàticament la veracitat de la resta; en virtut de la justesa d'un punt de vista, es refusa la correcció dels altres punts de vista.

Quan, per exemple, l'historiador de l'idealisme alemany manlleua el seu objecte a la clarificació hegeliana de l'idealisme —i. e. pren l'idealisme tal com es troba històricament explicat en el si d'aquest sistema filosòfic—, el seu esclariment ha de coincidir essencialment amb l'esclariment de l'idealisme efectuat per Hegel. Pot afigurar-se aleshores que el que descriu és un objecte independent de tota teoria i de tota configuració des de la recerca, i afigurar-se, fins i tot, que la descripció procedeix de manera rigorosa i estricta, de manera científica. El que, tanmateix, s'esdevé en realitat és, naturalment, que la narració que aquell sistema comporta a tall d'autojustificació se sobreimposa a allò que hauria de ser la seva reconstrucció històrica, a través de la qual cosa aquesta queda, de primer, absoluta d'una justificació real de la seva constitució d'objecte i, segonament, amnèsica tocant al fet mateix que el que sembla aquí reconstruir-se per primer cop historiogràficament és com a tal el calc d'una reconstrucció filosoficohistòrica prèviament efectuada.

Dit en termes més concrets, a la narrativa se li escapa allò que subjau a la seva coincidència amb una narració original, és a saber, l'assumpció i pressuposició que l'origen i la *raison d'être* de l'idealisme són allò que un sistema idealista determinat ha interpretat com a origen seu i com la seva *raison d'être*, i ha exposat, a més, en una narració original contenint les claus fonamentals de la reconstrucció, quan no la reconstrucció pretesament sencera i exhaustiva d'aquest fenomen. Com a conseqüència, el fenomen filosòfic complex de l'idealisme passa a reduir-se a la simplicitat relativa d'un sistema filosòfic idealista, proposat com encarnació de l'essència d'aquell fenomen històric; o, alternativament, la descripció d'aquell sistema passa per ser equivalent a una reconstrucció històrica d'aquest fenomen molt més ampli i ric.

La narrativa es configura, així doncs, com aquell discurs en el qual una narració original es reitera a si mateixa en un registre diferent. Només a força d'intel·ligència en el tractament del seu material, de mestria i domini de les eines de l'anàlisi filosòfica i filològica, de l'artístic de l'execució, ... poden les narratives escapar al seu destí en certa manera tràgic: en tant que la seva reconstrucció aconsegueix de mantenir-se fidel al model esdevé supèrflua, però en tant que s'hi distancia esdevé falsa. Les claus de reconstrucció adoptades per la narrativa no han de ser altres que aquelles fornides per la narració original, a la qual la narrativa merament *dobla* en el pla historiogràfic. Però d'aquesta manera, les narratives queden permanentment confrontades a la pregunta que se suscita, aleshores, en relació al servei que acompleixen i la funció que els correspon, del moment que disposem de les narracions originals naturalment preferibles. Pot dubtar-se que els satisfaci o els basti la resposta que el seu paper és a tot estirar apològic, divulgatiu o, si es vol, digestiu d'una construcció filosòfica, en relació a la qual la voracitat i superficialitat modernes no cessen de reclamar-ne la seva simplificació.

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

3) Prescindir de la pauta narrativa i del marc d'efectuació constitutivo-formal que ella determina, renunciar a la interpretació de la continuïtat històrica de l'idealisme com a desenvolupament teòric d'un sistema, no comprometre d'antuvi la recerca sobre la història de l'idealisme pel fet de cedir la seva constitució com a objecte de recerca a una de les filosofies idealistes, evitar així el miratge objectivista que genera l'estructura narrativa, són totes recomanacions de caràcter negatiu. La seva traducció en termes positius no pot ser més que interpretar la continuïtat i la connexió entre els sistemes idealistes d'acord amb un *model evolutiu* que respecti en cadascun d'ells la seva pròpia gènesi i desenvolupament individual. *Cal deixar de concebre el procés històric de l'idealisme com un desenvolupament filosòfic i començar a prendre'l seriosament en el sentit d'una evolució filosòfica.*

És debades que se cercarà, entre Kant i Fichte, entre Kant i Schopenhauer, entre Kant i Hegel, entre Fichte i Hegel, entre Hegel o Schelling o entre Schelling i Hegel, el desenvolupament d'un teorema, la gènesi d'una teoria filosòfica, el descabdellament immanent, per necessitat lògica, històrica o de qualsevol altra espècie, de conclusions implícites en premisses prèviament establertes, la conseqüència de les quals hauria restat amagada per a un dels pensadors però no haurien escapat a la sagacitat de l'altre. *Entre els pensadors idealistes existeix una evolució filosòfica real; o, el que és el mateix, la continuïtat que hi trobem és una continuïtat discreta, no un desenvolupament sense solucions de continuïtat.* Certs moments en aquesta seqüència connectada de filosofies esdevenen punt de partença per a un desenvolupament diferent, i l'evolució comença just allí on el moment de recepció d'un pensament o d'un desenvolupament teòric determinat es revela la gènesi d'un nou pensament.

En l'evolució, així doncs, tota continuïtat s'estableix ja com a discontinuïtat: el moment fonamental de la recepció no és mai pura i simple repetició. No solament no és repetició mecànica d'una solució a un problema teòric, sinó que cal sempre preguntar-se, així mateix, si ho és ni tan sols del problema. Aquí com arreu sembla aplicar-se l'algoritme de la proporcionalitat inversa entre literalitat i pensament: com més literal la recepció d'una idea, menys pensament, i a la inversa. Queda indicada, així, la importància que, per a la reconstrucció historiogràfica del procés efectuat per la reflexió filosòfica en un període determinat, tenen l'esclariment i la comprensió dels diversos aspectes rellevants en la recepció d'aquells desenvolupaments teòrics històricament pertinents a les gènesis filosòfiques, és a saber, la direcció vers la qual s'adreça, sobre quina tensió actua, en quines condicions s'efectua i quina formulació ateny la dita recepció. D'aquesta anàlisi, hem

d'esperar que mostri si es dona o no una evolució i en què consisteix concretament tal evolució.

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

4) Perquè pugui encara sostenir-se la història de l'idealisme com a horitzó d'una totalitat de significació, cal copsar, doncs, *la diferència entre desenvolupament i evolució*<sup>140</sup>. Cal, també, a més, fer justícia a cadascuna d'aquestes estructures i entendre clarament la possibilitat de la seva articulació: *desenvolupament és la pauta de reconstrucció del sistema; evolució és, en canvi, la pauta de reconstrucció dels sistemes.*

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

Se segueix, així doncs, que cal no concebre sense més com excloents i contradictoris aquests desenvolupaments filosòfics, ja que no són perfecta-

ment commensurables, responen a gènesis diverses i marquen una evolució filosòfica, és a dir, inflexió, desplaçament, transformació, novetat en la seva teoria. Sembla difícil poder entendre tal evolució com ascendent —vers quin cim?— o progressiva —vers quina meta? Més aviat, cada desenvolupament crea una direcció i una dimensió pròpia en l'univers infinitament expansiu que és el del pensament filosòfic creatiu, a partir de les quals, per bé que *mai necessàriament* a partir de les quals, sempre ha de ser possible, en principi, una nova evolució representada per una gènesi i un desenvolupament filosòfics originals.

Naturalment, les nocions *desenvolupament* i *evolució* com a modes diversos de connexió entre fets teòrics han de tenir una aplicació acurada i ajustada als diferents gruixos d'abstracció en varis plans: un sistema, una obra, un concepte filosòfic. Arribats a aquest punt, a penes resulta factible prosseguir aquesta teorització sense córrer el risc que sigui titllada d'ociosa, justament perquè el seu objectiu últim és de ser actuada, fent possible de manera efectiva una escriptura reflexiva efectiva de la història de la filosofia idealista. Tot i així, sembla obligada una certa il·lustració.

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

La nostra argumentació afirma la conveniència, i la necessitat, en molts casos, de considerar l'esdeveniment de la W-L de 1794 en la trama de la filosofia fichteana, considerada el supratext legítim: aquella totalitat, del joc de la qual amb els elements singulars, segons el característic procés circular, es construeix la comprensió. Però, al contrari, nega tota legitimitat a la intenció d'inserir *en el mateix sentit* aquell esdeveniment en la trama o supratext hegeliana. Ja que una tal integració negligeix completament la modificació essencial de sentit que comporta el moment de la *recepció filosòfica*, el qual té una funció constitutiva específica i irrepetible en el supratext hegeliana. En conseqüència, és en un sentit radicalment i substancialment dissemblant que podria efectuar-se la inserció de la W-L de 1794 en el supratext de la filosofia de Fichte i en el de la filosofia de Hegel. Prosseguint amb el símil, en el primer cas ens movem en un pla *intratextual*; en el segon, *intertextual*; i si el moment constitutiu fonamental que la reconstrucció historicofilosòfica ha de considerar en la intertextualitat, és el de la recepció filosòfica, en la intratextualitat és el del *desenvolupament filosòfic*.

Amb l'exemple anterior, confiem haver il·luminat una mica més les relacions entre els models de desenvolupament i evolució així com la seva articulació en l'idealisme alemany, interpretat com a totalitat estructurada per continuïtats i discontinuïtats de rang dissemblant. La intratextualitat no podria ser compresa ni reconstruïda altrament que de manera narrativa, però la intertextualitat tractada a la manera de la intratextualitat —i. e. narrativament— ens aboca a tota mena de dificultats i paradoxes. Aquest forma de tractar l'idealisme és el que proposen les narratives de l'idealisme, les quals poden elaborar l'idealisme narrativament com a procés de desenvolupament a costa de l'assimilació inacceptable del conjunt de producció de significat que aquest moviment filosòfic ha originat a simple *intratextualitat*, tot optant, o, millor, tot *havent d'optar* per un supratext o altre concebuts com excloents. Però l'idealisme alemany se'ns presenta com a superposició de supratextualitats, i la tasca de la seva reconstrucció és, per consegüent, doble: d'un costat, la separació de trames mitjançant la identificació dels diferents supratextos, exploració de les continuïtats-discontinuitats en el joc del desenvolupament; de l'altre, la connexió i interacció de les trames mitjançant la identificació de les seves relacions, exploració de les continuïtats-discontinuitats en el joc de l'evolució.

Al marge de les dificultats, ben reals, que la reconstrucció historicofilosòfica de l'idealisme pugui presentar *in concreto*, cal que la seva tasca es concebi idealment mitjançant aquest necessari desdoblament: reconstruir *la gènesi* de cadascuna de les filosofies idealistes, posant una atenció especial a aquest aspecte fonamental i privilegiat de la gènesi que és la *recepció* d'un o diversos desenvolupaments o moments teòrics, històricament disponibles al nou pensament que ara es desenvolupa; reconstruir l'*evolució* que exhibeix cadascuna d'aquestes gènesis i que només, de fet, els dona sentit.

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

## NOTES

### Introducció

1. Els esmentats trets, els proposava G. Lehmann en la seva *Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts*, I, Berlin, 1953, pp. 4-8. La caracterització ens sembla bastant ajustada, sobretot perquè l'autor encerta tant a reconèixer els antecedents i les prolongacions d'aquestes tendències dominants com també la seva relació estreta. Per *positivisme* cal entendre «den Verzicht auf jede «Deutung» der Welt, die über die einzelwissenschaftliche Erkenntnis hinausgeht», al qual és concomitant el *cientificisme* [*Szientismus*], «den Zustand einer selbst zur Einzelwissenschaft gewordenen bzw. nach den Methoden und Ergebnissen der Einzelwissenschaften allein sich richtenden Philosophie»; per *historicisme*, «beides...: die Entwicklung des historischen Denkens auf seine «Geschichtlichkeit» und die dadurch bewirkte relativierung des Erkennens —jenen Bezug des Denkens auf seine «Geschichtlichkeit» der Endgültigkeit und Überzeitlichkeit philosophischer «Wahrheit» in Frage stellt—... Und Historismusproblem ist dann das Problem, ob und wie es möglich ist, diese Gebundenheit zu «überwinden»»; per *ideologització* del pensament, «nicht die faktische Abhängigkeit des Denkens von «Interessen» irgendwelcher Gruppen, Klassen, Schichten oder Machtträger, und nicht das Wissen darum, sondern die Annerkennung, dieser determinierenden Faktoren als letzter *Geltungsgrundlage*»; finalment, per *irracionalisme*, el recolzament «auf die Ohnmacht des Geistes und die Ungeistigkeit der Macht. Freilich gibt es «Gesetze» der Macht, die ihr ein Minimum von Rationalität sichern.... Doch gibt es keinen, diese technische Rationalität übersteigenden Sinn der Macht, —vielmehr ist umgekehrt aller «Sinn» wo immer er auftritt, Funktion der Macht, wie alles Seelische Funktion des Körpers, alles Lebendige Funktion der Materie ist». No ens sembla traïr el pensament de l'autor el fet de prendre aquests trets com a propis no ja de la filosofia sinó de la mentalitat i la cultura predominants del s. XIX.

2. En la presentació del volum 34 de la sèrie dedicada al segle XX de *Historia 16*, Gener de 1976, llegim: «El vocablo crisis ya se ha convertido en un lugar común que forma parte de nuestro entorno, de nuestra vida cotidiana, de nuestro quehacer de todos los días. Estamos en crisis y nos reproducimos en ella, hasta adquirir un estado de normalidad irritante». En efecte, el segle passat va posar de moda aquest terme, «crisi», i va fer el seu concepte imprescindible al pensament. És comprensible, així doncs, la temptació de considerar el segle passat, que en els seus inicis coneixerà l'influx de l'obra de O. Spengler sobre la decadència d'Occident, com l'època de *consciència de la crisi*. L'historiador J. Huizinga en una obra molt recomanable, *In the Shadow of To-morrow*, publicada el 1936, considerava ben tangible arreu, per bé que no irremuntable, la present crisi de cultura o civilització —una amenaça real d'esfondrament dels fonaments de la societat occidental—, i arribava a afirmar sense cap lleugeresa que, en moments tan crítics de la història europea com el Renaixement o la Revolució francesa, «the foundations of society have been much less shaken than to-day» (p. 16) i que «the world is now in the throes of a more intense and more fundamental upheaval than at either of the earlier periods» (p. 18). A començaments de la dècada dels seixanta, l'historiador Edward H. Carr feia una comparació semblant en una de les seves conferències a la Universitat de Cambridge, recollides amb el títol *What is History?* (hi ha trad. cast. a Barcelona, 1983<sup>1</sup>, 1987<sup>2</sup>): «Los años de mediados del s. XX encuentran el mundo en un proceso de cambio seguramente más profundo y más arrollador que cualquier otro de los que se han apoderado de él desde que el mundo medieval se deshizo en ruinas y se pusieron las bases del mundo moderno en los siglos XV y XVI» (p. 201). Afirmacions com aquestes i altres semblants, impressionants



com són en els llavis d'aquests historiadors, sovintegen i, de fet, s'accentuen i tot, en el decurs dels decennis que segueixen al carnatge de la segona guerra mundial, als exterminis en massa i a l'era atòmica, fins arribar a la tesi, que és senzill interpretar de manera completament irresponsable, de «la fi de la història». No ha passar-se per alt, malgrat tot, que el mot «crisi» és altament ambivalent i imprecís, com es deixa notar, entre d'altres coses, en el fet que no s'associï merament als sentits de decadència, declivi i paràlisi sinó també de creixença o de gestació. Sens dubte, roman encara en el terme l'accepció de «conflicte», la resolució del qual conté un element d'incertesa, i considerat així no seria equivocat parlar d'una consciència contemporània de la crisi en referència a la consciència de viure i trobar-se submergit en un procés de transformació constant, consciència segurament promoguda i feta inevitable per l'acceleració dels canvis i pels mecanismes sofisticats d'enregistrament puntual d'aquests canvis en totes les escales de l'experiència humana. De tota manera, es fa difícil de trobar un exercici de reflexió sobre el present en qualsevol moment històric que no inlogui un o altre aspecte de la idea de crisi. Accents «manriqueans» acompanyen típicament la vida autoconscient, i ja en aquest sentit podríem dir que no hi ha autèntica consciència de l'existència que no sigui consciència «crítica».

3. Han de retenir-se la vaguetat i l'amplitud de significats i connotacions del concepte d'«historicisme», que tradueix el terme original alemany *Historismus*, dotat inicialment d'un dring, creiem, pejoratiu. Així, G. Scholtz, per a qui el terme és «schillernd und mehrdeutig», considera que «so bleibt der Begriff... doppeldeutig und ambivalent in gleicher Weise, wie neben den Versuchen, auf den Leistungen des modernen Geschichtsbewusstseins zu insistieren, die Versuche lebendig und diskutiert bleiben, dies Bewusstsein wegen seiner Gefahren zu überwinden» («Historismus», en el *Hist. Wb. Philos.*, Bd. 3, p. 1144), mentre que M. Mandelbaum avança la pregunta següent: «considering the very great diversity in usage..., one may ask whether there is any characterization of historicism which can serve to connect the various ways in which the term has been used and which at the same time can give it a relatively clear meaning» («Historicism», *Enc. of Phil.*, 4, p. 24). És útil la distinció entre tres sentits principals d'«historicisme» que du a terme H. Schnädelbach en el seu estudi sobre el tema (*Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg/München, 1974): 1) com a «positivisme pràctic» de les *Geisteswissenschaften* en la recerca històrica, el conjunt de convencions i regles que guien la praxis científica de la història; 2) com a «justificació filosòfica» de l'historicisme en el primer sentit de praxis científica positiva; 3) com a tendència a la historització fonamental del nostre pensament, tendència la qual rep l'impuls decisiu de la crítica romàntica a l'*Aufklärung*.

4. Per a una panoràmica general de la historiografia moderna, vegi's G. Lefevre, *La naissance de l'historiographie moderne*, Paris, 1971 (hi ha trad. cast., Barcelona, 1974)

5. Malgrat les seves significatives diferències de concepció, coincideixen en veure en l'historicisme aquell mode i estil de pensament en ruptura amb el naturalisme anterior, tres aportacions clàssiques sobre l'historicisme i la seva problemàtica, publicades cap al segon terç del segle: E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922; K. Mannheim, «Historismus», en *Arch. Sozialwiss. Sozialpol.*, v. 52, 1924, i F. Meinecke, *Die Entstehung des Historizismus*, Berlin, 1936.

6. Les *Weltgeschichtliche Betrachtungen* de J. Burckhardt aparegueren a Berlin el 1905, arranjades pel seu nebot sobre la base dels apunts per a les lliçons dictades en els cursos acadèmics 1869-1870 i 1870-1871. Hem emprat la traducció catalana, *Consideracions sobre la història universal*, Barcelona, 1983, p. 26.

7. «No hi ha dubte que la nostra època es troba més ben proveïda pel coneixement del passat que qualsevol d'anterior» (o. c., pp. 35 i s.).

8. L'obra de F. Nietzsche, *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, la II de les *Unzeitmässige Betrachtungen*, es publicà a Leipzig l'any 1874. F. Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe, Werke*, III, I, Berlin, 1972.

9. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, pp. 49 i ss. en l'edició a càrrec de W. Szilasi, Frankfurt am Main, 1965, que aporta la paginació corresponent a l'aparició de l'obra en el primer número de *Logos*, 1910/1911.

10. «Das Problem liegt in der Vielfalt möglicher Einstellungen und Überzeugungen von historischen Entwicklungen und Zusammenhängen jenseits ihrer puren phänomenalen Gegebenheit, in der solcher Vielfalt entsprechenden Komplexität des Gegenstandsbereichs, die eine bestimmte, adäquate Einstellung *a priori* nicht mehr festzulegen vermag. Verbindlichkeit entspringt nicht mehr automatisch der vorgegebenen Wirklichkeit, historiographisch gewendet: den zugrunde gelegten Quellen, sondern der Sinnstiftung des Forschers. Einheit und Kontinuität von Welt und Zeit sind nicht schon von vornherein mit dem Gegenstandsbereich gegeben; sie müssen den Phänomenen vorgegeben werden. Die *Perspektivenvielfalt* der komplexen Phänomene und Zusammenhänge lässt sich nicht mehr durch ein unparteiisches,

zeitlichem Wandel enthobenes wahr-falsch-Schema reduzieren, sondern korrespondiert einer *Pluralität konkurrierender Überzeugungen*. Die *Offenheit* in der gegenwärtigen Zeiterfahrung, der Mangel an einer vorgegebenen eindeutigen finalen Orientierung schreiben sich in die Vergangenheit zurück. Der Verdacht der *Beliebigkeit* bei der historischen Themenstellung lässt sich kaum noch verdrängen; er ist zur sprichwörtlichen Sentenz geronnen: «Aus der Geschichte kann man alles beweisen...». Eckehart Stöve, «Zeitliche Differenzierung und Geschichtsbewusstsein in der neuzeitlichen Historiographie», en *Geschichtsbewusstsein und Rationalität*, ed. per E. Rudolph, E. Stöve, Stuttgart, 1982, p. 13. Aquest estudi esbossa el desenvolupament de la consciència històrica des del Renaixement i conclou amb la descripció de la situació posthistoricista —en la qual «die Beschäftigung mit der Geschichte heute das Problem der historischer Relativität, die Voraussetzung eines offenen Erfahrungsraum, einer offenen Zeit— und Geschichtserfahrung zu bewältigen versucht» (p. 16). En el relativisme històric que segueix a l'historicisme, Stöve hi veu una conseqüència inevitable de la manca d'esclarament de les relacions entre filosofia de la història i investigació empírica: «Es wäre kurzschlüssig, die sich jetzt am Ende des «goldenen Zeitalters» historischer Forschung verdichtende Erfahrung eines historischen Relativismus als das Ergebnis einer Fehlentwicklung zu stigmatisieren. Vielmehr ist er eine strukturelle, unausweichliche Konsequenz aus der so erfolgreichen Entwicklung der historischen Wissenschaften seit Beginn des 19. Jahrhunderts. Die Krise ist, pointiert gesagt, Ergebnis des *umgeklärt gebliebenen Verhältnisses von Geschichtsphilosophie und empirischer Forschung*» (p. 37).

11. E. Stöve es refereix en l'estudi citat, p. 41, a la discussió del concepte d'«objectivitat» de H. Lübbe, qui ha distingit entre *Konsensobjektivität* i *Begründungsobjektivität* (H. Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*. Basel/Stuttgart, 1977, pp. 18 i ss.). Hi ha traducció al castellà d'alguns textos de H. Lübbe amb el títol *Filosofía práctica y teoría de la historia*, Barcelona, 1983. En l'article «La función de presentación de identidad de la historia», recollit en aquesta obra, pp. 109-112, Lübbe discuteix aquestes dues menes de significats de l'objectivitat sobre la base del concepte d'«identitat», el qual ha de designar no solament els individus singulars sinó també institucions i grups organitzats. Tal com la història d'un individu és funció de la presentació de la seva identitat, i qui la conta s'orienta per la pragmàtica d'un context donat d'interacció que determina una certa mena de resultats no pas més o menys vertaders, sempre que no hi hagi falsejament o error contrastable, que altres resultats determinats per una pragmàtica diferent, també un fenomen històric ha de ser exposible sota una varietat d'aspectes dependents de tantes altres pragmàtiques de la presentació de la seva identitat. En aquest sentit, l'objectivitat és una qüestió de fonamentació o fonamentabilitat de l'anàlisi històrica. El segon sentit de l'objectivitat, «l'objectivitat de consens» implica, en canvi, una acceptació en termes intersubjectius d'una determinada presentació de la història. Es pot, així, valorar una obra històrica a causa de la consistència i sostenibilitat de la interpretació, però entendre que el punt de vista des del qual s'ha abordat un tema és més o menys inadequat que un altre (i és aquí on entrarien sobretot conviccions de fons sobre la història, opcions polítiques i ideològiques, etc.). No és el moment d'estendre's en aquestes importants clarificacions de Lübbe, per altra banda extremadament útils, ja que, per aplicar-ho al context on ens trobem, permetria retre compte de la simultània objectivitat —en termes d'«objectivitat de fonamentació»— de reconstruccions divergents d'un mateix esdeveniment històric. Sigui com sigui, el problema de l'excelsion diversificació i especialització així com la celeritat del seu ritme en els diversos camps del coneixement ens condueix a cops a situacions insolubles, malgrat que rara vegada les trobem exposades amb la franquesa de què fa ufana R. Aron quan en referència a Derrida feia la confessió següent: «La qualité de son interprétation est incontestable, sa force intellectuelle est évidente, si bien que je suis sûr que, quand je ne sais de quoi il parle, il doit dire des choses intéressantes —mais je ne sais pas de quoi il parle» (*Leçons sur l'histoire*, Paris, 1989, p. 27). Hauria d'evitar-se de bandejar la descripció d'aquesta situació, en aparença un xic ridícula, com a mera qüestió de competència, atès que reflecteix, precisament, un dels resultats (en general, vergonyosament silenciats) que, en l'actualitat, deriven de la mestria i el domini intel·lectuals d'un camp científic delimitat.

12. Koselleck, R.; «Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtliche Welt», en *Objektivität und Parteilichkeit*, ed. per R. Koselleck, W. J. Mommsen, J. Rüsen, München, 1977, p. 19.

13. Sobre «l'amenaça» de l'estructuralisme per la història, vegi's Raphael Samuel, «Historia y teoría», en R. Samuel ed., *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, 1984 (orig. *Peoples History and Socialist Theory*, London, 1981). El final de l'obra recull una part del debat entorn del llibre de l'historiador marxista E. P. Thompson, *Misery of Theory*, London, 1978.

14. Vegi's la discussió d'H. Schnädelbach en el darrer capítol de l'o. c.

15. La formulació d'aquestes «zwei sich ausschliessenden Forderungen» és de R. Kose-  
lleck, o. c., p. 17.

16. «Objectivité et subjectivité en histoire», P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, 1955, pp.  
23 ss. Amb la distinció entre «une bonne et une mauvaise subjectivité» i «une bonne et une  
mauvaise objectivité», Ricoeur no pretén naturalment suprimir la coexistència i copertanyen-  
ca dels «interessos» alternatius d'objectivitat i subjectivitat de la història, ans procedir a la se-  
va més precisa identificació.

17. Cal, doncs, que la història de la filosofia sigui abordada filosòficament; però aquest  
abordatge suposa molt més que la mera competència filosòfica en un sentit tècnic que hauria  
d'afegir-se a aquella d'historiador: suposa *fer filosofia*. Sense pretendre d'exhaurir la discussió,  
podem presentar aquí algunes constatacions *de facto*. Mentre que, per exemple, la història de  
la química, la qual implica la doble competència d'historiador i de químic, no es formula,  
malgrat tot, com una teoria química ni s'aborda mitjançant la metodologia científicosexual-  
limental que serveix a resoldre els problemes d'aquesta ciència, ni, similarmet, la història de la  
música o de la pintura no són obres artístiques (excepte en un sentit evidentment derivat i  
metafòric: una història de la pintura no es «pinta»), la història de la filosofia no pot ser sinó  
filosòfica: el que s'hi proposa és la comprensió filosòfica de filosofies històriques o de qües-  
tions filosòfiques que han estat plantejades en el curs de la seva història. Només la literatura,  
a més de la filosofia, semblaria poder escapar a aquella exterioritat implicada pel caràcter i el  
captivament històric de la disciplina en qüestió: ja que la història de la literatura pot ser, en  
efecte, en un sentit no trivial, una obra literària. Una part, almenys, dels problemes que ac-  
tualment es debaten en la història i la crítica literàries semblarien dependre d'aquesta cir-  
cumstància. Així i tot, és perfectament concebible una història de la literatura, l'excel·lència  
de la qual no li vingui completament ni primàriament de les seves virtuts estrictament literà-  
ries; i en conseqüència ha d'afirmar-se que, fins i tot en aquesta disciplina, el valor literari es  
només una qualitat afegida, no una característica constitutiva. Ara bé, les qualitats filosòfi-  
ques són el criteri principal i més rellevant d'acord amb el qual s'auilata el valor de qualsevol  
contribució a la història de la filosofia.

18. Aquesta recerca es troba reflectida com qui diu dia a dia, encara que no pas exhaurida,  
en revistes de difusió internacional. En els *Kant-Studien*, publicats amb una freqüència tri-  
mestral, i acompanyats de suplementes, gaudim d'un testimoni excepcional de les successives  
tendències i les aportacions principals de la recerca internacional sobre Kant des de 1896, da-  
ta d'inici d'aquesta publicació. En l'actualitat, disposem també en aquest òrgan del repertori  
bibliogràfic més complet sobre Kant, recollit anualment. Mencionarem també que, amb la  
publicació dels darrers volums dedicats a les *Vorlesungen*, s'ha completat la monumental edi-  
ció de l'obra kantiana, iniciada a començaments de segle, *Kants gesammelte Schriften* en 29  
volums, a càrrec de l'Acadèmia Alemana de les Ciències. També la investigació sobre Hegel  
disposa des de l'any 1961 d'un òrgan propi en els *Hegel-Studien* d'aparició anual, igualment  
complementada amb suplementes monogràfics i una secció bibliogràfica anual. L'obra de Hegel  
és, a més, des de 1968, objecte d'una edició historico-crítica, *Gesammelte Werke*, editada  
per la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. La situació dels estudis en rela-  
ció a l'obra de Fichte, fins ben recentment poc i mal coneguda, ha canviant indubtablement,  
en bona part igualment gràcies a l'edició crítica de la seva obra planejada en 30 volums, *Gesam-  
mmtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, des de 1964, Stuttgart-Bad  
Cannstatt, encara incompleta però que avança a bon ritme. Una semblança de la imatge con-  
temporània de Fichte es trobarà en el volum col·lectiu *Der transzendente Gedanke. Die  
Gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichte*, a cura de K. Hammacher, (Hamburg,  
1981). Així mateix, s'ha iniciat l'any 1976 l'edició crítica de l'obra de Schelling, *Historische-  
Kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wis-  
senschaften*, Stuttgart. Una autèntica frontissa en les recerques schellinguianes contemporà-  
nies, la representa l'obra de X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 v., Paris,  
1970. La literatura sobre Jacobi comença ja a ser tan difícil d'abastar com la que versa sobre  
Fichte o Schelling, i no tindria, per tant, sentit referir-la fora del marc d'un estudi monogràfic  
dedicat a aquest autor. És significatiu, però —i limitarem aquest *excursus* bibliogràfic a la seva  
mínima expressió—, que les obres de caràcter general de referència obligada en l'estudi de Ja-  
cobi hagin aparegut també en el darrer terç del segle: V. Verra, *F. H. Jacobi. Dall'Illuminismo  
all'Idealismo*, Torino, 1963; K. Hammacher, *Die Philosophie F. H. Jacobis*, München, 1969, i,  
a càrrec del mateix, l'important volum col·lectiu, *F. H. Jacobi. Philosoph und Literat der Go-  
ethezeit*, Frankfurt, 1971; per acabar, K. Homann, *F. H. Jacobis Philosophie der Freiheit*, Frei-  
burg, 1973. Pel que fa a Schopenhauer, són nombrosos els intents per posar fi a la relativa  
marginalitat d'aquest autor en el curs dels darrers decennis. Com a botó de mostra esmentarem  
l'*Internationaler Schopenhauer-Kongress*, organitzat amb motiu dels 200 aniversari del

naixement del filòsof i conduït amb el tema general «Schopenhauer in unserer Zeit» del 14 al 27 de Maig de 1988 a la Universitat de Hamburg.

### Capítol I

19. L'*Skizze zu einer Geschichte der Kantischen oder kritischen Philosophie* es troba en el volum preparat per Hausius, *Materialien zur Geschichte der kritischen Philosophie*, aparegut anònimament a Leipzig el 1793 (reed. Düsseldorf, 1969). Els *Materialien* constitueixen un ampli recull *in drei Sammlungen*, encara avui força útil, d'articles i recensions referents a la filosofia de Kant publicats en diverses revistes de l'època, d'entre les quals destaca pel nombre de seleccions l'*Allgemeine Deutsche Bibliothek* de Nicolai. L'*Skizze* es troba en una primera part, la *Historische Einleitung zur Geschichte der Kantischen Philosophie*, dins la qual és precedida per una secció, *Allgemeine Litteratur der Kantischen Philosophie*, on apareixen registrats 243 títols, a cops acompanyats d'un breu comentari, directament relacionats amb la polèmica sobre el kantisme.

20. Referència obligada aquí és l'aparició de la primera recensió de la *KrV* en les *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, el 19 de Gener de 1782, un treball impresentable, resultat ben galdós de les mutilacions, arranjaments i interpolacions de J. G. H. Feder, qui no havia llegit l'obra, sobre un manuscrit de Chr. Garve. L'episodi resulta lamentable sobretot perquè, delà de la turpitud atribuïble als personatges involucrats, mostra la profunda ineptitud de l'època per enfrontar-se a la Crítica. En paraules de la recensió publicada per Feder, «sein Idealismus [com és sabut assimilat aquí al de Berkeley] streitet noch mehr gegen die Gesetze der äussern Empfindung, und die daher entstehende unserer Natur gemässe Vorstellungsart und Sprache». Pel que fa a Garve, després de la rèplica puntual i demolidora de Kant en els *Prolegomena* (Ak., IV pp. 372-383), dóna la cara en una carta a Kant del 13 de Juliol de 1783, tracta de justificar amb contrites paraules el sencer episodi com conseqüència d'una rastellera de dissorts, i escriu en relació al seu manuscrit original, força més sobri i ajustat que la recensió manipulada per Feder: «Sind Sie mit dieser meiner Recension eben so unzufrieden, wie mit der Göttingischen, so ist es ein Beweis, dass ich zu Beurtheilung eines so schweren und tief-sinngen Buchs nicht *penetration* genug habe, und dass es für mich nicht geschrieben ist.» Que aquesta darrera afirmació, però, no ha d'entendre's en el sentit d'un reconeixement de la grandesa de la Crítica sinó tot al contrari, ho mostren les observacions que segueixen: «Aber das ist auch jetzt noch meine Meynung, vielleicht eine irrige: dass das Ganze Ihres Systems, wenn es wirklich brauchbar werden soll, populärer ausgedrückt werden müsse, und wenn es Wahrheit enthält, auch ausgedrückt werden könne; und das die neue Sprache, welche durchaus in demselben herrscht, so grossen Scharfsinn auch der Zusammenhang verräth, in welchen die Ausdrücke derselben gebracht worden, doch oft die in der Wissenschaft selbst vorgenommene Reform, oder die Abweichung von den Gedanken andrer noch grösser erscheinen mache, als sie wirklich ist» (Ak., Bd. X, pp. 331 i s.). En tot això, el que sembla realment destacable és la circumstància que ni Feder ni Garve poden considerar-se figures menors en la cultura de l'època: ho palesen no solament la prominència de la posició d'aquests intel·lectuals i la consideració que mereixen als seus contemporanis, Kant inclòs, sinó també una ullada a la producció, difusió i fins influx de la seva producció. Disposem d'un recull del material pertinent als esdeveniments relatius a la recensió de Garve-Feder en *Der Aufstieg zur Klassik*, Bd. III, Berlin, 1959, pp. 310-356.

21. Els mots són de Herder en carta a Hamman de març de 1782. *Herders Briefe an J. G. Hamman*, Berlin, 1889, p. 181.

22. Una presentació general de les circumstàncies de la recepció de la filosofia crítica es troba en H. J. De Vleeschauwer, *La déduction transcendante dans l'oeuvre de Kant*, Antwerpen, 1934-37 (reed. New York/London, 1976), especialment T. II, pp. 419 i ss. i pp. 497 i ss., per a la fase fins a la segona edició de la *KrV*, i T. III, pp. 370 i ss i 491 i ss., per als esdeveniments posteriors a 1787. Per al mateix període, no deixarem sense mencionar l'estudi en llengua castellana de F. Duque que precedeix la seva traducció de l'obra de Kant, *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, Madrid, 1987, pp. XVII-CCXXVII. En general, ha de reconèixer-se que, a desgrat de la seva importància per entendre l'època filosòfica que seguirà, l'*Aetas kantiana* segueix essent poc i mal coneguda (d'on, sospitem, sorgeix gran part de les dificultats i malentesos que suscita la connexió entre Kant i el postkantisme). No manquen una certa quantitat d'estudis i articles sobre aquest o aquell aspecte particular de l'època, però hi ha en canvi pocs treballs que l'abordin amb tota la seva generalitat i complexitat. A reduir les dimensions d'aquesta llacuna és agençat el llibre (malauradament no exempt d'imprecisions) de F. C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*,

Massachussets, 1987. Un lloc de privilegi segueix ocupant l'estudi de V. Verra, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica*, Torino, 1957.

23. Paga la pena atendre al *doble criteri d'anàlisi* que demana la producció kantiana des de la publicació de la primera edició de la *KrV*. D'un costat, el filòsof avança en la realització d'un pla que pot considerar-se ja prefixat, en les seves línies mestres, des del període anterior a aquesta publicació: tal és la conclusió que sembla imposar-se de la lectura de la correspondència en els anys de la «dècada silenciosa», en particular les cartes *An M. Herz* (recollides en l'ed. de l'Ak., Bd X). De l'altre costat, no ja el ritme i la presentació sinó fins i tot determinats continguts significatius de l'obra kantiana posterior a l'edició de la primera Crítica, estan clarament marcats per incidències que tenen relació amb la recepció contemporània d'aquesta. Ensopeguem aquí amb una qüestió tan delicada com fonamental, al nostre entendre, no ja en la gènesi de la filosofia de Kant sinó igualment en la del postkantisme. Aquesta observació resulta pertinent del moment que tenim una concreció decisiva del problema esmentat en les diferències de la segona edició de la *KrV*, «*hin und wieder verbesserte*», com resa en el frontispici de l'obra. Es coneix clarament que la intenció rectora de Kant es combatre la representació de la concepció filosòfica de la crítica com a idealisme «empíric» (en la seva terminologia), segons que mostra l'afegiment de la Refutació de l'idealisme en el capítol II de l'Analítica dels principis i, encara més reveladorament, la supressió de passatges on hom podria basar amb cert vigor aquesta opinió. De tot això, resulta una situació un tant estranya: així, per exemple, el 1787, any de la publicació de la segona edició de la *KrV*, apareix també el *D. Hume* de Jacobi, obra que conté, com a *Beilage*, una important crítica a la filosofia de Kant «*Ueber den transzendentalen Idealismus*», on s'insisteix a proclamar la filosofia de Kant un idealisme *tout court*; però els extensos passatges que Jacobi cita per a provar aquest idealisme de Kant (extrets sobretot de la Deducció transcendental i dels Paralogismes de la raó pura), han desaparegut senceraement de la nova edició que Kant acaba de publicar. L'estudi de la recepció de la *KrV* no pot esquivar, en conseqüència, aquests fets essencials: que hi ha virtualment *dues KrV* i que l'elaboració de la segona respon, almenys en part, a la recepció de la primera. Que això sigui conegut no significa *eo ipso* que hagi estat fet plenament rendible en la recerca historiogràfica. Pot dir-se que, en general, la recepció de la primera edició de la *KrV* ha adquirit una dinàmica pròpia i que Kant difícilment pot intervenir en la seva espiral a fi de modificar-ne la direcció efectiva, en la qual, si resulta lícit parlar així, la primera edició de la *KrV* manté prevalença sobre la segona, malgrat que, *de facto*, només aquesta darrera hagi circulat durant una llarga època. Valgui com a botó de mostra el parer de Schopenhauer alguns anys més tard: «*Dadurch ist denn der Text der «Kritik der reinen Vernunft», wie er vom Jahr 1787 an bis zum Jahr 1838 cirkuliert hat, ein verunstalteter und verdobener geworden, und diesselbe ein sich selbst widersprechendes Buch geworden, dessen Sinn eben deshalb Niemanden ganz klar und verständlich seyn konnte (...). In Folge meiner Vorstellungen nämlich hat im Jahre 1838 Herr Professor Rosenkranz sich bewogen gefunden, die «Kritik der reinen Vernunft» in ihrer ursprünglichen Gestalt wieder herzustellen, indem er sie, in besagtem zweiten Bande, nach der ersten Auflage von 1781 abdrucken liess, wodurch er sich um die Philosophie ein unschätzbare Verdienst erworben, ja das wichtigste Werk der Deutschen Literatur vielleicht vom Untergange gerettet hat; und dies soll man ihm nie vergessen. Aber Keiner bilde sich ein, die «Kritik der reinen Vernunft» zu kennen und einen deutlichen Begriff von Kants Lehre zu haben, wenn er jene nur in der zweiten, oder einer der folgenden Auflagen gelesen hat; das ist schlechterdings unmöglich: denn er hat nur einen verstummelten, verdorbenen, gewissermaassen unächten Text gelesen. Es ist meine Pflicht, Dies hier entschieden und zu Jedermanns Warnung auszusprechen» (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1. Bd., p. 534-535 en la edició de A. Schopenhauer; *Zürcher Ausgabe*, Zürich, 1977). És notable la coincidència entre les crítiques de Jacobi i Schopenhauer (i Hegel) en el sentit que és el temor a l'idealisme conseqüent d'on provenen les incoherències de la *KrV*.*

24. Entre els primers divulgadors es compta J. Schultz, amb la publicació de les seves *Erläuterungen über des Herrn Prof. Kants Kritik der reinen Vernunft* Königsberg, 1784 (reed. Bruxelles, 1968). En la consideració de la primera fase d'expansió de la filosofia kantiana, l'esguard ha d'adreçar-se, després de Königsberg, és clar, decididament cap a Jena. Des de l'any 1785, Ch. G. Schütz publica aquí l'*Allgemeine Literatur-Zeitung*, que esdevé un instrument essencial de promoció i defensa del criticisme. També a Jena, J. A. H. Ulrich ha encoratjat i afavorit, sens dubte, l'estudi de la *KrV* i els *Prolegomena* aquests primers anys, tot i el seu posterior distanciament respecte de la nova filosofia. Ell mateix —al judici de Vleeschauer «le critique le plus remarquable que Kant eut la bonne fortune de rencontrer à cette époque» (*La déduction transcendantale...*, T. II. p. 519)— publica el 1785 les seves *Institutiones logicae et metaphysicae*. Un jove col·lega seu, C. Ch. E. Schimdt, resulta ser un dels primers a impartir cursos sobre la Crítica, amb vista als quals publica, seguint el costum de l'època, un

compendi de les seves lliçons acompanyat amb un Diccionari «per a un ús més simple dels escrits kantians», *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen nebst einem Wörterbuche zum leichtern Gebrauch der kantischen Schriften*, Jena, 1786). Aquesta serà una obra influent que coneixerà successives edicions, en les quals, però, compendi i diccionari s'amplien i s'independitzen en la *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse*, Jena, 1788 (reed. Bruxelles, 1974) i el *Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften*, Jena, 1788 (reed. de la quarta edició de 1798, Darmsatdt, 1980<sup>2</sup>, amb una introducció de N. Hinske que destaca el seu valor documental per a la *Kantrezeption*). Finalment, cal recordar que també és a Jena on Reinhold, cridat el 1787, inicia l'elaboració de la seva *Elementarphilosophie*.

25. Pel que sabem, no existeix edició crítica de les *Briefe*, de les quals l'autor preparà posteriorment una nova publicació en dos volums contenint cada un dotze cartes: *Briefe über die Kantische Philosophie*, Bd. 1, Leipzig 1790; Bd. 2, Leipzig, 1792, en un moment, així doncs, on aquest autor ja havia acomplert el tram més significatiu de la seva pròpia filosofia. A desgrat de les modificacions que pugui haver-hi en relació a les *Briefe* originals, publicades en el *Teutsche Merkur* de Wieland, toca conformar-se amb el maneig d'aquesta darrera edició més assequible (reed. Leipzig, 1923). Reinhold, trànsfug del cercle de Weimar, havia topat desgradablement amb Kant només uns mesos abans del seu treball apològic, arran de la recensió que el darrer havia fet de la primera part de les *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* de Herder per a la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, el gener de 1785. La recensió en qüestió no agradà gens en el cercle de Hamman i Herder, i correspongué a Reinhold donar expressió d'aquest disgust en una rèplica apareguda el febrer d'aquest mateix any en el periòdic de Wieland (*Schreiben des Pfarrers zu \*\*\* an den H. des T. M. Ueber eine Recension von Herders I. z. Ph. d. G. d. M.*). Kant, al seu torn, n'escrigué una contrarèplica el mes de març per a la revista de Jena (el material bàsic d'aquest incident és aplegat en el volum ja citat de *Der Aufstieg zur Klassik*, pp. 357-397). El 12 d'octubre de 1787, Reinhold, ara amb un to devot, escriu a Kant, tot confessant-se autor de la rèplica a la seva recensió de Herder i també de les *Briefe*, interessant-se per l'opinió de Kant, i demanant-li de llegir, almenys, les Cartes tercera i quarta, «und dann... das einfache Zeugnis zu geben, dass ich die Kritik der reinen Vernunft verstanden habe». Prou interès i relació amb el caràcter i les finalitats perseguides per les *Briefe* tenen les següents explicacions de Reinhold, tocant als motius que l'impulsaren a l'estudi de la Crítica i després a la seva promoció: «Der von Ihnen entwickelte moralische Erkenntnisgrund der Grundwahrheiten der Religion, das einzige Morceau das mir aus dem ganzen in der Litteraturzeitung gelieferten Auszuge Ihres Werkes verstandlich war, hat mich zuerst zum Studium der *K.d.r.V* eingeladen. Ich ahndete, suchte und fand in derselben das kaum mehr für möglich gehaltene Mittel, der unseeligen Alternative zwischen Aberglauben und Unglauben überhoben zu seyn. Beyde Seelenkrankheiten habe ich in einem seltenen Grade durch eigene Erfahrung kennen gelernt... Meine Freude über meine radikale Genesung, und der Wunsch zur Verbreitung des von mir so bewährt gefundenen, und gleichwohl von meinen Zeitgenossen zum Theil noch so sehr verkannten Heilmittels das Meinige beyzutragen, haben die erwähnten Briefe u. d. k. Ph. veranlasset» (*Von K. L. Reinhold*, Ak, Bd. X, p. 498). Kant contesta encantat, val a dir-ho, a l'autor de les «herrlichen Briefe», de les quals n'aprecia el rigor i la gràcia, afirma —i això té la seva importància en el moment en què ens trobem— que no han deixat de fer «in unserer Gegend alle erwünschte Wirkung», i accepta «die genaue Uebereinkunft Ihrer Ideen mit den meinigen», a més de reconèixer «das Verdienst... um deren Erleichterung»; tot el qual, nogensmenys, no li impedeix de fugir d'estudi elegantment en relació a una declaració pública favorable desitjada per Reinhold. (*An K. L. Reinhold*, 28 u. 31 Dec., 1787 (Ak, Bd. X, p. 513)

26. «...Ich Ihnen in meinen folgenden Briefen die vornehmsten *Resultate*, welche die Kantische Philosophie über das *grosse Thema* aller Philosophie, nämlich *unsre Pflichten und Rechte in diesem, und den Grund unsrer Hoffnung im künftigen Leben*, aufstellt, nach und nach vorlege und Sie dadurch, dass ich Sie vorläufig mit den *Folgen* des kritischen Systemes bekannt mache, zum Studium desselben nach seinen *Gründen* einlade und vorbereite» (*Briefe*, I, p. 109).

27. *KrV*, A 795 / B 823 - A 831 / B 859.

28. *Briefe*, p. 101.

29. Així doncs, les mencionades *Briefe* de Reinhold han de situar-se contra el rerefons in creïblement dens i d'enorme significació teòrica i cultural d'aquest episodi, públicament inaugurat l'any 1785 per les *Briefe über die Lehre des Spinoza* de Jacobi, que han suggerit àdhuc el títol per a aquelles. Quin dubte hi ha que, comptat i debatut, es tracta d'una nova batalla de la guerra, tan antiga ja com persistent, intrincada i virulenta, que ha acompanyat tothora a la formulació i posada en pràctica del projecte històric de l'*Aufklärung*. Però la presència de nous elements, tocant en particular a fenòmens de guix tan considerable com el programa de

*Sturm und Drang*, la recepció d'Espinoza i el re-posicionament a què força a totes les parts la Crítica kantiana, li donen el seu aspecte específic i una complexitat fora mida, irreductible a una mera repetició de l'habitual instrumentalització de l'espinozisme contra Wolff i la seva escola, reexida en diverses ocasions anteriors, com és conegut, i amb la qual, malgrat tot, presenta vincles innegables. A tot això s'afegeix, *last but not least*, el seu caràcter de pou sense fons d'implicacions, inspiracions i formulacions per a l'idealisme posterior, el qual trobarà en el *ben kai pan* descrit pel propi Jacobi el seu lema programàtic. La magnitud d'aquest esdeveniment és, en un mot, incommensurable, atenent a l'enorme riquesa dels seus antecedents, la quantitat i complexitat d'elements que entren en joc en la seva actualitat i la seva extraordinària transcendència futura.

La dificultat aquí és de no descurar cap de les dimensions referides que, creiem, podrien il·luminar-se mútuament. En aquest respecte, una interessant qüestió és la que demana pels motius que, dèll de les disposicions personals dels participants, han prestat la seva nova actualitat a la polèmica sobre l'espinozisme. Al costat de les circumstàncies polítiques, amb què sempre hem de comptar, no hauria de negligir-se, segurament, una relació bastant directa entre el «destapament» per part de Jacobi de l'espinozisme de Lessing, figura indiscutible i indiscutida de l'*Aufklärung*, i l'aparició de la Crítica teòrica (així com de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, publicada l'abril de 1785, això és, mig any abans que les *Briefe*). Però, en què consisteix concretament aquesta relació? Ajudaria a esbrinar-ho una determinació més precisa de la postura de Jacobi davant el criticisme incipient. Per bé que a Jacobi no pot haver-se-li amagat que se les havia aquí amb un reconegut campió de l'*Aufklärung* detestada, no sembla tampoc que pugui atribuir-se-li sense més, retroactivament, la posició devers la Crítica que només anirà revelant, gradualment, en estadis posteriors. Qüestió crucial és, doncs, com ha interpretat inicialment Jacobi la revolució crítica, necessàriament incompleta i prenyada d'interrogants als ulls del contemporani. ¿Hi ha percebut i apreuat primàriament l'atac a la metafísica wolffiana, l'afirmació decidida dels límits de la raó i la proclamació de la *Glau-be* com el seu indispensable complement, o, més aviat tot el contrari, una exacerbació del racionalisme que apuntaria a estintolar el mecanicisme natural i entronitzar la ciència exacta com a únic coneixement possible i única possessió segura per als homes, a la vegada que una consagració de l'escèpticisme religiós, agençat a soscarar les bases de tot coneixement de la divinitat i la realitat espiritual de l'home? Hem de reparar que el que Kant presenta és una síntesi, tan elaborada com subtil des del punt de vista teòric, dels impulsos filosòfics moderns de Locke i Leibniz, de Wolff i Crusius, amb la pretensió de depassar el pla de la seva discussió i atènyer un punt de partença radicalment nou per a la raó filosofant —i en aquest sentit ha d'admetre's que, al capdavant, encara la *Kantforschung* més recent debat el pes de cadascun dels elements d'aquella síntesi en l'economia general del criticisme! Així doncs, ¿ha vist Jacobi en la Crítica la confirmació més o menys explícita de la pròpia veritat «filosòfica» o, al contrari, hi ha percebut un poderós atac, a les funestes conseqüències del qual jutja necessari anticipar-se? ¿Hi ha vist el signe anunciador i premonitori d'una victòria definitiva contra l'*Aufklärung* o el perill que aquesta aconseguiria d'imposar, mitjançant una nova i més sòlida fonamentació de la raó il·lustrada, les seves tendències fonamentals? ¿O tal vegada hi ha detectat una oportunitat interessant de dividir els seus representants? Per bé que és indubtable que Jacobi, en la crítica posterior a la filosofia transcendental, exposada l'any 1787 en el *D. Hume*, hi ha albirat clarament la possibilitat o fins directament la realitat de la capitulació de l'*Aufklärung*, les contradiccions de la qual menarien en Kant finalment a la seva autodestrucció, tanmateix podrien existir ambivalències en la seva actitud en els estadis inicials. És ben possible que Jacobi miri de reüll a Kant en la seva agra discussió amb Mendelssohn, però ¿quins matisos i colors presenta aquesta mirada esbiaixada cap a Königsberg? ¿No es tractaria potser, atesos els dubtes, d'obligar Kant a definir-se finalment de manera clara i sense ambages, a prendre partit per una o altra alternativa: racionalisme o fideisme?

Si és això darrer, Kant ha sabut evitar amb fermesa el parany: primer, amb el seu silenci, i després, constrenyit per les circumstàncies i quan aquest silenci podria haver començat a esdevenir falsament eloqüent, amb la seva intervenció destinada a refusar simultàniament uns i altres arguments, la qual cosa provocarà, però, que tant els uns com els altres se li llancin al damunt: Jacobi escriurà el 1787 una de les crítiques més influents a la filosofia transcendental, assenyalant la inconsistència de la seva nova «tercera via»; al seu torn, els wolffians —després que Kant hagués, primer, abandonat Mendelssohn a la seva sort i, en acabat, atacat directament en diversos indrets a l'autor d'aquelles *Morgenstunden* crítiques amb la filosofia transcendental— han recuperat l'alè per a passar a fustigar incansablement a Kant i assajar de mostrar la dimensió relativa de la revolució copernicana comparada amb la filosofia del gran Leibniz. La posició de Kant tocant a la polèmica és, a diferència de la de Jacobi, força coherent i diàfana: l'*Aufklärung* que ell sosté i promou no és evidentment la del «geni» entusiàs-

tic que «converteix el treball en joc» (*KrV*, B XXXVII), ni és tampoc la d'una raó temerària i despòtica que s'enega i nega les seves pròpies mancances, constitueix aleshores «la font veritadera de tota incredulitat» (*KrV*, B XXX) i, en ignorar les lleis que la raó es dona a si mateixa, porta com a «conseqüència inevitable» la pèrdua de la llibertat de pensament (*Was heisst sich im Denken orientieren*, Ak. VIII, p. 327). Kant està disposat només a defensar una *Aufklärung crítica*, amatent a impedir tot ús de la llibertat de pensament que proposi lliurar-se del pensament i treballi així, a gratiant o ignorant-ho, cap a la destrucció de la raó. Podem suposar que en les tribulacions de Mendelssohn, Kant ha vist, fins potser amb un punt de satisfacció, una confirmació de la seva doctrina crítica i de la seva versió de la raó il·lustrada, enfront d'aquella Il·lustració berlinesa que uns anys abans havia jutjat amb supèrbia i superficialitat la seva obra. Però no ha estat Kant l'únic a veure-ho: les *Briefe* de Jacobi marquen, doncs, entre altres coses el començament d'una segona etapa de recepció de la filosofia crítica, a la qual, com indicàvem, pertanyen decisivament les *Briefe* de Reinhold. En aquesta segona fase, segueix més vigent que mai la qüestió, ja advertida per nosaltres més amunt, en la nota 23, fins a quin punt la direcció del pensament de Kant, indiscutiblement orientada en sentit sistemàtic, íntegra, amb tot, dialògicament, moments la procedència dels quals remet a la recepció de la pròpia creació filosòfica.

Els materials de la polèmica entre Jacobi i Mendelssohn estàn recollits en H. Scholz, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin, 1916. Al costat dels escrits d'aquests autors, no pot negligir-se la mediació del malaguanyat T. Wizenmann en els seus *Die Resultate der Jacobischer und Mendelssohnischer Philosophie von einem Freywilligen*, Leipzig, 1786, mencionats elogiosament per Kant —en el seu *Was heisst sich im Denken orientieren?* d'octubre de 1786— per haver sabut mostrar que, en aquella polèmica, la responsabilitat d'haver obert la via a l'*Schärmerei* i a l'irracionalisme correspondria no sols a Jacobi sinó també, en idèntica mesura, a Mendelssohn, en servir-se aquest equívocament de la «sana raó» en oposició a l'autoritat de la raó (Ak. VIII, 134). Recordarem, també, que algunes parts de la posterior *Kritik der praktischen Vernunft* dialoguen amb la rèplica a la intervenció kantiana per part de Wizenmann de febrer de 1787 en el *Deutschen Museum*.

És obligat citar aquí el penetrant i documentat estudi de J. L. Villacañas sobre el pensament de Jacobi, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, Barcelona, 1989, que dedica el seu cap. 5, pp. 261-323, al tema d'aquesta nota. No obstant tot el que hi aprenem, ens sembla que no hagi estat prestada deguda atenció als elements de la filosofia de Crépus que operen en la posició de Jacobi, amb la qual cosa, de retruc, queda un tant entelada la comprensió de la complexa relació entre Jacobi i Kant, particularment en el moment de la polèmica. En aquest punt resulten una mica més equilibrades les observacions de Philonenko, en el seu fi estudi introductori a la traducció francesa de pròpia mà de la contribució de Kant al *Pantheismusstreit* (Paris, 1967), estudi on arriba a suggerir-se que l'acusació velada d'espinozisme a Kant s'hauria originat no en Jacobi sinó en el costat dels wolffians (o. c., p. 25). Tanmateix, tret de la presentació d'algunes hipòtesis a penes recolzades, Philonenko no du a terme aquella elaboració sobre la posició de Jacobi, la pertinència de la qual assenyàvem més amunt.

30. Del *Philosophisches Magazin* se'n publicaran quatre volums de 1788 a 1791, a Halle, amb la tasca prioritària, si no exclusiva, d'atacar Kant i el kantisme difós des de la *Literatur-Zeitung* de Jena, atac el qual serà prosseguit, a partir del 1792, pel *Philosophisches Archiv*. Hi ha reed. a Bruxelles, 1968, del primer volum del *Phil. Magazin*, el més interessant, entre altres coses perquè és contra els articles de Eberhard apareguts aquí que Kant escriu la seva *Ueber eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere unentbehrlich gemacht werden soll* de 1790.

31. Un caràcter més que programàtic correspon al *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Jena, 1789, on Reinhold forneix ja les idees rectores i essencials de la seva concepció filosòfica com també un dels models decisius d'estructuració de la relació de la filosofia postkantiana amb la Crítica: la necessitat de fonamentar i justificar les «premisses» de què Kant ha parlat en la *KrV*, posant així en el centre de l'especulació filosòfica la qüestió de l'origen del pensament i el punt de partença del sistema filosòfic. Aquest fonament, indicat en el *Versuch*, s'exposa de manera sistemàtica l'any següent en les *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, Jena, 1790 i en *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*, Jena, 1791 (*Ueber das Fundament* i el capítol 5 de les *Beyträge*, *Ueber die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, han estat reed. a Hamburg, 1978). Sobre el problema de la unitat de filosofia transcendental, Kant està treballant, d'ençà fa alguns anys, en la seva «crítica del gust», la qual exposa en la *Kritik der Urtheilskraft* de 1790, així doncs, quan el pensament de Reinhold ha pres ja la seva



direcció característica. Només Fichte, a diferència de Reinhold o J. S. Beck, ha diposat, per així dir, del Kant «sencer», però és clar, a l'ensem, que la seva lectura del criticisme no ha pogut deixar de ser influïda per les incidències de la recepció kantiana anterior.

32. *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, I, p. 344.

33. «Dieser an der Spitze aller Grund-, Lehr- und Folgesätze der Metaphysik der sinnlichen Natur stehend, alle Erweislichkeit derselben begründende, den Umfang (*das Gemeinschaftliche des Inhalts*) der Wissenschaft [scil. la *KrV*] bestimmende Satz [scil. el *Grundsatz* de la *KrV*, que Reinhold entén exposat en la tesi de la subjecció de tot objecte a les condicions necessàries de la unitat sintètica de la diversitat de la intuïció en una experiència possible] ist in dieser Wissenschaft und durch dieselbe, wie es bey jedem ersten Grundsatz der Fall ist und seyn muss, *unerweislich*. Sein Sinn kann in dieser Wissenschaft bloss durch seine Anwendung erläutert, keineswegs ohne Zirkel entwickelt und begründet werden. Die Kritik der Vernunft hat als Propedeutik der Metaphysik den Sinn jenes Grundsatzes begründet, indem sie den Begriff der Möglichkeit der Erfahrung entwickelt, und gezeigt hat, dass die formalen Bedingungen der Erfahrung im Erkenntnisvermögen a priori gegründet wären, und in den Formen der sinnlichen Vorstellung und der Begriffe (Raum und Zeit und den Kategorien) bestünden. Von dieser Entwicklung... hängt also das Schicksal der durch Kant erfundenen neuen Metaphysik ab, die in ihren Grund-, Lehr und Folgesätzen immer allegemeingültig seyn; aber nicht eher allgemeingeltend werden kann, bevor nicht dasjenige, was ihrem Fundamente zum Grunde liegt, in allgemeingeltenden Grund-, Lehr- und Folgesätzen feststeht, oder, welches eben so viel heisst, bevor nicht die Propedeutik der Metaphysik selbst zur Wissenschaft der Erkenntnisvermögen erhoben worden ist» (*Fundament*, p. 69-70).

Podem mesurar tota l'ambivalència del projecte reinholdià respecte del criticisme en la contraposició que apareix en el fragment citat entre *allegemeingültig* i *allgemeingeltend*. La procedència d'aquesta oposició remunta, en darrera instància, al complicat tractament en els manuals de lògica clàssica de la qüestió i la caracterització dels mètodes d'«anàlisi» i «síntesi», així com a la no menys complicada discussió sobre el mètode matemàtic en el segle XVII i XVIII. Per bé que aquesta recerca ens conduiria cap a altres allunyats topants, interessa recordar que Wolff, malgrat distingir entre mètode analític i sintètic (segons, respectivament, que les veritats siguin exposades en l'ordre que han o podrien haver estat descobertes, o bé que siguin exposades de manera que s'entenguin o es demostrin més fàcilment (*Logica*, #885)), du a terme la identificació de mètode matemàtic i filosòfic en el sentit d'un únic mètode natural de l'enteniment per atènyer la veritat, amb la qual cosa tendeix a fer-se fonedissa una diferència genuïna entre *inventio* i *expositio* de la veritat racional, la qual a tot estirar quedaria reduïda potser a la pertinença d'una intenció didàctica. La reciprocitat i interrelació entre veritat i mètode és naturalment un tema cartesà, però, a través de la identificació virtual del mètode d'exposició amb el mètode de descobriment de veritats, que es troba exposada en Wolff, constitueix la base d'aquella fusió entre mètode i veritat que tenim donada en el principi que la veritat existeix únicament i exclusivament en la seva exposició científica completa, sobre la qual insistirà l'idealisme posterior, especialment Hegel en polèmica amb Schelling. Però aquesta és la darrera baula d'un entortolligat procés de transformació, i en el context en què ens trobem hem d'aconter-nos a assenyalar que en la postura de Reinhold, malgrat l'aparent concessió a la noció d'una veritat independent de la seva fonamentació, és justament aquesta necessària i, en realitat, estricta dependència d'ambdós el que presta força a la seva crítica de Kant i legitimitat a la pretensió d'anar *noch einen Schritt weiter*.

34. L'*Elementarphilosophie* es desplega com una «ciència de la capacitat representativa», la qual ha de precedir en sentit lògic, això és, com a fonament, a la ciència de la «capacitat cognoscitiva», perquè al parer del seu creador la possibilitat del *Vorstellen* es pressuposa en la possibilitat del coneixement. Per la via d'aquesta investigació de la *representació*, no solament s'aspira a derivar a partir del seu fonament comú les diverses facultats i arribar d'aquesta manera, en particular, a la dualitat entre sensibilitat i enteniment com a meres «formes del *Vorstellen*», com també als components *a priori* de la capacitat cognoscitiva que fan possible l'experiència i expliquen la impossibilitat del coneixement de la *Ding an sich*. Sinó que s'aspira, també, a reduir la filosofia teòrica i pràctica a una única base, *Erkenntnisvermögen* i *Begehungsvermögen* a una única capacitat de l'ànima: «Der Wissenschaft des *Erkenntnisvermögen* würde eine andere, als ihr Fundament, *vorhergeben* müssen, nämlich die Wissenschaft der Sinnlichkeit des Verstandes und der Vernunft, in wieferne diese nicht das Erkenntnisvermögen selbst sind; aber dem Erkenntnisvermögen, (und zwar nicht nur diesem allein, sondern auch dem *Begehungsvermögen*) gemeinschaftlich zum Grunde liegen, die Wissenschaft der im Gemüthe bestimmten Form des *Vorstellens* durch Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, von der sowohl die Form des Erkennens, als des Begehrens abhängt, die Wissenschaft des *gesamten Vorstellungsvermögens als eines solchen*» (*Fundament*, p. 71).

35. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Scepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik*, sense lloc d'impressió, 1792 (reed. Berlin, 1912). Si l'influx i significació d'una obra filosòfica ha de mesurar-se per l'atenció que li és atorgada en la història posterior, l'escrit de Schulze ha de ser considerat central en la història de la filosofia postkantiana: Maimon, Fichte, el *Kritisches Journal* de Schelling i Hegel, Schopenhauer..., tots hi han trobat referència obligada. Convé remarcar, amb tot, que si la crítica de Schulze a Reinhold és original, la crítica a Kant recull bàsicament objeccions ja conegudes, en la qual cosa el que resulta ser imponent és, sobretot, la seva presentació massiva. Pel que fa a la crítica a Reinhold, Schulze, que admet la necessitat que té la filosofia d'un primer principi a fi de poder pretendre «la dignitat d'una ciència», ha estat capaç de mostrar a bastament i amb claredat les nombroses dificultats que comporta el descobriment i formulació de tal primer principi: en lloc destacadíssim, la de determinar les relacions d'aital principi amb els principis de la lògica formal com a lleis supremes de tot pensar (vegi's per això especialment *Aenesidemus*, pp. 45-47). Com és possible un principi enlairat per damunt del principi de no contradicció? O, posat en altres termes, com ha de ser possible fonamentar les lleis del pensar en el pensar mateix i mitjançant ell? Ha d'observar-se que la qüestió no és solament de primera importància per als assajos de l'idealisme que arrenquen de Reinhold, sinó que ella es troba també en el cor de la *KrV*; i, certament, formulada de manera explícita en el problema crucial de les relacions entre la lògica formal i la lògica transcendental.

36. Tals són els límits de l'escepticisme de Schulze: «Ich lege aber folgende Sätze als bereits ausgemacht und gültig der Censur der Elementar-Philosophie zum Grunde: 1) Es giebt Vorstellungen in uns, an welchen sowohl mancherley Unterschiede von einander vorkommen, als auch gewisse Merkmale angetroffen werden, in Ansehung welcher sie mit einander übereinstimmen. 2) Der Probestein alles Wahren ist die allgemeine Logik; und jedes Raisonnement über Thatsachen kann nur in so fern auf Richtigkeit Ansprüche machen, als es mit den Gesetzen der allgemeinen Logik übereinstimmt» (*Aenesidemus*, p. 34).

37. Que Kant no ha depassat l'estadi filosòfic contemporani, mira de fonamentar-ho Schulze en l' o. c., pp. 99 ss., *Ist Hume's Scepticismus durch die Vernunftkritik wirklich widerlegt worden?* Sobre les circumstàncies del concurs convocat per l'Acadèmia l'any 1791 aporta força informació la ja citada introducció de F. Duque a l'ed. en castellà dels *Forschritte*.

38. L' *Aenesidemus* té entrada en el nombre 114 en l'índex bibliogràfic que Hausius procura: «Unstreitig ist das die beste Schrift gegen das streitige Thema: der Verf. welcher der berühmte scharfsinnige Reimaruss sey soll, setzt erst seines Gegners Sätze hin und beleuchtet sie dann» (*Materialien*, p. XXXIX).

38 bis. Incorporem 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 simplement deixar indicada la referència a aquelles obres citades amb certa assiduitat.

39. «Schon der Name, mit dem er sein Werk belegte ward angefochten, so wie dessen Bedeutung selbst, und dessen apodiktische Gewissheit. Man wollte nichts darin finden, als den alles zerstörenden Scepticismus, und behauptete der Verfasser habe sein Werk eben sowohl Skepsis als Kritik nennen können. Man wendete dagegen ein, dass zwischen beyden ein himmelweiter Unterschied Statt fände, indem die Kritik die Sätze selbst stehen lasse, und nur ihre Beweise antaste. Allein auch diese Vertheidigung hat man nicht wolle gelten lasse, aus dem Grunde, weil ein Satz, dessen Gründen alle Beweiskraft, im strengsten Sinne genommen, abgesprochen worden, nun leer und ohne Stütze stehe, und aller Gewissheit so ermangele, dass billig an seiner Wahrheit selbst gezweifelt werden könne. Zur Erläuterung mag die so bestrittene Lehre vom Daseyn Gottes dienen. Diese Gegnern hat man aber geantwortet, wenn dem also sey, so könne die Kantische Philosophie dem Vorwurfe des Scepticismus nicht entgehen, aber diese Vorwurf treffe das Kantische System nur zum Theil: Es sey zwar am Tage, dass diese System, um bey dieser Theorie zu bleiben, alle hergebrachte Beweise; als für nicht demonstrativ in Beschlag nehme (wie schon andere vor Kantem gethan haben), deswegen werde dieser Satz demungeachtet nicht zweifelhaft, denn das Kantische System substituirt dafür einen andern und stärkern Grund, als alle bisherigen, nämlich den moralischen und diess sey auch der Fall bei den andern Lehrsätzen: wenn ferner Kant ein Sceptiker sey sollte, so hätte er auch nicht müssen etwas über die Grenzen der menschlichen Erkenntniskräfte, nach unbestreitbaren gewissen und allgemeingültigen Grundsätzen festsetzen wollen, welches ganz gegen die Absicht und Zweck eines Sceptikers sey. Man hat aber diesen geantwortet, dass diese Festsetzung nicht das reale objective betreffe, sondern nur die Beziehung desselben auf unser Erkenntnisvermögen nach einer analogischen Regel. —Dann hätte ja Kant gerade die ent-

gegengesetzte Absicht, indem er es darauf angelegt habe, selbst den Sceptiker Hume zu widerlegen» (o. c., pp. CIV-CV).

40. «Wenn das moralische Gesetz nur auf einen subjektiven Nothwendigkeit beruhte, so würde ich nicht sagen können: das Gesetz ist objektiv gültig, sondern *ich bin nur so eingerichtet*, dass ich dasselbe als gültig denken muss; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdann ist meine Einsicht durch vermeinte objektive Gültigkeit meines Urtheils nichts als lauter Schein; und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjective Nothwendigkeit (*die gefühlt werden muss*) von sich nicht gestehen würden» (o. c., p. CXLIII).

41. *An den Herrn Profesor Kant*, von Wizenmann, o. c., Zweite Sammlung, pp. 103-144.

42. El que caracteritzem com «actitud» de Mendelssohn es distingeix, en substància, per la impressió que Kant ha anat massa lluny en la seva crítica de la metafísica. Això motiva la dubtosa distinció de *Alleszermahlender* (o *Alleszermahlender*, com es retrobarà també amb posterioritat) atorgada per Mendelssohn a Kant en el *Vorbericht* de les *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, publicades l'any 1785. Però s'hi barregen també altres elements més subtils. Primerament, un *détachement* en relació al treball crític. Mendelssohn s'escuda, sens dubte honestament, en la feblesa de la seva condició física per acometre l'estudi d'aquest treball. La *Nervenschwäche* que, per a la decepció de Kant, Mendelssohn li havia comunicat personalment (vegi's *Von M. Mendelssohn*, 10/4/1783, Ak. Bd. X, pp. 107 s.), torna a aparèixer en el citat *Vorbericht* amb altres detalls reveladors: «Seit zwölf bis funfzehn Jahren befinde ich mich nämlich in dem äussersten Unvermögen, meine Kenntnisse zu erweitern. Eine sogenannte Nervenschwäche, der ich seitdem unterliege, verbietet mir jede Anstrengung des Geistes, und, welches den Ärzten selbst sonderbar vorkommt, sie erschweret mir das Lesen fremder Gedanken fast noch mehr als eigenes Nachdenken. Ich kenne daher die Schriften der grossen Männer, die sich unterdessen in der Metaphysik hervorgetan, die Werke *Lamberts*, *Teitens*, *Platners* und selbst des alles zermalmenden *Kants*, nur aus unzulänglichen Berichten meiner Freunde oder aus gelehrten Anzeigen, die selten viel belehrender sind. Für mich stehet also diese Wissenschaft noch itzt auf dem Punkte, auf welchem sie etwa um das fünfundsiebenzigste Jahr dieses Jahrhunderts gestanden hat» (*Morgenstunde, Vorbericht*, en *M. Mendelssohn, Schriften über Religion und Aufklärung*, Darmstadt, 1989, p. 469). Un darrer element definidor de l'actitud de Mendelssohn és la secreta esperança que un home com Kant, tot i haver-se revelat en la Crítica teòrica com el *Alleszermalmer*, haurà de passar a reconstruir més fermament allò que primerament enderrocà. I és potser la convicció de la major importància de la tasca reconstructiva que faria al cap i a la fi secundari l'interès en el treball de demolició, particularment quan ell ha estat exposat «an dieses Nervenfastzeherende Werk» (Ak., X, p. 308) que és la *KV*.

En un altre ordre de coses, que Mendelssohn gosi publicar conviccions metafísiques elaborades quinze anys abans, per així dir, sense revisió, té naturalment relació amb el caràcter etern de les veritats a què tals conviccions es refereixen. Tal és, doncs, en certa manera, la resposta *avant la lettre* que Mendelssohn aporta a la qüestió dels progressos de la metafísica. Com a curiositat podria encara descobrir-se un eco rousseauinià en el *Vorbericht*: el genial ginebrí confessa —en *Les rêveries du promeneur solitaire*, publicades postumament l'any 1782— que, «tombé dans la langueur et l'appesantiment d'esprit» ha oblidat «jusqu'aux raisonnements sur lesquels je fondais ma croyance et mes maximes, mais je n'oublierai jamais les conclusions que j'en ai tirées avec l'approbation de ma conscience et de ma raison, et je m'y tiens désormais. Que tous les philosophes viennent ergoter contre: ils perdront leur temps et leurs peines. Je me tiens pour le reste de ma vie en toute chose au parti que j'ai pris quand j'étais plus en état de bien choisir».

Tocant a l'obra i vida de M. Mendelssohn és ineludible l'obra de A. Altman, *M. Mendelssohn. A Biographical Study*, London, 1973, un vivíssim i monumental fresc de l'època.

43. «Kant hatte beinahe seit 40 Jahren nach seiner Weise philosophiert, und nach derselben mancherley kleinere Schriften ans Licht gestellt, ohne dass die philosophische Welt sie sonderlich beachtet, und seiner Stimme Gehör gegeben hätte; dadurch aber liess er sich nicht muthlos machen seinen Weg mit Standhaftigkeit und Ernst zu verfolgen. Er tratt mit seiner Kritik hervor, wo er die Grenzen der menschlichen Vernunft zu bestimmen suchte, wie weit sie in ihren Anmaassungen gehen könnte oder nicht; der eine Theil der philosophischen Welt betrachtete sie als ein verschlossenes Buch und der andere verlachtete sie als Träumerei, und so lag das Buch einige Jahre, ohne dass man darauf achtete. Diess war auch nach der damaligen Lage der Philosophie kein Wunder, denn es herrschte einerseits gerade zur der Zeit noch die wolfische Methode in der Philosophie alles demonstrieren zu wollen, welcher eben die Kritik den Hals brach, andererseits fiengen die schöngesteirischen Philosophen sich an auf den Thron zu schwingen. Und diesen eckelte für einen solchen trocknen Lectüre eben so

sehr als für *barbara, celarent, etc.* wozu die neue Sprache Kants und seine Terminologie auch das ihrige beitrug. Endlich schreckte Kant mit seinen Prolegomenen alle Philosophen aus ihrem Schlummer, und nun wurden sie auf diese und seine Kritik aufmerksam; sie theilten sich, wie gewöhnlich in drey Partheyen; in Kants Anhänger, in Gegner und Ecklectiker, unter denen diejenige Parthey welche sich gegen Kanten erklärte, der andern an Menge und Celebrität weit überlegen war. Die eine Parthey hielt diese Philosophie für eine bodenloses Luftgewebe, für das *non plus ultra* der abstraktesten und übertriebensten Speculationen und Grübeleien, für unfruchtbare, sachenleere Wortklauberey: und die andere erklärte sie für das vollkommenste Meisterstück des menschlichen Geistes» (*Materialien*, pp. CLXII s.).

44. Al costat de la influent *Geschichte der Philosophie* d'inspiració kantiana de W. G. Tennemann, publicada a Leipzig, 1797, mereixen destacar-se les obres de J. G. Buhle, professor a Göttingen, on, en l'interí, el kantisme ha guanyat també una significativa presència: el *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, 1796-1804, en 9 volums, i la *Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften*, publicada igualment a Göttingen, 1800-1805, (reed. Bruxelles, 1969), una *Abtheilung* de la monumental *Geschichte der Künste u. Wissenschaften* de J. G. Eichhorn. Un rebuig explícit a prendre la filosofia crítica com a norma de veritat en la història de la filosofia, l'exposa, en canvi, D. Tiedemann en una obra una mica anterior i més dependent de les premisses de la historiografia de la *Popularphilosophie*, el *Geist der spekulativen Philosophie*, Marburg, 1791-1797 (reed. Bruxelles, 1969).

45. Tocant a aquest període remetem a l'estudi i àmplia bibliografia de M. Longo en la seva aportació a l'*Storia Generale della Storiografia Filosofica* a cura de G. Santinello, v. 3, *Il secondo Illuminismo e l'età kantiana*, Padova, 1988, pp. 671-878.

46. O. c., p. 685.

47. *Materialien*, p. XCVII.

48. «Freilich wenn man nur dasjenige philosophische System Philosophie nennen wollte, welches auf einem allgemeingeltenden und ganz unumstößlichen Grunde ruhet, so müsste man jenes wohl endlich eingestehen. Es kommt aber meines Bedünkens alles darauf an, was man Philosophie zu nennen beliebt hat, und was man dazu zu rechen berechtigt ist, und dann auch darauf, wie weit man sich die Grenze der Geschichte der Philosophie gesteckt hat oder stecken darf. Die abweichenden Bestimmungen desjenigen, was der Begriff Philosophie enthalten soll, sind zu bekannt, als dass ich sie wiederholen sollte; oft aber besteht die Abweichung blos in Worten, also in der Form und nicht in der Materie. Fast jede Schule giebt eine andere Erklärung» (o. c., p. XCVIII).

L'article de Reinhold discutit per Hausius aparegué en les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* de G. G. Fülleborn l'any 1791 amb el títol «Über den Begriff der Geschichte der Philosophie. Eine akademische Vorlesung».

49. «... So bleibt es für uns doch immer entschieden, dass eine Geschichte der Philosophie sich nur auf das Veränderliche der Philosophie selbst ganz allein erstrecken müsse; dass sie anzeige was dieselbe an Deutlichkeit, Klarheit und Umfang ihrer Theorien gewonnen, oder was sie an allen diesen Stücken für Verlust gehabt habe: die Schicksale derselben ihre Wirkungen, ihr Schaden oder Nutzen den sie gestiftet, selbst das Schicksal ihrer Günstlinge liegen aus ihrer Sphäre und dürfen nur als Nachtrag oder als Trabanten der Sonne folgen» (*Materialien*, p. CI).

50. «Es ist hier die Absicht gar nicht eine vollständige und ausführliche Geschichte der kantischen Philosophie zu liefern; dies erfordert schon eine weitläufigere Auseinandersetzung welche auf einigen Bogen nicht gegeben werden kann» (*ibid.*).

51. «Kant, ein Denker, desgleichen die Philosophie sich seit dem Aristoteles vielleicht nicht wieder zu erfreuen gehabt haben mag...» (o. c., p. CII).

52. «Der scharfsinnige und um die wahre Philosophie nicht weniger, als sein Vorgänger der unsterbliche Kant, verdiente Rath Reinhold» (o. c., p. XCVIII).

53. Així i tot, amb aquestes afirmacions no volem perjudicar la mesura en què la historiografia filosòfica eclèctica elaborada a la manera dels *Popularphilosophen* i la historiografia orientada pel kantisme que floreix a partir dels noranta, no podrien reconduir-se a un model únic o similar de concepció de la història i del progrés històric des d'un punt de vista més general. Però aquesta és una altra discussió, la qual té a veure amb la definició d'una concepció «il·lustrada» de la història, entesa en el sentit, com se sol dir, d'un paradigma, i la possibilitat d'efectuacions historiogràfiques profundament divergents en el seu si, malgrat la referència a supòsits comuns.

54. La formulació és de J. G. Buhle: «Der Zweck der Geschichte der Philosophie ist demnach, die Äusserungen der philosophierenden Vernunft überhaupt historisch zu bezeichnen; die Probleme, welche sich dieselbe zur Befriedigung ihres theoretischen und praktischen Be-

dürfnisses vorlegte, und die Methoden der Auflösung derselben, welche sie befolgte, zu charakterisieren; und dadurch zu zeigen, wie die Philosophie nach und nach wurde, was sie gegenwärtig ist». *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, 1796 i ss.. Citat per G. Santinello, o. c., 3/2, p. 968 en nota.

55. *KrV*, A XI i s. Vegi's també A 856 / B 884.

56. *KrV*, A 832 / B 860.

57. *KrV*, A 852 / B 880. Per a la idea, mètode i funció d'aquesta «història de la raó pura», el complement indispensable a les observacions contingudes en els diversos capítols de la Metodologia transcendental de la *KrV* és el treball de Kant sobre els *Fortschritte*, en particular les *Lose Blätter*. Però el rerefons on han de situar-se aquests desenvolupaments, es troba sobretot en l'Apèndix a la Dialèctica transcendental de la primera crítica sobre l'ús regulatiu de les idees i en l'exposició sobre la teleologia en la tercera crítica.

58. Sobre el particular pot consultar-se L. Geldsetzer, *Der Methodenstreit in der Philosophiegeschichtsschreibung 1791-1829*, Kant-Studien, 56 (1966). Els tractats dels kantians Fülleborn i Reinhold constituïrien els primers passos del *Methodenstreit* que es desenvoluparà en el segle següent i on, a l'objecte d'enlairar la història de la filosofia al rang de ciència, concorren a debat, al costat de les idees kantianes, aquelles altres de procedència romàntica, les de la síntesi assajada per la filosofia hegeliana i, per últim, les de l'hermenèutica de l'escola de Schleiermacher.

59. Els dos aspectes o manifestacions de la «història de la raó» adés assenyalats, el teòric i el pràctic, han estat fet fructífers en l'estudi de Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, New Jersey, 1980. En general, són discutibles alguns supòsits que guien la lectura de Kant per part de Yovel, com és ara la interpretació, *sense més*, de l'*espontaneïtat* del jo en el sentit d'una activitat *constitutiva* de la pròpia condició transcendental («While concerned with the pure and transcendental forms of human reason, Kant did not conceive of them as fixed and ready-made but as *constituted* by the rational subject», p. 12). En relació concreta al tema que ens ocupa, apareix unilateral l'èmfasi que l'autor posa en una assimilació de la filosofia de la història de Kant a la de Hegel; d'altra banda, inscrivint-se en això clarament en la línia de recerca anglo-saxona, per a la major part de la qual en la història de la filosofia immediatament després de Kant apareix Hegel, Yovel es veu limitat a constatar l'*striking resemblance* entre les respectives filosofies de la història, sense poder mostrar les seves connexions efectives, les quals requereixen un seguiment detallat dels diversos camins pels quals la reflexió filosòfica, estètica i religiosa ha transitat des de la Crítica pràctica a l'idealisme especulatiu. Tocant a la cacterització d'aquests tortuosos i envitricollats camins, una exposició rica a la vegada que sintètica és la de D. Henrich, «Ethik der Autonomie» en el seu esplèndid recull d'estudis *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982, pp. 6-56, publicada primerament amb el títol «Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus» en *Sein und Ethos* a càrrec de P. Engelhardt, Mainz, 1963. Retornant a la filosofia de la història de Kant, tenim un plantejament metodològicament adequat per al seu estudi, malgrat tractar-se d'una obra de caire introductori, en R. Schaefer, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Darmstadt, 1973, 1980<sup>2</sup> pp. 145 ss., quan proposa distingir entre aquelles tesis i escrits on Kant continua i completa la filosofia de la història de l'*Aufklärung*, i aquelles temàtiques, mètodes i formulacions de la seva obra que adquireixen el seu significat per causa del seu influx en l'evolució posterior de la filosofia de la història. Tancarem aquesta breu ressenya bibliogràfica remetent a l'estudi de G. Micheli, *Kant storico della filosofia*, així com a la seva aportació a la ja citada *Storia Generale della Storiografia Filosofica*, de Santinelli en el v. 3/2, pp. 879-957, i a l'obra de S. Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona, 1996.

60. L'esmentada recensió ha estat feta de nou disponible per N. Hinske, qui la publica com a *Beilage* al seu estudi *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, Stuttgart, 1970, pp. 136-141, d'acord amb la qual citem aquí.

61. Publicada en l'*Allgemeinen Literatur-Zeitung*, Nr. 109. (Ak., XII, pp. 370 s). Com dèiem, la reacció no sorprèn, però sí sorprèn, en canvi, i molt, el to entre amargós i ressentit amb què es menysprea els *Freunde* de la Crítica, repartits bàsicament entre brètols i perversos, com també la incomprendible notificació de la canonització de la lletra de la pròpia obra: «Ein italienisches Sprüchwort sagt: «Gott bewahre uns nur vor unsern Freunden, vor unsern Feindem wollen wir uns wohl selbst in Acht nehmen». Es gibt nemlich gutmüthige, gegen uns wohlgesinnte aber dabey in der Wahl der Mittel unsere Absichten zu begünstigen, sich verkehrt benehmende (tölpische), aber auch bisweilen betrügerische, hinterlistige, auf unser Verderben sinnende und dabey doch die Sprache des Wohlwollens führende (aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum genere) sogenante Freunde, vor denen und ihren ausgelegten Schlingen man nicht genug auf seiner Huth seyn kann. Aber demungeachtet muss die kritische Philosophie sich durch ihre unaufhaltbare Tendenz zu Befriedigung der Vernunft in

theoretischer sowohl als moralisch praktischer Absicht überzeugt fühlen, dass ihr kein Wechsel der Meynungen, keine Nachbesserung oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern das System der Kritik auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt, und auch für alle künftige Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sey».

## Capítol II

62. Jakob Friedrich Fries, *Reinhold, Fichte, Schelling*, Leipzig, 1803. Aquest escrit roman en les *oubliettes* silencioses de la història, com la resta d'obres d'aquest autor —en particular la seva *Neue Kritik der Vernunft*, Heidelberg, 1807. No així el seu nom, immortalitzat per als estudiosos del període en les desdenyoses fórmules encunyades per Hegel. Però, a banda de l'interès que pugui tenir el treball, antiespeculatiu en el camp filosòfic i progressista en el polític, d'aquest seguidor de Kant, el seu desconeixement és ja lamentable perquè ens eclipsa una part del context filosòfic d'aquesta etapa.

63. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, Erster Teilband, Zweites Buch, #21, p. 154. Citem i citarem en el que segueix, indicant el títol de l'obra i remetent directament a la plana que correpongui, segons la *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden* (Zürich, 1977), que procura de manera molt assequible les principals obres d'A. Schopenhauer seguint l'edició historicocrítica d'A. Hübscher, Wiesbaden, 1972.

64. La primera publicació de Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, de 1813, ha de llegir-se ja com una presa de posició respecte de l'epistemologia kantiana, la qual es manté i aprofundeix en el primer llibre de l'obra capital de 1819, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Però si el que es vol és amidar la profunditat de la contraposició de la filosofia pràctica de Schopenhauer amb les concepcions del pensador de l'imperatiu moral, hom ha d'adreçar-se preferentment a *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Aquesta obra publicada el 1840 recull dues obres redactades independentment, *Über die Freiheit des Willens*, escrita el 1837 i premiada per l'Acadèmia noruega de les ciències el 1839, i *Über die Grundlage der Moral* del 1839, presentada a l'Acadèmia danesa, sense resultar, aquesta vegada, coronada per l'èxit.

65. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, 509-651. En la *Vorrede* a la segona edició de WWV del 1840, que acreix l'obra amb un nou volum, Schopenhauer adverteix (WWV, I, p. 18) sobre les significatives modificacions que ha introduït en aquest *Anhang* respecte del de la primera edició.

66. *Parerga und Paralipomena*, I, pp. 93-157.

67. «Das Locke'sche Reale, im Gegensatz des Idealen, ist im Grunde die *Materie*... Nun aber hat Kant schon gelehrt, wiewohl erst ich den richtigen Beweis dafür gegeben habe, dass alle Kausalität nur Form unsers Verstandes, also nur für den Verstand und im Verstandem vorhanden sei. Hienach sehen wir jetzt jenes vermeinte Reale *Locke's*, die *Materie*, auf diesem Wege ganz und gar in das Ideale, und damit in das Subjekt, zurückgehen, d. h. allein in der Vorstellung und für die Vorstellung existiren» (o. c., p. 102).

68. «Schon Kant hat allerdings durch seine Darstellung, dem Realen, oder dem Ding an sich, die Materialität genommen: allein ihm ist es auch nur als ein völlig unbekanntes X stehen bleiben. Ich habe aber zuletzt als das wahrhaft *Reale*, oder das Ding an sich, welches allein ein wirkliches von der Vorstellung und ihren Formen unabhängiges Daseyn hat, den Willen in uns nachgewiesen; während man diesen, bis dahin, unbedenklich dem *Idealen* beizählt hatte» (o. c., p. 102).

69. «Man sieht hienach, dass Locke, Kant und ich in genauer Verbindung stehn, indem wir, im Zeitraum fast zweier Jahrhunderte, die allmähliche Entwicklung eines zusammenhängenden, ja einheitlichen Gedankenganges darstellen. Als ein Verbindungsglied in dieser Kette ist auch noch *D. Hume* zu betrachten, wiewohl eigentlich nur im Betreff des Gesetzes der *Kausalität*» (o. c., p. 103).

70. Ha de dir-se, però, que tampoc aquí Kant no estaria exempt de tota culpa, en haver suavitzat el seu «cop de gràcia» a la teologia especulativa amb una teologia moral basada en els postulats de la raó pràctica. Segons suggerència de la interpretació de Schopenhauer, la motivació de Kant hauria estat aquí la prudència, la qual, amb tot, mai no arribaria a ocultar l'efectivitat de la seva tasca de destrucció definitiva; i, en tot cas, resta el fet que els postulats no tenen cap pretensió de validesa objectiva, «wodurch denn ein Glauben ohne Wissen begründet werde», del qual mai no podria ressuscitar-se una doctrina teòrica de sentit teològic (vegi's o. c., pp. 126 i ss.). Rematant aquestes explicacions, Schopenhauer observa una mica més endavant (p. 138): «Kant hat, um das Anstössige seiner Kritik aller spekulativen Theologie zu

mildern, derselben nicht nur die Moralthologie, sondern auch die Versicherung beigefügt, dass, wenn gleich das Daseyn Gottes unbewiesen bleiben müsste, es doch auch eben so unmöglich sei, das Gegentheil davon zu beweisen; wobei sich Viele beruhigt haben, indem sie nicht merkten, dass er, mit verstellter Einfalt, das *affirmanti incumbit probatio* ignorirte, wie auch, dass die Zahl der Dinge, deren Nichtdaseyn sich nicht beweisen lässt unendlich ist».

71. Vist des de la *Kritik*, i a diferència de les *Erläuterungen*, l'inici de la seqüència idealista que hem anomenat «erràtica» se situa decididament en Kant.

72. Ens referim, naturalment, també, a l'àmbit dels estudis filosòfics en castellà, a més del pròpiament nostre, on ens toca de compartir i engrandir les mancances del primer. Quan de les traduccions castellanes de *WWV* s'elimina, incomprensiblement, l'*Anhang* de què tractem aquí, s'enforteix l'estampa de dilettantisme que hom tendeix a fer-se de la filosofia de Schopenhauer, tal vegada massa alegrement. La idea de Schopenhauer com un *outsider* de la filosofia clàssica alemanya esdevé qüestionable també a la llum de la seva confrontació, indubtablement seriosa i perspicaç, encara que no per això menys discutible, amb els textos de Kant.

73. «[Kant] erkannte nicht direkt im Willen das Ding an sich; allein er that einen grossen, bahnbrechenden Schritt zu dieser Erkenntniss, indem er die unleugbare moralische Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz verschieden und nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung, noch diesen gemäss je erklärbar, sondern als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berühre, darstellte» (*WWV* I, p. 529).

74. «Die *Transzendente Aesthetik* ist ein so überaus verdienstvolles Werk, dass es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen. Ihre Beweise haben so volle Ueberzeugungskraft, dass ich die Lehrsätze derselben den unumstösslichen Wahrheiten beizähle, wie sie ohne Zweifel auch zu den folgenreichsten gehören, mithin als das Seltenste auf der Welt, nämlich eine wirkliche, grosse Entdeckung in der Metaphysik, zu betrachten sind. Die von ihm streng bewiesene Thatsache, dass ein Theil unserer Erkenntnisse uns *a priori* bewusst ist, lässt gar keine andere Erklärung zu, als dass diese Formen unsers Intellekts ausmachen; ja, dies ist weniger eine Erklärung, als eben nur der deutliche Ausdruck der Thatsache selbst» (o. c., p. 537). En relació a les doctrines de l'Estètica, Schopenhauer no podria per tant, «nichts hinwegzunehmen, nur Einiges hinzusetzen» (p. 538), és a saber, que el pensament de Kant, portat al seu final de manera conseqüent, conduiria a refusar el mètode euclidi, atesa l'evidència immediata, a partir de la intuïció, dels coneixements geomètrics.

75. Que aquesta obstinació té un motiu és, al parer del crític de Kant, evident, i ja ha estat indicat de passada: l'anticipació tan genial com foscament presentida del *Ding an sich* com a voluntat. Com a testimoni d'aquesta anticipació, Schopenhauer remet, en particular, a la *Vorrede* de la segona edició de la *KrV*, B XVII-XVIII, i a l'exposició de la solució de la tercera Antinòmia, on Kant desplegaria «el pensament més profund de tota la seva filosofia» en l'oposició, aquí descrita, entre el caràcter intel·ligible i l'empíric. A la *Dialektik*, que Schopenhauer no deixa de caracteritzar com a «finalitat i objecte de l'obra», li denega, no obstant això, interès pròpiament metafísic, en ser entesa primàriament com una part d'encuny negatiu contra la metafísica dogmàtica dominant a Europa. Així i tot, com veurem, en les observacions sucoses i detallades que Schopenhauer li dedica, queda fixada perfectament la direcció de les seves concepcions no estrictament gnoseològiques, que són les que pel moment jugaran un paper principal.

76. «Kants grösstes Verdienst ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich — auf Grund der Nachweisung, dass zwischen den Dingen und uns immer doch der *Intellekt* steht ...» (o. c., p. 514). Vegi's també p. 533 i *passim*.

77. La diferència entre les dues menes de coneixement es troba exposada de manera exhaustiva en el llibre I de *WWV*, el qual constitueix la primera part del sistema de Schopenhauer, l'epistemologia (*vs.* la metafísica i la *Naturphilosophie* en el llibre II, l'estètica o doctrina de les idees en el llibre III i l'ètica en el llibre IV). La refutació exhaustiva de l'Analítica, que es veu, queda predeterminada per les pròpies tesis gnoseològiques de Schopenhauer. Recordem breument que aquest filòsof distingeix dues classes de *Vorstellung*: la *intuitiva* i la *conceptual*. La representació intuïtiva, que resulta del concurs de la sensació i l'acció de l'enteniment, constitueix l'experiència empírica que permet a qualsevol ésser viu orientar-se, mentre que la segona és el producte de la capacitat racional específica de l'home, una capacitat de subsumir representacions en unitats universals que són a la base del llenguatge, l'acció planificada i el coneixement científic. Hom reconeix en aquesta concepció l'influx del pensament britànic, de l'epistemologia de l'empirisme i el *common sense*. I, malgrat tot, la teoria del coneixement en nom de la qual s'impugna la sencera Analítica transcendental, no pot menys tenir-se sense més com a prekantiana. Es tracta més aviat d'una reorganització i una simplificació —és clar que per a millor, al parer de Schopenhauer— de l'epistemologia de Kant. Per al nostre autor, l'enteniment intervé de manera del tot decisiva en la constitució de l'experiència

possible, si bé només mitjançant el principi *a priori* de raó suficient en la seva figura de la causalitat. A la causalitat li queda denegada el títol de «concepte», reservat per a les efectuacions de la raó. Així, Schopenhauer creu restituir el significat propi d'aquesta representació, indicat en el seu nom, *Begriff*, i.e. aquella mena de representació que «comprèn» altres representacions, siguin elles intuïtives o ja abstractes, en una nova unitat (que és ara la unitat del «pensar»).

L'articulació kantiana de les facultats ha patit, en conseqüència, un important capgirament a mans de Schopenhauer, el qual capgirament comporta de manera necessària una reinterpretació de les taules judicativa i categorial. En els *conceptes*, que són sempre conceptes *abstractes*, s'expressa l'essència objectiva de la raó, mentre que les formes de connexió d'aquests conceptes en els *judicis* —la taula dels quals, en si correcte, s'estableix inductivament— remet a un origen divers: en la raó mateixa mitjançant les lleis del pensar, en l'enteniment mitjançant aquesta seva única funció que és el coneixement immediat de la relació causa-efecte, o en la relació entre enteniment i raó, entre coneixement intuïtiu i reflexiu.

A partir d'aquí, esdevé clar el doble retret que Schopenhauer adreça a l'Analítica, derivat de la confusió entre les dues menes de coneixement: d'un costat, Kant ha «racionalitzat» la intuïció, hi ha introduït el pensament, en fer intervenir conceptes en la constitució de l'experiència empírica; de l'altre, complementàriament, ha identificat i reduït la intuïció a la sensació, en sostreure a aquella intuïció la part de l'enteniment, enlairat al seu torn a l'ordre de la lògica, del pensament, negligint així la seva funció d'enllaç de la sensació amb l'objecte com a causa seva, amb què la sensació arriba a esdevenir intuïció empírica (vegi's o. c., p. 539). Única funció *a priori* de l'enteniment conservada en aquesta epistemologia és, per tant, la causalitat, però «rebaixada» al pla de la intuïció, la qual guanya així una nova, per bé que elemental, dignitat «intel·lectual»: «Die Anschauung ist demnach wirklich intellektual, was gerade Kant leugnet» (p. 544). Correlativament, se segueix d'aquesta transformació la falsedat de la deducció kantiana de l'aprioritat de la llei de la causalitat, la qual no pot ara basar-se més que en la possibilitat mateixa de la intuïció empírica: «Aber bei Kant durfte der Verstand nicht zur Anschauung verwendet werden: er sollte bloss *denken*, um innerhalb der transzendentalen Logik zu bleiben. Hiemit hängt wieder ein anderer Fehler Kants zusammen: dass er für die richtig erkannte Apriorität des Kausalitätsgesetzes den allein gültigen Beweis, nämlich den aus der Möglichkeit der objektiven empirischen Anschauung selbst, zu führen mir überlassen hat, und statt dessen einen offenbar falschen giebt...» (p. 546). La refutació d'aquesta deducció l'havia realitzat ja Schopenhauer en el #23 de *Über die vierfache Wurzel*, sobre la base de les explicacions kantianes de la segona Analogia de l'experiència en *KrV*, A 189 i ss. Kant cometria aquí l'error de voler demostrar l'aprioritat de la causalitat a partir de la necessitat de pressuposar aquesta causalitat per a establir l'objectivitat de qualsevol successió, negant així implícitament —tal és la interpretació de Schopenhauer— la possibilitat d'altres successions temporals no causals, per exemple, la successió en el temps de sèries independents. La prova que forneix Schopenhauer, amb la qual també aspira a eludir l'escepticisme de Hume, procedeix a demostrar que la successió objectiva dels fenòmens no implica de cap manera haver de pensar-la sota de la forma de la connexió causal, perquè la successió és possible ja per a la sensibilitat pura, mentre que la successió pròpiament causal és afer exclusiu de l'enteniment.

78. És a dir, que la confusió de les dues classes de coneixement ha portat Kant a duplicar l'objecte de la representació: un per a la sensibilitat, la *Vorstellung*, i un per a l'enteniment i les seves categories, *der Gegenstand der Vorstellung*, el qual «wird durch den Begriff hinzugedacht, als etwas derselben Entsprechendes». La gènesi d'aquesta duplicació es troba en la consideració de la cosa singular com a objecte, en part, de la intuïció i, en part, del pensar: «Wirklich aber sind sie nur Ersteres: unsere empirische Anschauung ist sofort *objektiv*; eben weil sie vom Kausalnexus ausgeht. Ihr Gegenstand sind unmittelbar die Dinge, nicht von diesen verschiedene Vorstellungen. Die einzelnen Dinge werden als solche angeschaut im Verstande und durch die Sinne: ... Sobald wir hingegen zum *Denken* übergehen, verlassen wir die einzelnen Dinge und haben es mit allgemeinen Begriffe zu thun;... In der Anschauung selbst [ist] schon die empirische Realität, mithin die Erfahrung, gegeben» (*WWV*, p. 544). L'assumpció kantiana d'un *objecte diferent de la representació* ha de ser atribuïda als prejudicis dogmàtics que Kant no ha superat completament: «Ich glaube, dass ein altes, eingewurzelt, aller Untersuchung abgestorbenes Vorurtheil in Kant der letzte Grund ist von der Annahme eines solchen *absoluten Objekt*, welches an sich, d. h. auch ohne Subjekt, Objekt ist» (o. c., p. 543).

79. «Ich bin hiebei weitläufig, weil gerade Dieses auf den geheimen Hergang des Kantischen Philosophierens Licht wirft, der demnach darin besteht, dass Kant, nach der glücklichen Entdeckung der beiden Anschauungsformen *a priori*, nunmehr, am Leitfaden der Analogie, für jede Bestimmung unserer empirischen Erkenntniss ein Analogon *a priori* darzuthun sich



bestrebt, und dies zuletzt, in den Schematen, sogar auf eine bloss psychologische Thatsache ausdehnt, wobei der anscheinende Tiefsinn und die Schwierigkeit der Darstellung gerade dienen, dem Leser zu verbergen, dass der Inhalt derselben eine ganze unerweisliche und bloss willkürliche Annahme bleibt...» (o. c., p. 553).

80. Schopenhauer assenyalà que el principi havia estat ja establert per Wolff, i remet a la *Cosmologia*, sec. I, c. 2, #93 i a la *Ontologia*, #178. La referència a Wolff és important perquè, segons ho entén el crític de Kant, ajuda a clarificar l'abast de la validesa de la seva Dialèctica transcendental. El que s'hi presenta com a errors naturals i necessaris de la raó no són més que els filosofemes escolàstics, mentre que les seves preteses produccions (ànima, món, Déu) són els tres objectes principals entorn dels quals gira la filosofia cristiana, això és, una doctrina temporal i espacialment localitzada. Una recerca merament històrica desdiria ja, directament, la suposada exigència universal de la raó d'enlairar-se devers els tres objectes incondicionats —una altra rellescada de Kant, observa Schopenhauer, per tal com, en rigor, d'incondicionat, només n'hi ha un. La Dialèctica transcendental és ja en aquest sentit «dialèctica», en voler fer passar la raó kantiana per raó universal.

81. El refús schopenhaurià de la terminologia kantiana —«Kants Missbrauch des Wortes Idee» (p. 597)— es fonamenta en la pròpia «teoria de les idees», inspirada en Plató, com arquetips que les coses individuals imiten imperfectament i que són l'objecte exclusiu d'una intuïció «estètica», i mira de ser recolzat, aquí, en la tradició filosòfica. En efecte, diu l'argument de Schopenhauer, la intuïtivitat de les «idees», indicada ja en la referència a la visibilitat del terme grec triat per Plató, havia de ser mantingut en la tradició antiga i, fins i tot, amb el nom d'«*exemplar*», en la medieval. Constitueix un escàndol que Kant se serveixi del terme platònic per a referir-se precisament a allò que més allunyat es troba de la intuïtivitat, en el cim més alt del pensament abstracte, efectuant el darrer pas en el progressiu deteriorament de l'ús d'aquell concepte, el qual deteriorament, postil·la el nostre autor, té el seu inici en el mal ús que en feren les filosofies francesa i anglesa a causa de la pobresa de la seva llengua. Sobre això, vegi's pp. 596 i s. Evidentment, l'abús de la terminologia platònica reflecteix, als ulls del filòsof de Danzig, la nul·la vigència de la veritat d'aquesta filosofia en la modernitat filosòfica.

82. Incidentalment: també la doctrina practicomoral de Kant, «el lloc del naixement de la qual no és la *KpV* sinó la *KrV*», ha de refusar-se en virtut de la caracterització errònia de la raó kantiana. Vegi's sobre això, la crítica a la part moral de la doctrina de Kant, o. c., pp. 627 i ss.. El concepte mateix de «raó pràctica», *intellectus practicus, nous praktikos*, refuta l'exposició de Kant en virtut de la seva referència directa a l'acció humana, a la guia racional de l'acció, que no inclou immediatament cap sentit moral. *Pràctic* i *moral*, o, en la terminologia kantiana, *acció racional* i *acció virtuosa*, són nocions diferents quan no antagòniques. Qui anomenaria irracionals, es pregunta Schopenhauer, aquells actes efectuats per l'home que cerca d'adquirir els mitjans per a menar una vida sense neguit, de procurar-se fortuna i un bon nom? La identificació de racionalitat i virtut és un despropòsit, per tal com, contràriament, la raó s'addiu la mar de bé amb el càlcul egoista i la planificació del benefici individual, fins i tot amb la freda preparació i l'execució meticulosa de l'acte criminal. Breument, racionalitat i irracionalitat de l'acció han de ser determinades en funció de la preponderància concreta del pensament abstracte, fred i previsor, o del coneixement intuïtiu, lliurat refiadament a les impressions més fugisseres del moment, sense implicar cap mena de valència moral, com no sigui de manera completament extrínseca.

83. És a dir que, tret de la vehemència procustiana a què mena l'afecció kantiana al sistematisme, subsisteix intacte l'encert de la refutació de la psicologia racional i de la teologia especulativa. Amb tot, en relació a la refutació de la psicologia racional, que «conté molt de verader», Schopenhauer disposa de mitjans propis per a desemmascarar la trampa per mitjà de la qual el procedir dogmàtic fa possible la formació del concepte d'«ànima». Cal començar qüestionant la sospitosa noció de «substància», que el nostre filòsof explica com a prèviament forjada amb vista a l'afirmació de l'existència d'aquella. El «tripijoc» aniria aproximadament així: els canvis d'estat que ocorren en el món objectiu d'acord amb la causalitat, fan suposar un substrat, del qual poden dir-se canvis aquelles modificacions; tal substrat és la *matèria*, una noció abstracta en la mesura que no susceptible d'intuïció. Però, en acabat, es forma encara, il·lògicament, la noció de substància mitjançant una nova abstracció de la matèria (il·lògicament perquè, fet i fet, no hi ha necessitat d'un gènere superior que hagi d'englobar la matèria al costat d'alguna altra espècie). Amb això, es delata, per tant, la intenció subreptícia de l'encuny d'una abstracció superior tan inútil com és la de la substància, la finalitat de la qual és de quedar disponible per a la subsegüent hipòstasi d'una substància com a causa dels efectes del pensament i la volició en què el subjecte cognoscent es reconeix immediatament en l'autoconsciència. Resulta clar que aquesta hipòstasi se serveix d'un ús il·lícit de la llei de cau-

salitat, la qual segons l'idealisme transcendent exhaureix la seva validesa en l'aplicació a les formes de la intuïció *d'objectes*.

Pel que fa a la destrucció de la teologia especulativa, Kant comparteix, en certa mesura, les regles de joc escolàstiques: «hom creuria escoltar al mateix Anselm de Canterbury. Es presenta l'*ens realissimum*... i certament amb la pretensió de ser un pensament necessari de la raó! Per la meua part, cal que confessi que aital pensament li és impossible a la meua raó i que no m'és possible de pensar res determinat en les paraules que el caracteritzen» (p. 619). En tot cas, amb les refutacions de la prova ontològica de l'existència de Déu —que és un simple joc de paraules i no hauria hagut de menester cap crítica de la raó—, de la prova cosmològica —que és l'aplicació de la doctrina de la Crítica a una cas particular— i de la prova fisicoteològica —que és una ampliació de l'anterior i ha trobat una refutació extensa en la *KU*—, Kant es restringeix a la doctrina de l'escola, «sense provar res sobre l'origen de la teologia en l'esperit humà» (p. 621). Schopenhauer sospita, una vegada més, que el mòbil de Kant en aquest punt ha estat la prudència, per bé que aleshores no quedaria prou ben explicat el recolzament d'una teologia en el sentiment moral, tesi que ha de considerar-se una negació de la pròpia moral kantiana i del seu gran guany: la separació de la doctrina de la virtut i de la doctrina de la felicitat, les quals, en una nova incongruència, acaben per ser novament unides en el «bé suprem». La crítica kantiana de la teologia especulativa, pensa Schopenhauer, necessita ser completada amb la crítica de la teologia «popular», tal com Hume la dugué a terme, és a saber, afegint a les anteriors la prova «queraunològica», fundada en la por, que descobreix l'origen de la creença en Déu en l'afany de dominar els sentiments de basarda i impotència de l'home davant l'amenaça infinita representada per les potències naturals.

84. «Jetzt trifft die Reihe die (*sic*) dogmatischen Vorstellungen über das Weltganze... Diese müssen nun aus der Form des hypothetischen Schlusses hervorgehen. Dabei ist an sich kein sonderlich Zwang nöthig. Denn das hypothetische Urtheil hat seine Form vom Satz des Grundes, und aus der besinnungslosen, unbedingten Anwendung dieses Satzes und sodann beliebiger Beiseitelegung desselben entstehen in der That alle jene sogenannten Ideen, nicht die kosmologischen allein...» (o. c., p. 601). Precedint a l'examen de la Dialèctica, Schopenhauer ha proposat (pp. 584-587) la seva interpretació i reorganització de les categories, «diese wirklichen, unveränderlichen, ursprünglichen Formen des Denkens», les quals són «die der *logischen Tafel der Urtheile* Kants» però amb un altre ordre, i alliberades dels errors derivats de la necessitat de respondre a cap simetria —així per exemple, les categories de la qualitat i de la quantitat són només dues, afirmació i negació, totalitat i pluralitat, respectivament, mentre que les de la modalitat són les tres formes conegudes. La interpretació d'aquestes «formes de pensar» depèn de la concepció schopenhaueriana del judici: qualitat, quantitat i modalitat s'originen de les lleis d'identitat i contradicció; la relació, que consisteix en la proposició hipotètica i la disjuntiva, segons que es jutgi la dependència o exclusió entre judicis, s'origina del principi de raó suficient i del terci exclòs.

85. Fóra aquí digna de considerar-se la qüestió de fins a quin punt l'atac de Schopenhauer a la Dialèctica transcendent, centrat en la falsedat del «principi de la raó» de «percaça de l'incondicionat», pugui, al seu torn, basar-se de manera fonamental en les explicacions que el mateix Kant forneix en diversos indrets d'aquesta part de la *KrV*, en especial en aquesta Solució crítica de l'Antinòmia (*KrV*, A 497 / B 526 i ss.). ¿No extrapola Schopenhauer les indicacions kantianes en el lloc citat des de l'Antinòmia al conjunt de la Dialèctica, —extrapolació que té fins i tot un fonament en el text kantian (compari's per exemple A 307 / B 364 amb la secció de la solució)— de manera que llavors, efectivament, tota ella es palesa com una construcció «dialèctica»? A totes passades, roman com a punt i diferència cabdal que, en la seva Solució, Kant reconeix, al mateix temps que la fal·làcia del principi, el mer reconeixement de la qual no posa fi al conflicte (A 501 / B 539), també la seva *inevitabilitat*, la qual cosa és el que Schopenhauer es nega a acceptar. Sens dubte, per a Kant la Dialèctica és dialèctica, i d'aquí pren precisament el seu nom; però ho és en un sentit diferent al del seu crític, per a qui la dialèctica, lluny de ser «natural», no indicaria més que la «naturalitat» de l'acomodació kantiana a «l'influx del seu temps i circumstàncies» (*WWV*, p. 612). Dialèctica, ho és, així doncs, per a Schopenhauer, no la raó com a tal, sinó exclusivament la raó kantiana.

86. «Die Auflösung der dritten Antinomie, deren Gegenstand die Idee der Freiheit war, verdient eine besondere Betrachtung, sofern es für uns sehr merkwürdig ist, dass Kant vom *Ding an sich*, das bisher nur im Hintergrunde gesehen wurde, gerade hier, bei der Idee der *Freiheit*, ausführlicher zu reden genöthigt wird. Dies ist uns sehr erklärlich, nachdem wir das *Ding an sich* als den *Willen* erkannt haben. Ueberhaupt liegt hier der Punkt, wo Kants Philosophie auf die meinige hinleitet, oder wo diese aus ihr als ihrem Stamm hervorgeht... Besonders... lese man über die Auflösung der Antinomien den #53 der Prolegomena und beantworte dann aufrichtig die Frage, ob alles dort Gesagte nicht lautet wie ein Räthsel, zu

welchem meine Lehre das Wort ist. Kant ist mit seinem Denken nicht zu Ende gekommen: ich habe bloss seine Sache durchgeführt. Demgemäss habe ich was Kant von der menschlichen Erscheinung sagt auf alle Erscheinung überhaupt, als welche von jener nur dem Grade nach verschieden ist, übertragen, nämlich dass das Wesen an sich derselben ein absolut Freies, d. h. ein Wille ist. Wie fruchtbar aber diese Einsicht im Verein mit Kants Lehre von der Idealität des Raumes, der Zeit und der Kausalität ist, ergibt sich aus meinem Werk» (o. c., pp. 612 i s.).

87. Karl Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, apareguda a Leipzig el 1840 com a secció dotze dels *I. Kant's Sämmtliche Werke*, a càrrec del mateix K. Rosenkranz i F. W. Schubert. Emprem i citem segons l'edició de l'*Akademie-Verlag* de la desapareguda DDR, Berlin, 1987.

88. L'estampa de Fichte que Rosenkranz presenta, tendeix clarament a diluir-ne la singularitat filosòfica: per un costat, Fichte «hatte kein eigenes System» i volia simplement *vollenden* el sistema de Kant; per l'altre, Fichte no completa el seu desenvolupament, el qual només en Herbart obtindria la seva *Ergänzung* (*Geschichte*, p. 8). El context a què respon aquesta caracterització, el veurem tot seguit, una mica més avall. Ara com ara, n'hi ha prou amb reparar que, per a aquest historiador, Fichte, a diferència de Kant, Schelling i Hegel, no és un inici genuí, *Epochemachende*, sinó merament una determinació unilateral en el procés de la filosofia kantiana, la qual, tanmateix, ha de ser pressuposada en l'*Überwindung* del kantisme per part de Schelling i Hegel.

89. «Während nun Herbart mit der Polemik gegen die ins Unbestimmte hin zu vermehrende Vielheit von Seelenvermögen ganz recht hat, verfällt er dennoch einem bei weitem atomistischeren Mechanismus, welcher die produktive Tätigkeit des Selbstbewusstseins ganz und gar lähmt, die Seele ohne konkrete Subjektivität, ohne durch alle Differenzen hingreifende Mitte, zu einem Schauplatz von mechanisch sich verlaufenden Begebenheiten macht und das Ich wieder, wie bei Kant, zum Begleiter aber nicht einmal der Akte der Seele, sondern des Geschehens in ihr herabsetzt» (o. c., p. 390).

90. «Doch mag es erlaubt sein, mit wenigen Strichen noch den Gang anzudeuten, welchen die fernere Polemik gegen Kant, ihn zu überwinden, bei uns genommen hat, obwohl diese Entwicklung Fichte schon zur Voraussetzung hat und deswegen in der Geschichte dieser Systeme selbst dargestellt werden muss. Überhaupt würde sonst ein schlechter Progress ins Unendliche von Schrift zu Schrift möglich sein. Der allgemeine Zusammenhang ist übrigens schon oben dagewesen und es bedarf nur noch einiger Notizen als eines literarischen Leitfadens, um von dem Punkt aus, wo wir angelangt sind, dem Leser die Brücke in den weitem, anderswo abzuhandelnden Verfolg dieser Geschichte zu geben» (o. c., pp. 402 i s.). Els *Brücke* esmentats són Schelling (amb altres pensadors de la seva escola, com Baader i Daub) i, finalment, a part, com un solitari i majestuós castell, Hegel.

91. «Derjenige aber, der Kant tatsächlich und vollständig überwand, indem er nach allen Seiten hin vollendete, was Kant und Schelling begonnen hatten, war Hegel» (o. c., p. 408).

92. Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Stuttgart, 1865 (reed. per B. Bauch, Berlin, 1912).

93. Vegi's *Epigonen*, els capítols respectius i esp. p. 85 i pp. 203 i s., on s'exposen les conclusions respectivament sobre Fichte i Schopenhauer.

94. Vegi's els respectius capítols i la seva conclusió en o. c., p. 138 i p. 156.

95. La defensa contra els arguments de Schulze s'efectua en l'o. c., pp. 37-47. En canvi, pel que fa a la crítica d'aquell autor al *Ding an sich*, al parer de Liebmann, «was er gegen dieses sagt, ist so richtig und treffend, dass wir es geradezu unterschreiben können» (o. c., p. 47).

96. Vegi's o. c., p. 36. A l'entendre de l'autor, aquesta inferència consisteix en un sil·logisme, les premisses del quals són: que tot el que és condicionat es connecta amb alguna cosa fora d'ell com a causa, i que el món empíric està condicionat en espai i temps; la conclusió, per tant, és que hi ha una cosa en si com a causa del món fora d'espai i temps —el *Ding an sich*. El sil·logisme, correcte des d'un punt de vista dogmàtic, seria una *fallacia falsi medii* des del punt de vista transcendental, ja que el predicat «condicionat» té dos significats diferents en la major i en la menor: el condicionament en espai i temps, en tant que formes universals i necessàries de la intuïció *a priori*, significa que «*ausser ihnen Nichts besteht sondern Alles in ihnen*».

97. «Alle Philosophie ist ihrem Wesen nach Betrachtung der Welt als eines Ganzen, —der Welt nach ihrer materiellen und ihrer geistigen Seite; ihr Object ist der Kosmos, und zwar der *Makrokosmos*, den wir weit hinausdehnen über alle Fixsterne und Nebelflecke, und der *Mikrokosmos* im eigenen Ich, den wir verfolgen bis in die dunkle Region des Ahnens und Fühlens...» (o. c., p. 29). «Abstractes Vorstellen ist das Mittel. das Organon der *philosophischen* Erkenntniss im Gegensatz zu dem *intuitiven* des *Künstlers*» (o. c., p. 30).

98. Al nostre entendre, hi ha una diferència essencial entre, d'una banda, conduir la raó teòrica fins a una pregunta no contestada i, de l'altra, mostrar que determinades qüestions resulten incontestables (en el doble sentit del terme) a la raó teòrica, i aquesta diferència rau precisament en la comprensió teòrica de tal incontestabilitat. El primat de la raó pràctica, el conegut *aufheben* kantiana del saber per deixar lloc al *Glauben* (que Liebmann substitueix pel *Gefühl*), etc., són la coronació i la conclusió (per tant, en certa manera, la continuació) del projecte teòric, no el seu *aufhören*. Un cop més afloren límpidament en aquest punt les bases schopenhauerianes de la interpretació de Liebmann.

99. J. E. Erdmann; *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode*, 1896, citat en el H.W.d.Ph., entrada «Neukantianismus» (H. Holzhey).

100. «Wenn sich nun auch im Verlaufe unserer Betrachtung herausstellen sollte, dass Fichte trotzdem geirrt hat, weil er Kants Lehre nicht sorgfältig genug prüfte, bevor er fortzubilden unternahm, dass er mit der stürmenden Gewalt seines Denkens die behutsame, sorgfältige Schärfe, welche gerade in der Aufsuchung der *Principien* nöthig ist, überrant und zermalt hat, so kann ich doch umhin, hier ausdrücklich zu bekennen, dass ich ihm die aufrichtigste Hochachtung zolle, — nicht zwar wegen der *Resultate* seines Denkens, aber wegen dessen Tendenz; weil es ihm in der That *Ernst war mit der Wahrheit*, weil aus jedem seiner Worte der Eifer eines Ehrenmannes, der echte, wirkliche Enthusiasmus des nach Gewissheit trachtenden und ringenden Geistes hervorleuchtet» (*Epigonen*, pp. 74 i s.).

101. Lewis White Beck, «Neo-Kantianism», en *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, 1967.

102. És contra la interpretació kantiana «hegelianitzant» de Kuno Fischer —exposada en la *Clavis kantiana. Qua via Kant philosophiae criticae elementa inveniret* de 1858, i en el treball que, de fet, obre la sèrie de grans monografies alemanyes sobre Kant en aquest període, *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre*, Mannheim, 1860, 1869<sup>2</sup>, 1882<sup>3</sup>, 1898<sup>4</sup>— que A. Riehl escriu el primer volum del seu *Der Philosophische Kritizismus*, Leipzig, 1876, centrant l'aportació filosòfica de Kant en l'aspecte de la teoria del coneixement i de la fonamentació de la ciència. Aquesta via d'interpretació, no cal dir-ho, havia quedat ja inaugurada pel treball fonamental de H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, 1871.

### Capítol III

103. R. Kroner; *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., Tübingen, 1921.

104. «Man machte die kritische Erkenntnistheorie zur Magd der Naturwissenschaft, sie schien... um den Bestand der mathematischen Naturwissenschaft zu sichern.... Der Kantische Kritizismus leistete diese Aufgabe aufs beste und schien damit, wenigstens in theoretischer Hinsicht, erschöpft... Zerstörung aller spekulativen Hoffnungen und Ansprüche, Begründung und Begrenzung der mathematischen Naturwissenschaft, Preisgabe des eitlen Pathos der Metaphysik, statt dessen Ansiedelung in dem fruchtbaren Bathos der Erfahrung —das erklärte man für den Kern des kantischen Idealismus» (o. c., pp. 13 i s.).

105. A més del «mètode» de treball «sistemàtic», que gaudeix de la preferència de Kroner, hi ha dos altres mètodes possibles de treball en la història de la filosofia que l'autor anomena «historicocultural» i «biogràfic». Més que tractar-se de metodologies contraposades, susceptibles d'una comparació i d'una avaluació capaç de determinar la superioritat de l'una sobre l'altra, aquests mètodes confegeixen perspectives diverses amb propòsits diferents, a les quals acompanyen avantatges i problemes peculiars. El mètode historicocultural (que seguiria, per exemple, Windelband) es proposa tractar els sistemes en el context global de la història de l'esperit, tot vinculant el pensament filosòfic amb els diversos i variats aspectes de la vida religiosa, artística, política i cultural. Malgrat que calgui concedir que per aquesta via poden obtenir-se els resultats més abastadors i significatius des del punt de vista històric, es tracta d'una ambiciosa proposta plagada de dificultats: especialment pel que fa a l'idealisme postkantiana, en tot cas, hom es troba molt lluny d'haver aplegat els materials que farien possible una tal història. Tocant a l'exposició biogràfica, objecte de la qual el constitueixen la gènesi i formació dels pensaments en el decurs de la vida del filòsof, resulta igualment valuosa i delicada, al punt que rares vegades ha estat efectivament realitzada, procurant més aviat en el seu lloc, usualment, una exposició que ajunta una biografia estrictament personal i un resum de les idees que se sobreafegeixen, en acabat, en connexió extrínseca.

106. «Die systematische Methode lässt sich nämlich auf zweierlei Weise verstehen. Man kann an den philosophiegeschichtlichen Stoff entweder mit der Frage herantreten: was ist absolut wahr und was ist absolut falsch an ihm, oder mit der Frage: was ist wahr an ihm im Sinne der Entwicklung, d. h. im Hinblick auf das Ziel, welches die Entwicklung erreicht? Frei-

lich lässt sich so nur fragen, wenn man, wie es hier geschehen soll, die Entwicklung einer bestimmten Periode des Denkens zum Gegenstande der Darstellung macht» (o. c., p. 9).

107. «Diese Stück Geistesgeschichte unterscheidet sich dadurch von andern, dass sich, so deutlich und eindeutig sein Beginn, so sicher und zweifelsfrei auch sein Ende festlegen lässt. Denn es bedarf nicht des historischen Scheidekünstlers, um das Ganze dieser Entwicklung als Ganzes aus dem Strome des Werdens herauszuheben und zu begrenzen: es rundet sich in sich selbst aus dem geschichtlichen Verlaufe heraus» (o. c., p. 5).

108. Vegi's en aquest sentit, l'*Schema der Entwicklung*, en o. c., pp. 14 i ss.

109. «Daher wird dieser Versuch mit einer kritischen Darstellung der Kantischen Philosophie beginnen und aus ihr die Folgende Entwicklung herauswachsen lassen» (o. c., p. 27). Igualment p. 21: «Daher ist schon der Anfang mit Rücksicht auf das Ende zu betrachten, und der Zweck dieses entwicklungsgeschichtlichen Versuchs liesse sich auch dahin ausdrücken: es soll geschildert werden, wie aus der Kantischen Vernunftkritik die Hegelsche Philosophie des Geistes erwächst, welche Veränderungen und Erweiterungen die ursprüngliche Gestalt des deutschen Idealismus erfährt, um diese ihre letzte Formung zu finden».

110. «Nur wer sich an der in Hegel ausmündenden Entwicklung beteiligt hat, gehört in die Darstellung hinein. Daher scheiden ohne weiteres Denker wie Schopenhauer und Herbart aus» (o. c., p. 29). En relació a l'*Spätphilosophie* de Fichte i la de Schelling: «Schwieriger gestaltet sich die Frage, inwieweit der «spätere» Fichte und der «spätere» Schelling in die Darstellung anzunehmen sind. Zwar gilt auch für sie ohne Zweifel, dass sie an dem Werdegange des idealistischen Gedankens, wie er in Hegel seine äusserste Zuspitzung und Vollendung erfährt, nicht mehr teilgenommen haben... Es liegt ... nicht in der Absicht dieses Buches, die Geschichte des Idealismus in ihrer gesamten Fülle zu verfolgen. Nicht extensiv, sondern intensiv will es verfahren» (o. c., p. 30). «Intensivitat», segons s'esbrina després, significarà, en concret, reduir la imatge històrica de la filosofia de Schelling a la *Naturphilosophie* i la de Fichte a la *Wissenschaftslehre* de 1794 (vegi's p. 31). En relació al darrer, Kroner no deixa d'observar, p. 32, que és necessari anar delà d'aquesta obra per a conèixer Fichte —però, segons es desprèn, no així per a conèixer l'idealisme alemany a la manera caracteritzada com «intensiva».

111. Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart und Köln, 1955.

112. «Unsere übliche Sicht des Deutschen Idealismus ist von der Vorstellung eines Dreischrittes geleitet, der vom frühen Fichte über den frühen Schelling zu Hegel als dem Vollender des Deutschen Idealismus führt. Diese Vorstellung bedarf der Revision, denn in ihr wird die Tatsache übersehen, dass sowohl der späte Fichte als auch der späte Schelling philosophische Fragestellungen konzipierten, die nicht vom Hegel überholt wurden und überholt werden können» (*Vollendung*, p. 5).

113. «Diese Frage nach der Möglichkeit der Selbstkonstitution der auf sich gestellten Subjektivität ist das treibende Motiv der Philosophie des *späten Fichte* und des *späten Schelling*.

Der *Vollzug* dieser Frage tritt uns am durchsichtigsten in der *Spätphilosophie Schellings* entgegen, denn diese Philosophie stellt sich als der Vorgang dar, in dem die Vernunft sich die Erfahrung, die ihr in diesem Fragen zuteil wird, reflektierend zur Einsicht wird» (*ibid.*).

En el que segueix, mirarem de fer entenedor el significat d'aquesta qüestió, «*die Frage nach der Möglichkeit der Selbstkonstitution der reinen Subjektivität*».

114. «The still unsurpassed main work of contemporary Schelling scholarship», segons la valoració que l'obra de Schulz mereix a Joseph P. Lawrence; *Schelling: A New Beginning*. Idealistic Studies, v. XIX, 1989.

115. Entre els diversos *loci* on Schulz presenta i discuteix aquests resultats, vegi's especialment o. c., pp. 13 i ss. i pp. 112 i ss.

116. «Aus der Ameisengeschäftigkeit der Duodezbe mühungen um die Philosophie ohne Beinamen trat Fichte's Riesengedanke hervor, das Selbstbewusstsein zum Ideal —und Realprinzip zu machen, während Schelling, an dem Gedanken des intuitiven Verstandes und an dem Vorbild der Spinozischen *Ethik* festhaltend, der Objektivität der Vernunft, in welcher das Selbstbewusstsein oder richtiger die Subjektivität nur ein Moment ist, ihr rechte zu geben suchte.— Hegel löste diesen Widerspruch...» (K. Rosenkranz, *Geschichte*, p. 414).

117. «Seine Philosophie... wirft zugleich Licht auf die Grundsätze der grossen nachidealistischen Philosophen. Der «Übergang» vom Idealismus zum Nachidealismus ist eines der dunkelsten Probleme der Philosophiegeschichte. Wir haben uns daran gewöhnt, in der Nachfolge der Feuerbach, Marx und Kierkegaard zwischen Idealismus und Nachidealismus eine fast unüberbrückbare Kluft aufzureissen. Wir begeben uns damit der Möglichkeit, die übergreifenden Zusammenhänge in den Blick zu bekommen. So bleibt die Tatsache verdeckt, dass sich im Denken eines Kierkegaard, eines Nietzsche und eines Heidegger die in Schelling erst-

malig eröffnete Frage der reinen Subjektivität nach sich selbst sich wiederholt» (*Vollendung*, p. 6). Aquesta qüestió —el lloc i la significació de Schelling en la història de la filosofia— es tracta en la quarta i darrera part de l'obra, *Die geschichtliche Entwicklung der «Philosophie der Subjektivität» im 19. Jahrhundert und die Spätphilosophie Schellings*.

118. «Im allgemeinen beginnen die Darstellungen der Spätphilosophie mit einem mehr oder weniger ausführlichen Bild der Philosophie des frühen und mittleren Schelling, das das Entstehen des Spätwerks aus dem Voarusehenden verständlich machen soll. Wir wählen diesen Weg einer Vorausschickung der Frühphilosophie nicht aus der Erwägung heraus, dass um in der Spätphilosophie einzuführen, diese wenigstens so weit bekannt sein muss, dass man im Umriss weiss, was das Ende an ihm selbst ist. Zumal bei der verworrenen und einheitlichen Sicht der Spätphilosophie erscheint es zweckmässiger, gleich zu sagen, was man sich unter dieser vorstellt, so dass die Einführung zu ihr bereits in ihrem Richtungssinn so weit bekannt ist, dass Anfang und Ende aufeinander bezogen werden können» (o. c., p. 95).

119. Així, però, Schulz es posiciona contra la comprensió tradicional, acostumada a xifrar el començament de l'*Spätphilosophie* en un moment bastant anterior —l'arribada de Schelling a München l'any 1827. Al respecte, pot veure's la discussió del llibre de Schulz que efectua Horst Fuhrmans, l'altra gran coneixedor de l'obra de Schelling en el moment de la publicació d'aquella obra i representant d'una interpretació rival, en la seva recensió en els *Kant-Studien*, v. 48 (1956-57). És notable que el retret constant de Fuhrmans sigui la violència que la interpretació exerceix sobre el text de Schelling: «Hier ist ein Schema am Werk, das alles ins Gefüge zu zwingen versucht, ohne dass die Texte Schellings solches zu stützen vermögen» (l. c., p. 97).

120. «Im Begriff Gottes als eines subjektiven Subjekt-Objekts hat sich die Potenz angemessen zur Darstellung gebracht. Eine jede Darstellung aber vermag nie das Leben der Wirklichkeit an ihr selbst einzufangen. Mag ein Maler sich noch so getreu mit Pinsel und Palette porträtieren, es gibt das Bild als Bild nie den schöpferischen Vorgang des Bildens selbst wieder. In unserem Fall die Darstellung der reinen Tätigkeit stellt diese durch Bestimmungen dar, aber eben in diesen Bestimmungen ist die Tätigkeit gerade nicht mehr in der Unmittelbarkeit ihres Vollzuges erfasst, sondern sie ist vermittelt» (*Vollendung*, p. 50).

121. «In der hingenommenen Erkenntnis, dass sie [scil. die Vernunft] nicht das Ermöglichende und Begründende der reinen Tätigkeit ist, sondern dass diese als das Absolute über alle Begründung steht, gibt sie sich frei für die *reine Selbstvermittlung dieses Absoluten*.

Dies ist der Punkt, von dem aus sich das Ganze schliesst. Die vollzogene Negation des unmittelbaren Denkens als einer Vergegenständlichung führt die Anerkennung der Selbstvermittlung als einer *Selbstsetzung* des absoluten herbei» (o. c., p. 70).

122. «Wir wiederholen diese bereits am Anfang der vorliegenden Arbeit entwickelte Ansicht der Forschung noch einmal kurz. Nachdem Schelling in den Jahren nach der Jahrhundertwende, nach dem Hin und Her seiner bis dahin unglaublich raschen Entwicklung in der Identitätsphilosophie in die *akmê* seines Schaffens eingetreten war, erheben sich diesem unruhigen Geist alsbald Bedenken, die sich zunächst zu einer Kritik am bisherigen Idealismus und schliesslich zum Irrewerden am Idealismus überhaupt ausbilden» (o. c., p. 112).

123. De gran interès resulten les pàgines (o. c., 119 i ss.) que Schulz dedica a mostrar aquest punt de partida, inicialment comú a Schelling, Hölderlin i Hegel, i les seves evolucions en cadascun d'ells. Al seu entendre, «vergleich man diesen Versuch Schellings mit den Wegen, die Hegel und Hölderlin geführt wurden, so begreift man, dass er die schwierigste und problematischste ist: die Philosophie, die die Transzendenz aufhebt, soll es gerade sein, die sie rechtfertigt» (o. c., p. 121).

124. «Schellings 40jährige Vorbereitungszeit der Spätphilosophie vollzieht sich als eine einzige konsequente Auseinandersetzung mit dem Idealismus Fichtes und Hegels, in welcher Auseinandersetzung sich Schellings eigener Ansatz herausbildet und festigt. Aus dieser *inner* idealistischen Auseinandersetzung ergibt sich vollkommen *eindeutig und bruchlos* die Spätphilosophie, und das *kann* auch gar nicht anders sein, weil die Spätphilosophie ja das idealistische *Grundproblem*: das Problem der reinen Selbstbestimmung (Form-Inhalt) zum Thema hat und in seiner Lösung den Idealismus zu vollenden sucht» (o. c., p. 124).

125. La reconstrucció de Schulz, convé fixar-s'hi, s'ha estructurat en aquesta segona part —*Die Herausbildung der Spätphilosophie*— en la forma de consideració, primer, de l'*Auseinandersetzung* amb els altres idealistes, a partir de la qual es descobreixen els motius propis de l'idealisme de Schelling. Des d'aquests, la *Gesamtentwicklung* pot reconstruir-se, després, com a concreció i realització de les tendències destacades. En paraules de l'autor, «wir suchen daher Schellings frühe und mittlere Philosophie in ihren sich wandelnden Motiven als Überwindung der anderen Idealisten zu deuten. Auf diesem Wege werden wir uns die Gründe für das Entstehen der Spätphilosophie erarbeiten und zu dieser als einer notwendigen Konsequenz hinführen» (o. c., p. 95).

126. «Das ist die Vollendung des Idealismus, die dessen ungelöstes Problem von Form und Inhalt zu lösen versucht, indem sie den unmittelbaren Inhalt, d. h. die Form, in die Transzendenz hinausdenkt, zum reinen Inhalt macht, der formlos, d. h. begrifflos ist, um ihn sodann als sich formenden Inhalt, und d. h. Gott als reine Vermittlung zu begreifen und so zurückzugewinnen» (o. c., p. 81).

127. L'esmentat examen es realitza en la segona part, de l'o. c., Capítols 1. *Schellings Leitbild des wahren Idealismus in der Abhebung gegen Fichtes Philosophie*, i 2. *Schellings Kritik an Hegel*.

128. Citem literalment aquesta impecable formulació: «Idealismus ist ja nicht nur Hegels bestimmte Antwort auf die Frage nach dem Wesen des absoluten Wissenssubjektes, sondern die methodische Frage als solche» (p. 134).

129. «Schelling geht immer dem *einen* Problem nach: der reinen sich in der Vernunft Auslegenden Subjektivität. Und darin ist Schelling Idealist —man darf eben unter einem Idealisten nicht nur den verstehen, der Hegels *Lösung* dieses Problems vertritt. Es ist an der Zeit, dass wir das Bild des Deutschen Idealismus, in dem der absolute Geist Hegels die «Problemgeschichte» denkt, revidieren— nicht nur um willen Schellings, sondern auch Fichtes. Es bleibt immerhin denkwürdig, dass beide Denker eine Spätphilosophie entwickelten, die nicht in den Dreischritt: Fichte —Schelling— Hegel passt, und die von Hegel *nicht* überholt wurde. Das heisst aber: die Frühphilosophie beider Denker ist an ihrem legitimen Mass, an der *eigenen* Spätphilosophie zu messen. Sie erscheint dann erst in ihrer Konsequenz, und man braucht nichts wegzuschneiden, um auf Hegel zu kommen» (p. 143).

130. Així G. Lehman, en o. c., p. 19: «Die Formel «von Kant bis Hegel», die bedeuten soll, dass man gleichsam in *einem* Gedankenzuge aus dem kritischen Idealismus Kants den subjektiven (*Fichte*), objektiven (*Schelling*) und absoluten Idealismus (*Hegel*) entwickeln kann, ist konstruktiv und neuhegelisch. *Kant*, *Fichte* und *Schelling* werden zu blossen «Momenten», die in der Hegelschen Philosophie «aufgehoben» sind. So sah es zwar Hegel, aber so ist es nicht richtig».

131. El terme és emprat per R. Lauth, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München / Salzburg, 1965, pp. 66 i ss. L'ha reprès, més recentment, M. Buhr en «Von Kant zu Hegel —ein philosophiehistorisches Klischee» en *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte*, ed. per K. Hammacher u. A. Mues, Stuttgart, 1979, pp. 76 i ss.

132. Ja hem assenyalat com una enquesta sobre la investigació recent en l'idealisme alemany podria descobrir, operant de manera més o menys explícita, l'esquema interpretatiu de l'idealisme com una successió de moments conceptuals en progressió sistemàtica vers una estructura teòrica. Però és que, a més a més, l'esquema tendeix inevitablement a prendre una aparença més plausible com menor sigui el nombre de mediacions teòriques, i, per tant, en general, com més immediata sigui la successió cronològica entre aquests moments. Aquestes observacions venen a tomb amb motiu, sobretot, de la recerca actual sobre Fichte, la filosofia del qual, a partir dels treballs de Lauth, Janke i Hammacher, entre d'altres, s'ha emancipat definitivament del seu «clixé» de mer *Vorläufer* de Hegel, com ja hem notat més amunt. Amb aquesta emancipació han pres forma i nova volada els projectes de reconstruir un període de Kant a Fichte, simultàniament oposat a les «malinterpretacions» neohegelianes, neoschellingianes i neokantianes del kantisme. Com a botó de mostra, i ja que no n'hem considerat cap cas en el cos principal del text, serveixi l'estudi de Marek J. Siemek, *Die Idee des transcendentalismus bei Fichte und Kant*, Hamburg, 1984. Aquest bon estudi s'organitza en tres parts: la primera, dedicada a la caracterització del transcendentalisme com aquella posició o aquell pla teòric irreductible en la seva originalitat als plantejaments clàssics de la filosofia moderna, i que l'autor anomena «epistemològic»; una segona part, on mira de descriure's el períple intel·lectual que el jove Fichte hagué de recórrer per a transformar radicalment la recepció del transcendentalisme entre els kantians; i la darrera part, que ha d'exposar la tasca realitzada en el sistema de Fichte: el *trànsit* de la *Kritik* al *System* de la filosofia transcendental, «el que Kant havia certament anunciat, però mai no havia dut a terme» (o. c., p. 159). El propòsit de fons és defensar i demostrar la tesi de la *continuitat* entre la filosofia crítica de Kant i la *Wissenschaftslehre* de Fichte en els diversos moments localitzables en l'obra fichteana. Ara bé, els exemples, en l'actualitat nombrosos, d'una reconstrucció de l'idealisme en termes *von Kant bis Fichte*, ¿susciten un refús tan concertat entre els especialistes com el que provoca, a hores d'ara, un *von Kant bis Hegel*? Segurament no. Però la raó no és que tothom hagi esdevingut, de cop sobte, neofichteà sinó que el que passa, segons sospitem, és que aquesta manera de fer ha de complaure igualment als qui aspiren a anar també del·là de Fichte, ja que es presenta més avinent i més factible concebre llavors un nou segment de continuïtat que prolongui aquell més bàsic entre Kant i Fichte, ja assegurat.

133. J. Brun, «De Kant aux nouveaux Träumer», en *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, a càrrec de J. Kopper i W. Marx, Hildesheim, 1981, pp. 9-41.

134. «Le «livre fermé» du monde, dont parlait Kant, était devenu, chez les postkantians, un livre que s'auto-imprimait, il va maintenant laisser la place à une apologie de la *trace* antérieure au surgissement de toutes les alphabets et donc à celui de toutes les mains humaines. La trace est, en effet, pré-humaine, pré-existentielle, pré-ontologique... (...)

Ainsi sont apparus de nouveaux «rêveurs de la raison» certes bien différents de ceux auxquels s'en prenait Kant. De tels «rêveurs» pensent par aphorismes, vaticinent, font marcher la machine à concepts en croyant qu'elle est créatrice d'essences et d'existences. Bien que simples étants, ils prétendent parler, sinon au nom de l'Être, du moins de l'Être lui-même, voire du Pré-Être au sens abyssal indifférencié et originaire. Pensant qu'une formule percutante, une terminologie ésotérique et un style réputé beau tiennent lieu d'argumentation, ils *disent* sans se soucier de justifier ce qu'ils avancent. Quant à ceux qui auraient l'audace de leur demander des analyses et un minimum d'explications, ils se voient opposer un «rire philosophique» par lequel on laisse entendre qu'on s'installe dans un domaine situé infiniment plus haut que celui de l'exposé compréhensible» (*Nouveaux Trâumer*, pp. 35 i s.).

135. «La philosophie de Kant est doublement une philosophie critique. Elle l'est tout d'abord en tant que, réflexion lucide sur la connaissance, l'action et l'être de l'homme, elle pense ce dernier en fonction de situations conditionnées par une Condition....

Philosophie critique, le kantisme l'est ensuite dans la mesure où, après lui, prolifèrent des visions du monde cherchant à dynamiser l'Absolu et à plonger l'homme dans une Auto-Transcendance en mouvement, au cœur de laquelle il devient le sujet et l'objet d'un Absolu en marche. Dans de telles philosophies, la Condition de l'homme est tenue pour simplement conditionnelle et déterminée par des situations modifiables. Le kantisme a été ainsi la philosophie d'une crise» (o. c., p. 9).

136. En paraules de l'autor, «... il faut résister à la tentation de faire dire à Kant que l'homme est l'être donneur et créateur de sens, pour lequel et par lequel existe une réalité empirique à connaître ou une réalité à instituer» (o. c., pp. 9 i s.). A notar, de manera destacada, la tensa estructura d'aquesta afirmació, on el «fer dir a Kant» —i.e. el fer-li dir el que tanmateix no digué— és, malgrat tot, «una temptació» que «cal resistir».

137. «... Décrire l'homme en termes d'*a priori*, revient à dir que c'est à partir de l'essence de l'homme lui-même que pourront être compris les différents aspects de son être-dans-le-monde; c'est, par conséquent, refuser à l'avance toutes les tentatives pour adopter une démarche inverse visant à rendre compte de l'homme à partir de situations dont il ne serait que l'épiphénomène» (pp. 10 i s.).

138. En expressió contundent de Brun, el cor de la «saviesa negativa» que elabora i guia el pensament de Kant és que «l'homme ne peut se refaire autrement qu'il n'est» (o. c., p. 21). També en o. c., p. 23: «La sagesse négative à laquelle Kant nous convie nous donne à comprendre, tout d'abord, que la condition de l'homme ne résulte pas de l'auto-position de lui-même; c'est, ensuite que l'homme ne peut pas être la cause et l'effet de lui-même, enfin et surtout que cette «sagesse négative», critique, régional, se détache sur une positivité d'où elle reçoit ses limites et à laquelle, par conséquent, elle ne peut avoir accès...».

### Conclusió

139. Encara que en un sentit allunyat del que li hem assignat nosaltres, els conceptes «narrativa» i «forma narrativa» apareixen sovint en la literatura actual de les ciències humanes i socials, particularment en aquella procedent de l'àmbit caracteritzable com a postestructuralista. Paradigmàtic és l'ús del terme «narrativa» en l'obra de J.-F. Lyotard, *La condition post-moderne*, Paris, 1979 (hi ha trad. castellana, Madrid, 1986), emprat per a caracteritzar, d'una manera àmplia, el saber o conjunt de sabers determinats per unes regles de joc lingüístiques donades que el diferencien i oposen al saber científic, i el caràcter de les quals explicaria que la narrativa, a diferència de la ciència, pugui acreditar-se en la pragmàtica de la seva transmissió, esdevenint així l'àmbit per excel·lència de generació dels discursos de legitimació de la modernitat. El tret fonamental de la postmodernitat, segons el dictamen de Lyotard, consisteix en la crisi de la funció legitimadora de la narrativa i la pèrdua de credibilitat dels *grands récits* moderns especulatiu o emancipadors. En un sentit una mica més proper al nostre concepte, es troba la noció de «narrativa» que ha animat la discussió en el domini de la historiografia general i de la teoria i la filosofia de la història en les darreres dècades, centrada en la funció de la narració i l'*story-telling* en la descripció i l'explicació històriques, i estretament vinculada, per tant, a la qüestió de l'estatut epistemològic de la disciplina de la història. La bibliografia tocant a aquesta discussió és molt extensa: disposem d'una revisió, que ha gaudit ella mateixa de molt influx, en W. H. Dray, «Narrative versus Analysis in History», *Phil. Soc. Sci*, 15,



1985, pp. 125-145. Dray apunta a una mediació entre la posició més militantment antinarrativa (tal com la dels historiadors francesos de l'escola dels *Annales*, F. Braudel, F. Furet, J. Le Goff) i la defensa més radical de la concepció narrativista (representada entre d'altres per Hayden White i F. R. Ankersmit), mediació basada en la necessitat recíproca de «narració» i «anàlisi» en l'obra històrica: «it is as notable a feature of good analytical historical works that from time to time they pause to narrate as it is that narrative histories pause to analyze» (l. c., p. 131). Però les seves conclusions són lluny d'haver apaivagat la disputa. Un altre assaig posterior de conciliació és el de D. Carr, *Time, narrative, and History*, Indianapolis, 1986. En la defensa de la concepció narrativa de la història destaquem F. R. Ankersmit, «The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History», en *History and Theory. Beiheft 25. Knowing and Telling History: The Anglo-Saxon Debate*, 1986, i Hayden White, *The Content of Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, 1987 (hi ha trad. cast., Barcelona, 1992). El capítol 7 d'aquesta obra de H. White du a terme una valoració dels dos primers volums de l'obra sens dubte més interessant i profunda sobre el concepte general de «narrativa», la de P. Ricoeur, *Temps et récit*, Paris, v. 1, 1983; v. 2, 1984, v. 3., 1985.

Dit això, el nostre ús del concepte de narrativa, inspirat en la recurrència del terme en la literatura citada, representa, en general, una notable restricció del seu significat al nostre propòsit, que és el de caracteritzar una determinada interpretació de la continuïtat de les filosofies idealistes, sobre la qual llavors s'edifica una reconstrucció historiogràfica de l'idealisme que queda sotmesa *a priori* a certes condicions constitutivoformals. En aquest sentit, no és necessari que ens endinsem en el camí de les incidències teòriques relatives al concepte de «narrativa». En concret, no cal que ens definim, ara i aquí, sobre una opció determinada en la discussió sobre la narrativitat del discurs historiogràfic general *que no és el nostre assumpte*. D'altra banda, com ja hem deixat a bastament indicat, l'aprofundiment d'aquestes qüestions demanaria, com a tasca prèvia, precisar les relacions entre historiografia i historiografia filosòfica.

140. Podria encara imaginar-se un lloc per a una «història de l'idealisme» en el sentit d'un rètol sota del qual aplegar un seguit de narracions exclusivistes que es voldrien veraces en la descripció de l'objecte. La possibilitat d'una tal història es fonamentaria en el fet, aparentment clarificat, que la descripció d'un objecte seria en realitat una constitució de tal objecte des d'un cert punt de vista necessàriament unilateral, a saber, des dels paràmetres fornits per una de les filosofies històriques implicades. L'exclusivitat hauria d'entendre's com essencial a cada punt de vista, però hom abstruria d'aquesta circumstància des del coneixement que el que, des d'una certa perspectiva, presenta un aspecte determinat, des d'una altra presenta un aspecte completament divergent. Aquesta mena d'*història de l'idealisme* s'obtindria, doncs, a base de compilar el conjunt de narratives possibles que, en la configuració dels seus objectes de recerca, co-definirien i co-determinarien l'idealisme.

Una tal manera de fer no és merament possible sinó ja existent i fins extraordinàriament activa, per bé que generalment empobridora de manera no menys extraordinària, en les històries de la filosofia a l'ús. Aquí es recull de manera assèptica i eclèctica una narrativa rere l'altra, aconseguint una doxografia plural de narracions originals, encara que mancada de la convicció i la força de les narratives convencionals. D'aquesta forma, seguint en això la història filosòfica narrativa, encara que amb menys entusiasme, aquesta «història» es limita a preparar l'escena per a l'autodescripció desplaçada de la narració original, això és, per a la seva repetició en un pla diferent; per tant, menys que cap altra, tampoc aquesta reconstrucció no pren pròpiament com a objecte de reflexió historicofilosòfica una narració original, sinó que esdevé merament el medi irreflexiu de la seva repetició, una repetició, si per cas, aquesta vegada menys refiada de si mateixa que la de la narrativa clàssica.

És clar que, en el millor dels casos, és a dir, en el cas ideal d'aquesta història (i suposant que aquest cas ideal no impliqués que la història de l'idealisme s'autoliquidés per contradictòria —la qual no és pas una suposició banal), cal considerar quin preu tan alt no es pagaria. Ja que aquesta doxografia no recolliria mai *una* història sinó que esclataria inevitablement en *històries de l'idealisme* o *dels idealismes*, sacrificant així qualsevol vestigi d'unitat d'aquesta història. La possibilitat de tal història compilatòria d'històries de l'idealisme podria no ser absolutament indesitjable en si mateixa —a tall, per exemple, de manual de consulta—, però no hauria de prendre's pel que no és, a saber: *una història filosòfica de l'idealisme*, atès que ni es tractaria d'una història ni tampoc versaria, amb propietat, sobre el fenomen històric de l'idealisme alemany.

## BIBLIOGRAFIA

- BECK, L. W.; «Neo-kantianism», en *The Encyclopedia of Philosophy*, New York / London, 1967.
- BRUN, J.; «De Kant aux nouveaux Träumer», en J. Kopper, W. Marx, eds. *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, 1981.
- BUHR, M.; «Von Kant zu Hegel», en K. Hammacher, A. Mues eds. *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte*, Stuttgart, 1970.
- BURCKHARDT, J.; *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905; hi ha trad. cat. *Consideracions sobre la història universal*, Barcelona, 1983.
- CRUSIUS, Chr. A.; *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, Leipzig, 1747 (en Chr. A. Crusius, *Philosophische Hauptwerke*, Hildesheim, 1964).
- EBBINGHAUS, J.; «Kantinterpretation und Kantkritik», *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, II, I, 1924, pp. 80-115; reed. J. EBBINGHAUS, *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt, 1968.
- FICHTE, J. G.; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, Leipzig, 1794 (en J. G. Fichte, *Gesamtausgabe*, I. 2, per la Bayerische Akademie der Wissenschaften, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1965).
- HAUSIUS, K. G.; «Skizze zu einer Geschichte der Kantischen oder kritischen Philosophie», en K. G. Hausius, *Materialien zur Geschichte der kritischen Philosophie*, Leipzig, 1793; reed. Düsseldorf, 1969.
- HEGEL, G. W. F.; *Wissenschaft der Logik*, vol. I, Nürnberg 1812/1813, vol. II, Nürnberg, 1816 (en G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, v. 11 i 12, per la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf, 1978, 1981).
- ; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Heidelberg, 1817, 1830<sup>3</sup>; reed. Hamburg, 1969.
- HEIDEGGER, M.; *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929; hi ha trad. castellana, *Kant y el problema de la metafísica*, México, 1954.
- HOLZHEY, H.; «Neukantianismus», en *Historische Wörterbuch der Philosophie*, vol. VI, Basel, 1984.
- HUSSERL, E.; *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1910/1911; reed. Frankfurt am Main, 1965.
- JACOBI, F. H.; *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Breslavia, 1787.
- KANT, I.; *Vorkritische Schriften*, en *Kant's Gesammelte Schriften* per la Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, vols. I (1747-1756), Berlin, 1910, II (1757-1777), Berlin, 1912.
- ; *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, 1781, 1787<sup>2</sup> (en G.S., vols. III i IV, Berlin, 1911).
- ; *Prolegomena zu einer jeden künftige Metaphysik, dia als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga, 1783 (en G.S., vol. IV, Berlin, 1911).

- KOSELLECK, R.; «Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt», en R. Koselleck, W. J. Mommsen, J. Rüsen, eds. *Objektivität und Parteilichkeit*, München, 1977.
- KRONER, R.; *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., Tübingen, 1921.
- LAUTH, R.; *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München / Salzburg, 1965.
- LEHMANN, G.; *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts*, Berlin, 1953.
- LIEBMANN, O.; *Kant und die Epigonen. Eine kritische Betrachtung*, Stuttgart, 1865; reed. Berlin, 1912.
- LONGO, M. et al. ; *Il secondo Illuminismo e l'età kantiana*; 2 vols. Padova, 1988 (volum 3 de la *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura de G. Santinello).
- MENDELSSOHN, M.; *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. Vorbericht*, 1785; reed. en M. MENDELSSOHN, *Schriften über Religion und Aufklärung*, Darmstadt, 1989.
- NIETZSCHE, F.; *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, (Unzeitmässige Betrachtungen II)*, Leipzig, 1874 (en F. NIETZSCHE, *Kritische Gesamtausgabe, Werke, III, I*, Berlin, 1972).
- REINHOLD, K. L.; *Briefe über die Kantische Philosophie*, vol. I, Leipzig 1790; vol. II, Leipzig, 1792.
- ; *Über das Fundament des philosophischen Wissen*, Jena, 1791; reed. Hamburg, 1981.
- RICOEUR, P.; *Histoire et vérité*, Paris, 1955.
- ROSENKRANZ, K.; *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Leipzig, 1840 (vol. 12 en *I. Kant's sämtliche Werke*); reed. Berlin, 1987.
- SCHNÄDELBACH, H.; *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg / München, 1974.
- SCHOPENHAUER, A.; *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, 1818, 1844<sup>2</sup>, 1859<sup>3</sup> (en A. SCHOPENHAUER, *Werke*, vols. I-IV, Zurich, 1977).
- ; *Parerga und Paralipomena*, 2 vols., Berlin, 1851 (en *Werke*, vols. VII-X, Zurich, 1977).
- SCHULZ, W.; *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart / Köln, 1955.
- SCHULZE, G. E.; *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem H. Pr. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, 1792; reed. Berlin, 1912.
- WOLFF, Chr.; *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, Frankfurt / Leipzig, 1713, 1754<sup>14</sup>, (en Chr. WOLFF, *Gesammelte Werke*, I. 1, Hildesheim, 1965).
- ; *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Frankfurt / Leipzig, 1728 (en Chr. WOLFF, *GW*, II. 1, Hildesheim, 1983).