

tuts en el seu temps com va ser la temàtica cosmològica presenta feblement les línies (i també les limitacions) d'aquest probabilisme científic al que venim referint-nos. Així, negant-li la seva epistemologia el disseny i aplicació efectiva de processos abstractes físics, Mersenne es veu abocat a entendre la verificació de les distintes teories o hipòtesis (per exemple, la teoria copernicana) solament a partir d'una ingent descomposició factual dels problemes científics, en la qual no faltava tampoc la constatació de les irregularitats pròpies en tot procés d'aprehensió de la realitat. Així, com Galileu, Mersenne creia en l'operativitat d'una causalitat unificadora en matèria epistemològica, però el que no acceptava era el fet que tals causes fossin cognoscibles: en conseqüència, el nostre autor construeix una ciència que requereix una ingent casuística empírica, que demana un minuciós examen de les desviacions. Mersenne es manté, doncs, en un probabilisme científic on cap hipòtesi és necessària, on és precís atorgar quotes de probabilitat a cada una d'elles en funció de les proves experimentals que puguin recaptar, on, en tot cas, el grau de creença que cada una d'elles pugui merèixer mai serà absolut. Amb tot això, ens és precís insistir en què aquest plantejament no pot ser denominat a través de conceptes tals com «positivisme» o «instrumentalisme», ja que exigeix un ordre real cap al qual pot avançar-se, una veritat coneguda per Déu, una legalitat que pogués erigir-se en l'horitzó màxim d'una ciència ideal, una veritat a la que l'home accedeix parcialment amb els medis cognoscitius rebuts de Déu. I aquesta és, finalment, la forma d'accés de Mersenne a un nou model de coneixement i també, la causa del seu apropament, molt restrictiu, encara que inofensiu, a la nova imatge del món forjada en el segle XVII.

Carlos Gómez

Miquel MONTSERRAT I CAPELLA, *L'idealisme i la lògica transcendental. Recerca preliminar*. Tesi doctoral, dirigida pel Dr. J. Sales i llegida a la Universitat de Barcelona el 26 de setembre de 1995.

La lectura d'una Tesi doctoral constitueix un acte acadèmic les regles relativament rígides del qual s'imposen amb idèntica força constrenyidora a tothom qui és cridat a prendre-hi part. El present escrit té la seva base en una defensa del meu treball abocada des de bon principi, per manament exprés del Dr. R. Valls que presidia la sessió, a un gairebé impensable exercici d'elasticitat consistent a emmotllar-se a l'escanyat envoltori d'una mitja hora escassa. He de dir que la inicial irritació provocada pel que jo vaig sentir no com a repte sinó com a implícita censura temporal, ha hagut a l'últim de cedir el seu lloc a la convicció de l'extraordinària bondat del criteri. Tinc la impressió que, a penes perceptible, una saviesa de fons guiava l'aplicació de les regles de l'acte, plausiblement dirigides a permetre una acció eficaç dels participants —acció la qual (almenys per a mi i no precisament per mi) resultà memorable. Pel que fa a la meua lectura, va haver de quedar condensada en un cert nombre de tesis principals que, amb les oportunes observacions, recullo en aquestes pàgines i acompanyo d'algunes observacions d'intenció més explicativa que pròpiament justificativa.

L'assumpte d'aquesta recerca es troba prou clarament formulat en el títol amb què es presenta i al·ludeix, si bé es considera, a tres temàtiques: la temàtica de l'idealisme, la de la lògica transcendental i, *last but not least* la de la problemàtica conjunció de l'idealisme i la lògica transcendental. El camp de problemes delimitat per aquesta conjunció configura l'objecte d'una possible *investigació sistemàtica*, i dels seus resultats haurien d'esperar-se aclariments històrics i filosòfics decisius alhora de l'idealisme i de la lògica transcendental. Però la recerca efectuada, en comptes de lliurar-se impulsivament a tal examen, ha preferit obrir un *momentum*

reflexiu previ referit als termes de la dita conjunció i, en conseqüència, referit també en certa manera a les condicions de la possibilitat mateixa de la seva indagació sistemàtica. D'aquí que la recerca hagi de ser considerada i valorada com a *preliminar* a la recerca de l'idealisme i la lògica transcendental, i hagi pogut procedir com a lliure exploració dels problemes que desfermen les preguntes què és l'idealisme i què és la lògica transcendental. Aspecte inherent al *momentum* reflexiu, qualsevol assaig de resposta a les qüestions proposades contindrà inel·ludiblement —o fins constituirà fonamentalment— una clarificació de les preguntes mateixes, com també de la via seguint la qual han de ser recercades (i re-cercades) les respostes.

I

1. En la línia indicada d'una clarificació de les condicions de la pregunta i la resposta a la qüestió que demana per l'idealisme avança la primera part del treball —la qual ha rebut el títol *Narratives de l'idealisme*.

Aquesta part s'inicia amb una reflexió introductòria relativa al procés de «complexitat» característic de la vida contemporània i la consciència de crisi que l'acompanya com a correlat intel·lectual. Per bé que aquestes observacions no poden, naturalment, ser considerades necessàries ni potser estrictament pertinents en un treball d'història de la filosofia, no deixen amb tot de tenir rellevància quant a descripció de les condicions culturals en el marc de les quals s'efectua tal treball, molt especialment quan aquestes condicions culturals són percebudes en l'esquema d'una crisi. Que els conceptes del coneixement i de l'acció forjats per la mentalitat (en un sentit ampli) il·lustrada vegin amenaçada la seva vigència, ja no des de fora sinó per pèrdua de confiança en la utilitat de les seves pròpies categories, té rellevància innegable en qualsevol treball intel·lectual. Sigui com sigui, crec que la pertinença per al camp de la història de la filosofia de l'anàlisi de les condicions en què es mou avui la *historiografia*, efectuada en el primer capítol, és molt més difícilment discutible.

2. La situació actual en el nostre camp d'estudis no pot ser adequadament còpsada sense referència a les coordenades del posthistoricisme, per bé que entenen per tal no la superació dels problemes de l'historicisme del segle passat sinó solament la consciència relativament més clara d'aquests problemes i, en conseqüència, també l'assumpció en la praxis del treball historiogràfic dels constrenyiments i de les tensions heretades de l'historicisme.

La història de la filosofia ha conegut, a l'igual que la historiografia general, un procés de dispersió i multiplicació del seu treball tant en intensivitat com en extensivitat; ha conegut una pluralització extrema dels seus marcs teòric i metodològic; ha problematitzat, en general, aquelles nocions («progrés», «significat», «lleis històriques», etc.) que havien presidit la seva aparició com a disciplina; desplega, en fi, la seva praxis d'estudi dels problemes històrics sense resoldre adequadament el problema mateix de la història en la seva doble vessant: el problema de l'objecte de la ciència històrica, és a dir, de l'estatut del *fet* històric i de la connexió interna dels fets, i el problema d'una *ciència* històrica, és a dir, de la validesa d'un conjunt de proposicions obtingudes a partir d'una anàlisi de les fonts.

És innegable, tanmateix, que en el nostre segle s'han realitzat notables esforços per articular una alternativa a l'historicisme, entre els quals destaca, en particular, el conjunt de temptatives que podríem aplegar en l'àmplia denominació «pensament hermenèutic». Si el mèrit al meu parer indiscutible d'alguns plantejaments hermenèutics consisteix a aportar claus acurades tocant a la situació interpretativa com a tal, resulta amb tot més difícil extreure'n d'ella criteris metodològics concrets, la qual cosa és, al capdavant, el que li cal a la interpretació historiogràfica. El cert és que manca en la ciència històrica no ja un «mètode» consensuat sinó fins i tot una autèntica —i. e. intersubjectivament compartida— explicació de la validesa dels enunciats històrics que sigui alhora capaç d'il·luminar la naturalesa i la font d'aquesta validesa.

Cal, en tot cas, advertir que la inten-

ció del meu treball en aquest primer estadi no ha estat evidentment dur a terme cap examen epistemològic o metodològic de la ciència històrica ni de la historiografia filosòfica. Més aviat, les meves observacions en aquestes primeres pàgines substitueixen (o suplanten, si es prefereix) les *indicacions referides al material i als mètodes* que se suposen explicitables en l'inici de qualsevol treball teòric. I he tractat de mostrar, mitjançant una breu descripció, la problemàtica de la meua situació teòrica inicial, la qual entenc, per descomptat, que és també la de tota recerca sobre l'idealisme alemany. Sens dubte, però, he atès aquí una primera disjuntiva, aquella on se separen els camins de teoria i praxis historiogràfica. La qüestió és com la tensió que en resulta pot esdevenir dinamitzadora —i no paral·litzadora— d'un recorregut en el camp de la recerca historiogràfico-filosòfica, recorregut l'efectuació del qual ha estat tot-hora el meu propòsit.

3. Poc clarificades com es troben, les relacions entre historiografia i historiografia filosòfica, i sobretot, les relacions entre història de la filosofia i filosofia, condicionen la recerca contemporània sobre l'idealisme alemany com l'obaga de la qual depèn la fertilitat del terror. La simple menció «idealisme alemany» desferma immediatament una determinada representació per a qualsevol filòsof: una època filosòfica, marcada per l'obra d'una seqüència de pensadors clau: Fichte, Schelling, Hegel. Però és simptomàtic que, juntament, la recerca especialitzada actual pugui ser compresa en conjunt com una *discussió*, indubtablement seriosa i fonamentada, de precisament una tal representació immediata i d'una tal seqüència. No solament els estudis d'aquesta època prescindeixen d'un plantejament inicial que arrenqui d'una definició de l'idealisme quant a contingut filosòfic, definició que, si per cas, serà el resultat —explícit o implícit— de l'estudi. Sinó que, igualment, manca un acord sobre els autors i les obres que legítimament caldria prendre per objecte d'estudi. Per posar alguns exemples (aparentment) senzills: no és gens clar si Kant ha d'incloure's o no en aquest estudi i, en tot cas, quines

obres de Kant; ni, ben mirat, hauria de poder prescindir-se d'autors com Bar-dili, Herbart o Fries sense fornir-ne una bona justificació; i encara, aquesta justificació pot anticipar-se realment dificultosa en el cas de pensadors com Reinhold, Jacobi, Maimon o Schopenhauer, per limitar-nos a alguns casos flagrants exclusivament referits —en el sentit força inflexible i, és de témer, insidiós— al camp estricte del pensament filosòfic.

4. Una recerca preliminar té, doncs, en l'idealisme, primer de tot, una categoria historiogràfica *qüestionada*: de manera potser inadvertida, l'idealisme alemany ha estat progressivament empès al domini de la mitologia. Sembla que la noció «idealisme alemany» hagi de referir-se a una totalitat opaca, una totalitat que ja no resulta íntegrament abastable i que, en tot cas, quan pretén reconstruir-se amb una mirada globalitzadora (i segurament en darrer terme fictícia) sobre les aportacions de la recerca especialitzada, esclata en innumerables peces, formes i elements. A partir d'aquí, una recerca preliminar de l'idealisme havia de plantejar-se com a tasca primera i indispensable mirar d'explicar com ha arribat a constituir-se el mite —o el que, si més no, se li presenta com a mite.

La pregunta és aquí com ha de procedir-se a aquesta explicació i de quina manera pot ser afrontat un bagatge de recerca històrico-filosòfica acumulat al llarg de més de 200 anys. Atès que l'idealisme alemany quant a objecte de recerca històrica ha estat proposat com una totalitat filosòfica, pot començar-se investigant quan, com i per què ha arribat a constituir-se aquesta proposta. Si el sentit que *estructura* una totalitat de pensament ha de ser per força un sentit teòric, un contingut filosòfic, l'estructuració mateixa que en resulta pot ser considerada de manera exclusivament *formal*. Sorgeix així la idea d'una recerca que, a base d'«incursions» en l'àmbit de la historiografia filosòfica, arribi a esbrinar les possibilitats o els moments d'estructuració de l'idealisme alemany com una totalitat unitària de sentit.

5. La primera part del treball realitza, així doncs, incursions en un nombre determinat de treballs filosòfics i històrico-filosòfics que poden valer com a

arquetips d'estructuració de la categoria historiogràfica de l'idealisme alemany. Aquests treballs aspiren, sens dubte, a efectuar la seva estructuració mitjançant un plantejament filosòfic, és a dir, dotant d'un contingut teòric l'idealisme: qualsevol tasca referida a aquests treballs passa, per tant, per una anàlisi del seu contingut. Però el punt de vista adoptat no ha estat —o almenys no ha pretès de ser— prevalentment el de realitzar una valoració teòrica de tals continguts. La raó n'és que una valoració d'aquesta mena equivaldria ja a una reescriptura personal de l'idealisme —i és en canvi la seva possibilitat el que es troba en qüestió.

Tocant als prototips —l'anàlisi dels quals ha quedat prioritàriament concretat als treballs de Hausius (1793), Schopenhauer (1818), Rosenkranz (1840), Liebmann (1865), Kroner (1921), Schulz (1955) i, en un aspecte diferent, J. Brun (1981)—, he procurat que resultessin en si mateixos interessants, és a dir, que les reconstruccions que efectuen fossin filosòficament significatives. I he procurat també, seguint una ordenació *groso modo* cronològica, que estenguessin amb certa amplitud el ventall d'opcions que contempla la tradició històrico-filosòfica. D'aquesta manera, a més, han resultat indirectament desplegats moments diferents i principals del propi idealisme com a fenomen històric. Però la meua anàlisi ha estat sens dubte sotmesa a la contingència i a les limitacions del meu propi coneixement de les fonts. Com m'han fet notar alguns dels investigadors que han jutjat aquest treball, fóra convenient ampliar l'elenc anterior, amb una especial atenció a les aportacions de la recerca històrico-filosòfica sobre l'obra de Fichte.

6. En relació a les reconstruccions de l'idealisme considerades pot dir-se, d'una manera general, que el treball parteix de l'examen dels seus continguts amb la finalitat de fer-ne sorgir —de traïr-ne, en certa forma— el seu *model estructurador*. La progressió mateixa hauria de guiar aquesta selecció: una vegada esclarit un *model* caldria només anar a recerchar-ne un de diferent. Tot i que podria fer l'efecte que aquesta percaça no havia de tenir fi, el resultat de la recerca

és, precisament, mostrar que hi ha un nombre en principi finit i determinable de models estructuradors en el marc d'una determinada concepció —que anomeno «narrativa»— de l'idealisme. Més encara, crec haver mostrat que, en la concepció *narrativa* aquests models han de posar-se necessàriament en contraposició i en contestació mútua pel que fa al contingut filosòfic.

7. En l'essencial, la narrativa de l'idealisme alemany considera el seu objecte d'estudi *un sistema filosòfic*, la comprensió del qual s'identifica conseqüentment amb una reconstrucció o explicació de la gènesi i el desenvolupament d'un argument teòric. És clar que són els sistemes filosòfics mateixos de l'idealisme els que s'han entès a si mateixos d'aquesta manera. En especial, la narració de la història de l'idealisme —i, per extensió (o, més ben dit, per aprofundiment), de la història de la filosofia— en el sistema de Hegel és en la ment de tots com a exponent d'aquesta concepció. Però potser el que es jutja que Hegel ha portat a la seva perfecció, ha articulat al màxim o ha fonamentat amb el major rigor filosòfic, no constitueix l'única forma que pot adoptar aquesta concepció i, més aviat, ha de ser considerat merament una modalitat, abstracte de les propietats i virtuts que la seva formulació pugui oferir.

Que això és així, ho revela tant l'existència de narratives anteriors com també de narratives contemporànies contraposades a la reconstrucció de Hegel. En una concepció eclèctica (i, en conseqüència prekantiana) de la història de la filosofia des de Kant com és la que Hausius esbossa el 1793, el sistema de Kant no és aclarible i per tant no pot imposar el que contingui de vertader si no és a través de la filosofia de Reinhold. En època ja contemporània a Hegel, Schopenhauer confegeix la seva pròpia narrativa capaç d'integrar la narració hegeliana, amb la finalitat, però, de demostrar que aquesta narració conté merament la gènesi i el desenvolupament d'un error filosòfic destinat a ser arraconat amb la prossecució més conseqüent del kantisme en la seva filosofia. Posteriorment, és a dir, quan podem ja considerar «depassat» l'horitzó his-

tòric i cultural de l'idealisme —un «depassament» que faria bé de no assimilar-se sense més a una extremadament problemàtica «superació»— les narratives segueixen confeint el marc formal configurador del contingut de l'idealisme.

8. Formalment considerada, una configuració narrativa de l'idealisme ni pot ni sap prendre el fenomen històrico-filosòfic si no és com una estructura teòrica contínua que desplega de manera necessària la seva sèrie de moments en el temps. Una continuïtat d'aquesta mena, per força ha de tenir ja predefinit l'idealisme com a totalitat; i un desplegament necessari d'aquesta mena, per força ha de tenir ja predeterminats els estadis del seu procés. Ja que l'estructura arquetípica de les narratives és un «de Kant a Schopenhauer», un «de Kant a Fichte», un «de Fichte a Schelling», un «de Kant a Hegel», etc. que no fa més que determinar què és i què forma part de l'idealisme a partir del punt de vista de la filosofia idealista que han adoptat al començament i de la reconstrucció de la qual es tracta en el fons: de manera que és aquesta meta, la *filosofia idealista* que s'aspira a reconstruir, el que dictamina on ha d'anar-se a buscar el principi, quins són els moments que cal recórrer i quin és el significat mateix de la *filosofia de l'idealisme*.

9. La present Tesi aspira a mostrar que el terreny fonamental dels debats de la historiografia filosòfica sobre l'idealisme queda en gran part definit per aquesta concepció narrativa, la qual, malgrat confeir una estructura formal, resulta també constitutiva quant al significat filosòfic de l'idealisme. D'una manera molt esquemàtica, aquest debat començà com una batalla oberta contra la narrativa neohegeliana; però el fracàs del neokantisme, del neofichteanisme, del neoschellingianisme, etc, és que en la seva rèplica a aquella narrativa repliquen, és a dir, reiteren els diversos elements formals de la narrativa.

Una contribució important a la temàtica de l'idealisme i la lògica transcendental és l'estudi de F. Barone, *Logica formale e logica trascendentale*, I (1957), inspirat en el treball de Husserl i del neokantisme. Barone volia establir

el punt de vista que la lògica transcendental de Kant ha de separar-se radicalment del que l'ha seguit en l'idealisme postkantian i, a tal efecte, subscrigué implícitament la tesi, sumàriament examinada, que el que segueix Kant és homogeniament i indiferenciadament el mateix, una lògica especulativa el desenvolupament de la qual, efectuat de manera conseqüent, desemboca en Hegel —és a dir que, posem per cas, la *Wissenschaftslehre* de Fichte i la *Wissenschaft der Logik* de Hegel haurien de ser considerats, en definitiva, dos moments del mateix. Es recull així una inspiració bàsica del neokantisme, el qual no solament ha pres interessadament la narrativa hegeliana com a parcialment vàlida —és a saber: vàlida només per al postkantisme— sinó que també ha construït la seva interpretació a través d'ídèntics mecanismes narratius (tals com la distinció entre la lletra i l'esperit i l'assumpció *a contrario* que la història de la filosofia ha de ser reconstruïda en termes de desenvolupament conseqüent d'una teoria o d'un sistema).

A tot això, no hi ha dubte que la història de l'idealisme des de Kant avança en la dicotomia de la *lletra i l'esperit*. Però l'espai propi de la reflexió històrico-filosòfica —per a la qual ni l'aferriament a la lletra equival a ofegar l'esperit ni la pretensió d'alliberar l'esperit significa fer fonedissa la lletra— sembla haver de constituir-se justament com a depassament d'aquella dicotomia. La conseqüència pràctica de depassar aquesta dicotomia —depasament que equival aquí a considerar-la, més que una dicotomia falsa, una dicotomia «deslleial»— és que ja no es tractarà d'obtenir la reconstrucció d'una doctrina de Kant o de la filosofia de Kant com a doctrina per veure a partir d'ella si el postkantisme l'ha entès bé (v.g. fent de la cosa en si un tema de recerca de Kant, construint-se una interpretació i comprovant aleshores si es correspon amb la de Fichte); ni tampoc a la inversa no es tractarà de partir del postkantisme a fi d'anar a retrobar i «reconèixer» en Kant una determinada concepció com antecedent o embrionària. Més aviat es planteja l'exigència de restituir els drets de cada lletra —i per-

metre que l'esperit que conté «il·lumin» la nostra comprensió del *desenvolupament* que s'hi exhibeix. Només d'aquesta manera, al meu parer, podran arribar-se a determinar les línies de l'*evolució* filosòfica de l'idealisme.

10. No ha de sorprendre, per tant, el fet que la recerca contemporània hagi de comprendre i avançar sobre la base de l'estatut qüestionat de l'idealisme. Però en aquest context potser no hi hagi més formidable ni més funesta equivocació que la d'estimar, pretesament en conseqüència, que el treball històric-filosòfic i històric-filològic que ens precedeix hauria d'haver perdut tota vigència. Més aviat és en aquest treball que ha de sostenir-se tota recerca actual, malgrat que sigui alhora ell mateix qui, considerat en la seva globalitat, ha de demostrar la impossibilitat d'una reescriptura de l'idealisme alemany en la totalitat i en la integritat del seu significat. Però és just aquesta impossibilitat el que mereix un examen de més a prop: ja que una cosa és la impossibilitat pràctica que un investigador pugui abastar el conjunt d'avenços d'una investigació de naturalesa multilateral i extremadament fecunda i una altra de diferent és la impossibilitat teòrica de reescriure una narrativa per retre compte de l'idealisme.

No he deixat de notar en el treball com en aquest darrer terç del nostre segle, aproximadament, hem assistit a l'apaivagament de la narrativa en sentit clàssic. Les empreses interpretatives de gran abast han estat comunament desplaçades per estudis aferrats a autors individuals i obres concretes. Malgrat tot, el fenomen no constitueix, considerat *en sí mateix*, cap virtut característica de la recerca especialitzada contemporània sinó, segons com es miri, una aclaparadora insuficiència en relació a l'antiga narrativa-tipus. Si les narratives han hagut de caure necessàriament en la reducció i la unilateralitat de la seva versió sense pretendre-ho, la investigació actual «es pretén» d'antuvi reductiva i unilateral, així que, des del punt de vista de l'amplitud de la perspectiva, costa de veure que gaudim de cap avantatge en l'autolimitació reconeguda del treball contemporani.

11. La impossibilitat teòrica de reescriure narrativament l'idealisme no es

troba clarificada ni justificada en la consciència historiogràfica contemporània: renunciar a escriure narratives perquè ja no pot abastar-se d'un cop d'ull la totalitat de l'objecte no significa renunciar a la concepció narrativa per principi i per convicció. Això segon no pot fer-se més que per una acte exprés de contestació no d'aquesta o aquella narrativa sinó de la narrativa com a tal. Altrament, no pot assegurar-se que la narració no «retorni» de manera fragmentària o condensada, o fins i tot que la recerca no consisteixi més que en una mera nota a peu de pàgina d'una narrativa preexistent.

Fins a quin punt és indispensable aquesta *contestació a la narrativa*, ho fa directament palès la dificultat en què es troba el debat històric-filosòfic per escapar de la presó de la *contestació narrativa*. La rèplica per part de Schopenhauer a la narrativa hegeliana de la història filosòfica des de Kant com a recta conseqüència idealista —ja que la dialèctica és en Hegel just la recta conseqüència idealista— procedeix en realitat de manera igualment narrativa, en un doble sentit: la filosofia de Kant a Hegel queda transformada (narrativament) en la història d'una inconseqüència idealista que s'esllena progressivament, i a ella es contraposa aleshores una nova i autèntica conseqüència desembocant de manera encara més rectilínea en el propi plantejament de la filosofia de la voluntat. Així les coses, atès que la rèplica schopenhaueriana a Hegel és alhora una rèplica de la seva narrativa, no havia de resultar difícil a Rosenkranz reintroduir Schopenhauer en una narrativa d'inspiració hegeliana. És sense abandonar el camp narratiu —el qual és *per se* un camp bel·ligerant— que el neokantisme replica, al seu torn, les narratives neohegelianes, que Kroner replica el neokantisme o que Schulz replica Kroner. Si es posa atenció a l'element formal, també la contestació al neokantisme per part de Heidegger en el seu llibre clàssic sobre Kant (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929) s'efectua narrativament —i, en últim terme, haurien d'anar-se a buscar en aquest fet («lector juicioso, no malicioso» B. Gracián) les analogies entre les

interpretacions de Heidegger i de Schopenhauer. És notable que aquest text de Heidegger, el qual constitueix, com deia, una rèplica del 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 interpretat 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-ho, 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 a 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 especialment a qui hagi estat ja iniciat en el camí de la fenomenologia— a l'ontologia existencial.

Tot amb tot, hem d'insistir-hi, cal no confondre les coses i això significa distingir amb tota cura entre la vigència de les fites que una narrativa aconsegueix guanyar en el seu camí i la vigència de l'estructura narrativa mateixa. En aquest sentit, podria afirmar-se que per a tothom qui s'interessa en la filosofia de Kant (i, de fet, per a tothom qui s'interessa en la filosofia *tout court*), la cita difícil i obligada segueix, per dir-ho així, concertada a Davos (17-26/4/1929).

12. La rèplica a la narrativa s'expressa en el treball a través d'un capítol on es presenten, un tant provocativament, conclusions per a començar. La continuïtat adscribible a l'idealisme no resulta adequadament concebuda com a *desenvolupament d'una identitat teòrico-sistemàtica*, com a gènesi i descabellament progressiu i complet d'un sistema i sembla exigir de ser copsada més aviat com a continuïtat «discreta», aquella continuïtat que exhibeix l'*evo-*

lució marcada per diversos sistemes filosòfics. Així compresa, la recerca històrico-filosòfica sobre l'idealisme ha de ser proposada com a recerca en un horitzó obert, problemàtic i complex, irreductible al camí que en ell pugui ser resseguit com a traçat per la reflexió d'una sola filosofia idealista.

Inevitablement l'elaboració dels problemes ha hagut de topar amb noves disjuntives, en relació a les quals la condició del propi camí de l'elaboració ha estat d'haver de decidir en cada cas la direcció a seguir. Dos topants resulten especialment atractius per la profunditat que presenten, els quals, si bé no resulten de cap manera negligibles, tanmateix ha calgut obviar i en cert sentit, per tant, passar de llarg amb una «a-moral provisional», com qui diu. Són aquests: (1) la qüestió avui discutida profusament (però aquest cop amb tota la raó) relativa a la naturalesa del discurs historiogràfic i (2) la possibilitat d'una utilització de models i estructures metafòriques per a les ciències humanes a partir de la teoria de la moderna biologia evolutiva. Sobre aquestes dues qüestions, en el fons estretament relacionades, m'ha estat pertinentment cridada l'atenció en el curs de la sessió de defensa de la Tesi. Havia de ser així atès que, d'una banda, la qüestió (1) se suscita immediatament a partir del meu ús del concepte «narrativa de l'idealisme» mentre que la qüestió (2) plana al llarg de tot el curs del meu treball en la distinció entre «desenvolupament» i «evolució» filosòfica i el camp de les nombroses implicacions que aquesta distinció pugui comportar.

És cert que el meu assaig demarcador del significat de la noció «narrativa» —demarcació efectuada pel procediment de delimitar-ne les regles bàsiques de l'ús que jo en faig, la qual demarcació considero suficient— podria (o fins hauria de) ser prosseguit enllà. Més encara: penso que precisament això em conduiria a la qüestió (2) per tal com l'estreïta conceptual de les narratives s'expressa bàsicament en la seva incapacitat de sortir de l'esquema «teològic» del desenvolupament. Però justament tocant a la qüestió (2) ha de plantejar-se si una elaboració ulterior i

més concreta d'un model evolutiu —capaç de teoritzar nocions tals com la variació, individualitat, mutagènesi, etc.— no hauria de fer reposar les seves perspectives d'èxit en el resultat o almenys en el marc d'una investigació més «liminar» —altrament dit, si no cal que sigui abordada des d'estadis més avançats de la recerca historiogràfica.

13. Retornat l'idealisme com a mite a la seva llar originària, al si de les narracions que l'han forjat, s'obre a la fi una perspectiva críticament distanciada de les concepcions narratives (siguin originals, secundàries o repeses de manera més o menys parcial o implícita). En aquesta perspectiva haurà d'inserir-se una recerca necessàriament circumscrita i que inevitablement preconfigura el seu objecte a través dels seus supòsits teòrics i metodològics —amb la intenció de contribuir a determinar el contingut filosòfic de l'idealisme amb la seva aportació.

II

14. La segona part del treball, titulada *En l'horitzó històric i filosòfic de la lògica transcendental*, efectua una consideració igualment preliminar de la problemàtica de la lògica transcendental.

El doble horitzó —històric i filosòfic— que apareix expressament indicat en el títol fa referència a les dues dimensions d'aquesta problemàtica que he volgut no perdre de vista. La lògica transcendental pot prendre's, d'un costat, com una *proposta filosòfica*, proposta concreta en una estructura teòrica de la reflexió filosòfica; i pot prendre's, de l'altre costat, com a *tradició*, com una disciplina en els marges de la qual la reflexió filosòfica ha anat sedimentant un camí o un rastre històric. Aquesta bi-dimensionalitat (teòrica i històrica) té relació essencial i directa amb una recerca preliminar de la meua temàtica: ja que ha d'esperar-se d'ella, primerament, que aclareixi el significat de la lògica transcendental i, segonament, que justifiqui la lògica transcendental com a fil conductor d'una reconstrucció històrico-filosòfica de l'idealisme alemany.

Per avançar alguna cosa tocant a la connexió d'aquesta segona part de la recerca amb la primera, observaré només que, a diferència de la primera part, obligada a mantenir-se en un cert pla *formal*, la segona se les ha de veure directament amb *continguts*. Així doncs, l'encaix necessari de les dues parts haurà de referir-se en cert sentit a la connexió de *forma i contingut*, però d'una manera molt més complexa que la que tenim donada en la representació d'un simple emplenar amb un contingut donat una forma prèviament disponible, o d'un extrínsec imprimir una forma descarnada a un contingut ja enllestit. La meua tesi sobre l'idealisme com a renúncia a la narrativa significa, per damunt de tot, que amb una determinada *forma* ha caigut també un determinat contingut, el *contingut narratiu*, un contingut que resulta directament afectat per la seva estructuració narrativa. El resultat (des d'aquest punt de vista només negatiu) de la primera part és de fet, així doncs, retirar un contingut filosòfic definitivament configurador de l'idealisme i alhora, de manera indeslligable, retirar-li una forma definitivament articuladora del contingut de l'idealisme. L'aspecte positiu d'aquest resultat és alliberar la comprensió de l'idealisme-com-a-totalitat a la manera d'una noció *per configurar* —i la comprensió que tal configuració *haurà de modificar-se segons el fil conductor que la governi*.

15. Les qüestions principals abordades en aquest segment de la recerca preliminar són: (a) la qüestió del significat de la lògica transcendental; (b) una justificació de la lògica transcendental com a possible fil conductor de la reconstrucció de l'idealisme; i podria afegir-se encara una tercera (c) la precisió de l'encaix o relació entre l'idealisme i lògica transcendental, i també, per tant, de l'abastament entre els dos segments d'aquest treball.

A tot això jo no vull pretendre haver assegurat la solució d'aquests problemes, com d'altra banda fa patent la lectura del treball; però sí, almenys, haver-la deixat apuntada amb alguna claredat.

(a) 16. Tocant a la qüestió del significat de la lògica transcendental, el

primer que cal dir és que també en aquesta qüestió existeixen contramodels —si bé s'ha preferit deixar-los implícits. L'existència mateixa d'aquests models fornint una diversitat de definicions del concepte buscat, posava en relleu la importància d'arribar a esbrinar, d'acord amb les coordenades d'una recerca preliminar, com calguí arribar a guanyar el significat de la lògica transcendental.

Com a il·lustració de contramodels implícits bastin dos exemples. Hermann Cohen en el seu clàssic llibre sobre la teoria de l'experiència de Kant (*Kants Theorie der Erfahrung*, 1871, 1885²) havia concebut la lògica transcendental com a reconstrucció del *factum* de l'experiència, entenent per tal els objectes i les lleis de la ciència matemàtica experimental. No solament ens trobem així davant d'una controvertible interpretació de la teoria de Kant sinó igualment davant d'una concepció que bloqueja del tot un passatge cap a la reflexió lògica de l'idealisme postkantian. Ja avançant el nostre segle, Hermann Krings (*Transzendente Logik*, 1964) ha concebut menys restrictivament la lògica transcendental com a pregunta per la possibilitat del saber com a tal i ja no exclusivament per la possibilitat d'un saber determinat, el saber científic o el coneixement universal i objectivament vàlid. L'enfocament adoptat li permet llavors establir la connexió entre Kant i Fichte, en el sentit d'una realització sencera i completa per part del segon de la lògica transcendental que Kant havia iniciat i realitzat de manera parcial (vegi's esp. o. c., p. 57). Li permet fins i tot obrir perspectives d'estudi en el terreny d'una reflexió lògico-transcendental posterior, particularment la d'E. Husserl però també l'efectuada en els treballs d'Emil Lask. Amb tot, bàsicament desapareix de l'horitzó de consideració la lògica de l'idealisme postfichteà i és així que, com ha escrit l'autor en un altre lloc, la lògica transcendental «wird ...bei Hegel zu einem historischen Begriff, der nur noch zur Kennzeichnung der Position Kants Verwendung findet» (*Hist. Wörterbuch der Phil.*, veu «Logik», B. 5, P. 476).

Malgrat l'interès que presentaria, una discussió *expressa* dels citats o d'al-

tres conceptes de lògica transcendental en la literatura disponible no deixaria de constituir, en el millor dels casos, una distracció del meu propòsit central i, en el pitjor, la seva reducció i també en conseqüència el seu fracàs en una mera recol·lecció, un «eixam» de significats de la lògica transcendental.

17. Com a primer pas per a l'obtenció del significat de la lògica transcendental ha estat assajada la construcció del seu *preconcepte*. Es tracta amb aquest preconcepte d'adquirir una noció provisional de la lògica transcendental metodològicament operativa, filosòficament adequada i històricament pertinent, és a dir, una noció a partir de la qual esdevingui factible identificar el concepte buscat.

Em sembla que la problemàtica que afecta originàriament tota situació teòrica és caracteritzable en realitat a través del conegut argument amb el qual Menó volia fer emmudir Sòcrates en el diàleg platònic que porta el nom d'aquest deixeble del sofista Gòrgies: ¿com ha de ser recercat el que s'ignora: ja que ignorant-ho no es pot saber el que es busca ni eventualment una vegada trobat no hi ha manera de saber si és el que es buscava? Que aquesta situació és, més que una aporia, una paradoxa, ho mostra el fet que Sòcrates pugui utilitzar l'argument com a punt de partida filosòfic. Un tant anàlogament, he volgut jo assumir una situació paradoxal en els inicis de la reflexió referida al significat de la lògica transcendental, situació la qual implicava la impossibilitat de decantar-me per un significat donat de lògica transcendental (que a més d'eclipsar o falsejar la resta de pretesos significats, em deixés amb el dubte que verament fos el concepte que cercava), o de decantar-me per una noció pretesament comuna als diferents conceptes (que pressuposaria que ja es coneguessin aquests conceptes a fi de poder-ne trobar un significat comú).

18. La via de construcció del preconcepte de la lògica transcendental pot entendre's com una mena d'*anàmnesi històrica*. La denominació filosòfica mateixa és presa com a punt de partida a fi de remuntar a la problemàtica històrico-filosòfica a la llum de la qual la nova

lògica (en quant proposta teòrica i en quant tradició) ha de prendre el seu sentit.

Naturalment, el terme és un encuny kantíà, la primera aparició textual del qual es troba atestada, pel que jo sé, en la *Refl.* 4152 (principis dels 70, Ak. XVII, p. 436) però no es fa públic —i, per tant, en un sentit fort, no comença a ser històrico-filosòficament eficaç— fins a la primera edició de la *Crítica de la raó pura*.

Ara bé, l'assaig de recuperació o memoració de la problemàtica històrico-filosòfica presumiblement al·ludida i, per tant, en certa manera *viva* en aquesta denominació no apunta al *concepte* específicament kantíà de lògica transcendental. Aquest *concepte* ha de trobar-se per força en l'obra filosòfica de Kant en el sentit de constituir una certa assumpció concreta de la problemàtica històrico-filosòfica a què remet i una certa resposta concretament articulada a tal problemàtica. Però el que ha calgut saber per començar és quina mena de problemàtica és aquesta —com a via prèvia que permet llavors aclarir què és el que ha de ser buscat en Kant (i en altres autors) com a concepte de lògica transcendental.

19. L'expressió *lògica transcendental* és una expressió composta per *dos* termes: un substantiu (lògica) i un adjectiu (transcendental). Tant el lògic com el transcendental han de referir-se a dues llarguïssimes tradicions del pensament filosòfic, a les tradicions respectivament de la lògica i de la metafísica. Però si aquesta referència àmplia i vasta constitueix el ric i indispensable rerafons històric contra el qual ha de destacar-se la lògica transcendental, la concreció (operativa, adequada i pertinent) en un preconcepte pot ser assajada a la manera de recuperació d'una configuració concreta d'aquestes tradicions: aquella configuració en el marc de la qual ha sorgit la filosofia de Kant.

1) Pel que fa al concepte de la *lògica* de l'*Aufklärung*, la recerca mostra una ambivalència essencial en el seu concepte. La lògica (tant en l'escola de Wolff com també fora d'ella) constitueix alhora una teoria de la ciència i una teoria de l'intel·lecte: és a dir, a la lògica li per-

toca efectuar, d'una banda, l'examen i justificació del concepte de ciència i, de l'altra, l'examen i justificació de les facultats o forces cognoscitives. La disciplina de la lògica s'anomena en aquesta època, de manera conseqüent, *Logik* o *Vernunft-Lehre*. La recerca no solament ha volgut fer patent l'ambivalència d'aquest concepte de la lògica sinó també explicar la seva funció, el seu rendiment i la seva necessitat teòrica en la filosofia de l'època. Resulta que l'origen de l'ambivalència lògica ha d'anar a buscar-se en una estratègia de fonamentació del sistema filosòfic.

2) Pel que fa al concepte del *transcendental*, la seva clarificació obliga a destacar en el «joc de polivalències» originat pel dinamisme del transcendental, la seva fonamental i constant valència metafísica. «Transcendental» és una adjectivació possible que convé al que es presenta com a part o com a totalitat d'una ciència del fonament, i un saber transcendental és essencialment aquell saber que efectua un *transcensus* orientat cap al principi.

A la lògica com a teoria de la ciència li correspon la fonamentació *lògica* del sistema, però aquesta fonamentació incorre inevitablement en una circularitat lògica: el punt de partida de la ciència és una ciència del punt de partida. A aquesta situació que sembla reclamar una autofonamentació respon la lògica de l'*Aufklärung* a través del lliscament de la doctrina de la ciència a la doctrina de l'intel·lecte. La ciència de la lògica es proposa com una *explicitació distinta de les lleis d'una lògica natural de l'intel·lecte*: els conceptes de ciència, mètode i sistema es contenen en germen, de manera implícita en la raó —i la lògica no ha de fer més que analitzar i treure a la llum aquesta operativitat innata cognoscitiva. D'aquesta manera, el pensament lògic aspira a *fonamentar* la possibilitat de la lògica —i amb ella la possibilitat de la primera ciència, de la ciència de l'accés al saber. Però queda clar que aquí no s'ha produït cap autofonamentació de la lògica: una *explicitació distinta* implica la preexistència obscura d'allò que s'explicita: l'intel·lecte operant ha de pressuposar-se ja com a donat i les seves *lleis naturals* han

de pressuposar-se ja com a *vàlides* en si mateixes. En el sistema filosòfic, doncs, la lògica pressuposa la *psicologia* i l'*ontologia*. Breument: *la lògica que és la primera ciència no és la ciència primera*.

Aquesta situació té, per descomptat, el seu reflex en l'estructura del sistema científic: ¿on ha de ser localitzada en aquesta estructura la posició d'una primera ciència que no és la ciència primera? El començament de la ciència *per a nosaltres*, és a dir, el començament de la ciència de la raó finita no es correspon amb el començament de la ciència *absoluta*, amb el fonament del saber com a tal. Hi ha, doncs, una imperfecció en la fonamentació de la ciència que, de conformitat amb el pensament filosòfic de l'època, ha de ser adscrita a la imperfecció d'una raó finita.

La configuració de problemes del pensament transcendental es presenta molt més diversificada i plural, si atenem als resultats de la recerca històrica del concepte i de la recerca historiogràfica sobre la tradició metafísica. L'antiga doctrina escolàstica dels *transcendentalia* ha deixat sens dubte la seva empremta en el pensament ontològic alemany del s. XVIII, però a penes pot retrobar-se amb el valor i la unitat d'una doctrina viva de pensament, d'acord amb la coneguda opinió expressada per Kant en la segona edició de la *KrV*. El que retrobem és, en canvi, l'eclosió d'aquesta doctrina en el pensament metafísic del segle, al punt de desbordar sovint (encara que no sempre, segons mostraria la *Metaphysica* de Baumgarten) el marc estricte de l'ontologia. He detectat, doncs, el que anomeno «dinamisme» del pensar transcendental que fa d'aquest concepte un concepte polivalent, apte per a caracteritzar la direcció del pensament filosòfic cap al *Grund*, cap al principi, la raó o causa fonamental. En aquest sentit, en efecte, i inspirant-se en Wolf i Leibniz, Kant havia assajat a mitjan dècada dels seixanta una *monadologia physica* com a clarificació metafísica i ultimativa de les lleis i principis de la física matemàtico-experimental.

20. El preconcepte de la lògica transcendental queda construït a partir de la comprensió històrico-filosòfica del lò-

gic i del transcendental en la noció d'*una primera ciència que és alhora una ciència primera*. En l'entrecreuament dels conceptes «lògic» i «transcendental» s'anuncia una radicalització metafísica de la problemàtica lògica com a via de resolució de la problemàtica que exhibeixen el lògic i el transcendental en el pensament filosòfic de l'*Aufklärung*. El preconcepte ens orienta, doncs, cap a una teoria filosòfica que és substantivament lògica —és a dir, que constitueix en algun sentit una ciència, un coneixement del coneixement, i com a tal l'autèntic punt de partida o principi del saber— i que s'adjectiva com a transcendental —és a dir, que especifica el seu versar sobre «fonaments», el seu constituir l'autèntic saber del principi.

Aquest preconcepte pot suscitar la discussió, que jo considero merament *verbal*, si, ell mateix, en contenir determinades nocions, no hauria de ser ja concepte i no preconcepte de la lògica transcendental. La discussió pot quedar tancada admetent que el preconcepte és si es vol un concepte, però no un concepte de la lògica transcendental sinó un concepte del preconcepte de la lògica transcendental. És a dir que el preconcepte no és evidentment una noció buida: delimita a través de la connexió de certes nocions el camp d'una certa problemàtica; però no constitueix encara una *determinació precisa* d'aquesta problemàtica, dels *mitjans* per abordar-la ni evidentment de la *seva solució*. El preconcepte no és, per tant, un concepte de lògica transcendental, no és el concepte d'una primera ciència que és alhora una ciència primera, de la possibilitat de la qual el preconcepte res absolutament no en sap. Tot amb tot, la resolució de la problemàtica al·ludida no deixa de tenir en cert sentit assenyalada una direcció: ja que li pertoca desfer l'ambivalència del lògic —ja que ara la primera ciència aspira a ser també la ciència primera— i alhora la polivalència del transcendental —atès que el saber transcendental de què ara es tracta és lògica.

(b) 21. El pas següent a l'obtenció del preconcepte —designat per comoditat amb les sigles *LT*— ha estat el de

donar-li alguna garantia, és a dir, el d'assegurar que tal preconcepte té ancoratge històric, que l'anunci d'una lògica ontològica contingut en la denominació precedeix l'assaig efectiu de realització d'aquesta lògica en un concepte de lògica transcendental. La recerca d'aquesta garantia ha portat a examinar la construcció del concepte de lògica transcendental en la *Crítica de la raó pura* de Kant. Aquest examen ocupa la resta d'aquesta segona part del treball: així que es planteja el problema de si també la possibilitat de reconstrucció de l'idealisme postkantian al fil de la lògica transcendental ha d'haver quedat d'aquesta manera ja explorada, dificultat la qual serà abordada més avall en el marc de la qüestió (c).

22. El projecte kantian de la lògica transcendental —designat amb la sigla *Lt*— es presenta en la *Crítica* mitjançant dues demarcacions essencials i una diferenciació interna central. La primera demarcació s'efectua respecte de l'*estètica transcendental*, la segona respecte de la *lògica formal*. La diferenciació interna és aquella entre una *analítica* i una *dialèctica transcendental* i remet a la distinció entre enteniment i raó.

La primera demarcació té lloc en el si de l'*Elementarlehre* transcendental, és a dir, en el si de la teoria o doctrina referida als principis o elements del coneixement *a priori*. En la meua interpretació he subratllat el caràcter prospectiu amb què Kant formula la idea d'aquesta teoria o filosofia transcendental. Naturalment el filòsof busca aquí aquesta ciència guiada per una convicció racional, fundada en una anàlisi del caràcter necessari i universal dels judicis científics. Però crec que ha d'excloure's que la idea de filosofia transcendental avançada de manera introductòria per Kant contingui ja en ella mateixa la via de la seva pròpia justificació. L'existència inqüestionable del judici sintètic *a priori* implica la presència d'elements cognoscitius *a priori* però de cap manera l'existència d'una *ciència* d'aquests elements. Aquesta ciència que no posseïx i que és la que es busca, l'ha de construir precisament la referida *Elementarlehre*. És en el camí d'aquesta construcció que

Kant estableix la primera demarcació d'una ciència possible que anomena lògica transcendental, respecte d'una altra ciència possible anomenada estètica transcendental. Mentre que l'estètica es prospecta com una «ciència dels principis de la sensibilitat *a priori*», la lògica ho fa com una «ciència dels principis del pensament pur». Com a resultat de la primera demarcació s'obté la divisió de la ciència transcendental en dos àmbits, estètic i lògic, adscrits respectivament a la sensibilitat i al pensament.

La segona demarcació de la lògica transcendental s'efectua respecte d'una disciplina no transcendental però adscrita a l'igual que aquesta lògica a l'àmbit del pensar: la disciplina de la lògica formal (o, en termes de Kant, de la lògica general [*allgemeine Logik*]). Resulta d'aquesta demarcació que mentre la lògica general queda referida, com el seu nom indica, a tot coneixement sense excepció, la transcendental té a veure amb «les lleis de l'enteniment i de la raó però exclusivament en tant que referides a objectes *a priori*». És a dir, té a veure exclusivament amb el pensament pur, del qual n'ha de determinar, segons Kant, «l'origen, abast i validesa objectiva». Ara bé, el sentit d'aquesta demarcació no ha d'equivocar-se! Ella és precedida per una caracterització relativament precisa de la lògica general com a ciència que abstreu de tot contingut del coneixement i té a veure només amb la seva *forma*. Se segueix, doncs, la impossibilitat d'entendre la relació entre ambdues lògiques a la manera d'una simple subordinació de la transcendental a la general: la lògica formal no és més universal perquè abasti més pensament —sinó perquè abstreu més en el pensament: abstreu, això és, de tot contingut mentre que la lògica transcendental es refereix precisament a un contingut, el coneixement pur de l'enteniment i la raó.

La distinció enteniment / raó que ha entrat en joc des d'aquest estadi en el desplegament de la lògica transcendental, apel·la ja al tercer moment clau de presentació de la idea de la lògica transcendental: la seva estructuració en una analítica i una dialèctica transcendental. Però precisament aquesta estructuració

es guanya només com una diferenciació interna, en el procés de construcció del concepte de lògica transcendental.

23. Ha de cridar fortament l'atenció que la demarcació de la lògica transcendental —respecte de l'estètica transcendental i respecte de la lògica formal— no pugui esdevenir-se ni tenir sentit sense partir de determinats *pressupòsits*. La lògica transcendental pressuposa, en efecte, 1r) la distinció entre sensibilitat i enteniment, distinció que apareix com injustificada i tanmateix serveix de fonament per a establir la divisió de l'àmbit de l'*a priori* en sensibilitat i pensament. La lògica transcendental pressuposa també 2n) l'existència d'una lògica formal com a ciència ja constituïda. Diem que la distinció sensibilitat/enteniment i la lògica formal constitueixen pressupòsits de la lògica transcendental no merament pel fet que siguin necessaris per efectuar la demarcació d'aquesta nova lògica en la presentació de la seva idea. El realment important és que la necessitat que apareguin en aquesta demarcació deriva directament del seu paper positiu i essencial en la construcció mateixa de la lògica transcendental.

La recerca d'elements *a priori* procediria per dir-ho així *cegament* sense la distinció entre una sensibilitat prèviament caracteritzada com a facultat de la receptivitat d'impressions i un enteniment com a facultat de l'espontaneïtat dels conceptes. En una tal ceguesa ha hagut de moure's encara la *Dissertatio* kantiana de 1770. Però, d'altra banda, mai la lògica transcendental no podria atènyer el seu contingut propi, quedaria per dir-ho així *buida*, sense poder prendre la lògica formal com a pauta de descobriment. El desenvolupament del concepte de lògica transcendental també pressuposa, doncs, i res menys que com la seva *clau*, la doctrina *a priori* de la lògica formal.

24. Es desprèn del que precedeix la dificultat en torn de la qual aquesta part de la investigació pren la seva direcció més concreta: la dificultat que sembla impossible efectuar el trànsit des del preconcepte de la lògica transcendental en quant «primera ciència que és alhora ciència primera» al concepte de lògica transcendental de Kant: el trànsit de la

LT a la Lt. Fa l'efecte que ens trobem davant d'una funesta *inconseqüència* en el desenvolupament d'aquesta lògica: una ciència que ha de procedir de manera radical i sense pressupòsits previs no sembla possible, almenys a la manera assajada per Kant. Aquesta impossibilitat sembla, a més, descansar en una *inconseqüència metodològica*. Retrobem aquí una línia persistent i aparentment sòlida de metacrítica de la filosofia teòrica de Kant segons la qual, fins i tot amb independència de la validesa dels seus resultats, el camí o el mètode seguit per obtenir-los seria del tot impracticable.

25. El present treball ha hagut d'examinar aquesta aparença una mica més a fons. Resulta que la versió extrema que Kant procediria amb una manifesta inconsciència metodològica queda desmentida massivament per l'examen del text de la *Crítica*, el qual revela no ja que la seva reflexió avança acompanyada d'una perfecta consciència del propi fer sinó que el seu propi fer és, val a dir, un *fer metòdic*: un fer que avança seguint un mètode i un fer el mètode mateix. El propòsit d'aquesta part de la recerca ha estat, en definitiva, mostrar que cal prendre seriosament la presentació kantiana de la *Crítica de la raó pura* com a «tractat del mètode» i que el projecte de la seva filosofia transcendental respon a l'exigència que tal tractat del mètode es constitueixi ell mateix d'una manera científica.

26. A partir de la conseqüència metodològica de la Crítica teòrica queda oberta la perspectiva que ha de fer accessible la construcció del concepte de lògica transcendental de Kant. Si aquesta teoria parteix de determinats pressupòsits és només a fi d'esclarir-ne el seu caràcter i la seva estructura i a fi de pensar-ne la necessitat mateixa de la seva pressuposició. La lògica transcendental de Kant es proposaria així com una reflexió dirigida cap als seus propis pressupòsits (en un cercle característic) —i empesa per la radicalitat de la seva intenció reflexiva aspiraria a justificar més fins i tot que la possibilitat d'aquest cercle, la seva *necessitat*.

—Tanmateix, el meu treball no ha pretès examinar aquest desenvolupament

—el desenvolupament sencer i detallat del *concepte de la lògica transcendental* en la *Crítica de la raó pura*. Tal examen fóra només realitzable en una interpretació global i coherent d'aquesta obra. De conformitat amb la intenció declarada al començament, m'he limitat a reunir suficients indicis que la reflexió que Kant hi efectua és *identificable* com un concepte de lògica transcendental — i a fonamentar d'aquesta manera la tesi que cal que la recerca de la temàtica de l'idealisme i la lògica transcendental comenci en Kant.

27. La identificació del concepte de lògica transcendental en Kant ha estat factible mostrant que la Crítica teòrica *clarifica el pressupòsit de la sensibilitat* en l'estètica transcendental i *el de l'enteniment* en sentit ampli —i.e. enteniment i raó— en la lògica transcendental. Menys reconeguda que les anteriors, és la tesi que, com un moment en la clarificació lògico-transcendental de l'enteniment, Kant ha hagut d'assajar també una clarificació *del pressupòsit de la lògica formal*.

En l'estètica transcendental es clarificaria el pressupòsit de la sensibilitat i en la lògica transcendental el pressupòsit de l'enteniment. Això és ben sabut: es tracta de demostrar, en l'estètica, que una intuïció sensible no resulta concebible sinó és a partir d'espai i temps com la seva forma pura: que, per tant, els fenòmens es troben sotmesos a la doble condició formal *a priori* de l'espai i del temps en quant condicions subjectives de la sensibilitat que intueix; i es tracta de demostrar, en la lògica, que cap coneixement no resulta concebible sinó és a partir de les categories pures de l'enteniment: que, per tant, també el coneixement empíric (i la seva sistematització científica en un conjunt jerarquitzat i connex de lleis de la naturalesa) es troba sotmès a les condicions subjectives *a priori* de l'enteniment que coneix. Cal afegir, a més, com un punt particularment important d'aquesta lògica transcendental, que aquesta demostració conté com a moment essencial la conclusió que el coneixement *a priori* de l'enteniment sorgeix de la relació de les categories pures amb una experiència possible —sorgeix de la ne-

cessària referència d'aquests conceptes (que serien *per se* simples formes originades en l'espontaneïtat del pensar) a les condicions formals de la sensibilitat.

Ara bé, si en l'estètica transcendental es pensa la sensibilitat i en la lògica transcendental es pensa el propi pensar, aleshores una peça central d'aquesta lògica haurà de ser l'assaig de clarificació del pressupòsit de la *lògica formal*: ja que, de fet, pressuposar l'enteniment és d'una manera immediata pressuposar «les lleis formals del pensar». Aquesta clarificació del pressupòsit de la lògica formal es localitza —crec que d'una manera evident— en la *deducció metafísica*. He mirat, doncs, d'explicar el marc filosòfic d'aquesta deducció com un aclariment transcendental de la lògica formal en el quadre d'una anàlisi epistemològica de l'acció judicativa. Explicat de manera extremadament sinòptica, si les formes judicatives han estat indubtablement preses com a punt de partida en el descobriment de les categories, aquest punt de partida ha hagut de ser purificat i reflexionat en un sentit epistemològic per mitjà del concepte de funció. Les simples formes judicatives són explicables des de les funcions lògiques d'unitat en el judici com una relació analítica de conceptes posada al servei d'una acció cognoscitiva referida a un contingut. Però aquestes funcions mateixes, com a funcions de síntesi, determinen *a priori* aquest contingut. És just la caracterització d'aquesta *determinació a priori de contingut* el que ha de ser finalment obtingut a través precisament de la categoria. Així doncs, la deducció metafísica pren el seu punt de partida en els resultats de la lògica formal (concretament, en la classificació dels judicis des del punt de vista de la seva forma com una relació analítica entre concepte) i, seguint la seva guia, arriba a descobrir *les funcions del pensar*, és a dir, les funcions de connexió de conceptes en vistes al coneixement de l'objecte. Tals funcions són efectivament el fil conductor en l'obtenció de les categories, però elles ja no es corresponen ni pel seu caràcter (sintètic) ni pel seu paper cognoscitiu (que és el coneixement d'un objecte) amb les meres

formes del judici que la lògica formal pren com a objecte d'estudi.

28. Amb tot, ha calgut veure que la clarificació dels pressupòsits de sensibilitat i enteniment no constitueix *eo ipso* la clarificació de la necessitat de la distinció. I, d'altra banda, ha calgut veure també que un terme vagament descriptiu com el de «clarificació», utilitzat fins aquí en referència a la reflexió dels pressupòsits, embolica una problemàtica específica, amagada fins aquí però impossible d'anul·lar, referida a la naturalesa mateixa del seu procés intel·lectual i referida als seus *mitjans* de realització: cal esbrinar, en conseqüència, de quina manera, sobre quina base i fins a quina profunditat es proposa i s'efectua una tal clarificació.

Pel que fa a la qüestió de la necessitat de la distinció entre sensibilitat i enteniment, no sembla possible a primera vista localitzar un espai concret de reflexió teòrica amb un clar privilegi: la sencera *Elementarlehre* (és a dir, l'estètica transcendental i la lògica transcendental, amb la seva divisió, analítica i dialèctica) s'ordena a fonamentar aquesta necessitat: en la mesura que només sota la condició de la connexió de dues fonts concebudes com radicalment heterogènies resulta possible una teoria de l'experiència, resulta possible una teoria del judici sintètic (incloent, doncs, la del judici sintètic *a priori*) i resulten la dissolució o la resolució crítica (segons els casos) dels seculars problemes de la metafísica.

Tot i així, sembla que el moment més característic de la reflexió lògico-transcendental encara no s'hagi fet palès en el moviment anterior. Aquest moment característic, el moment d'una fonamentació i justificació ultimativa i radical, mancada de pressupòsits, apareix d'una manera molt tènue i fins i tot discutible en l'esmentada fonamentació. La necessitat de distingir entre sensibilitat i enteniment derivaria de la circumstància que tal distinció constitueix una hipòtesi verificada posteriorment i de manera repetida com a correcta. Indubtablement, la distinció entre sensibilitat i enteniment es justifica així en certa manera, però no queda en absolut dotada d'una fonamentació apodíctica:

ja que en teoria sempre fóra possible la posició d'una hipòtesi diferent amb similar o superior capacitat explicativa. Són, en efecte, dues coses diferents fonamentar la necessitat d'aquesta distinció i fonamentar la necessitat de pressuposar-la. El que faria de la fonamentació d'aquesta distinció una tesi apodíctica —i no una mera hipòtesi— seria demostrar que cal pressuposar tal distinció: és a dir, que cal que la reflexió comenci per aquesta distinció perquè cal fer-la i perquè cal que aquella faci el seu camí a partir d'ella com a únic camí possible. És aleshores que la distinció entre sensibilitat i enteniment (i amb ella la resta de pressupòsits) no podrien considerar-se simples pre-suposicions sinó que haurien de considerar-se *només su-posicions*, en el sentit que la pròpia reflexió es donaria a si mateixa tals *su-pòsits* com el seu punt de partida necessari i a la vegada demostrat. El camí lògico-transcendental podria així realitzar l'autofonamentació del seu cercle: un anar des dels pressupòsits de la reflexió a la reflexió dels pressupòsits fins a demostrar les aparents pressuposicions inicials com a su-pòsits clarificats i justificats en el seu caràcter necessari, un moviment de pensar en el procés del qual la reflexió posa o es dona els seus propis su-pòsits.

29. La possibilitat d'una fonamentació apodíctica de la necessitat de la distinció entre sensibilitat i enteniment i la caracterització mateixa de *què* sigui una fonamentació apodíctica i *perquè* ho sigui, han de ser entesos com moments característics d'una reflexió lògico-transcendental. El fet que aquests moments no deixen d'efectuar-se en el concepte de la lògica transcendental de Kant pot ser rastrejat en aquest text emblemàtic que és la *deducció transcendental*. Aquesta deducció ocupa un lloc determinat en el desplegament de l'analítica dels conceptes i es proposa com una particular forma de demostració del fet que els conceptes productes de l'espontaneïtat de l'enteniment tenen una referència objectiva, és a dir, constitueixen les condicions *a priori* de la possibilitat de l'experiència i dels objectes d'aquesta experiència. Però el cert és que aquesta «demostració» requereix un gir

subjectiu (ultimatiu i radical) cap al «jo penso» susceptible d'estendre aleshores el seu abast al conjunt de la reflexió transcendental de la Crítica teòrica. Dit d'una altra manera, la deducció transcendental endega el procés de dirimir la qüestió del *de iure*, la qüestió de la pretensió de validesa objectiva de les condicions subjectives del pensar: però dirimir aquesta qüestió fins al final exigeix plantejar també la validesa del mètode per dirimir-la. Això ha de permetre entendre el marc filosòfic complet de la deducció transcendental: fóra la qüestió de la validesa del *de iure* (caracteritzable com a qüestió *de iure* referida ara *re-flexivament* al *de iure* mateix de la deducció transcendental) la que ens conduiria a la unitat sintètica originària de l'apercepció, «*unvermeidlich der erste Grundsatz*» (B 139) en paraules de Kant.

He mirat d'esbossar *el gir subjectiu al·ludit* com a part que integra i completa el marc filosòfic de la deducció transcendental, sota dos aspectes principals. 1r) La *fonamentació en l'estructura de l'autoconsciència de l'heterogeneïtat originària de sensibilitat / enteniment*. La necessitat d'aquesta distinció deriva de la circumstància que el «jo penso» constitueixi una representació necessària de l'espondaneïtat, del pensar —però en canvi d'ell no en resulti cap diversitat. Més encara: la pròpia diversitat de la intuïció (diversitat que és en l'acte reflexiu la de la intuïció interna) és necessàriament anterior al pensar, a la consciència de si. Un subjecte que vol reflexionar-se a si mateix té, per tant, donada originàriament aquesta dualitat heterogenètica i irreductible: una diversitat de la intuïció (que precedeix necessàriament tota autoconsciència) i la relació necessària d'aquesta diversitat amb el jo penso, amb l'apercepció pura. 2n) La *validesa del procediment transcendental* sembla també poder assentar-se en l'estructura de l'autoconsciència. Un subjecte que s'autoindueix sempre com objecte necessàriament ha de conèixer-se en quant tal subjecte en un pla no empíric ni psicològic sinó transcendental. La subjectivitat transcendental és, en conseqüència, el subjecte efectuant que es troba del·là del subjecte empíric. Però

llavors el fet que *la condició transcendental sigui font de necessitat* troba el seu model originari en la *referència necessària* de la consciència empírica a la consciència transcendental (és a dir, en la unitat transcendental de l'autoconsciència).

Com es recordarà, el que constitueix l'especificat del procedir transcendental (tant en l'exposició transcendental dels conceptes d'espai i temps, com en la deducció transcendental) és la necessitat de pensar alguna cosa com a condició de possibilitat d'un coneixement sintètic *a priori*, i aquesta necessitat s'entén explicitada en un doble moviment: quan aquests coneixements realment «flueixen» del seu principi i quan aquest principi ha de ser pressuposat com a condició d'intel·ligibilitat d'aquests coneixements. Doncs bé, amb el «jo penso», amb aquest pensament que «cal que pugui acompanyar totes les meves representacions», Kant no solament ateny el principi suprem del qual «flueix» tot el coneixement sintètic *a priori* i que cal pressuposar com a condició de possibilitat del coneixement sintètic *a priori* sinó que, precisament en quant principi suprem, procura el model originari del pensament transcendental i determina quin ha de ser el camí no merament possible sinó necessari de l'autoconeixement del subjecte transcendental, d'un X que és sempre determinant i mai determinat, que ha de conèixer-se justament com a subjecte i no pas com a objecte.

Vist en el seu conjunt, en la connexió d'aquests dos aspectes podria justificar-se de manera ultimativa que l'autoconeixement de la raó hagi de procedir a partir de determinats pressupòsits prèvis: per a si mateix, el subjecte és sempre intuït com objecte; per conèixer-se com el subjecte de coneixement que és necessita autopresentar-se com efectuant, necessita, per tant, suposar les condicions de la seva efectució per poder arribar a conèixer-les com a tals condicions. Però aleshores, al final del recorregut, elles ja no valen com a pressupòsits sinó com a su-pòsits justificats d'una efectució reconeguda.

Tot amb tot, segons la seva intenció, el desplaçament complet d'aquests in-

dicis no hauria de conformar simplement una versió coherent de la deducció transcendental sinó que hauria de proposar-se com també exègesi del text kantian. I, és clar, aquest text no presenta la linealitat suggerida per l'exposició precedent. No solament el text kantian avança de manera problemàtica sinó que, com és prou sabut, existeixen també textos diferents. En l'extrem, planeja el dubte que el propi Kant hagi pogut no quedar convençut de la seva pròpia efectuació o de la possibilitat d'aquesta efectuació —dubte que seria tràgic perquè afectaria el destí de la interpretació com a reconstrucció d'una coherència de pensament.

(c) 30. Resta, per últim, la dificultat que pot plantejar-se ara com interna al plantejament de recerca, que amb sumària exploració de la filosofia teòrica de Kant pugui quedar explicada i justificada la lògica transcendental en quant preconcepte com a fil conductor per a la reconstrucció de l'idealisme. En relació a això cal dir que, en efecte, una justificació plena i positiva ha estat obtinguda només de la circumstància que caldrà començar aquesta reconstrucció en Kant. Però si més enllà d'això no pot ser conclòs gaire més *amb ple fonament i amb plena seguretat*, per contra és perfectament possible prospectar temptativament —és a dir, com a hipòtesi que guiï el treball futur— el preconcepte de la lògica transcendental com a possible fil conductor també per al postkantisme.

La base d'aquesta prospecció la tinc donada tant en la visió indirecta guanyada per mitjà de l'anàlisi de les narratives com, sobretot, en alguns testimonis de la crítica postkantiana a Kant que no he deixat de recollir en l'inici d'aquesta segona part. Autors idealistes tant allunyats en el temps i en la concepció filosòfica com són Reinhold i Hegel ha retret a Kant no haver efectuat una autèntica reflexió lògico-transcendental i en bona part s'han servit d'aquest retret per a presentar la pròpia: Reinhold amb l'aspiració de recuperar la dimensió transcendental —i. e. la dimensió de recerca del primer fonament— que ell interpreta oblidada en

Kant; Hegel amb l'aspiració de restaurar la dimensió autènticament lògica —i. e. la dimensió d'una recerca del fonament que sigui autènticament primera— que ell interpreta eclipsada en Kant.

31. En conseqüència han estat obtingudes suficients garanties que la recerca de l'idealisme exigeix el seguiment d'aquest fil conductor que és la lògica transcendental. Amb un detall decisiu, però —és a saber, que com a fil conductor ja no recercarà una impossible realització del concepte kantian de lògica transcendental *fora del text filosòfic* de Kant. El concepte kantian de lògica transcendental és evidentment en el postkantisme una mediació: és fins i tot un pressupòsit que la reflexió lògico-transcendental ulterior ha d'esclarir. Però tal mediació i tal pressupòsit són funció d'una nova reflexió radical, són funció d'un plantejament que ha de ser considerat originari i conté en si mateix les seves pròpies exigències per la comprensió. Per tant, l'atenció que en el context d'aquesta comprensió ha de posar-se en el concepte kantian (com en qualsevol altre concepte precedent i rellevant) de lògica transcendental, resulta eminentment si no exclusivament determinada per la figura històrico-filosòfica de la *recepció*.

En una formulació una mica contundent però que no estimo excessiva, una recepció d'un concepte de lògica transcendental en un nou concepte de lògica transcendental no constitueix mai un desenvolupament del primer en el segon: constitueix només el desenvolupament d'un concepte de lògica transcendental històrico-filosòficament mediatitzat. La tasca de la història de la filosofia ha de desdoblar-se, així, netament, en comprensió de *desenvolupaments* (amb les seves mediacions pròpies) i en comprensió de l'*evolució* que aquests desenvolupaments puguin determinar.

32. Per tot el dit, ha estat necessari construir un preconcepte LT destinat a fer possible una recepció dels diversos i relacionats conceptes de lògica transcendental en l'idealisme, sense reduir d'antuvi la seva consideració al desplegament històric conseqüent del concep-

te o, en una via inversa, sense expulsar-los d'antuvi fora de la consideració com a desplegament històric inconseqüent del concepte. En conclusió, la lògica transcendental com a fil conductor d'una reconstrucció històrico-filosòfica de l'idealisme és preconcepte i la seva aplicació consistirà bàsicament a guiar l'examen de la discussió filosòfica suscitada pels assaigs històricament verificables de transitar des del preconcepte a la definició i realització concreta d'un concepte de lògica transcendental. Igualment, en conclusió, la recerca de l'idealisme i la lògica transcendental rebutjarà de reescriure l'idealisme segons un esquema narratiu, s'inscriurà en un horitzó obert, un horitzó que fa de l'idealisme la idea i l'ideal d'una totalitat per configurar, i es presentarà amb la prudència de no pretendre exhaurir aquell horitzó i ni tan sols de localitzar-ne el seu centre. Fins i tot si els seus resultats es revelen fonamentals (per exemple, perquè hagin de ser referits al concepte de filosofia i a la seva fonamentació) és del tot dubtós que això signifiqui més que la *impossibilitat d'una definició de l'essència de l'idealisme que no contempli aquesta temàtica*. Però dir que aquesta temàtica és essencial a la definició de l'idealisme queda molt lluny, fins i tot infinitament lluny, de l'afirmació que aquesta temàtica constitueix l'essència de l'idealisme.

Miquel Montserrat

Francisco GALLO ARTEAGA, *Llorenç i Barba y las Lecciones de filosofía*. Tesi doctoral dirigida pel Dr. Jordi Sales i presentada a la Universitat de Barcelona el 30 de setembre de 1995.

El filòsof Xavier Llorens i Barba (1820 Vilafranca del Penedès -1872 Barcelona) comença a ser valorat en la seva justa mesura en el present segle a partir de la publicació, per part de la Universitat de Barcelona de les seves *Lecciones de Filosofía* (1920). El present treball doctoral se situa en la línia d'altres de les últimes dècades que han aprofundit en importants filòsofs catalans dels dos últims segles en gran part desconeguts

(sobretot els treballs doctorals sobre Martí d'Eixalà, Comellas i Cluet, Torras i Bages i Turró).

Dels primers temps de Llorens i Barba ens interessa destacar dues circumstàncies. Primera, les seves qualitats excepcionals per a la filosofia referents al seu esperit d'observació i sensibilitat així com el seu amor a l'estudi, que mostra des dels seus primers anys. Les mateixes varen tenir un primerenc despertar en ell en virtut de les difícils circumstàncies de la vida ciutadana (les confrontacions entre realistes i liberals en el període 1823-1833). Segona circumstància, els antecedents familiars del seu temperament intel·lectual, el referent del qual és el seu avi matern, el doctor Manuel Barba i Roca (1754-1824) il·lustrat i acadèmic. El seu ideari no el va portar a renegar dels principals dogmes de fe catòlica, es va dedicar, més aviat, a la tasca de donar compliment a les naturals aspiracions humanes, al progrés en els distints àmbits de la col·lectivitat que va escollir, la seva població natal i la del nostre filòsof, Vilafranca del Penedès. La seva actuació podem sintetitzar-la en una particular simbiosi entre intel·lectualisme, tolerància, honestetat personal i filantropisme que pot observar-se en la seva labor, en els escassos escrits que d'ell es conserven i en els seus continuadors. Entre aquests últims destaquem els que es dedicaren a la formació del nostre personatge, anteriorment a la seva incorporació a la Universitat de Barcelona, l'advocat Fèlix Barba (fill de Manel) i el metge Fèlix Janer. Li són deutors, a més, els de l'anomenat «segle d'or» de Vilafranca (segle XIX) del que destacarem a Manel Milà, principal artífex de la Renaixença literària en el Principat, al bisbe Josep Torras i Bages, el més eficaç impulsor d'una «Renaixença cristiana» a cavall dels dos últims segles, així com el nostre personatge, que esdevindrà impulsor eficaç i destacat del Renaixement cultural.

La tradició científica que precedia Llorens es va accentuar, just abans d'incorporar-se a la Universitat, a través del magisteri que rebé del prestigiós metge Fèlix Janer, que a més era filòsof. Quan es disposa a fer-ho Llorens ja és procliu