



# UNIVERSITAT DE BARCELONA

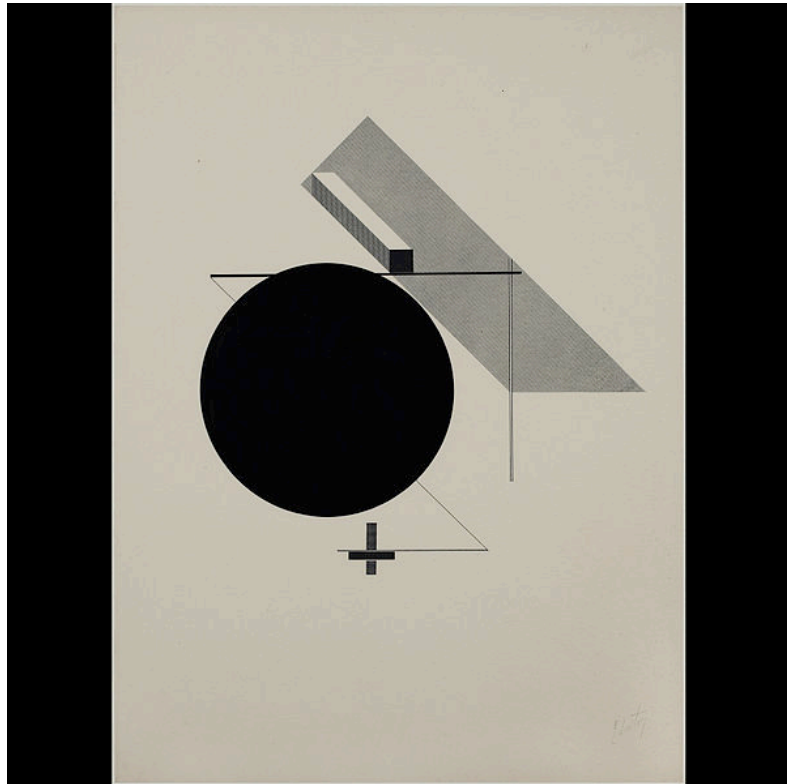
## La polèmica de l'ateisme de Fichte

Ramon Coletes Caubet

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



---

**LA POLÈMICA DE  
L'ATEISME DE FICHTE**

RAMON COLETES CAUBET

# ÍNDIX

## INTRODUCCIÓ 5

## CAPÍTOL I

### LA GÈNESI DE LA DOCTRINA DE LA CIÈNCIA

- Introducció: La necessitat de la fonamentació. 10
1. La filosofia transcendental de Kant.
    - 1.1. La qüestió de la validesa és l'assumpte de la filosofia de Kant. 17
  2. La filosofia teòrica: el coneixement.
    - 2.1. La validesa del coneixement. 22
    - 2.2. La teoria kantiana del judici. Validesa i possibilitat dels judicis sintètics. 25
    - 2.3. La funció objectivadora del judici. 30
    - 2.4. El principi de l'apercepció transcendental. 38
  3. L'intel·ligible.
    - 3.1. El concepte d'intel·ligible i la impossibilitat d'una intuïció intel·lectual. Fenòmens i noümens. 46
    - 3.2. Qüestions sobre l'intel·ligible.
      - 3.2.1. Funció del concepte de cosa en sí en una filosofia transcendental. 50
      - 3.2.2. La idea d'un món intel·ligible de les llibertats. 52
    - 3.3. L'intel·ligible i incondicionat en la filosofia.
      - 3.3.1. Les qüestions últimes de la metafísica. 54
      - 3.3.2. L'origen de les idees. 54
      - 3.3.3. Els judicis de la metafísica estan més enllà dels límits de la validesa en el coneixement. 56
    - 3.4. La idea de la llibertat transcendental. 58
  4. Filosofia pràctica.
    - 4.1. La llibertat pràctica. 63
    - 4.2. La validesa pràctica: la normativitat moral. 65
    - 4.3. Estructura a priori en la consciència de la llei moral. 67
    - 4.4. El concepte d'una voluntat pura. 74
  5. Filosofia teòrico-pràctica.
    - 5.1. La possibilitat d'una consciència de l'activitat a priori. 80
    - 5.2. El judici estètic en la Crítica del Judici. 81
    - 5.3. Teoria del geni i la imaginació productiva en la Crítica del Judici. 84
    - 5.4. L'esperit (Geist). La representació de l'intel·ligible en l'obra d'art. 9

6. El projecte fonamentador de Reinhold.
  - 6.1. La recepció de Reinhold de la filosofia de Kant: la necessitat de convertir la filosofia en una ciència estricta. 95
  - 6.2. El principi de la consciència. 98
  - 6.3. El principi de la consciència és més general que el principi de l'apercepció transcendental de Kant. 100
  - 6.4. El principi de la consciència és superior al principi de no contradicció. 102
  - 6.5. Interpretació del principi de la consciència. 105
  
7. Els escèptics: la impossibilitat de la filosofia transcendental com a ciència.
  - 7.1. L'"Enesidem" de Schulze: la falta de fonament de la filosofia transcendental. 109
  - 7.2. La "Resseña de l'Enesidem" de Fichte. 115
  - 7.3. El torn de Maimon: la falta de científicitat en el mètode del filòsof transcendental. 121
  
8. La Doctrina de la Ciència de Fichte.
  - 8.1. La possibilitat d'una intuïció intel·lectual: el mètode del filòsof transcendental (resposta a Maimon). 123
    - 8.1.1. Com arriben les accions necessàries a la consciència? L'esperit o imaginació productiva. 128
    - 8.1.2. La capacitat de representació d'ideals permet l'exposició del Jo com a fonament. 133
    - 8.1.3. El problema de la correcció del mètode en filosofia. 137
  - 8.2. La idea de la filosofia com a Doctrina de la Ciència. 144
    - 8.2.1. Organització interna de la Doctrina de la Ciència: principi i sistema. 146
    - 8.2.2. Lloc de la Doctrina de la Ciència en el sistema del coneixement humà: la relació amb les altres ciències. 151
    - 8.2.3. Doctrina de la Ciència i lògica. 157
  - 8.3. El Fonament de tota la Doctrina de la Ciència.
    - 8.3.1. Interpretació del paràgraf I de l Grundlage: el principi primer i absolut del saber humà. 159
    - 8.3.2. El segon principi de la Doctrina de la Ciència: el No-Jo. 172
    - 8.3.3. El principi suprem de tota síntesi. 176
    - 8.3.4. El sentit d'una deducció del teorema de la representació. 181

## CAPITOL II

### ELS FONAMENTS DE LA FILOSOFIA PRÀCTICA

1. La deducció de la consciència pràctica en el Fonament de la Doctrina de la ciència (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) i l'Ètica (*Sittenlehre*).
  - 1.1. Lloc de la filosofia pràctica en la deducció general de la consciència. 184
  - 1.2. La fonamentació de la filosofia pràctica en la *Grundlage* de 1794. 188
  - 1.3. La fonamentació de la filosofia pràctica en la *Sittenlehre*. 195

2. La superació del formalisme kantian: trànsit vers una teoria de la intersubjectivitat.
  - 2.1. Una ètica de les relacions interpersonals: la necessitat de l'altre en la moralitat. 201
  - 2.2. Estadis en la teoria de la intersubjectivitat. 207
    - 2.2.1. La relació intersubjectiva en el dret natural: corporalitat i coacció externa. 211
    - 2.2.2. Fonamentació de la relació intersubjectiva en la Doctrina de la Ciència *nova methodo*: voluntat pura, limitació originària i l'exhortació a actuar lliurement. 218
    - 2.2.3. La relació intersubjectiva en l'Ètica: l'impuls natural i l'impuls vers l'autonomia, deducció de la individualitat i l'ordre intel·ligible de les llibertats. 224
    - 2.2.4. Breu resum de la teoria de la relació interpersonal de Fichte en el període de Jena. 228
  
3. La filosofia de la religió en el context de la filosofia pràctica: el lloc de la filosofia de la religió en el sistema del saber. 228

## CAPÍTOL III

### LA POLÈMICA DE L'ATEISME

1. L'esclat de la polèmica de l'ateisme. 233
  
2. La creença religiosa en els textos del *Journal*.
  - 2.1. L'article de Forberg. 239
  - 2.2. El precedent: l'anàlisi transcendental de la creença religiosa en Kant. 245
  - 2.3. L'article de Fichte *Sobre el fonament de la nostra creença en un govern diví del món*.
    - 2.3.1. La fonamentació transcendental de la creença en la Doctrina de la Ciència. 255
    - 2.3.2. Teoria i praxi. El trànsit al món intel·ligible. 273
    - 2.3.3. El govern diví del món el fa progressar vers l'ordre moral. 289
    - 2.3.4. L'únic concepte possible de Déu. 293
  
3. La resposta de Fichte als escrits acusatoris. 300
  - 3.1. L'argumentació a l'*Apel·lació al públic*: la benaurança és el destí de l'home. 301
  - 3.2. L'argumentació a l'*Escrit de Justificació Jurídica*: la immediatesa del coneixement de l'existència de Déu. 308
  - 3.3. Les argumentacions en el text de les *Advertències, respostes, qüestions*. 311
  - 3.4. L'argumentació en el text *D'un escrit privat*. 322
    - 3.4.1. *Ordo ordinans* i *ordo ordinatus*. 323

3.4.2. Distinció final entre ètica i religió.	325
---	-----

## CAPÍTOL IV

### LES CONSEQÜÈNCIES DE LA POLÈMICA DE L'ATEISME

Primera part: la carta de Jacobi.

1. Introducció.
  - 1.1. Jacobi, l'acusador de la filosofia. 328
  - 1.2. La filosofia de Fichte com a culminació de la voluntat nihilista de la Modernitat. 331
  - 1.3. Una visió general del pensament de Jacobi. 336
2. Anàlisi de la carta de Jacobi.
  - 2.1. La crítica a l'idealisme de Fichte. 339
  - 2.2. La posició de Jacobi. 353
3. La resposta de Fichte a la carta de Jacobi. 357
4. Reconstrucció teòrica d'una possible resposta de Fichte a Jacobi en el context de la seva filosofia de Jena.
  - 4.1. Vida i filosofia, o sentiment i especulació. 361
  - 4.2. Es pot pensar Déu com a cosa en si? 369
  - 4.3. El sentiment pràctic de l'activitat del Jo orienta la reflexió sobre les condicions de possibilitat de la fe. 372

Segona part: El destí de l'home (*Die Bestimmung des Menschen*).

1. Introducció: el context de la redacció del *Destí de l'home*. 377
2. Anàlisi de l'obra.
  - 2.1. La pregunta pel sentit de la vida humana. 379
  - 2.2. El dubte. 381
  - 2.3. El saber. 388
  - 2.4. La creença. 395

**CONCLUSIONS** 426

**BIBLIOGRAFIA** 448

**RESUM** 453

## INTRODUCCIÓ

L'objectiu principal de la meua tesi és investigar la relació entre els textos de la polèmica de l'ateisme i la filosofia transcendental tal com l'entén Fichte, és a dir, la Doctrina de la Ciència i el seu projecte sistemàtic de fonamentació de tots els àmbits del saber humà. No es tracta tant de desenvolupar la filosofia de la religió de Fichte al període de Jena ni d'aprofundir en les dades històriques dels esdeveniments que tingueren lloc durant la disputa, tot i que ambdós aspectes contextualitzadors tenen naturalment un lloc en aquest treball. Tampoc es vol fer una valoració de l'afinitat del plantejament de Fichte amb qualsevol doctrina religiosa concreta ni arribar a un judici sobre les creences religioses de Fichte. L'objectiu principal de la tesi consisteix en veure d'interpretar els textos de Fichte que formen part del debat a la llum del seu propi projecte filosòfic per així assolir-ne una comprensió acurada i integrada en el seu plantejament filosòfic. Aquesta comprensió pot ajudar també a entendre millor el trànsit del pensament de Fichte a l'etapa de Berlín, tot i que tampoc aquest és un objectiu directe del meu treball. La tesi és per tant un esforç hermenèutic de comentari estrictament filosòfic dels textos que crec que pot ser una valuosa ajuda per avançar en l'estudi de tots aquests temes necessàriament vinculats a aquesta tasca prèvia de contextualització filosòfica que al meu entendre fins a la present tesi no s'havia fet encara de forma prou sistemàtica.

En concret, la meua tesi vol verificar si les idees d'aquest conjunt de textos se segueixen de manera coherent i sense ruptures remarcables del pensament general de Fichte sobre la filosofia transcendental durant el període de Jena i del seu projecte fonamentador. Per poder dur a terme aquest objectiu, he establert les línies bàsiques del sistema de la doctrina de la ciència des del seu origen i fins al seu desenvolupament més o menys complet en els àmbits que poden tenir major influència en les qüestions en joc en els textos de la polèmica de l'ateisme. Aquest ha estat l'objecte d'estudi de la primera part de la meua tesi. En aquesta part la comparació amb el plantejament del pare de la filosofia

transcendental, Immanuel Kant, ha estat inevitable en determinats punts, per comprendre millor tant les semblances com les diferències entre ambdós autors i comprendre així millor per contrast l'originalitat de la proposta fichteana. En una segona part examino els propis textos de Fichte durant la polèmica a partir de la comprensió de la seva filosofia transcendental assolida en la primera part del treball. Els resultats obtinguts corroboren la importància del procediment escollit i permeten albirar en una visió de conjunt el desenvolupament argumental que apareix en aquests textos, i el que és més important, les idees fonamentals de Fichte sobre les qüestions en joc en la disputa, que apareixen com a resultat d'un pensament molt madurat i conseqüent amb la posició filosòfica assolida durant el període de Jena. La imatge de Fichte que en resulta confirma la visió d'un pensador sistemàtic amb fermes conviccions coherents amb el seu pensament, poc influenciable en l'essencial pel que fa al diàleg amb altres autors, tot i que sempre fa un esforç per mostrar afinitats, com es fa palès en el cas del debat amb Jacobi. Un resultat de la polèmica és que la indagació sobre les causes de la incomprensió del seu plantejament li fan revisar i centrar la reflexió en la relació entre saber i absolut, un tema central en el Fichte de Berlín.

Ara bé, fins i tot en aquest cas el fet que Fichte passi a tractar la qüestió de la filosofia de la religió no està pròpiament motivat pels esdeveniments de la polèmica. Com veurem, el desenvolupament dels àmbits d'aplicació de la doctrina de la ciència segueix un ordre estricte projectat des de les primeres obres i no respon tampoc a canvis en els interessos de l'autor. A la vegada és cert que l'orientació que pren el seu pensament en el tema de la religió resulta de la presa de posició de Fichte davant unes dificultats internes al seu sistema que la polèmica ha ajudat a il·luminar. Unes dificultats possiblement inherents a qualsevol sistema racional que pensi a fons les premisses de l'enfocament de la qüestió religiosa, unes dificultats que en la seva època la filosofia transcendental permet pensar d'una manera innovadora i que en aquell moment passen al primer pla de la reflexió de Fichte: les dificultats per concebre la realitat de l'ésser diví i la seva relació amb l'ésser humà.

Pel que fa a l'estructura formal de la tesi, es troba dividida en quatre capítols que abasten la presentació de la doctrina de la ciència de Fichte des del seu origen, la filosofia pràctica que se'n segueix i serveix de context filosòfic directe als textos de la polèmica,



l'anàlisi dels textos de la polèmica i finalment l'estudi de les seves conseqüències en la relació amb Jacobi i en els darrers textos de l'època de Jena.

Respecte a les citacions, he decidit finalment deixar les cites en l'idioma original, majoritàriament l'alemany. Això val tant per les cites de Fichte com per les d'altres autors de l'època o bé dels estudiosos contemporanis de la seva obra a que faig referència al llarg de la tesi. He tractat de respectar en general aquest criteri atès que es tracta d'una obra escrita per ser llegida i valorada per especialistes. Els textos de referència per a les citacions de l'obra de Fichte són d'una banda les obres completes en l'edició del fill d'I.H. Fichte, i que he indicat a peu de pàgina amb l'abreviatura SW (Samtliche Werke), nombre del volum i pàgina, i la publicació més recent de les obres completes per part de l'Acadèmia de les Ciències de Baviera a càrrec de R. Lauth i H. Jacob, que he abreujat GA (*Gesamtausgabe*), sèrie barra volum i pàgina. He intentat que apareguin les dues referències, i quan no és el cas com a mínim en faig constar una d'elles, amb preferència per la *Gesamtausgabe* pel seu caràcter d'edició crítica que abasta la totalitat dels escrits de Fichte i per tant també textos no inclosos en l'edició del fill. Altres abreviacions que poden aparèixer en la tesi: **E**: Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-philosophie; **EEWL**: Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre; **GMS**: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ; **GWL**: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, també "Grundlage"; **KpV**: Kritik der praktischen Vernunft ; **KrV**: Kritik der reinen Vernunft; **KU**: Kritik der Urteilskraft; **PhSW**: Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft; **RE**: Recension des Aenesidemus; **Sittenlehre**: System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre; **UF**: Über das Fundament des Philosophischen Wissens; **UdB**: Über den Begriff der Wissenschaftslehre; **ZEW**: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre; **ZWL**: Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre.

## **AGRAÏMENTS:**

Aquesta tesi ha estat possible gràcies al suport acadèmic i personal de moltes persones a les quals estic molt agraït. Per començar, m'agradaria fer palès el meu agraïment al professor Konrad Cramer, catedràtic de la universitat de Göttingen l'any 1999 quan em va acollir com a tutor de recerca durant un semestre, i que va ser tan amable de deixar-me participar en el seu seminari sobre la Crítica de la Raó Pràctica de Kant; també em va facilitar que participés en el seminari del professor Wolfgang Carl sobre la Crítica de la Raó Pura, a qui faig extensiu el meu agraïment. El professor Cramer va obrir-me les portes de casa seva, on quinzenalment tenien lloc les reunions de doctorands per discutir conjuntament els resultats del nostre treball. També vull agrair la tutoria del reconegut especialista en Fichte Jürgen Stolzenberg, qui em va acollir durant un semestre en una altra estada de recerca a la universitat Martin Luther de Halle. El professor Stolzenberg va facilitar-me també la participació en els seus seminaris avançats sobre Fichte i Schelling, i sobre la Crítica de la Raó Pura, a banda de donar-me un valuós assessorament sobre la tesi. En aquest context vaig tenir ocasió de fer amistat i de compartir vetllades de discussió filosòfica i cultural amb dos doctorands a qui voldria recordar també en aquests agraïments: Rudolph Oliver, a qui havia conegut durant la meva estada a Göttingen; especialitzat en el filòsof Wolff, en aquells moments treballava a més en la Fundació per a la Il·lustració Alemanya amb seu a Halle. També vull recordar a Ken Wakahata, amb qui a banda de les seves agudes observacions sobre la filosofia de Fichte, també vam parlar sobre les diferències i semblances culturals entre el nord d'Europa, el sud d'Europa i el Llunyà Orient. Vull agrair també el suport rebut pel professor Jacinto Rivera de Rosales, de la UNED, gran especialista espanyol en Fichte, a qui dec importants observacions i aclariments sobre el pensament d'aquest autor, i a més agraeixo que durant anys m'hagi tingut present com a participant en les trobades de la Red Ibérica d'Estudios Fichteanos, cosa que m'ha permès seguir en contacte amb la primera línia de la recerca sobre Fichte.

Pel que fa a la meva formació en l'Idealisme Alemany, sempre tindrè present al desaparegut professor Ramon Valls, gran especialista en Hegel, amb qui vaig tenir el privilegi de fer cursos i atendre a seminaris sobre obres tan importants i de tan difícil comprensió com per exemple la Ciència de la Lògica. El meu agraïment també per al professor Francesc Pereña de la Universitat de Barcelona, especialista en Husserl, qui sempre que hem coincidit en congressos i seminaris m'ha donat un gran suport i reconeixement, cosa que ha estat també una gran ajuda a l'hora de seguir amb aquesta ambiciosa empresa. La veritat és que em falten les paraules d'agraïment per al meu tutor de tesi, el professor Salvi Turró, especialista en filosofia moderna i especialment en Fichte, de qui tant he après i a qui tant admiro. Moltes gràcies, mestre, per la teva paciència i suport a tota prova durant tants d'anys, tant a la facultat com després. Finalment, vull dedicar aquest treball a la meva dona, la Marta Nebot, la millor companya i alhora també gran filòsofa, que m'ha ajudat a tirar endavant amb aquest projecte de la tesi. I amb tot l'afecte del món, als meus fills Adrià i Aram, que també indirectament han sofert en alguns moments el treball del seu pare.

Molta de la recerca duta a terme per a la tesi s'ha pogut desenvolupar gràcies a les beques de diverses institucions: una beca de formació d'investigadors del Comissionat per a Universitats i Recerca de la Generalitat de Catalunya, i s'inscriu en el projecte de recerca *El model transcendent en la filosofia moderna i contemporània*, reconegut i finançat pel Ministeri d'Educació i Cultura (PB 97-0884), i una beca del Deutsche Akademische Austauschdienst (DAAD), organisme per la promoció d'estades de recerca a Alemanya per part d'estudiosos estrangers.

## **CAPÍTOL I**

### **LA GÈNESI DE LA DOCTRINA DE LA CIÈNCIA**

#### **INTRODUCCIÓ: LA NECESSITAT DE LA FONAMENTACIÓ**

En el primer capítol de la tesi ens ha semblat pertinent seguir les directrius que el propi Fichte considera imprescindibles per arribar a una comprensió adequada dels seus escrits, perquè pràcticament des de l'aparició de la primera versió de la Doctrina de la Ciència ha d'enfrontar-se amb crítiques que ell considera que en la majoria dels casos estan motivades pel desconeixement de l'essencial de la seva filosofia. És a dir, les atribueix a una incomprensió radical, no d'algun punt en concret, sinó de la totalitat de la seva presa de posició teòrica, ja que l'originalitat del seu pensament modifica el significat complet del que sigui la filosofia i el filosofar, i per tant, qualsevol sentència sobre la seva obra dictada des del pressupòsit de la "vella" forma de filosofar corre el risc segur de ser radicalment desencertada. Per la seva manera d'entendre la filosofia, és impossible poder fer una crítica acurada d'alguna part sense haver copsat prèviament el tot sistemàtic on s'ha d'inserir aquesta part. Segons Fichte, és en aquesta incomprensió bàsica on s'ha de buscar la causa de la mala rebuda dels seus escrits.

Aquesta primera recomanació, fins i tot exigència, que demana una familiarització prèvia amb el nou mode de filosofar abans d'entrar a jutjar-ne algun dels seus resultats, és encara més imperativa en el cas que les reflexions d'on se segueixen aquests resultats encara no han estat presentades de manera sistemàtica al coneixement del públic, com és el cas dels escrits sobre filosofia de la religió que fan esclatar la coneguda com a polèmica de

l'ateisme, objecte de la present tesi. De fet, és precisament en el context de la polèmica que Fichte dona a aquesta exigència una expressió ben clara.

“Wer meine Religionslehre bis zum Vermögen eines Urtheils verstehen will, der muss das System des transcendentalen Idealismus, und den damit unzertrennlich verknüpften reinen Moralismus genau kennen und, wie ich glaube, besitzen.”<sup>1</sup>

Aquest treball vol fer una aportació en el camp de la història de la filosofia. Com a filòsof, entenem que l'interès principal d'una història de la filosofia no és donar una descripció detallada dels fets purament històrics i biogràfics d'un determinat autor. Aquesta tasca d'erudició és important i ben necessària, però ha d'estar sempre al servei del veritable objectiu que pot tenir per a un filòsof estudiar la història de la filosofia: la de reconstruir la història de les idees. Es tracta de fer una feina de pacient indagació en la gènesi de noves idees a partir de la discussió d'altres anteriors; de reconstrucció de les argumentacions no sempre completes amb què l'autor defensa les seves descobertes; en fi, de fer l'esforç d'interpretació que exigeixen els textos d'autors clàssics del pensament per a aconseguir una comprensió de l'assumpte tractat que sigui realment significativa per a un lector del segle XXI – i que entenem que si aconsegueix arribar a allò essencial, fins i tot pugui ser una aportació al diàleg intemporal en què discorre el pensament pur que anomenem “filosofia”. Per això mateix, la recomanació que ens fa Fichte ens sembla gairebé òbvia per a la nostra tasca i no la seguim únicament en aquest capítol, sinó també al llarg de tota la tesi.

L'altra directriu és més específicament utilitzable per al tema que ens ocupa en aquest primer capítol de la tesi, que dediquem a posar de relleu les tesis i argumentacions desplegades pels autors que influeixen decisivament en l'elaboració del que és el projecte filosòfic de Fichte. Per entendre el perquè de la seva proposta, entrarem en el debat filosòfic coetani al voltant de la filosofia crítica de Kant, el primer gran referent de Fichte. El mateix Fichte dona en diversos textos unes clares orientacions sobre els llocs on buscar les claus de l'origen del projecte de la Doctrina de la Ciència. Cal dirigir la nostra atenció a aquells autors que Fichte té en tot moment presents, tant pel que fa a la seva afinitat com

---

<sup>1</sup> SW V, 337.

pel que fa a aquells que, tot i oposar-se a la filosofia crítica, en mostren les seves deficiències i animen Fichte a fer-ne la seva pròpia defensa.

El punt de partida d'aquesta història genètica del sistema de Fichte és fàcil de situar i historiogràficament indiscutible: la filosofia crítica de Kant. En diverses obres, Fichte repeteix abastament el deute que té amb el pensament de Kant. En cap d'elles se'ns mostra tan clarament com d'important va ser el descobriment de la Crítica de la raó pràctica de Kant, com en una sincera carta a Weisshühn datada imprecisament entre l'agost i setembre de 1790. En ella comunica Fichte que l'obra de Kant l'ha alliberat d'una creença que fins llavors tenia per irrefutable i que el feia viure en una constant contradicció que l'omplia de neguit: mentre la seva raó el convenia del determinisme del curs natural dels fenòmens i la impossibilitat racional de la llibertat, el seu cor anhelava la llibertat que d'aquesta forma li era negada. Per fi troba en les idees d'un filòsof la solució satisfactòria a aquesta escissió en el seu ésser més íntim, que l'havia enfonsat en el que avui considerariem una profunda crisi existencial:

“Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seyen unumstößlich, sind mir umgestossen; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z. B. der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht, u. s. w. sind mir bewiesen, und ich fühle mich darüber nur um so frohen.”<sup>2</sup>

Quan escriu aquestes paraules plenes de passió, Fichte es troba immers en el titànic esforç de dominar les noves idees de la filosofia de Kant. La seva difícil lectura el converteix en un convençut de la nova forma d'entendre la filosofia i segueix amb molta atenció tot el que s'escriu sobre ella.

“Ich habe mich jetzt ganz in die kantische Philosophie geworfen: Anfangs aus Noth; ich gab eine Stunde über die Kritik der reinen Vernunft; nachher seit meiner Bekanntschaft mit der Kritik der praktischen Vernunft aus wahren Geschmack.”<sup>3</sup>

És la necessitat econòmica la que el condueix a fer la feliç descoberta de l'obra de Kant, quan un alumne li demana que li faci una introducció a aquella obra que resulta estar

---

<sup>2</sup> GA III/1, 167.

de moda en els cercles intel·lectuals i que té un nom que anuncia que no deu ser de lectura tan fàcil com les obretes de molts divulgadors il·lustrats o filòsofs populars de l'època, que escriuen des de i per al "sentit comú". El primer contacte de Fichte amb Kant, així, consisteix en la tasca d'explicar la Crítica de la Raó pura en unes lliçons particulars, esforç que ell mateix aprofita per introduir-se en una nova i diferent forma de pensar, tal com ho fa saber en una carta de començament d'agost de 1790.

"Eben hat ein Studierender sich eine Privatvorlesung über die Kantische Philosophie bei mir ausgenommen: eine zwar sehr geringe Unterstützung, die überdies nur bis Michaelis währt, weil er dann L[eipzig] verlässt, die aber doch vielleicht etwas beitragen könnte, mich bekannter zu machen."<sup>4</sup>

Fins i tot quan Fichte ha madurat la seva pròpia concepció filosòfica, segueix convençut que en l'essencial és la filosofia de Kant, a qui creu que ha entès millor que aquells que es diuen els seus seguidors. Ells són per a Fichte uns kantians de la lletra, però que no han sabut arribar a l'esperit de la filosofia transcendental. Precisament Fichte vol posar en clar la visió original que es troba subjacent en el difícil text kantian, l'anomenat gir copernicà en filosofia, una visió que Fichte comparteix plenament en els següents textos de la *Segona introducció a la Doctrina de la Ciència*.

"Wie diese Untersuchung auch ausfalle [sobre si Kant era conscient de la forma sistemàtica que per a Fichte articula els elements descoberts per la Crítica], so bleibt dem erhabenen Manne doch *das* Verdienst ganz eigenthümlich, die Philosophie zuerst mit Bewusstseyn von den äusseren Gegenständen abgezogen, und sie in uns selbst hineingeführt zu haben; dies ist der Geist und die innigste Seele seiner ganzen Philosophie, dasselbe ist auch der Geist und die Seele der Wissenschaftslehre."<sup>5</sup>

El problema de l'exposició kantiana d'aquella idea compartida que es troba en la base de les seves tres crítiques rau en què no l'ha desenvolupat d'una forma sistemàtica, on es vegin clarament distingits d'una banda els principis i de l'altra la resta d'elements com a teoremes deduïts a partir d'ells. Ara bé, tots aquests materials per a la construcció d'un

---

<sup>3</sup> GA III/1, 167.

<sup>4</sup> GA III/1, 165.

<sup>5</sup> SW I, 478-479.

sistema es troben presents *de facto* en l'obra kantiana. Només cal exposar-los deductivament, tasca que vol realitzar la Doctrina de la Ciència.

“Nach mir fehlt es nun der Kritik der r[einen] V[ernunft] keinesweges am Fundamente; es liegt dies sehr deutlich da: nur ist auf dieselben nicht aufgebaut, und die Baumaterialien – obgleich schon sauber zubereitet – liegen nach einer sehr willkürlichen Ordnung neben und über einander.”<sup>6</sup>

El propi Fichte assenyala on cal trobar en la Crítica el primer fonament del seu sistema: en el principi de l'apercepció transcendental. D'aquesta manera, l'explicació de l'origen de la intuïció depèn exclusivament del principi de l'apercepció de l'enteniment humà i es compleix l'alliberament de la filosofia “dels objectes externs”:

“Ich will hier nur eine Hauptstelle aus Kant anführen. Er sagt (Kr. d. r. Vft. n. Ausg. S. 136): “Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf den Verstand ist: dass alles Mannigfaltige unter Bedingungen der ursprünglichen Einheit der Apperception stehe.”[...] so steht nach Kant nicht nur unmittelbar das Denken, sondern vermittelt dieses auch das dadurch bedingte Anschauen, sonach *alles Bewusstseyn*, unter Bedingungen der ursprünglichen Einheit der Apperception.”<sup>7</sup>

Fichte assenyala com a l'altre lloc temàtic rellevant per a aquesta fonamentació la doctrina kantiana de l'imperatiu categòric, cosa gens sorprenent si tenim en compte l'entusiasme de Fichte per la filosofia pràctica de Kant, cosa que justifica un estudi detallat de les reflexions de Kant al voltant de la qüestió de la llibertat, concepte cabdal per a ambdós pensadors.

En el següent text de la segona introducció a la Doctrina de la Ciència, Fichte vincula l'imperatiu categòric no només amb l'apercepció transcendental sinó també amb el seu controvertit concepte d'intuïció intel·lectual del Jo.

“Die intellektuelle Anschauung, von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Seyn, sondern auf ein Handeln, und sie ist bei Kant nicht bezeichnet (ausser, wenn man will, durch den Ausdruck *reine Apperzeption*). Doch lässt auch im kantischen Systeme sich ganz genau die Stelle

---

<sup>6</sup> SW I, 478-479.

<sup>7</sup> GA I/4, 227; SW I, 475.



nachweisen, an der von ihr gesprochen werden sollte. Des kategorischen Imperativs ist man nach Kant sich doch wohl bewusst? Was ist denn dies für ein Bewusstseyn?”<sup>8</sup>

En aquest primer capítol estudiarem en detall tots aquests nuclis temàtics en el pensament de Kant, als quals cal afegir la important teoria del geni i la imaginació productiva a la Crítica del Judici, tal com veurem que exigeix la interpretació de certs passatges per a assolir una millor comprensió del curs de pensament que segueix Fichte. D'aquesta forma podrem entendre l'evolució de les idees que van portar dels arguments centrals de la filosofia transcendental de Kant que són objecte de les reflexions de Fichte fins a l'aparició del seu projecte de fonamentació.

Està clar, a partir del propi testimoni de Fichte, que la seva filosofia resulta incomprendible sense aquesta referència al pensament de Kant. De gran importància per la seva pròpia interpretació d'aquesta filosofia resulta la lectura que fa d'un altre autor, avui en dia menys conegut però que juga un paper cabdal per la divulgació del kantisme en l'època: Karl Leonhard Reinhold. És Reinhold qui introdueix la necessitat de fonamentar la filosofia de Kant a partir d'un únic principi que unifiqui en un sistema les dualitats amb que Kant havia escindit la racionalitat, en especial la que separa la filosofia teòrica de la filosofia moral. Com hem vist més amunt, Fichte s'afegeix al projecte fonamentador i busca el fonament en certs apartats centrals de l'obra kantiana. Fichte reconeix explícitament en diversos textos aquesta aportació de Reinhold al progrés de la filosofia, com ara en el següent, en la qual cal parar esment també als adjectius en absolut casuals amb què es refereix a Kant (“esperit genial”), clarament extrets de la Crítica del Judici. Així, a *Sobre el concepte de la Doctrina de la Ciència*:

“Es ist eben so innig überzeugt, dass nach dem genialischen Geiste Kants der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden konnte, als durch den systematischen Geist Reinhold; und er [l'autor, Fichte] glaubt den ehrenvollen Platz zu kennen, welchen die Elementar-Philosophie des letzteren bei den weitemn Vorschritten, die die Philosophie, an wessen Hand es auch sey, nothwendig machen muss, dennoch immer behaupten wird.”<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> SW I, 472.

<sup>9</sup> SW I, 31.

Reinhold no només és un intèrpret i divulgador de Kant. La Filosofia Elemental és el projecte original de Reinhold per portar la filosofia transcendental a una unitat sistemàtica, projecte que Fichte creu culminar amb la seva pròpia proposta, la Doctrina de la Ciència. Amb la lectura de Kant guiada per aquest objectiu sistemàtic, Fichte vol anar més enllà de Reinhold, de forma que la Filosofia Elemental deixa de ser filosofia primera per convertir-se en una part del sistema de la Doctrina de la Ciència. Tal com indica Turró:

“Consegüentment, els dos principis heterogenis del criticisme (apercepció, llei moral) hauran de ser reduïts analíticament a un fonament previ i unitari per a tot l’edifici filosòfic: amb la tematització i recerca d’aquest *absolut erster Grundsatz* s’enceta així el camí que, alhora culminant i superant la *Crítica de la raó pura*, mena de la Filosofia Elemental [de Reinhold] a la *Wissenschaftslehre* fichteana.”<sup>10</sup>

És ben sabut i reconegut pel propi Kant, que l’origen de la seva filosofia crítica és incompreensible sense tenir en compte les objeccions de Hume a la possibilitat dels coneixements universals i necessaris. Hume desperta Kant del seu somni dogmàtic<sup>11</sup> i Kant reconeix abastament els mèrits del filòsof escocès i fins i tot la necessitat de l’escepticisme per al progrés filosòfic<sup>12</sup>. De la mateixa manera, el punt de partida de Fichte només pot entendre’s com una resposta no únicament a Hume sinó també a altres escèptics que, a diferència de l’escocès, coneixen la filosofia crítica i posen de manifest els seus punts dèbils. Fichte segueix amb molta atenció tot el debat sobre les noves idees de Kant i de Reinhold, debat en el qual van destacar les obres més o menys conegudes d’alguns autors que Fichte considera com a nous escèptics. El propi Fichte reconeix com d’importants van ser aquests autors per a la gestació del seu propi sistema filosòfic en l’esborrany incomplet i inèdit d’una dura resposta a unes ressenyes no gaire favorables de les seves primeres obres:

“Wer Hume, Aenesidemus wo er recht hat, u. Maimon noch nicht verstanden, und mit ihnen sich über die Punkte einverständlich hat, die sie aufstellen, ist für die Wissenschaftslehre noch gar nicht reif: Sie beantwortet ihm Fragen, die er sich noch nicht aufgeworfen; sie verbindet ihr, wo er gar kein Arges hat.”<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> TURRÓ, S.: De la filosofia crítica a la filosofia com a ciència estricta. Convivium. Revista de Filosofia, n.12. Barcelona 1999. Pàgina 73.

<sup>11</sup> Prolegomena, Akademie-Ausgabe, vol. IV, p. 260.

<sup>12</sup> KrV, A 760/B 788 i ss.

<sup>13</sup> (GA II, 3, 389)

Abans de passar a comentar el propi projecte de la Doctrina de la Ciència tal com el dissenya i exposa per primera vegada Fichte, per tant, cal haver aconseguit la maduresa que ens exigeix en aquest text, i això significa arribar a la comprensió de tots aquests autors sobre els punts que més influència tindran per a aquest projecte. Un cop assolida aquesta comprensió, estudiarem com les diferents línies d'argumentació de tot aquest procés genètic conflueixen en la idea originària de Fichte de la Doctrina de la Ciència i estarem finalment en disposició d'intentar-ne la seva comprensió, tal com Fichte exigeix.

## **1. LA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL DE KANT.**

### **1.1. La qüestió de la validesa és l'assumpte de la filosofia de Kant.**

El concepte de filosofia transcendental apareix per primer cop de manera completament desenvolupada en una obra que acabaria amb una època del pensament i n'iniciaria una de nova. De fet, pot dir-se que la seva influència arriba a l'actualitat, ja que tota obra apareguda amb posterioritat es veu en menor o major grau condicionada per ella, sigui per buscar-ne l'acord o l'enfrontament. Aquesta obra porta el títol de *Crítica de la raó pura* i l'autor, que amb ella passà a formar part del panteó dels grans clàssics del pensament, és Immanuel Kant, professor de la Universitat de Königsberg. A la crítica de la raó pura segueixen dues crítiques més, la *Crítica de la raó pràctica* i la *Crítica del Judici*, i pot dir-se que la resta d'obres d'aquest període pressuposen les investigacions que es troben allà exposades. En totes elles desenvolupa Kant la seva idea de la filosofia transcendental, de forma que a partir de l'aparició de la primera d'elles fins la mort de Kant, en la filosofia de Kant es desplega una única forma de pensament que dóna unitat a totes les seves recerques. Aquest pensament essencial és allò que ens cal descobrir.

En les obres que porten el títol de *crítiques* aborda Kant la reflexió sobre la possibilitat de la filosofia de resoldre les qüestions últimes que de forma natural interessin l'ésser humà de totes les èpoques, i que resumeix en el cànon de la *Crítica de la raó pura* en tres: “Què puc conèixer? Com he d'actuar? Què em cal esperar [si actuo com he

d'actuar]?"<sup>14</sup>. Segons ens diu Kant en el pròleg a aquesta obra<sup>15</sup>, abans que la raó pugui dedicar-se als seus assumptes propis en filosofia, bàsicament l'elaboració de sistemes metafísics que responguin a les anteriors qüestions, cal que es sotmeti a una crítica. Una crítica és un judici en el qual la raó està sota sospita. Se l'acusa de donar respostes a aquelles qüestions últimes que no respecten els límits dins dels quals té sentit indagar-ne la validesa.

En fer seure la raó en el banc dels acusats, la crítica a l'autoritat externa pel que fa a la resolució de les qüestions en metafísica amb què Descartes inaugura la Modernitat arriba a la instància des d'on fins aquest moment s'exerceix la pròpia crítica: la raó. No es tracta d'un qüestionament del projecte il·lustrat al qual pertany Kant sinó de la culminació d'aquest mateix projecte que sotmet totes les creences i les normes al judici de la raó. Si la llibertat de pensament vol dir atrevir-se a pensar per un mateix, això significa que la raó només ha de respondre davant d'ella mateixa, no pas davant d'una autoritat aliena. Amb la crítica de la raó exercida per ella mateixa s'arriba a la reflexió més elevada que expressa la màxima autosuficiència de la raó. La raó és jutge i part jutjada, però és la raó mateixa qui decideix lliurement sotmetre's al seu propi judici. No es jutja la raó perquè ho exigeixi una altra instància diferent d'ella mateixa, el fet és que la raó es porta a judici a si mateixa perquè només ella és autènticament crítica, ja que només l'acció racional exigeix per a la seva execució la comprensió completa de si mateixa. Sense aquesta autocomprensió, sense aquest reconeixement de l'origen racional de tota activitat amb pretensió de validesa, i per tant, la consciència que la raó és mestressa de si mateixa en el moment de regular les seves accions, la raó perd la seva autonomia i cau en una culpable minoria d'edat. La raó, o és autènticament crítica amb si mateixa o perd el seu sentit alliberador, i en això, es perd a si mateixa. Segons el pensament il·lustrat, d'allò que cal alliberar-se és de l'error que té l'aparença de veritat, i l'error només procedeix d'allò que la raó ignora. En el cas d'aquest judici on l'acusada és la pròpia raó, allò que ignora es troba en ella mateixa.

Únicament el coneixement ple de si mateixa pot portar a no cometre els errors de la raó que delaten les inacabables discussions en metafísica. No es tracta de revisar les raons d'un sistema i del seu contrari, ja que no es tracta d'una investigació històrica dels sistemes metafísics efectivament establerts. El que discuteix Kant és la possibilitat mateixa de la

---

<sup>14</sup> KrV, A 804 /B 833 i ss.

metafísica al marge de les seves concrecions particulars en un autor o en un altre. El que està en joc és l'acord de la raó amb si mateixa, acord que no tolera la coexistència de múltiples sistemes contraposats, i aquesta qüestió s'ha de poder resoldre al marge dels propis sistemes en debat, transcendint així la seva historicitat vers a un fonament fins ara desconegut que mostri què hi ha en ells de necessari i d'on prové la seva irresoluble oposició. La raó ha d'assegurar-se que, d'una vegada i per sempre, quedi perfectament determinat què és el que permet decidir en general entre correcte i incorrecte en l'acció racional, sigui aquesta una acció que porta al coneixement, una acció moral o un acte de creença. Només d'aquesta manera pot ser conscient dels límits d'allò que pot enunciar amb sentit, és a dir, d'allò a que pot atorgar-se la validesa que ha de negar-se a la part contrària.

La qüestió de la validesa dels principis metafísics es veu així remesa a la qüestió més general per la validesa *tout court*. Podem afirmar, per tant, que l'assumpte que interessa Kant és l'explicació del fet de la validesa, de la normativitat i l'objectivitat dels nostres enunciats cognoscitius i de les nostres màximes d'actuació. Aspira a portar a reflexió el fonament de la nostra capacitat per distingir entre vertader i fals, o entre una acció moralment bona i una acció moralment reprovable, fonament que permet l'establiment de criteris de validació empírica dels enunciats o de validació racional de les màximes que han de regir la nostra conducta. Si totes aquestes accions tenen una base racional, això significa que no pot haver-hi cap mena d'arbitrarietat en totes aquestes qüestions i que en elles ha de dominar la més absoluta necessitat sense excepcions.

La funció de la filosofia no consisteix en aclarir com se sap en un determinat cas que un enunciat és vertader. El seu tema és la validesa com a tal, i allò que vol aclarir és com pot explicar-se el fet de la diferència entre vertader i fals, distinció pressuposada en tota situació particular. A més, ha d'entendre's aquesta distinció no només com a vàlida per a un individu sinó com a oberta a comprovació pública, ja que només en referència a aquesta publicitat pot entendre l'individu la diferència entre el que li sembla i el que realment és, diferència implícita en el concepte de veritat. Anàlogament raona Kant en el cas de la moral pel que fa al judici de la validesa de les accions causals entre subjectes lliures, si bé en aquest cas la via de comprovació no pot ser empírica sinó purament racional.

---

<sup>15</sup> KrV, A XI.

El judici de les pretensions de la raó de poder decidir sobre les qüestions últimes de la metafísica haurà de passar per l'establiment del fonament apuntat, i aquesta tasca específica caracteritza la filosofia transcendental. Es tracta de descobrir aquells elements que fan comprensible la normativitat de l'activitat enunciativa o decisòria del subjecte, perquè són criteris universals que en la seva interrelació constitueixen la pròpia noció de validesa per a tota situació possible. És característic d'allò que Kant anomena el gir copernicà que la recerca d'aquests elements s'ha de centrar en l'activitat del propi subjecte que enuncia o decideix. En l'anàlisi de l'activitat del subjecte, la reflexió ha de portar a la llum les condicions estructurals que constitueixen el *quid* de la validesa. Es tracta de fer comprensible per al propi subjecte l'activitat que el porta a descobrir l'objectivitat dels continguts mentals amb què es representa la realitat o dirigeix la seva conducta. La pregunta per la validesa és una pregunta que ens demana per una estructura permanent de la consciència que és troba a la base de tota acció particular, enunciativa o moral.

Conseqüent amb el gir copernicà en la recerca de la fonamentació de la metafísica a partir de l'explicació de la validesa, el filòsof transcendental no pot fer justificadament referència a res que estigui completament al marge de l'acció del subjecte, sigui aquesta cognoscitiva o pràctica, ja que en cas contrari introduiríem elements aliens al subjecte en la seva acció i, en aquest aspecte, ja no seria la seva acció i ens situaríem fora de la seva consciència, cosa explícitament prohibida. La reflexió sobre les condicions de la validesa de l'activitat del subjecte únicament pot tenir en compte tot allò que apareix precisament perquè el subjecte pot arribar a saber d'ell en el curs de la seva acció. Aquesta restricció deixa fora tota explicació que parteixi del concepte de *cosa en si* al marge de la consciència del subjecte cognoscent o de *bé en si* al marge de la de l'agent moral. El fonament de la validesa ha de trobar-se en la pròpia consciència que coneix o que decideix, i l'*inseitat* predicada d'aquests conceptes exclou precisament aquesta possibilitat. Aquesta restricció teòrica de principi constitueix l'altre aspecte característic del gir copernicà de Kant, que desplaça així definitivament el centre de gravetat de l'explicació filosòfica a l'activitat del subjecte i a la seva consciència com a lloc on trobar el fonament de l'objectivitat de tot conèixer i de tot actuar, i manifesta d'aquesta manera l'autosuficiència explicativa de la raó. Kant anomena "dogmàtica" a la forma de filosofar que no respecta aquesta restricció.

La qüestió de la validesa s'ha de resoldre en la consciència del subjecte que jutja o decideix, però no de manera psicològica com ho fa Hume. L'autor escocès defensa una introspecció empírica amb l'objectiu de descriure les operacions del jo que donen lloc als diferents enunciats. A continuació, cal fer la valoració de la validesa dels enunciats a partir d'aquesta gènesi empírica que té el seu origen darrer en l'experiència, és a dir, en l'afectació de la sensibilitat del subjecte per causa de una desconeguda cosa en si que produeix en ell una sèrie de qualitats mentals simples, que Hume anomena molt aristotèlicament *impressions*. L'escepticisme sobre la manca de fonament de la validesa dels enunciats que se segueix de la seva teoria mostra precisament per a Kant les seves limitacions explicatives i la necessitat d'un enfocament radicalment diferent de la qüestió. Clarament, la qüestió no es pot resoldre per mitjà d'un estudi psicològic sinó transcendental, que davant de la impotència d'una teoria psicologista del coneixement doni compte del fet innegable de la ciència, i en especial de la física matematitzada de Newton, com a mostra de l'inqüestionable grau de desenvolupament en el coneixement de l'experiència objectiva del món físic a que pot aspirar la raó. També en l'àmbit moral cal donar compte del fet de la universalitat de la normativitat moral present fins i tot en la consciència més comuna, qüestió inexplicable per mitjà d'una inducció empírica que només pot garantir una generalització no exempta d'excepcions. Es tracta de portar a consciència una estructura universal present en tota consciència però que s'escapa de la introspecció, ja que tot acte d'aquest tipus la suposa i, per tant, la deixa enrere oculta a la consideració. Kant descobreix així un àmbit ocult necessàriament a la reflexió sobre els estats mentals concrets en cada moment donat. És en aquest àmbit, que Kant anomena "a priori", on cal cercar la resposta a la pregunta per la validesa.

La qüestió de la possibilitat de la validesa amb què s'ocupa la filosofia transcendental troba la solució en la recerca d'aquest àmbit *a priori* de l'activitat del subjecte. No és una filosofia transcendent o dogmàtica, perquè respecta escrupolosament el principi de la reflexió en la consciència, però tampoc és una recerca empírica, sinó transcendental, ja que distingeix clarament entre allò que s'ha d'explicar (el fet de la validesa en tota situació empírica) i el lloc on es troba la seva explicació (les condicions de possibilitat d'aquest fet, que es troben en un altre nivell de reflexió).

## 2. LA FILOSOFIA TEÒRICA: EL CONEIXEMENT

### 2.1. La validesa en el coneixement.

En una concisa presa de posició davant el plantejament empirista, Kant afirma que tot coneixement ha de començar en l'experiència, però no tot coneixement procedeix de l'experiència<sup>16</sup>. És un bon punt des d'on iniciar la presentació de la filosofia transcendental en la *Crítica de la raó pura*.

Per "experiència" ens és suficient entendre per ara la consciència d'objectes que tenim en reflexionar sobre les nostres intuïcions, de manera que podem dir que reconeixem objectes en les intuïcions, tenim una experiència d'objecte, que diferenciem de les vivències singulars com ara els somnis o les al·lucinacions. El coneixement comença en l'experiència en un sentit temporal: fins que no hi ha experiència, no hi ha coneixement. El que es dona en un ordre temporal són fets, en aquest cas fets mentals a l'estil dels que podia acceptar Hume, lligats a les lleis descriptives de la nostra psicologia. És un fet que hem de conèixer en l'ordre temporal. El concepte de coneixement, però, té una propietat essencial que no pot explicar-se amb la seva descripció psicològica com a activitat mental. "Coneixement" significa que certs continguts mentals tenen una pretensió de validesa. Els continguts mentals que són coneixements no només són coses que ens passen per la ment sinó que a més són, emprant un terme sovint usat per Kant que farà fortuna amb Reinhold, representacions d'objectes, és a dir, continguts mentals que posen davant la consciència allò que precisament està més enllà del seu aspecte purament mental. Aquest és el misteri al qual la teoria de Hume no pot donar una resposta: d'on ve la posició d'objectivitat si l'únic a què tenim accés és de caire mental? Cal esbrinar-ne l'origen, però no en el sentit d'assenyalar un fet en el temps, sinó de dur a terme una reflexió racional sobre el



coneixement que en mostri l'estructura necessària a partir de la qual el pensament pugui resoldre la qüestió de la validesa. El coneixement comença amb l'experiència, però la seva validesa s'ha de justificar al marge de l'experiència: aquest és el postulat de la filosofia transcendental aplicada al coneixement.

Hume suposa l'objectivitat per explicar el propi concepte d'experiència, sense la qual cosa cau en contradicció, ja que si les impressions es destaquen entre els continguts mentals i tenen un paper determinant en l'origen del coneixement és precisament perquè amb elles s'ateny algun tipus de relació objectiva que anomenem experiència. Ara bé, si tota explicació que parteixi de l'experiència suposa la consciència d'objectes, d'on procedeix ella mateixa? Què significa que posem objectes, que hi ha objectivitat? Si volem entendre la diferència entre un mer contingut de consciència i una representació objectiva, és a dir, si volem entendre què vol dir "objectivitat", hem d'intentar donar explicació del caràcter normatiu inherent a determinats continguts de la consciència en els quals es manifesten els objectes.

Aquests continguts són el que anomenem proposicions: afirmacions de determinats estats de coses, és a dir, de determinades relacions que pretenem que siguin més que enllaços arbitraris que la ment estableix a voluntat. Per al subjecte enunciator, hi ha coses que valen i d'altres que no. Això és, el fet que estem oberts a la possibilitat de fer proposicions vertaderes sobre el món i distingir-les de proposicions falses, és a dir, que hem d'acceptar certs enllaços de representacions com a vàlids i altres com a no vàlids. Això pressuposa que hi ha un únic conjunt coherent d'enllaços que considerem vàlids. Aquest fet del coneixement és el que la teoria de Hume no podia explicar satisfactòriament i acaba negant per caure en l'escepticisme.

No es pot donar compte de cap pretensió de validesa en aquest sentit normatiu a partir de la descripció de fets mentals. No es pot entendre o justificar millor la validesa de judicis com "2 i 2 són quatre" a partir de la descripció dels estats mentals del subjecte que els pensa, el que comunament es diu "allò que li passa pel cap"; com a molt es pot dir, en pensar-lo en la seva ment ha passat tal i qual, és a dir, els fets *a*, *b*, *c*, però això només explica com ell ha pensat 2 i 2 és 4, no perquè hagi de ser vertader o fals, què ens legitima a

---

<sup>16</sup> "Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung." (KrV, Einleitung, B I)

pensar-lo vertader o fals; per què *hem de* pensar que dos i dos són quatre, per què afegim al judici la nota modal de necessitat.

La qüestió de la validesa no pot decidir-se així de manera fàctica sinó per qüestió de dret (*de iure*), al marge dels fets particulars que ens mostra la nostra experiència, externa o interna. Per a Kant, d'acord amb el gir copernicà que introdueix en la qüestió del coneixement, aquesta resposta s'ha de cercar en el propi subjecte que enuncia. Des d'aquesta perspectiva, tota proposició A que pertany al saber humà és de tal manera que pot traduir-se en “jo *he de* pensar necessàriament A” (i, per tant, no em puc atribuir alhora la creença que no-A). I per donar raó en general dels judicis que pretenen ser vertaders com 2 i 2 és 4 o aquesta taula pesa x quilograms, he de poder donar raó de perquè i com arribo al fet que “jo *he de* pensar que 2 i 2 és 4 o la taula pesa x quilograms”, qüestió que no es resolt per mitjà de la simple descripció d'allò que passa per la ment quan es pensa aquests judicis.

Sovint no es para prou esment en aquesta diferència entre el nivell fàctic i el nivell de dret del coneixement. En la teoria de Kant no es considera el jo que enuncia proposicions com un ens que puguem descriure fàcticament, sinó com allò que dóna coherència i necessitat al discurs, d'una manera que està per veure i que de fet en bona part la Crítica de la Raó Pura tractarà de posar de manifest. La crítica posa de manifest una constitució no empírica sinó *a priori*, una estructura dinàmica, que tots nosaltres compartim en tant cognoscents finits, i de fet ha de compartir qualsevol cognoscent finit, i que legitima la posició de proposicions objectives. No es tracta de descriure continguts mentals que podem constatar per introspecció interna en qualsevol moment, o sigui, de descriure el que Kant anomena el “subjecte empíric”, sinó d'allò que no pot explicar-se a partir de cap contingut o fet concret, i que constitueix el que Kant anomena el “subjecte transcendental”. Aquest és el sentit de *l'a priori* en l'àmbit del coneixement, i que no s'ha d'entendre per tant com allò que és previ a l'experiència en sentit temporal, o sigui, anterior a que el subjecte tingui determinada experiència de quelcom. L'*a priori* és el que pertany a aquest nivell de dret, en el qual tractem d'esbrinar quina és la forma necessària de tota experiència d'objecte.

La precedència entre el fonament *a priori* i l'experiència empírica dels objectes particulars no s'ha d'entendre, per tant, en un sentit temporal. Com pot entendre's doncs? No tota precedència en una explicació implica una sèrie temporal de fets. En una deducció

lògica els axiomes precedeixen els teoremes, però encara que la nostra ment realitzi l'operació pas a pas, els axiomes no són previs en el temps. De fet, en el temps potser s'han pensat primer els teoremes, encara que no com a tals. Precedència lògica vol dir que una cosa se suposa com a condició per a poder pensar una altra. L'*a priori* és la condició de la pensabilitat de l'experiència d'objectes, allò que la fa possible, en termes wolffians, la seva *possibilitas*.

Aquest és el sentit del gir copernicà de què parla Kant: des de la pròpia consciència veure com explicar la possibilitat que en els nostres continguts de consciència en trobem alguns que són representacions d'objectes. Com arribem a la consciència que anomenem coneixement, aquest adonar-nos que experimentem objectes? Quines activitats del nostre *Jo* fan això possible? Un *Jo* del qual s'han d'eliminar les idiosincràsies individuals i empíriques per no caure en les limitacions del psicologisme, per arribar a estructures universals a tot *Jo* i per això mateix *a priori*, o sigui, més enllà de la introspecció empírica.

## **2.2. La teoria kantiana del judici. Validesa i possibilitat dels judicis sintètics.**

A l'època que Kant escriu la seva *opera magna* triomfaven en el món filosòfic tota una sèrie d'enunciats o *judicis* - per emprar el terme de Kant, *Urteile* -, pretesament demostrats racionalment, sobre els temes que tradicionalment havien dominat el debat dins de la metafísica (o Ontologia), i que eren els objectes de les diferents branques, les *Metaphysicae Specialis*, en què Christian Wolff havia dividit escolarment aquesta fins llavors considerada *ciència*. Les metafísiques especials tractaven els problemes de l'origen del món (Cosmologia), la immortalitat de l'ànima (Psicologia) i l'existència de Déu (Teologia). Exemples d'aquests judicis serien: "El món ha de tenir un començament", "l'ànima humana és immortal" o "Déu existeix". Aquests judicis es presentaven no només com a vers sinó a més com a demostrables per l'enteniment humà, és a dir, la seva veritat havia d'estar a l'abast de tothom que els pensés adequadament.

Com és ben sabut, aquesta afirmació seria posada en dubte per la *Crítica* i, com a seu resultat, les pretensions de saber de la metafísica es veurien dràsticament retallades. Cal parlar esment, però, a com s'ho fa Kant per arribar a aquest desenllaç. La manera com ho fa

podria definir-se com el desenvolupament d'una teoria del judici, més concretament, com una teoria que justifica la possibilitat d'un determinat tipus de judicis: els judicis sintètics *a priori*. Per tant, l'objectiu de la *Crítica* seria respondre a la pregunta *com són possibles els judicis sintètics a priori*. La recerca que vol donar resposta a aquesta pregunta és una recerca *transcendental*. En la *Crítica*, l'adjectiu *transcendental* el reserva Kant a aquells elements que formen part essencial de la resposta a aquesta pregunta (per exemple, l'estètica *transcendental*, la lògica *transcendental*,...).

Per què tria Kant aquest tipus de judicis i no uns altres? *In concreto*, sembla obvi que Kant considerarà les tesis de la tradició metafísica a què fèiem esment més amunt com a tesis que haurien de formar part del conjunt dels judicis sintètics *a priori*. *En general*, perquè aquests tipus de judicis seran per a Kant els que caracteritzen allò que anomenem *ciència*, en el vell sentit aristotèlic de saber que compleix les condicions modals d'universalitat i necessitat. Així, ciències com la matemàtica o la física empen aquest tipus de judicis i són ciències precisament per això. Que els judicis que tinguin pretensió de veritat universal i necessària, és a dir, que siguin científics, siguin judicis sintètics *a priori* només pot entendre's si atenem a com Kant els defineix.

En primer lloc, els judicis sintètics *a priori* són judicis sintètics. Kant separa en general els judicis en dos grups: els analítics i els sintètics. Si tenim present l'estructura de l'enunciació acceptada des d'Aristòtil, que divideix el judici en subjecte i predicat, els judicis analítics serien aquells en els quals el predicat no aporta cap nova informació que no es trobi ja en el subjecte. El predicat només dona parts constituents de la definició del subjecte. S'entén que el seu concepte ja està donat amb antelació amb aquelles parts, de manera que aquesta enunciació només les fa explícites i explica el significat del terme que posem en el lloc del subjecte. Així, si diem que un cos té una extensió en l'espai, només poso en clar què entenem per "cos". Qui senti això no tindrà un coneixement més ampli del món, sinó només un coneixement sobre el concepte que tenim en ment quan usem la paraula "cos" i així podem saber allò de què estem parlant.

El criteri de la veritat d'aquests judicis analítics serà el principi de no contradicció. El respecte al principi de no contradicció fa que, si en el subjecte *cos* hi ha, per exemple, la nota *extensió en l'espai* no hi haurà cap nota que, posada com a predicat, afirmi que un cos no és extens com, per exemple, *mancat de dimensions*. Un cos no està mancat de

dimensions, i això ho sabem per les respectives definicions dels conceptes, sense que ens calgui verificar-ho en l'experiència, en cap exemplar de cos. Aquesta independència de l'experiència en la validació d'aquest tipus de judicis entre conceptes és el que caracteritza la seva *aprioritat*.

*A priori*, per a Kant, vol dir que la veritat del judici, on es vinculen el subjecte i el predicat en un lligam no arbitrari, és independent de l'experiència. Els judicis analítics són així judicis a priori. Val a dir que, segons la tradició de l'escola Leibniz-Wolff, els tres judicis principals de la metafísica a què fèiem referència més amunt pertanyen a aquest tipus de judicis, i que la qüestió per la seva validesa pot resoldre's de manera purament lògica a partir de la comprensió dels seus conceptes. Per exemple, pel que fa a la qüestió de l'existència de Déu, pot decidir-se a partir del ja antic concepte de Déu entès com *ens perfectissimum*, que un ens que té totes les perfeccions no pot mancar de l'existència, que es considera una propietat.

Els judicis sintètics, d'altra banda, són aquells en els quals els predicats amplien el concepte que teníem del subjecte. Això vol dir que aquests judicis ens donen una nova informació del subjecte que no es trobava continguda en el concepte que ens servia per definir-lo. Aquesta informació, a diferència del que passa amb els judicis analítics, no està prèviament compresa en el concepte que es té en ment, o es pot tenir, del subjecte. En fer aquesta definició, Kant té presents judicis com per exemple "els cossos pesen". Que un cos tingui aquesta nota no està contingut en el concepte de cos<sup>17</sup>, sinó que s'afirma quelcom nou que necessita d'una altra font d'informació: la constatació en l'experiència. Com que jutgem sobre els objectes, que percebem amb el nostre sentit visual i tàctil, i que identifiquem com a cossos gràcies al nostre concepte de cos, que són pesants per la pressió que exerceix sobre el nostre sentit del tacte, diem que és veritat que els cossos pesen. Aquesta afirmació no depèn de la meua competència com a parlant en l'ús del concepte de cos i de pes. Per comprovar si diem la veritat, ningú no tindrà prou amb comparar els conceptes ni ampliarà el concepte de cos, sinó que sospesarà els cossos, i verificarà l'experiència del lligam entre el concepte de cos i el de pes. En aquest sentit serien

---

<sup>17</sup> Les propietats que atribueix Kant a la definició de cos venen a ser les dels sòlids en geometria: extensió, impenetrabilitat, figura, etc., o sigui, propietats espacials. Vid. Introducció KrV, A 8/B 12.

perfectament pensables uns esperits amb cossos eteris i invisibles que suren en l'aire<sup>18</sup>, però no tindrien cap fonament en l'experiència. El criteri no és, per tant, el principi de no contradicció sinó l'experiència. Aquesta dependència epistemològica caracteritzarà el que Kant anomena l'*aposterioritat*. Un judici sintètic a posteriori és un judici la veritat del qual depèn del fet que se'ns doni –o se'ns pugui donar- en l'experiència el lligam afirmat entre subjecte i objecte.

Sense entrar en majors discussions sobre aquesta interessant distinció, que aquí només he volgut perfilar a *grosso modo*, semblaria normal esperar que els dos conjunts anteriors, a saber, el dels judicis analítics *a priori* i el dels judicis sintètics *a posteriori*, exhaurissin la totalitat dels judicis possibles. Kant introdueix una nova classe de judicis, tanmateix, els judicis sintètics *a priori*, i afirma que aquest nou tipus de judicis és precisament l'interessant per poder respondre la qüestió de la possibilitat de la validesa del coneixement en el seu sentit més elevat: la científicitat.

A partir dels dos tipus de judicis ja presentats podem definir, si més no nominalment, què voldria dir que un judici sigui *sintètic a priori*. En els judicis sintètics a priori es predica quelcom del subjecte de manera que aquest lligam entre subjecte i objecte, que fa que el judici sigui vertader, està justificat tot i que:

- a) el predicat no està contingut en el concepte del subjecte
- b) no tenim una experiència del lligam, és a dir, no podem emetre un judici a partir de la percepció sensible del lligam.

Aquest lligam d'unió és algun X i es tracta de cercar aquest X. La pregunta que guia la recerca transcendental és la pregunta per la validesa d'aquest tipus de judicis.

Les condicions de la possibilitat dels judicis sintètics a priori es troben per a Kant en la manera com opera el nostre esperit en l'acte de coneixement, o sigui, en l'acte de jutjar. Aquesta és la revolució copernicana que proposa Kant. Que puguem fer determinats judicis sobre un objecte no pot respondre's a partir de com pensem l'objecte i les propietats que li

---

<sup>18</sup> Com els que descriu Fichte a l'inici de *Sobre el concepte de Doctrina de la Ciència*: “Wenn jemand auf einem grundlosen und unerweislichen Satze, z. B. auf dem, dass es in der Luft Geschöpfe mit menschlichen Neigungen, Leidenschaften und Begriffen, aber ätherischen Körper gebe, eine noch systematische Naturgeschichte dieser Luftgeister aufbaute, welches an sich recht wohl möglich ist [...]” (GA I/2, 112; SW I, 38).

atribuïm en aquest pensament, sinó que s'ha de respondre a partir de la manera com opera el nostre esperit en establir aquesta relació entre una representació de l'objecte i l'objecte d'aquesta representació, que en el mateix acte distingim com existint al marge del seu ésser representat. La possibilitat dels judicis no s'ha d'entendre només com a partícula modal: que els judicis sintètics a priori són possibles en aquest sentit ja ho mostra, per Kant, el fet que hi ha ciències. La *possibilitat* fa referència més bé a la seva *possibilitas*: l'estructura racional que n'explica el fonament, el misteriós X. El desenvolupament de l'exposició d'aquesta estructura va dirigit a respondre la pregunta per la seva *possibilitat*, més que no pas a fer una descripció psicològica del nostre esperit per mitjà d'una teoria sobre facultats. Aquest és l'objectiu pel qual s'introdueixen argumentativament diferents elements que s'han de jutjar a partir de la seva *funció* a l'hora d'assolir la resposta per a la possibilitat dels judicis sintètics *a priori*. La resposta és per això un *constructe teòric*, però tota teoria ho és, i només pot jutjar-se la seva correcció a partir dels resultats explicatius respecte a allò que pretén explicar.

En la present teoria, els judicis sintètics a priori són possibles no en general, sinó en un sentit limitat: només en tant que es relacionin amb objectes del nostre possible coneixement, i això d'una manera podríem dir que *indirecta*. Les anteriors teories metafísiques són, segons Kant, insostenibles perquè es basen en una concepció del judici errònia, ja que prenen els judicis sintètics a priori com a judicis analítics. Mostrar la possibilitat dels judicis sintètics a priori no és possible per mitjans només lògics, segons el principi de no contradicció. Cal mostrar que fonamenten, donen explicació, de com podem tenir experiència d'objectes en l'espai i el temps, és a dir, cal mostrar que donen compte de l'experiència. L'experiència tindrà així un fonament que no es troba en l'experiència, un fonament a priori. La validesa dels judicis sintètics a priori provindrà d'aquesta funció fonamentadora. Malgrat no poder-se validar per l'experiència hi mantenen una relació sense la qual ells mateixos deixarien de tenir sentit. Aquests judicis són així vàlids en funció de quelcom altre, l'experiència, i mostrar-ne la seva *possibilitas* voldrà dir mostrar que gràcies a ells pot haver-hi experiència d'objectes espai-temporals i, en general, coneixement. Per poder seguir cal, doncs, que tractem d'aclarir una mica més aquesta relació fonamental entre judici sintètic a priori i possibilitat de l'experiència d'objectes, o dit en general, la relació que Kant troba entre el judici i el concepte d'objecte.

### **2.3. La funció objectivadora del judici.**

El judici no és, segons Kant, una mena d'ens mental que s'hagi d'estudiar anàlogament a com les ciències estudien els ens físics. El judici és una funció de l'esperit humà. Si ens demanem el fi d'aquesta funció, diríem que el seu fi és la manera com coneixem objectes. Per assolir una teoria del coneixement d'objectes mitjançant judicis, Kant exposa dos mitjans per poder relacionar-nos epistèmicament amb objectes, la sensibilitat i l'enteniment. La resposta a la recerca transcendental no podrà donar-se prescindint d'aquests mitjans. L'explicació de la seva articulació en el si del que podríem anomenar teories modernes de la representació de caire empirista (com ara la de Hume) ens permetrà entendre millor per què Kant relaciona com ho fa una teoria del judici i el concepte d'objectivitat. Aquesta comprensió ens permetrà finalment plantejar la interpretació de la funció de la proposició *Jo penso* o apercepció transcendental dins del projecte de fonamentació kantiana.

Si ens posem en el punt de vista de la nostra consciència quotidiana, una manera òbvia com nosaltres, éssers humans, podem relacionar-nos epistèmicament amb objectes, i com de fet ens hi relacionem normalment, és a través dels nostres sentits. Podem *veure* objectes, per exemple, i creiem que els objectes vistos són tal i com els veiem. Kant agrupa tots els tipus de relació immediata amb objectes sota el concepte comú de la intuïció. Allò que forma part bàsica de la intuïció d'un objecte és la informació que de diferents maneres (colors, gustos, etc.) els sentits ens donen de l'objecte. No es tracta, però, en Kant d'una teoria fisiològica del funcionament dels nostres sentits en tant que agrupacions nervioses i coses per l'estil. Es tracta més aviat de veure com ens representem l'objecte en la nostra consciència, és a dir, des del punt de vista de l'experiència conscient del món. Aquestes impressions que nosaltres experimentem són continguts de la consciència i com a tals continguts les pren Kant. En fer aquesta reflexió, però, abandonem ja la consciència quotidiana per entrar en una reflexió filosòfica sobre ella. Aquesta reflexió ens permetrà



entendre millor què volem dir amb el terme *objecte*, que hem emprat fins ara d'una manera quotidiana i trivial.

Kant comparteix amb les teories empiristes del seu temps la concepció segons la qual aquelles informacions rebudes passivament mitjançant els sentits, i que juguen un paper en el coneixement, són casos de qualitats simples que situem una al costat de l'altra en l'espai i una darrera de l'altra en el temps. Aquests elements bàsics de la intuïció d'objectes són anomenats per Kant "sensacions". La qüestió clau és que no podem establir una relació amb objectes només amb aquestes dades informatives. I això és així perquè en el concepte d'objecte s'inclouen requisits epistèmics que les sensacions no poden satisfer. Aquests requisits depenen d'un tret cabdal que atribuïm a tot allò que hem de considerar objecte i coneixement objectiu: la constància en les relacions que es puguin establir amb quelcom que pretenem que sigui un objecte.

Les sensacions en el nostre esperit són puntuals i mudables dins del corrent de la nostra consciència. Apareixen i desapareixen per deixar lloc a noves sensacions que de nou es veuen substituïdes per altres de noves. No pot parlar-se d'una continuïtat de llur existència perllongada en el temps. Aquest és, però, un criteri per reconèixer quelcom com a objecte. Els objectes no apareixen i desapareixen simplement sense retornar de nou. Ara bé, si aquestes representacions primàries i immediates no són objectes, també es veritat que, seguint el sentit comú, són representacions d'objectes (*genitiu objectiu*). Les representacions s'han de distingir així de l'objecte que representen. La pregunta és ara com aquestes sensacions, continguts de la meva consciència, poden considerar-se representacions d'objectes, o com jo, mitjançant elles, puc representar-me quelcom que sí compleixi el requisit de la constància en el temps. La resposta de Kant diu que aquests continguts de consciència són, a més, representacions d'objectes en el temps i l'espai, si, i només si, s'enllacen entre elles de determinada manera i es presenten a la ment en aquest enllaç.

Com tindrem ocasió de veure, aquest enllaç entre les meves representacions, a més, no podrà ésser sentit, és a dir, no es troba entre les informacions que provenen de la sensibilitat. L'enllaç no depèn de com rebem aquestes dades sensibles en l'espai i el temps, on s'organitzen primàriament, *si bé encara no com a representacions d'objectes* –només com a successions de sensacions en el temps i coordinació de dades espacials, susceptibles

de múltiples enllaços possibles. La resposta a la pregunta per aquest enllaç no es troba, doncs, en l'anàlisi de les condicions de la nostra receptivitat sensible –la pregunta pel *com* es presenten a la nostra consciència les dades sensibles que tracta de respondre l'*Estètica Transcendental*.

Segons aquesta concepció, els objectes són entitats particulars, no simples sinó complexes<sup>19</sup>. La constància de la mateixa entitat particular, objecte de moltes representacions sensibles, vol dir que *el mateix* objecte apareix sota diferents formes en diferents situacions perceptives, sense que això afecti la seva identitat. Aquestes múltiples representacions seran precisament representacions d'un objecte si en elles hi ha quelcom que també roman idèntic: la seva relació amb l'objecte. Aquesta relació, dèiem, es basa en l'enllaç entre les representacions. *Allò idèntic, així, haurà de ser la forma com aquest enllaç té lloc*. Trobem, per tant, que l'enllaç ha de complir també les condicions que garanteixen la constància de l'objecte. No qualsevol enllaç de continguts de consciència garanteix que aquests continguts siguin representacions, sensacions, d'un objecte. En concret, no són representacions d'objectes les assolides a partir de connexions establertes arbitràriament que valguin en un moment i no en el següent - per exemple, la connexió de la meua visió d'aquestes lletres en la pantalla de l'ordinador, el *Gloria* de Vivaldi que ara escolto i alguns records que em vénen lliurement al cap. La forma de les connexions ha d'estar sotmesa a una regla que permeti la reproducció de la connexió sota noves circumstàncies, la qual cosa vol dir que es reconeix llavors la nova combinació de representacions com a representació del mateix objecte. Aquestes connexions presenten doncs una necessitat que prové del seguiment de la regla. La consciència d'aquesta regla ha de permetre, per la seva part, discriminar quins continguts de consciència són representacions d'un objecte i quins són només dades sobre l'estat del subjecte. Llavors, i només llavors, pot parlar-se de coneixement objectiu.

És important, en vista al projecte kantian, que tinguem present, com vèiem més amunt, que la necessitat de la connexió, la regla, no ens ve donada fàcticament a través dels sentits,

---

<sup>19</sup> El nostre concepte quotidià d'objecte com a *cosa* (una determinada cadira, per exemple) pot portar a certa confusió sobre el que Kant entén per objecte d'un judici. Al meu entendre, el concepte d'objecte en Kant, entès com allò representat en el judici, estaria prop del que Patzig anomena, inspirant-se en el *Tractatus* de Wittgenstein, “*fets*” (“*Tatsachen*”) com a subconjunt d'estats de coses (*Sachverhalte*), on s'hi inclouen relacions més o menys complexes que el propi judici estableix, i que depenen així de l'enunciació del judici,

o sigui, en l'experiència. Allò que ens lliuren els sentits no està connectat i cap relació pot ser representada pels sentits. La connexió no ve donada tampoc per la consciència del temps o de l'espai, malgrat que les representacions sensibles es troben organitzades en ells. Aquesta organització seqüencial o coordinativa de les nostres sensacions no és una enllaç que permeti la referència a un objecte. Per fer-se present això, potser és útil el següent *experiment* mental.

Si pensem la visió desinteressada d'un paisatge no podem deixar de pensar que veiem muntanyes, rius i boscos, al seu torn interrelacionats segons relacions causals, geològiques i ecològiques. Pensem ara què passa quan contemplem un quadre abstracte: les diferents taques de pintura se'ns presenten necessàriament organitzades en un a dalt i a baix, dreta i esquerra, en una diferent proximitat entre elles, etc. Tanmateix, no pretenem establir entre elles relacions *objectives* com les esmentades més amunt (que perdonin els entesos la meua ignorància si això és precisament el que s'espera que fem davant d'un quadre abstracte). Si pensem per un moment la visió del paisatge com si d'un quadre abstracte es tractés, allò que se'ns presenta si fem abstracció de les relacions entre els objectes d'aquestes sensacions<sup>20</sup> ens pot donar una idea, al meu entendre, del que Kant vol dir amb l'organització de les sensacions resultat de les formes de la sensibilitat – en aquest cas, de l'espai -.

La connexió de les dades sensibles és producte de l'activitat espontània de la nostra consciència. Els objectes només se'ns donaran *qua* objectes si s'ha acomplert aquesta connexió necessària o síntesi de les representacions de la qual parlem. La independència de la sensibilitat d'aquesta síntesi significa que hem d'introduir en la teoria que estem construint un segon mitjà que garanteixi la relació de les representacions amb objectes, mitjà que relacioni les representacions amb l'objecte tot duent a terme aquella connexió necessària que les mostrarà *com a* representacions d'objectes. La relació així establerta serà, a diferència del que passava amb la de les representacions sensibles que donaven informació directa sobre l'objecte, una relació mediata amb els objectes, és a dir, suposa

---

tot i ser alhora *fets objectius*. Per denotar *coses*, en canvi, fem noms, no judicis. Patzig: *Tatsachen, Normen, Sätze*, pp. 8-44.

<sup>20</sup> Aquest *experiment*, que se m'ocorregué precisament durant la contemplació d'un bell paisatge des del cim d'una muntanya, troba la seva inspiració teòrica en una altra de les obres de Kant. Em refereixo a la *Crítica del Judici*, concretament a la independència del judici de bellesa respecte a tot concepte (*Kritik der*

quelcom que fa de mitjancer: les pròpies representacions sensibles. La consciència d'aquesta relació serà equivalent a la consciència de la regla de connexió de les representacions sensibles. *La consciència de la identitat d'aquesta regla permet a la ment arribar a la consciència de la identitat del seu objecte.*

Arribem per fi al lloc des d'on pot fer-se comprensible la relació entre judici i objecte en una teoria representacionalista típicament moderna i on, al seu torn, pot fer-se comprensible el *perquè* dels judicis sintètics a priori. Només l'acompliment de l'activitat sintetitzadora segons regles a priori pot donar compte de tota connexió objectiva de dades dels sentits de la qual podem ésser conscients. Aquestes regles són condicions fonamentals per poder dur a terme la síntesi, sense les quals tot enllaç mancaria de la necessitat exigida i no permetria per això mateix la relació de les representacions respecte *un i el mateix objecte*. Les regles determinen d'aquesta manera els tipus bàsics d'enllaç de les representacions sensibles per ser representacions d'objectes. Finalment, les regles són els elements amb què treballa el mitjà que tenim, a banda de la sensibilitat, per establir la relació de representacions amb objectes. El mitjà, aquesta activitat espontània de la ment que realitza la síntesi que no pot *donar-se* en la sensibilitat, l'anomena Kant *enteniment*, i els seus elements bàsics són els conceptes.

L'activitat de l'enteniment que és interessant des del punt de vista de la recerca transcendental se centra en les unitats fonamentals de relacions que hem reconegut com a necessàries per explicar la relació de les nostres representacions amb els objectes i a les quals Kant dóna el nom de *categories*. Només falta dir que aquesta activitat sintetitzadora en general és per a Kant la mateixa activitat que posem en joc quan emetem judicis. D'aquesta manera, els judicis sintètics a posteriori sobre objectes de l'experiència suposen lògicament uns altres judicis a priori que lliuren el que sigui la simple objectivitat: les regles segons les quals la síntesi de les dades sensibles serà objectiva, i que tota síntesi particular sempre pressuposa com ja efectuada. Llavors els judicis que segueixin aquestes condicions a priori s'obriran a la possibilitat de veritat o falsedat objectiva, és a dir, a que tingui sentit la seva verificació empírica. La pretensió d'objectivitat d'aquests judicis queda llavors justificada, i els judicis vertaders podrà considerar-se amb dret que són judicis que descriuen *com* és el món.

---

*Urteilkraft; Analytik des Schönen*, §§ 1 – 22). En aquest cas es fa conscient l'activitat preconceptual de

En el judici, l'enteniment relaciona les representacions amb el seu objecte. La unitat necessària de la regla que els judicis sobre objectes d'experiència (judicis perceptius) suposen permet la consciència del fet que estem en relació amb objectes, i no amb simples continguts de consciència. En aquestes condicions, que el pensament ha de satisfer per entrar en relació amb objectes, es troben alhora les condicions per respondre a la pregunta per la possibilitat dels judicis sintètics *a priori*. Com pot deduir-se del que portem exposat, aquestes condicions hauran de donar compte de quelcom que fins ara encara no s'ha justificat adequadament: el caràcter de necessitat de les regles. Que només l'enteniment pugui dur a terme enllaços en les dades rebudes no comporta necessàriament que la manera com les sintetitzi no pugui dependre d'altres factors diferents a la suposició d'unes regles *a priori* o categories; un model alternatiu, per exemple, podria apel·lar a les lleis de l'associació de Hume, a partir de la constatació de *semblances* en els fenòmens.

La solució que intenta desenvolupar Kant té a veure precisament amb com la necessitat de la regla a priori de síntesi s'explica per una relació a determinada representació que el nostre enteniment es fa i s'ha de fer, en general, per poder pensar. Aquesta representació és la proposició *Jo penso*. L'acompliment d'aquest programa és, per tant, el nucli central del projecte de recerca transcendental que vol donar resposta a la pregunta pels judicis sintètics a priori. I aquest programa de justificació de la validesa de la suposició de les categories, sense el qual no podria donar-se resposta a aquesta pregunta, és el que Kant anomena *la deducció de les categories*. És aquí on caldrà cercar la clau per entendre adequadament una de les vessants teòriques de la proposició *Jo penso* en la *Crítica de la Raó Pura*: la seva funció en la fonamentació de l'objectivitat i del coneixement.

Una de les diferències més significatives pel que fa a la nostra investigació entre les edicions A i B de la Crítica de la Raó Pura és que el concepte de síntesi en la primera edició, l'edició A, és menys unívoc que en la segona edició, la versió B. En efecte, mentre que en la versió B es parla d'una síntesi en els termes amb què l'hem presentada fins ara, com a producte de l'enteniment, en la A se'ns parla de tres síntesis: la síntesi d'aprehensió, la síntesi de reproducció i la síntesi de reconeixement en el concepte. L'enteniment només duu a terme la tercera, la *síntesi del reconeixement en el concepte*.

---

l'esperit que ens interessava fer palesa aquí.

Tot i aquesta diversitat de “síntesis”, el sentit principal per la qüestió de l’objectivitat segueix sent també en l’edició A el que hem establert. La síntesi de reproducció de la imaginació, per exemple, només té sentit si se suposa aquell altre sentit de síntesi, el que garanteix la validesa objectiva. Per aquesta constatació probablement, i per evitar equívocs, Kant comença en l’edició B directament a partir de la síntesi de l’enteniment.<sup>21</sup>

Kant presenta el procés sintètic de reproducció com una síntesi empírica. Aquest concepte cal contraposar-lo al concepte que hem emprat fins ara, mitjançant el qual enteníem la síntesi com a síntesi necessària. La síntesi empírica consisteix, en canvi, en l’associació d’idees segons una llei no necessària d’associació, oberta a la possibilitat d’excepcions. Aquest model és el que emprava Hume en la seva pròpia teoria del judici. Mantenir-se en el model de Hume comportaria, precisament, el fracàs del projecte transcendental. Tanmateix, tampoc no es tracta de rebutjar-lo com a model explicatiu de determinada activitat mental. La qüestió és que no s’ha d’acceptar com a model darrer d’explicació de l’enllaç de representacions, com si no hi hagués un model alternatiu. Precisament el que Kant vol mostrar és que el principi d’associació, segons el qual associem diferents idees en virtut de semblances observades en l’experiència, només té sentit si se suposa que tenim experiències constants, és a dir, que seguim en la presència d’un mateix objecte distingible de les nostres representacions, per poder-hi buscar semblances o diferències<sup>22</sup>. En cas contrari seria impossible que, un instant després, associéssim una paraula que ja hem enllaçat prèviament amb una representació, amb una nova representació i pretenguéssim que denota *el mateix*. Les representacions, continguts

---

<sup>21</sup> Pel que fa al context històric que ocasiona les modificacions esmentades en l’edició B respecte a l’edició A de la *Crítica de la raó pura*, cal tenir en compte que tant l’edició B com l’obra que va en la mateixa línia, els *Prolegòmens a tota metafísica futura que pugui presentar-se com a ciència* (1783), són en bona part una repostada a una interpretació precisament massa subjectivista d’aquest apartat en la primera edició que fa el filòsof popular coetani de Kant, Christian Garve (1742-1798), en una ressenya anònima de la *Crítica de la raó pura* de la qual en confirma l’autoria en carta al propi Kant del 13 de juliol de 1783. Per a un tractament detallat d’aquesta polèmica, és molt recomanable l’estudi que en fa Frederick Beiser a *The fate of reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, 1987. És inevitable recordar en aquest punt també la polèmica encetada per la interpretació que fa Heidegger a l’obra *Kant i el problema de la metafísica*, en la qual defensa la preeminència de l’edició A sobre l’edició B pel fet que en la primera edició es veu més clarament la supeditació de l’enteniment a l’activitat sintètica pura de la imaginació productiva en el temps, fins el punt que arriba a reduir l’espontaneïtat de l’enteniment en l’apercepció a l’acte pur de la imaginació (veure especialment les conclusions al respecte en el capítol “La imaginació transcendental i la raó teòrica”). La dependència d’aquesta interpretació amb el projecte metafísic de la temporalitat del Dasein i la seva obertura al Sein que fa possible l’aparició dels ens, que Heidegger desenvolupa en l’obra en què treballa en aquells anys, *Ésser i Temps*, és evident en aquesta interessant interpretació de Kant, que no compartim del tot.

<sup>22</sup> KrV, A100 – 101.

mentals per definició en les teories modernes de la representació, apareixen i desapareixen, i no hi ha en el seu contingut representatiu cap referència a cap altra representació que permeti inferir, en el pas de l'una a l'altra, que són representació del mateix. Allò que fa possible la reproducció de les experiències té a veure amb allò constant, i explicar aquesta constància serà l'explicació transcendental del fenomen de l'associació d'idees que tots acceptem. Aquesta seria la meua interpretació del text inicial del paràgraf dedicat a la síntesi del reconeixement en el concepte:

“Ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Denn es wäre eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Actus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörte, und das Mannigfaltige derselben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewußtsein verschaffen kann.”<sup>23</sup>

Mentre les “síntesis” de l'aprehensió i de la reproducció es fonamenten en elements de l'estètica transcendental - com ara l'*aprioritat* de la forma d'intuïció que és el temps -, la de reconeixement en el concepte es fonamenta a partir del pensament i el seu principi. L'enteniment unifica allò intuït i reproduït en *una* representació, si bé d'aquest procés sovint no en tenim fàcticament consciència<sup>24</sup>. La unitat i la identitat que han d'assegurar la constància objectiva rau en precisament en la unitat i la identitat de l'operació sintètica que l'enteniment duu a terme segons una regla necessària. Bé, no només l'operació ha de ser segons una regla. A més - i aquest afegit és important per a la introducció posterior de la funció de la proposició *jo penso* - ha de *poder* haver-hi consciència del seguiment de la regla. Aquesta consciència és la que portarà a la consciència d'objecte que anomenem experiència. Aquesta consciència de la regla unificadora de la multiplicitat en una representació és el concepte.

Just a continuació del text citat, Kant posa l'exemple del comptar. En ell apareix per primer cop la necessitat de la referència al *jo* (el subratllat és nostre):

---

<sup>23</sup> KrV, A103.

<sup>24</sup> KrV, A104.

“Vergesse ich im Zahlen: daß die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zu einander von mir hinzugetan worden sind, so würde ich die Erzeugung der Menge, durch diese sukzessive Hinzutuuung von Einem zu Einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis”.<sup>25</sup>

Arribats a aquest punt, cal afegir a la teoria que desenvolupem fins ara i segons la qual no és possible conèixer cap objecte sense consciència de la síntesi de representacions, que tampoc és possible cap consciència de la síntesi sense un subjecte que duu a terme la síntesi, i que pot ser conscient de la seva *unitat* i *identitat* mentre la duu a terme.

D'aquesta manera se'ns obre també una nova perspectiva sobre la concepció que Kant té del judici, perspectiva que també il·lumina una mica més la seva metàfora del gir copernicà. Jutjar, usar conceptes, vol dir seguir regles. Per Kant, ja ho havíem vist, es tracta sempre de posar en marxa processos cognitius complexos i no podem tenir experiències puntuals a partir d'una bijecció d'impressions simples amb idees simples (1 a 1). En aquests processos s'inclou la consciència de l'agent dels processos judicis. El *jo* és l'expressió amb què designem a la consciència del fet que aquestes activitats teòriques són activitats teòriques d'un subjecte. És important remarcar aquí que això és tot el que necessitem dir d'aquest subjecte. Kant només pensa el subjecte en relació a l'operació sintètica com una autoconsciència necessària per dur-la a terme. En cap moment no entra a analitzar què pugui ser el subjecte fora d'aquesta funció de subjecte de judicis o funció lògica.

#### **2.4. El principi de l'apercepció transcendental.**

La introducció del *jo* en la teoria del judici implica que tot judici com ara “fora de casa plou” ha de ser susceptible de transformar-se en forma de judicis del tipus “jo crec que fora de casa plou”, “jo penso que fora de casa plou” o d'altres enunciats per l'estil. Tot el que diem sobre el món s'ha de poder atribuir a un subjecte com a opinió seva. En general, tot enunciat cognoscitiu P ha de poder-se transcriure en la forma *jo jutjo que P (és veritat o és el cas que P)*. Com que jutjar suposa l'aplicació de conceptes i en aquests arribo a la

---

<sup>25</sup> KrV, A103.



consciència d'objecte, pot emprar-se també l'expressió *jo sóc conscient que P*. Allò que tindran en comú totes les múltiples representacions sintetitzades en *P* és que són representacions que pertanyen al mateix *jo*.

Aquesta unitat sintètica autoreferencial és el que Kant anomena *apercepció transcendental*<sup>26</sup>. Cal aclarir que *no* s'ha d'entendre sota aquesta expressió. Poc després d'introduir-la, Kant contraposa allò que vulgui dir a un altre tipus d'*apercepció*, l'*apercepció empírica*. El text a què faig referència és el següent:

“Das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der innern Wahrnehmung ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der innre Sinn genannt, oder die empirische Apperzeption”.<sup>27</sup>

L'*apercepció empírica* és la consciència de si mateix segons la determinació dels nostres estats mentals propis. La forma amb la qual opera consisteix en la determinació d'un estat meu *x* sota una propietat  $\varphi$ , de manera que *jo sé que*  $\varphi(x)$  –per exemple, les imatges del meu passeig per Unter den Linden a Berlín en la forma del record. Poden anar canviant les propietats subjectives dels meus estats però no es dona en cap d'elles la consciència de la identitat del portador dels estats, com ja afirmà Hume. Es tracta del corrent de consciència en el temps, de la biografia mental d'una persona. En cap dels continguts de consciència que hi formen part no hi apareix una consciència d'identitat, ja que la consciència va canviant segons com *experimentem* aquests continguts. Es tracta, per tant, d'una consciència de la identitat del mateix subjecte segons les experiències que conformen la seva biografia mental. En l'*apercepció empírica* només hi ha una consciència de *com se'm* dona el mental, de *com* arribo a ésser-ne conscient.

Per això l'*apercepció empírica* no és interessant des del punt de vista de la recerca transcendental. El concepte d'*apercepció* que sí que resulta interessant per a aquesta recerca rep per això mateix el nom d'*apercepció transcendental*. Vol dir-se que en l'*apercepció transcendental* s'arriba a un coneixement d'aquell portador de representacions? No, i això tampoc no es necessita en aquesta teoria, com ja hem vist abans. La diferència entre

---

<sup>26</sup> KrV, A107.

<sup>27</sup> KrV, A107.

l'apercepció empírica i l'apercepció transcendental rau precisament en el fet que la consciència empírica no comporta la consciència de regles necessàries en l'enllaç de les representacions, sinó que la consciència empírica consisteix en el canvi constant dels enllaços segons relacions relatives a la persona, que només valen per a ella i la diferencien d'una altra. Aquests enllaços acaben conformant la biografia mental de la persona. Com es construeixi aquesta biografia mental pot ser un objecte d'estudi de la psicologia, però no d'una teoria que investigui la qüestió de la validesa objectiva de les proposicions, o sigui, una teoria transcendental que estudiï l'origen del coneixement *a priori*. Una teoria amb aquest objectiu suposa que tota persona en actitud cognoscitiva ha d'operar de la mateixa manera en el coneixement, sense que les seves diferències subjectives augmentin o disminueixin la validesa del coneixement assolit. El *jo* lògic de l'apercepció transcendental és el *jo* de tota persona en actitud cognoscitiva. L'apercepció transcendental s'exhaureix per tant en el seu caràcter funcional dins de la teoria del coneixement, i no fa cap referència a idiosincràsies personals de la ment de qui coneix.

Kant anomena *apercepció transcendental* a la següent consciència que no és la consciència empírica:

“Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun die transzendente Apperzeption nennen”.<sup>28</sup>

Només aquesta consciència sempre idèntica pot fer possible *a priori* tota operació sintètica. Ella permet *a priori* el pas d'un estat de consciència a un altre com formant part del mateix. La puresa de l'apercepció ve donada perquè aquest pas no està regit per informació procedent de la intuïció. Puresa, per tant, no s'ha d'entendre com una mena d'atribut ontològic, ja que no parlem aquí d'una cosa, sinó de les característiques funcionals de l'element transcendental *jo* en l'operació de síntesi.

En el següent paràgraf incideix Kant en l'íntima vinculació que lliga l'apercepció amb la síntesi. No només la síntesi *a priori* no seria possible sense aquesta identitat de consciència del subjecte de la síntesi. La unitat de l'apercepció, consistent en el fet que

---

<sup>28</sup> KrV, A108.

sigui l'apercepció d'un mateix subjecte de síntesi, no seria possible al seu torn sense la consciència de la identitat de la funció en la síntesi.

“Denn diese Einheit des Bewußtseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüt in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewußt werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntnis verbindet. Also ist das ursprüngliche und notwendige Bewußtsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewußtsein einer eben so notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d.i. nach Regeln [...] denn das Gemüt könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte [...]”.<sup>29</sup>

Aquest text té decisiva importància. Segons ell, el pensament de la identitat del subjecte respecte a la multiplicitat de les seves representacions - és a dir, de les representacions que estan en ell i de les quals pot ésser conscient- *només* és possible si pot sintetitzar-les a priori segons una regla necessària. Dit d'una altra manera, és cert que hem vist que no és possible la consciència d'un objecte sense la unitat de l'autoconsciència, l'apercepció transcendental. Al seu torn, però, tampoc no pot haver-hi autoconsciència en aquest sentit fort sense síntesi objectiva, és a dir, sense consciència de l'objecte. Així, que el *jo* pugui arribar a la consciència de la seva identitat respecte a la multiplicitat i variabilitat de les seves representacions depèn àdhuc del fet que pugui establir en elles enllaços a priori segons regles necessàries o categories. Només així pot afirmar que és el mateix en el seu pas d'una representació a una altra en l'exercici d'una mateixa funció sintètica. *La identitat de la funció sintètica permet la identitat de l'apercepció.*

En el §16 de la *Deducció transcendental de les categories* de l'edició B de la *Crítica de la raó pura* introdueix Kant per primer cop explícitament la proposició *jo penso*:

“Das: Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte [...]”.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> KrV, A108.

<sup>30</sup> KrV, B131.

És significatiu observar que aquí s'introdueix una condició que han de complir les meves representacions, sobre la qual no se'ns deia res a l'edició A. És encara més significatiu que aquesta condició sigui la condició que s'ha de satisfer per poder arribar a un punt que ja coneixem: el de la relació entre l'apercepció transcendental i la síntesi de les representacions. Amb ella, finalment, se'ns descobrirà un nou tret de la caracterització funcional de l'autoconsciència segons Kant, que vindrà a completar la interpretació desenvolupada anteriorment.

En el fragment citat es tracta d'establir la condició que han de complir les meves representacions perquè jo les reconegui *com a meves*. Segons Kant, la representació, a més de ser un contingut de la ment del subjecte portador de les representacions, ha de poder ser elevada a consciència, és a dir, el subjecte ha de poder-se-la adscriure com a seva. L'exigència de la pensabilitat de les representacions vol dir que en principi no queda exclòs que pugui haver-hi representacions de les quals aquest subjecte no en sigui conscient. Aquesta possibilitat fa que Kant estigui, en aquest aspecte, més a prop de Leibniz que de Locke.

El *jo* ha de poder-se adscriure les seves representacions mentals, és a dir, ha de poder jutjar sobre una determinada representació que és seva. Per tal que una representació sigui *meva*, m'he de pensar com la instància que la pensa i que té aquesta representació. És així mateix significatiu que l'argumentació que vol desenvolupar Kant de nou no parteix de cap afirmació sobre l'existència del *jo* sinó de la relació d'un subjecte amb les seves representacions, és a dir, el *jo* té aquí altra volta un caràcter merament relacional.

El nou element, que no trobarem explícitament desenvolupat en l'edició A, és el de la *simplicitat* de l'autoconsciència. El *jo* s'adscriu les seves representacions  *simplement*. Això vol dir, aquesta relació d'autoadscripció té lloc sense que s'hi mostri cap altra determinació de contingut. El contingut de la representació no es veu en absolut modificat per la consciència del fet que és la meva representació. En el judici amb el qual m'autoadscric una representació meva no hi apareix cap mena de predicat que modifiqui el contingut de la representació sobre la qual jutjo que és meva. Dit encara d'una altra manera, la consciència expressada mitjançant l'afegit del *jo penso* a la representació no és un predicat descriptiu que digui res sobre aquell estat mental que m'autoadscric. Aquest és el sentit de la indicació de Kant segons la qual aquesta representació *jo penso* no pot acompanyar-se per cap altra si

bé ella les ha d'acompanyar totes. La proposició *jo penso* és una representació simple, que només té aquesta funció formal d'acompanyar tot contingut mental a fi que sigui del *jo*. Allò que representa la proposició *jo penso*, finalment, és només aquesta funció formal d'acompanyament de les representacions.

Ara bé, per explicar el coneixement objectiu, la teoria de Kant parteix del fet que la intuïció lliura una multiplicitat d'informació que s'haurà de considerar informació d'un i el mateix objecte. Aquest conjunt de representacions cauran sota la condició que expressa el fragment citat per poder ésser considerades les *meves* representacions. La simplicitat de la relació entre el *jo penso* i cadascuna de les representacions no garanteix, però, la identitat constant de l'apercepció davant d'aquestes representacions, identitat que en el pol objectiu assegurarà alhora la identitat objectiva. El subjecte de les representacions no només ha d'ésser u, com garanteix la simplicitat, sinó que a més ha de romandre el mateix en els diferents estats. Si no, podria produir-se que el *jo* del qual parlàvem en relació a l'adscripció d'un estat sigui diferent del *jo* que se n'adscriu un altre; és a dir, podria succeir que la relació establerta fos diferent en ambdós casos. Per pensar com això és possible, pensi's dos subjectes diferents que s'adscriuen representacions. La relació amb els respectius *jos* és diferent, ja que un no pot ser conscient de la representació de l'altre i viceversa. Ambdues, però, compleixen el caràcter de la simplicitat. Probablement Kant també pensava en el *jo* de la consciència empírica, mutable en funció de les seves representacions, tot i que l'establiment de la consciència, la seva autoadscripció, és immediata i simple.

A fi de garantir la identitat exigible per a la funció d'explicar la possibilitat del coneixement objectiu Kant introdueix de nou la síntesi a priori de les representacions, si bé falta aquí el pas mitjancer de la reflexió sobre la unitat de la funció segons regles que trobarem en l'edició A.

L'exigència de l'autoadscripció de la *totalitat* de les representacions fa necessària aquesta inclusió:

“Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, [...], würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d.i., als meine

Vorstellungen müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen können”.<sup>31</sup>

Aquesta autoadscripció de la totalitat de les meves representacions vindrà així determinada per la condició de la identitat de l’autoconsciència en totes elles, que és:

“Nämlich diese durchgängige Identität der Apperzeption eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen, enthält eines Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich”.<sup>32</sup>

Síntesi que serà el fonament de la identitat de l’apercepció:

“Synthetische Einheit [...] ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst”.<sup>33</sup>

Com s’ha d’entendre aquesta síntesi per tal que pugui condicionar la identitat de l’autoconsciència? Un model que recuperi aspectes ja guanyats en aquest treball pot oferir les claus per a una interpretació prou encertada. En l’edició A trobàvem l’avantatge interpretatiu de tenir a disposició l’anàlisi de la síntesi a partir del concepte de seguiment d’una regla. La diferència important que fa impossible una *exportació* sense més d’aquell model és que en aquesta nova versió de la *deducció transcendental* en cap moment no es fa esment de la necessitat de seguir *determinades* regles a priori (les categories) per garantir aquesta autoconsciència en el pas d’una representació a una altra. Kant no pensa aquí, per tant, en la connexió en judicis mitjançant categories. La recerca és ara molt més genèrica. Es tracta de veure com és possible l’enllaç de representacions *en general*. Només en un pas subseqüent es mostrarà que aquesta síntesi *ha de prendre precisament* la forma del judici categorial, o dit d’una altra manera, que l’ús de les categories duu a terme precisament aquest tipus de síntesi.

Un aspecte primordial que sí pot recuperar-se del model desenvolupat a partir de l’edició A és el de la consciència del subjecte com a agent de la síntesi. El *jo* pot ser conscient de la identitat de l’autoconsciència en les diverses representacions només quan

---

<sup>31</sup> KrV, B132.

<sup>32</sup> KrV, B133.

<sup>33</sup> KrV, B134.

pot ser conscient de si mateix com aquell que pot connectar les diverses representacions en una consciència. En el §17 Kant recollirà aquest resultat, juntament amb reflexions al voltant del concepte d'unitat desenvolupades en el §15, per introduir el concepte d'objecte. Anàlogament amb el que passava en l'argumentació de l'edició A, aquí també pot concloure's que sense consciència d'objecte tampoc és possible l'autoconsciència.

Per acabar, resulta interessant constatar l'evolució en la Modernitat del projecte de justificació de la validesa objectiva dels enunciats a partir del fonament en el subjecte enunciator. Un projecte que inaugura Descartes, i que amb Fichte arriba al seu punt culminant, gràcies al pas de gegant que dona Kant en vincular l'autoconsciència del Jo que judica i la síntesi del judici objectiu. Gràcies a l'apercepció transcendental, es fa possible la síntesi de la diversitat de la intuïció. L'apercepció aporta la unitat i la identitat necessàries per a la consciència d'objecte resultant. En un moment posterior de la deducció de les categories, es demostra com les formes que pot prendre la síntesi venen donades per unes regles universals que segueix el pensament del Jo que sintetitza. Ja Descartes havia raonat que per fer ciència cal seguir regles, única garantia de l'objectivitat del coneixement resultant. En Descartes, però, aquestes regles constitueixen un mètode artificial que cal seguir conscientment, mentre que per a Kant les regles formen part de l'estructura a priori del subjecte de coneixement. A més, tot i descobrir el principi del *cogito*, a Descartes se li escapa el potencial explicatiu per a la consciència d'objecte del seu descobriment, que converteix només en un exemple de model de certesa. En les *Meditacions metafísiques* descobreix la importància del *cogito* en aquest sentit, però no el relaciona amb el seguiment de regles en la constitució dels enunciats objectius, qüestió a la que implícitament sembla apuntar en les *Regles per a la direcció de l'enginy*. Per això, al final necessita introduir l'existència de Déu per justificar la validesa objectiva de les idees del subjecte sobre el món.

### 3. L'INTEL·LIGIBLE

#### 3.1. El concepte d'intel·ligible i la impossibilitat d'una intuïció intel·lectual. Fenòmens i noümens.

En l'explicació anterior queda justificada la necessitat de regles de síntesi en el lligam necessari entre autoconsciència i coneixement objectiu, però d'ella no se segueix en concret quines hagin de ser aquestes regles ni com s'apliquen a la diversitat de la intuïció. La forma com Kant estableix un llistat complet d'aquestes regles de síntesi en els judicis sintètics, les categories, és una de les qüestions que ben aviat més polèmica va causar entre els lectors de l'obra de Kant i un dels motius més importants per a la deriva posterior del seu pensament cap a programes de fonamentació sistemàtica a partir d'un principi, com en Reinhold o en Fichte.

Cal parar esment en aquest punt a la primera de les dualitats irreductibles que apareix en el pensament de Kant, la que separa sensibilitat i enteniment. Una de les conseqüències més rellevants d'aquesta diferència és que les categories, en tant que producte de l'espontaneïtat del pensament i per tant sense cap referència a la passivitat pròpia de la sensibilitat, són independents de la seva aplicació a la síntesi de la diversitat de la intuïció. Per si soles, expressen únicament una unitat de sentit del pensament pur que garanteix la identitat i unitat de l'apercepció. Són així conceptes purs que expressen únicament un lligam necessari, l'afirmació espontània d'una determinada consistència indissoluble per a tot judici al marge de la seva aplicació sintètica en l'acte de coneixement. En tant que expressió d'una activitat del pensament pur, el problema radica en veure com poden entendre's com a regles per a la síntesi d'un material que té en la sensibilitat un origen completament oposat. Kant atribueix al subjecte que coneix una nova activitat que comparteix característiques d'ambdues fonts oposades de coneixement d'objectes i que fa de mitjancera entre elles: la imaginació. Aquesta facultat s'encarrega d'adaptar, per un "art ocult en allò més profund de l'ànima humana"<sup>34</sup>, la unitat pensada amb independència de la sensibilitat a la sèrie temporal, en la qual apareix necessàriament la diversitat de la intuïció tal com ha demostrat prèviament en l'Estètica Transcendental. El resultat d'aquesta

---

<sup>34</sup> KrV, B 180 – 181.



transformació, l'equivalent al que en matemàtiques s'anomenaria una funció isomòrfica entre dos ordres distints, és un esquema transcendental: la traducció de les unitats estructurals de pensament en la forma de diferents consciències de lligam necessari en els intervals de la sèrie temporal. Per exemple, la categoria de substància, en tant que pura unitat de pensament, té la següent definició:

“[...] Etwas, das als Subjekt, niemals aber als blosses Prädikat existieren könne [...]”<sup>35</sup>

Observem que no hi ha cap referència temporal en ella. L'esquema corresponent, resultat de l'activitat de la imaginació, és el següent:

“[...] constans et perdurable rerum substantia phaenomenon [...]”<sup>36</sup>

Gràcies a la imaginació, per tant, les categories esdevenen regles de la síntesi aplicables a la diversitat de la intuïció i es garanteix el reconeixement d'unitats significatives en la diversitat de la intuïció i, en general, la unitat coherent de l'experiència del món en una consciència producte de l'apercepció transcendental. Amb el desenvolupament de la funció esquemàtica de la imaginació podem dir que conclou la deducció transcendental de les categories.

Recordem que quan parlem d'objectes en realitat Kant es refereix a relacions objectives expressables en judicis, allò que Wittgenstein anomena *Sachverhalte*, usualment traduït com a estats de coses: relacions dinàmiques entre substàncies i les seves propietats en el si de la sèrie temporal. Per exemple, una taula considerada en una reflexió ingènua com a cosa al marge de tota enunciació (cosa en sí) no és un objecte; només ho és si la considerem subjecte de possibles judicis, en els quals ens apareix com a objecte, per exemple quan diem que “la taula és de fusta”, judici sintètic a posteriori que suposa l'ús de la categoria de substància. Atès que, tal com hem vist, només en la síntesi del judici apareix la consciència d'objecte, Kant anomena “fenomen” (*Phänomen*) a aquesta unitat de consciència en la diversitat de la intuïció. Fenòmens en el sentit kantianà ho són, per exemple, les relacions dinàmiques del món físic que estudia la física i que de fet s'anomenen

---

<sup>35</sup> KrV, B 149.

<sup>36</sup> KrV, A 146/B 186.

comunament *fenòmens físics*, com ara la relació entre temperatura i ebullició dels líquids, o entre massa i força d'atracció. El fenomen implica que hi ha un esquema de la imaginació, és a dir, una síntesi necessària entre categoria i intuïció temporal.

Pel que acabem de veure, les categories són per natura, abans que res, el fonament d'unitats ideals de pensament. La seva aplicació a la sensibilitat en limita l'àmbit legítim alhora que justifica la validesa del coneixement assolit, ja que justifica la possibilitat de criteris empírics no subjectius per a la resolució de la veritat o falsedat dels judicis. Però que en l'àmbit del coneixement la seva legitimitat depengui d'aquesta aplicació no significa que el seu abast possible coincideixi plenament amb el camp dels fenòmens.

Per tant, al marge de la seva funció sintètica i precisament per fer-la possible, l'enteniment estableix a priori unitats de consciència o conceptes. Aquestes unitats de consciència preses per si mateixes estableixen una consistència permanent per part del pensament que no es limita a la seva aplicabilitat a les síntesis fenomèniques. A "El fonament de la distinció de tots els objectes en general en fenòmens i noümens", Kant es pregunta si aquestes unitats de consciència per si soles poden donar algun tipus de coneixement. Si així fos, els seus objectes serien objectes del pensament pur. A aquests objectes problemàtics els anomena Kant "noümens". El noümen vindria a entendre's com a un estat de coses en general com a contraposat al pensament objectiu d'estats de coses en la sèrie temporal (fenòmens). Ara bé, com hem vist, la funció de l'enteniment és exclusivament sintètica i l'enteniment, les representacions del qual sempre són generals (regles a les que s'han de subsumir individus concrets), mai lliura per si sol una diversitat que poder sintetitzar per reconèixer *un exemplar* d'objecte: només la intuïció pot fer això. Per això mateix, és impossible el coneixement de noümens en faltar als seus conceptes tot significat empíric.

Des d'un punt de vista negatiu, noümen s'entén només per contraposició a fenomen, com a allò que no és objecte d'intuïció sensible, és a dir, la nostra intuïció en les formes de l'espai i el temps. És de destacar que, atesa la funció sintètica de l'enteniment, tot concepte de l'enteniment pur, inclòs el problemàtic concepte de noümen, està sempre intencionalment referit a una intuïció possible. Com veurem a continuació, aquesta és una de les diferències entre les representacions de l'enteniment i la raó. Des d'un punt de vista positiu, per tant, cal admetre la possibilitat problemàtica d'ens intel·ligibles, en el sentit que

potser sí que tindrien referent per a una altra intuïció que no és la nostra. Com que es tracta d'una intuïció no sensible, l'alternativa és una intuïció intel·lectual.

“Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren: so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung.”<sup>37</sup>

Ara bé, aquesta intuïció intel·lectual és impossible per a l'ésser racional finit. Segons el text citat, no podem fer-nos una idea clara del que significa tenir una intuïció intel·lectual, però Kant en dóna algunes de les característiques en diversos llocs de la Crítica. Així, per exemple, es tracta d'una intuïció que és “simple activitat espontània”<sup>38</sup>, per no necessitar la mediació de les formes pures de l'espai i el temps pròpies de la intuïció sensible tant interna com externa, que s'anomena “intuïció intel·lectual”

“[...] weil sie nicht ursprünglich, d. i. eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die, so viel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Dasein des Objekts abhängig, mithin nur dadurch, dass die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird, möglich ist.”<sup>39</sup>

La intuïció intel·lectual, per a Kant, és la pròpia d'un enteniment que no necessita de la mediació de la sensibilitat per entrar en contacte amb l'existència dels objectes, ja que ell mateix la produiria en el mateix acte de pensar. Un enteniment així no depèn de res extern a ell, no hi ha en la seva “facultat representativa” cap receptivitat, cosa que significa passivitat, és a dir, una limitació a la seva activitat espontània. No és un enteniment sintètic, sinó tètic: pensar una cosa significa per a ell que la cosa passa a existir d'un sol cop de forma completament adequada al seu concepte, enlloc d'haver-se de constituir discursivament i de forma sempre incompleta a partir de la diversitat sensible dels diferents moments del temps (a la manera com podem arribar a tenir experiència d'una casa a partir

---

<sup>37</sup> KrV, B 307.

<sup>38</sup> KrV, B 68.

<sup>39</sup> KrV, B 72.

de les intuïcions de les diferents sales, tot i que sempre ens quedaran elements que no es presenten). És, per tant, la intuïció pròpia d'un enteniment creador. I tal cosa només pot pensar-se com a pròpia de Déu, "l'èsser primordial".

Per a la raó especulativa, per tant, li és impossible no només conèixer, sinó ni tan sols entendre què significa la possibilitat d'objectes intel·ligibles.

### **3.2. Qüestions sobre l'intel·ligible:**

#### **3.2.1. Funció del concepte de *cosa en sí* en una filosofia transcendental.**

De les discussions sobre els límits del coneixement i l'aparellada diferència entre fenomen i noumen, sorgeixen dos problemes importants per a la discussió posterior. La primera d'elles és el problemàtic concepte de cosa en sí, rebutjat per Kant però precisament introduït per ell en la filosofia. Cal veure perquè és necessari per al filòsof transcendental i quins són els problemes que comporta el seu ús.

En el pròleg de la segona edició de la Crítica de la raó pura descriu Kant la tasca del filòsof transcendental de la següent manera:

"Die *Analysis des Metaphysikers* schied die reine Erkenntnis *a priori* in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen und dann der Dinge an sich selbst. Die *Dialektik* verbindet beide wiederum zur *Einhelligkeit* mit der notwendigen Vernunftidee des *Unbedingten*, und findet, dass diese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die ware ist."<sup>40</sup>

Les coses considerades en sí mateixes, és a dir, al marge de la forma de la nostra sensibilitat, són per definició incognoscibles, tot i ser reals per sí mateixes.

"Aber hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Resultats jener ersten Würdigung unserer Vernunftkenntnis *a priori*, dass sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkant, liegen lasse"<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> KrV, B XXI.

<sup>41</sup> KrV, B XX.

Aquestes coses en sí mateixes, tot i no ser possible el seu coneixement per una limitació de la nostra sensibilitat, sí que ha de ser possible al menys pensar-les:

“[...] folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur so fern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können; woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft auf blosser Gegenstände der Erfahrung folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muss, doch dabei vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.”<sup>42</sup>

Com a conseqüència, de nou en “Distinció entre Fenòmens i noumens”:

“Die Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt, kann daher *in positiver Bedeutung* gar nicht zugelassen werden, obgleich Begriffe allerdings die Einteilung in sinnliche und intellektuelle zulassen:[...]”<sup>43</sup>

El concepte de cosa en sí té així únicament una funció negativa, de forma que l'enteniment reconeix a través seu que la seva sensibilitat té límits i s'autoimposa a sí mateix una limitació al coneixement de què és capaç per mitjà de les categories:

“Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch, dass er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch so fort selbst Grenzen, sie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekanntes Etwas zu denken.”<sup>44</sup>

És una qüestió purament de pensament, tot i que llavors el concepte de “realitat” (“Wirklichkeit”) esdevé problemàtic: d'on prové aquesta realitat, si només es tracta de pensament? Potser el concepte de “Wirklichkeit” que Kant predica de la cosa en sí mateixa

---

<sup>42</sup> KrV, B XXVI- B XXVII.

<sup>43</sup> KrV, A 255/ B 311.

<sup>44</sup> KrV, A 256/B 312.

s'ha de comprendre no a partir de l'ús teòric (cosa impossible per tot el dit fins ara) sinó pràctic de la raó?

“So fern in diesen nun Vernunft sein soll, so muss darin etwas a priori erkannt werden, und ihre Erkenntnisse kann auf zweierlei Art auf ihren Gegenstand bezogen werden, entweder diesen und seinen Begriff (der anderweitig gegeben werden muss) bloss zu bestimmen, oder ihn auch wirklich zu machen. Die erste ist theoretische, die andere praktische Erkenntnis der Vernunft”<sup>45</sup>

### **3.2.2. La idea d'un món intel·ligible de les llibertats.**

Just després de la dialèctica de la raó pura, Kant treu una sèrie de conseqüències sobre les limitacions del coneixement de la raó pura en una sèrie d'importants apartats que s'engloben amb el títol de “Doctrina transcendental del mètode”. Allà, en el capítol segon titulat “El cànon de la raó pura”, Kant examina la possibilitat d'una segona via d'accés als coneixements a què aspira la raó pura, un cop el seu ús especulatiu ha estat severament limitat. El fet que existeixi aquesta via no és una qüestió accidental a la raó, sinó que respon a un anhel connatural de l'incondicionat.

“Indessen muss es doch irgendwo einen Quell von positiven Erkenntnissen geben, welche ins Gebiete der reinen Vernunft gehören, und die vielleicht nur durch Missverständnis zu Irrtümern Anlass geben, in der Tat aber das Ziel der Beeiferung der Vernunft ausmachen. Denn welcher Ursache sollte sonst wohl die nicht zu dämpfende Begierde, durchaus über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo festen Fuss zu fassen, zuzuschreiben sein?”<sup>46</sup>

Atès que per a Kant, la validesa pràctica té a veure amb l'activitat pura de la raó deslliurada de la sensibilitat, és en aquest àmbit on el pensament pur estableix l'exemple més interessant de noümens en la idea d'un món suprasensible de les llibertats. Aquesta idea d'un món intel·ligible constitueix l'ideal del bé suprem derivat, en el qual l'aspiració pràctica a la felicitat es veu finalment realitzada:

---

<sup>45</sup> KrV, B IX-X.

<sup>46</sup> KrV, A 796/B 824.

“Nun lässt sich in einer intelligibelen, d. i. der moralischen Welt, in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der Neigungen) abstrahieren, ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit auch als notwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze teils bewegte, teils restringierte Freiheit selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Prinzipien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden.”<sup>47</sup>

Tanmateix, aquest món és només una idea, no una realitat fenomènica, ja que la seva realització depèn de factors no objectivables:

“Aber dieses System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, dass jedermann tue, was er soll, d. i. alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich, oder unter sich befasst, entspringen.”<sup>48</sup>

Anàlogament a com el conjunt dels fenòmens constitueixen un ordre a partir de la unitat de la consciència que en síntesis successives apunten a una totalitat incondicionada o món empíric, la unitat del món moral depèn de pensar la idea d'una voluntat que s'afirma absolutament i que per això Kant identifica amb la “llibertat mateixa”.

Kant denomina el concepte d'aquest món governat per la llibertat “ideal del bé suprem derivat”. Derivat perquè en un nivell superior trobem l'ideal del bé suprem originari,

“[...] eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird.”<sup>49</sup>

Només aquesta intel·ligència pot garantir que les accions morals tindran com a conseqüència la felicitat, ja que estableix el nexa entre dues legalitats contraposades, la moral i la natural, l'intel·ligible i el fenomènic.

El coneixement pràctic d'aquest món noümenic d'éssers lliures depèn, per tant, de veure com és possible la llibertat mateixa. Fins a quin punt és possible pensar una causalitat lliure en el món, i en cas que aquesta llibertat transcendental sigui efectivament possible, es

---

<sup>47</sup> KrV, A 809-810/B 837-838.

<sup>48</sup> KrV, A 810/B 838.

<sup>49</sup> KrV, A 811/B 839.

pot anar més enllà i obtenir algun tipus de coneixement del suprasensible a partir de la raó pràctica?

### **3.3. L'intel·ligible i incondicionat en la filosofia.**

#### **3.3.1. Les qüestions últimes de la metafísica.**

En la Crítica de la Raó pura es demostra en què consisteix la validesa dels judicis sintètics a priori. Aquesta demostració té lloc en la pròpia consciència de qui jutja i en ella s'analitzen tota una sèrie d'elements que fan possibles els judicis sintètics a priori: el principi de l'enteniment de l'apercepció transcendental que es troba a la base de la consciència d'objectivitat i que hem exposat detalladament més amunt, així com les diferents regles universals de síntesi de l'enteniment o categories, les formes de la sensibilitat de l'espai i el temps, i finalment la important teoria de l'esquematisme de la imaginació transcendental. Amb l'estructura resultant queda delimitat l'àmbit de l'experiència possible d'objectes per a l'ésser humà i per a tot ésser racional finit, de forma que gràcies a Kant es disposa d'un poderós instrument per dirimir la cognoscibilitat de qualsevol assumpte d'interès teòric. Ara, per tant, davant qualsevol enunciat sintètic es pot saber si té sentit preguntar-se per la seva veritat o falsedat (evidentment no si ell mateix és vertader o fals, ja que el coneixement real no és el resultat de la filosofia crítica sinó de les ciències positives). Aquesta, entén Kant, és una qüestió clau a l'hora d'abordar amb èxit les grans qüestions de la metafísica, que han sigut el camp de batalla inacabable d'argumentacions de tota mena. Qüestions com ara la immortalitat de l'ànima, l'existència de Déu, l'origen del món o la possibilitat d'una causalitat lliure. La crítica ha posat uns límits a la capacitat racional humana per tenir el dret de jutjar sobre tots aquests assumptes. Un dels èxits més reconeguts de la Crítica de la Raó Pura consisteix precisament en el fet que amb ella canviarà per sempre la forma d'abordar-los.

#### **3.3.2. L'origen de les idees.**

Kant estableix les categories i el seu nombre a partir de les formes lògicament vàlides de judici segons la lògica aristotèlica. Val a dir que la validesa d'aquestes formes ve



donada precisament perquè en el fons són expressions formals de les formes de predicar en els judicis que donen coneixement. És a dir, provenen directament de les diferents maneres de predicar propietats sobre els objectes. En aquest sentit, és una concepció diferent a la de la lògica actual, on s'abstreu completament la relació entre llenguatge i món. Kant fa una derivació similar de les representacions de la raó o idees, derivació que podem anomenar per això mateix, lògica, si bé també té un rerefons clarament epistemològic sense el qual resultaria incompreensible.

Si l'enteniment és la facultat del coneixement per mitjà de judicis, la raó és la facultat del coneixement per principis, o sigui, dels sil·logismes<sup>50</sup>. Els tipus de sil·logismes vàlids que pot haver-hi són tres. Kant arriba a aquesta conclusió perquè tres són les classes de relació que l'enteniment es representa per mitjà de les categories. Amb aquesta afirmació, Kant estableix un vincle entre el fet que en cada grup de categories hi ha tres categories, essent l'última la síntesi de les anteriors, amb l'estructura sil·logística de la raó. Seguim, però, en la present descripció fidels a la lletra kantiana. Les classes de relació defineixen els tipus de sil·logismes.

“In jedem Vernunftschlusse denke ich zuerst eine Regel (maior) durch den Verstand. Zweitens subsumiere ich ein Erkenntnis unter die Bedingung der Regel (minor) vermittelst der Urteilskraft. Endlich bestimme ich mein Erkenntnis durch das Prädikat der Regel (conclusio), mithin a priori durch die Vernunft. Das Verhältnis also, welches der Obersatz, als die Regel, zwischen einer Erkenntnis und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse aus. Sind sie also gerade dreifach, so wie alle Urteile überhaupt, so fern sie sich in der Art unterscheiden, wie sie das Verhältnis des Erkenntnisses im Verstande ausdrücken, nämlich: kategorische oder hypothetische oder disjunktive Vernunftschlüsse.”<sup>51</sup>

És propi de la dinàmica de la raó la recerca indefinida de principis cada vegada més universals per als seus sil·logismes que facin de “condicions de les condicions”<sup>52</sup>. Com és el cas que la major del sil·logisme és un judici de l'enteniment i per tant està sempre sotmès a altres judicis anteriors segons les característiques de la nostra consciència finita, és la pròpia raó qui espontàniament ha d'afirmar tres tipus d'unitats absolutes, és a dir, incondicionades:

---

<sup>50</sup> KrV, A 299/B 355 i A 304/B 360-361.

<sup>51</sup> KrV, A 304/B 361.

<sup>52</sup> KrV, A 308/B 365.

“Folglich werden alle transzendente Ideen sich unter drei Klassen bringen lassen, davon die erste die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjects, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält.”<sup>53</sup>

Una descripció anàloga la trobem una mica abans en el mateix text, on de forma més explícitament epistemològica es deriven les idees de les formes generals de representació del subjecte<sup>54</sup>.

Fàcilment pot veure's com s'originen així els conceptes racionals que han estat subjecte dels judicis de la metafísica tradicional: el de Jo com a subjecte absolut del pensament (subjecte en el sentit que tot pensament li pot ser atribuït), el de món com a compendi de totes les sèries causals dels fenòmens (tot fenomen és un fenomen del món i en el món) i el de Déu com a condició de tot allò únicament pensable (és a dir, de totes les perfeccions que li poden ser atribuïdes). Seguidament veurem que els judicis sobre aquestes idees no donen un coneixement vàlid. És interessant observar en aquest punt que per a Kant aquestes idees només tindran una validesa pràctica, i que en aquest context pràctic llur significat es desplaça significativament: Déu és l'ideal suprem de la moral i la condició del món noümenic de la llibertat, un món format per subjectes amb una voluntat autònoma.

### **3.3.3. Els judicis de la metafísica estan més enllà dels límits de la validesa en el coneixement.**

És el moment de recuperar ara els judicis pretesament demostrats racionalment, sobre els temes que tradicionalment havien dominat el debat dins de la metafísica, i que eren els objectes de les seves diferents branques. Les metafísiques especials tractaven els problemes de l'origen del món (Cosmologia), la immortalitat de l'ànima (Psicologia) i l'existència de Déu (Teologia). Exemples d'aquests judicis serien: “El món ha de tenir un començament”, “l'ànima humana és immortal” o “Déu existeix”. Aquests judicis es

---

<sup>53</sup> KrV, A 334/B 391.

presentaven com a vertaders i a més com a demostrables únicament amb l'ús de l'enteniment humà, és a dir, la seva veritat havia d'estar a l'abast de tothom que els pensés adequadament: la tradició wolfiana anterior creia que aquests judicis eren analítics. La crítica de Kant consisteix d'una banda en mostrar que són judicis sintètics a priori i d'una altra en demostrar que la seva síntesi no pot fonamentar-se en l'estructura a priori que estableix la validesa del coneixement. En efecte, Kant no demostra que els judicis sintètics *a priori* són possibles en general per a l'enunciador racional finit, sinó que la seva validesa té una restricció essencial: només si es relacionen amb objectes del nostre possible coneixement.

- El món ha de tenir un començament.

Per què Kant el considera sintètic a priori? Per entendre això cal veure que es pensa amb món. És el conjunt de totes les coses existents. Però en aquest concepte no hi ha inclosa cap determinació temporal, no en forma part. Això significa que al concepte de totalitat del món se li afegeix el del seu origen temporal. Per tant, no és un judici analític sinó sintètic. Ara bé, l'origen tampoc el podem trobar en una experiència, ja que no pot tenir-se experiència de totes les coses. Ha de ser, per tant, sintètic a priori.

- L'ànima humana és immortal.

A l'obra "Aurora" (*Morgenstunden*), Mendelssohn realitza un comentari del Fedó de Plató que fou un gran èxit de la Il·lustració. Kant en critica les argumentacions, que parteixen de les característiques d'identitat i de simplicitat del "Jo penso" per concloure la immortalitat de l'ànima. Per a Kant, aquest tipus d'arguments són paralogismes, és a dir, arguments que tenen l'aparença de correcció lògica però que no ho són, bàsicament perquè conclouen a partir d'aspectes formals afirmacions sobre l'existència. Resumidament, l'argumentació dels paralogismes és la següent: Segons Kant, el Jo penso només és un correlat constant que permet que pugui anomenar "meves" a les meves representacions. És

---

<sup>54</sup> KrV, A 333-334/B 390-391.

un mer pol lògic que em permet dir respecte a representacions meves P, Q o R que Jo sé que P, Q o R, i així per a tots els continguts de la meva consciència. I a partir d'aquí no pot concloure's res sobre la immortalitat d'una ànima.

- Déu existeix.

Aquest judici sembla analític, i així l'ha entès moltes vegades la tradició filosòfica des que Sant Anselm va desenvolupar el seu famós argument ontològic: el concepte de Déu s'entén com a compendi de tot predicat positiu i entre ells el d'existència. Kant observa que es comet un error en la qualitat lògica del predicat "existència". Quan prediquem quelcom de X diem que X té els predicats A, B, C i *després* ens demanem si X existeix o no. Per tant, l'existència d'X no és un predicat de la noció X, no és una propietat descriptiva del concepte que fa de subjecte de la proposició. Així, <<Déu existeix>> no és un judici analític. Però tampoc és un judici sintètic *a posteriori*, ja que Déu no pot ser tampoc objecte d'experiència. És un judici sintètic *a priori*, amb la qual cosa l'argument ontològic queda fora de joc, i amb ell, en el fons, la resta d'arguments que volen demostrar l'existència de Déu, ja que tots ells es poden reduir a ell<sup>55</sup>.

Pel que fa a l'objectiu de la nostra exposició present que intenta situar el punt de partida de la filosofia de Fichte en Kant, ens interessa desenvolupar amb un major detall la crítica que fa Kant a la Dialèctica respecte al concepte de llibertat.

### **3.4. La idea de la llibertat transcendental**

Entre els principis metafísics que troben garantida la seva validesa, ja que es mostren com a resultat de l'activitat judicativa vàlida, és a dir, la que s'efectua d'acord amb l'estructura *a priori* portada a la llum per la Crítica, trobem la llei de causalitat. En els esdeveniments de la natura hi ha una

---

<sup>55</sup> "Ich behaupte demnach, dass der physikotheologische Beweis das Dasein eines höchstens Wesens niemals allein dartun könne, sondern es jederzeit dem ontologischen (welchem er nur zur Introdution dient) überlassen müsse, diesen Mangel zu ergänzen, mithin dieser immer noch den einzigmöglich Beweisgrund (wofern überall nur ein spekulativer Beweis stattfindet) enthalte, den keine menschliche Vernunft vorbeigehen kann." (KrV, A 625/B 653)

“Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt.”<sup>56</sup>

Aquesta connexió és essencial per entendre la unitat de la consciència que el Jo assolix per mitjà de la connexió de les seves representacions segons regles. La llei de causalitat es troba a la base de la possibilitat de totes les lleis naturals i, com a principi sintètic a priori,

“[...] steht schon als ein Grundsatz der transzendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch.”<sup>57</sup>

Sense la necessitat que com a principi a priori li correspon no hi hauria “natura” per a un subjecte de coneixement, ja que la legalitat sense excepció és la condició que permet distingir enllaços arbitraris, per tant subjectius (fantasies, somnis, al·lucinacions), de fenòmens reals, és a dir, objectius. En aquest sentit, dos cossos són reals, per exemple, si la seva matèria compleix la llei de la gravitació universal, model teòric de la física que és congruent amb el principi, que *in concreto* regeix la causalitat física tal com demostra la ciència física en l'experiència, i d'aquesta manera s'integren a una única experiència possible del món.<sup>58</sup> Cada nou judici cognoscitiu ha de mostrar a la consciència una parcel·la coherent amb la resta segons el principi suprem de l'enteniment, la unitat de l'apercepció transcendental. Per tant, per al Jo no hi ha objectes, és a dir, estats de coses, que a través dels seus judicis puguin manifestar-se-li com a fenòmens naturals, si no es poden subsumir com a casos d'aplicació de la llei causal. O dit d'una altra manera, podrà distingir entre judicis de percepció que presenten realment objectes, és a dir, judicis vertaders, i aquells que només expressen estats de la ment de la persona concreta que jutja, i són per tant erronis en la seva pretensió de descriure la realitat extra-mental, gràcies a l'objectivitat que garanteix la llei causal i que, gràcies a la funció esquematitzadora de la

---

<sup>56</sup> KrV, A 532/ B 560.

<sup>57</sup> KrV, A 536/ B 564.

<sup>58</sup> És a dir, la filosofia transcendental exigeix que hi hagi una legalitat causal universal en la síntesi dels fenòmens segons el principi suprem de l'apercepció; la física, per la seva banda, investiga amb el mètode experimental quina legalitat teòrica de totes les possibles és la que efectivament regula la totalitat del món dels fenòmens físics.

imaginació, permet parlar de criteris de validació empírica (per exemple, la realització d'experiments).

La conclusió de l'assumpció universal d'aquest principi és el determinisme total en el curs dels fenòmens de la natura. La llei causal garanteix *de jure* que hem de trobar una llei d'enllaç en el judici entre el contingut de dues representacions que se'm donen en dos moments diferents, encara que *de facto* deixa obert quines representacions són en concret les que he d'enllaçar en cada cas i quina forma pren en elles la llei causal, qüestió d'aplicació al cas concret amb què no s'ocupa la recerca transcendental en la Crítica de la Raó Pura. Cada representació d'un estat de coses està així condicionat *a priori* per la representació d'un altre estat de coses que n'és la causa. En l'experiència del món dels éssers racionals finits no poden existir fenòmens incondicionats, ja que llavors s'interrompria la continuïtat de l'experiència única del món que garanteix la llei causal i es faria impossible la síntesi suprema de l'enteniment en l'apercepció transcendental. No hi hauria la relació inseparable entre jo i món establerta per la crítica, i la consciència seria llavors incompreensible, un impossible.

La pregunta obvia que cal fer-se és: què passa llavors amb el concepte de llibertat, entesa com una causalitat que permet

“Einen Zustand *von Selbst* anzufangen, dessen Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte.”<sup>59</sup>

Kant afronta directament aquesta qüestió a la dialèctica de la raó pura, en un text complex concebut de manera mil·limètrica pel seu autor per poder donar una resposta definitiva a un dels grans debats de la metafísica: el de l'existència o no d'una causalitat lliure en el món. Això significa que hi ha un X que causa, però que no podem sintetitzar aquesta acció causal en un judici en el qual se'ns aparegui com una relació fenomènica física (l'escalfament d'una pedra pel sol) o mental (el desig de menjar a causa de la sensació de fam). Evidentment, si l'àmbit total del concepte de causa coincidís necessàriament amb el de la seva aplicació fenomènica, la resposta a la qüestió seria

---

<sup>59</sup> KrV, A 533/B 561.

simplement negativa. La resposta de Kant, però, serà molt més subtil. Per arribar a ella cal suprimir aquest primer impediment.

Cal veure que en parlar de causa lliure no es tracta d'un altre concepte de causalitat que va més enllà o fins i tot s'oposa a la categoria de causa. Allò en què consisteix la causalitat, la seva *possibilitas* racional, segueix essent la mateixa que l'expressada per la categoria. La qüestió rellevant és que aquest significat categorial és independent del fet que s'apliqui o no a la intuïció per mitjà d'un esquema de la imaginació. Recordem la tesi de la dualitat irreduïble entre pensament i sensibilitat, aquesta tesi fonamental té importants conseqüències en el context de les argumentacions presents en la dialèctica. La causalitat pertany com a concepte pur de l'enteniment a l'àmbit intel·ligible: presa en si mateixa és un concepte que no inclou cap element sensible, i per tant es defineix al marge del temps, encara que per al coneixement sigui necessària la seva interpretació temporal. Des del punt de vista intel·ligible, la causalitat significa que una representació està determinada per una altra, sense la qual no seria possible, ja que per poder pensar completament la representació-efecte són necessaris elements que suposen inevitablement el pensament de la representació-causa. Es tracta d'una precessió purament lògica que únicament en l'esquema de la categoria que aporta la imaginació rep la interpretació com a precessió temporal, com a lligam necessari entre l'aparició de la representació-efecte pel fet que prèviament s'ha presentat en el temps la representació-causa, segons la relació causal temporal. Tanmateix, no hi ha res en la categoria de causalitat presa únicament com a concepte de l'enteniment que imposi que causa i efecte hagin de ser necessàriament homogènies en algun aspecte (per exemple, en tant que representacions temporals). Certament, només si hi ha aquest element comú del temps pot la imaginació produir un esquema que en permeti l'enllaç, ja que tot esquema té una estructura temporal, però això és una limitació de l'estructura cognoscitiva, no una imposició del concepte de causa com a tal. La supressió d'aquesta restricció porta Kant a concloure que no és impensable una relació causal en què la causa sigui un X no fenomènic, i per tant, incognoscible, i l'efecte un fenomen determinat *d'alguna manera* per aquest X, tal com exigeix la idea de causa lliure. Ara bé, no és impensable si alhora podem enllaçar l'efecte amb una sèrie causal fenomènica segons una llei causal coneguda, tal com les condicions universals del coneixement imposen a qualsevol fenomen de l'esperència. El que no pot passar de cap

manera és que pugui afirmar-se la causa lliure a costa de sacrificar la causalitat fenomènica, perquè precisament és la realitat d'aquesta darrera la que ha de ser necessàriament acceptada a partir del fet inqüestionable del coneixement. La subtil solució de Kant consisteix en afirmar la possibilitat de dues sèries causals, una únicament fenomènica, i una altra que parteix d'una causa no fenomènica. Aquestes sèries convergeixen en un mateix efecte: d'una banda, la causa fenomènica, que permet el lligam de l'estat de coses efecte amb un estat de coses temporalment anterior segons les condicions que permeten la unitat de la consciència general de món; d'altra banda, una causa no fenomènica, per tant purament intel·lectual<sup>60</sup>, que en no veure's sotmesa a cap llei causal fenomènica ens permet parlar de punt d'inici del nou estat de coses.

L'objectiu de la dialèctica és precisament mostrar com és pensable aquesta causalitat, si bé no hi ha cap motiu racional per acceptar aquesta possibilitat com una realitat, és a dir, no pot indicar-se res que ens l'obligui a acceptar. Per a això, ens caldria trobar un fet inqüestionable per a la raó. Hem pogut establir la realitat d'una estructura racional en el cas del coneixement perquè la raó s'ha vist obligada a acceptar-la per a fer comprensible el fet inqüestionable de la validesa en el coneixement. No hi ha, però, cap fet que la raó teòrica pugui presentar a la reflexió que permeti afirmar racionalment la realitat de la llibertat; només hem pogut mostrar que no hi ha res en la pròpia raó que impedeixi tal realitat. La raó teòrica deixa lloc per a la realitat de la llibertat, però aquest lloc pot perfectament estar buit.

Tanmateix, en la pròpia dialèctica se'ns parla d'un altre ús de l'activitat intel·ligible de la raó: la seva activitat pràctica. La reflexió transcendental ha mostrat la compatibilitat del pensament d'una causalitat intel·ligible amb les lleis que fan possible l'experiència. En un sentit transcendental de la llibertat, en la raó no hi ha motius per rebutjar el pensament d'una causa lliure d'una sèrie de fenòmens, si bé tampoc no hi ha cap motiu per acceptar-la com a real. La reflexió sobre la validesa dels actes pràctics, validesa que mostra el seu origen racional, porta la raó a fer un nou pas.

---

<sup>60</sup> En aquest context de la filosofia teòrica concloem que ha de ser intel·lectual no perquè en tinguem cap prova directa, sinó indirectament per aplicació de la llei del pensament del *tertium non datur* al principi de la dualitat irreductible entre sensibilitat i intel·lecte. Com veurem, tant Kant com Fichte cerquen en la filosofia pràctica una determinació positiva d'aquesta causa intel·ligible.



## 4. FILOSOFIA PRÀCTICA

### 4.1. La llibertat pràctica

La raó teòrica s'ocupa del coneixement de les regularitats causals en els fenòmens. Donada una sèrie de fets en la intuïció, el pensament estableix uns enllaços necessaris entre ells que fan impossible físicament, si bé no lògicament, altres possibilitats. Davant qualsevol situació real, podem pensar que podria haver sigut un altre el cas, si no hi ha una impossibilitat lògica que ho impedeixi, o sigui, que fos una situació conceptualment contradictòria. Ara bé, atès que la situació real suposada ha passat així és ben segur *a priori* que hi ha una llei causal que ha determinat els fets precisament de manera que s'ha arribat a ella, i descobrir-la és la tasca de la ciència natural. Tot això queda garantit per la lògica transcendental, ja que d'altra manera no tindríem una consciència d'objecte, sinó una possibilitat més de la imaginació sempre oberta a excepcions, tal com conclou la teoria de Hume. La raó teòrica està, per tant, limitada pel fet que necessàriament ha de subsumir tota aparició en la intuïció d'una diversitat d'informació sensible com a cas d'una llei general, fet que possibilita el coneixement.

Ara bé, en el cas de la valoració moral de les accions humanes es produeix un altre fet inqüestionable del que s'haurà de donar raó. Aquesta valoració no es limita al que ha passat sinó que per a ella té un valor determinant el que hauria d'haver passat. S'atribueix a l'agent la responsabilitat moral de l'acte perquè, tot i els condicionants de la seva experiència anterior que poden desembocar en l'execució necessària d'aquest acte des del punt de vista de la descripció psicològica de l'agent, es considera amb ple convenciment que l'agent *podria haver actuat d'una altra forma*. En el judici moral, per tant, la validesa de l'acció no es jutja a partir de la sèrie de fenòmens que desemboquen en aital acció, sinó al marge d'ells, simplement a partir de l'atribució a l'agent de la capacitat de decidir-se espontàniament a iniciar un altre curs d'acció. És a dir, es considera que en qualsevol moment el subjecte és capaç de produir-se internament un estat amb independència de les motivacions empíriques, aspecte negatiu de la llibertat garantida per la possibilitat de la llibertat transcendental. Ara bé, aquesta llibertat de decisió (lliure albir), si bé és una raó necessària, no és suficient per afirmar una causalitat lliure en l'àmbit pràctic. Un subjecte

racional ha de tenir sempre un motiu per a les seves accions, només resta pensar que aquesta independència de l'empíric significa que la voluntat de l'agent pràctic pot determinar-se per motius intel·ligibles que tenen el seu origen en la raó pura. L'agent moral, per tant, pot decidir-se per un curs d'acció prenent representacions purament racionals com a fi de les seves accions. Tenim així caracteritzada la llibertat pràctica en un sentit positiu. Kant contraposa ambdós sentits de llibertat, el transcendental i el pràctic, en el següent text del *Canon* de la *Crítica de la Raó pura*:

“Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung, als eine von den Naturursachen, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen dass die transzendente Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Kausalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fodert, und so fern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung, zuwider zu sein scheint, und also ein Problem bleibt.”<sup>61</sup>

No és accidental que la realitat de la llibertat només pugui afirmar-se de forma pràctica i en l'àmbit pràctic. El fet inqüestionable del caràcter normatiu de la moral no pot entendre's sense la pressuposició de la llibertat de l'agent, ja que no té sentit parlar de normes per a uns éssers que no poden o bé deixar de complir-les o bé seguir-les en absolut. Ara bé, els enunciats pràctics no amplien el coneixement del món ja que no són descriptius: tota descripció de fets ha d'incloure la síntesi d'informació procedent de la intuïció. Com veiem, només en el cas de l'anàlisi de la voluntat i dels seus motius té sentit parlar de llibertat pràctica si pot mostrar-se que les motivacions de la voluntat humana poden tenir un origen no sensible sinó purament intel·lectual al marge de la sèrie temporal. És a dir, només si pot atribuir-se a l'ésser humà un caràcter intel·ligible a més del caràcter empíric que lliura la descripció psicològica i antropològica, de manera que allò que només és possible segons la caracterització teòrica de la llibertat és demostra com a real en aquest context pràctic. Pel que fa al contingut d'aquest caràcter intel·ligible, només pot dir-se que

---

<sup>61</sup> KrV, A 803-804/B 831-832. En contrastar la nostra traducció d'aquest paràgraf, hem observat un error ocasionat probablement per un *lapsus* en la d'altra banda excel·lent traducció al castellà de Pedro Ribas per a Alfaguara (Madrid, vuitena reedició, 1993). En ella apareix “independencia de esa voluntad misma” enlloc de “independencia de esa misma razón” (“Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst”). La traducció correcta vindria a ser, per tant: “Així, a través de l'experiència reconeixem la llibertat pràctica com a una de les causes naturals, és a dir, com a una causalitat de la raó en la determinació de la voluntat. La llibertat transcendental exigeix, en canvi, la independència de la mateixa raó (respecte a la seva causalitat per la qual inicia una sèrie

simplement expressa la condició per comprendre perquè el judici dels actes morals té en compte la possibilitat de contrafàctics en qualsevol acció moral. Evidentment, però, cal partir del fet inqüestionable de la normativitat dels actes morals per acceptar-lo racionalment com una causalitat intel·ligible (*ergo* lliure) real en l'ésser humà. Si es nega tal normativitat universal, podria objectar-se que tot i que ens sembla *contra facta* que en un determinat cas podria haver-se actuat d'una altra manera, això no és més que una il·lusió, com la de pensar que qualsevol sèrie de fenòmens naturals podria haver seguit un altre curs pel fet que ens el podem imaginar. Per a Kant, la validesa moral parteix d'un fet inqüestionable de la nostra raó, remet a elements a priori i cal donar-ne una explicació transcendental. Per aquest motiu Kant es veu finalment obligat a tractar de forma específica la problemàtica moral en una nova crítica de la raó, la crítica de la raó pràctica.

#### **4.2. La validesa pràctica: la normativitat moral.**

El tractament de la filosofia moral ha de respectar els principis metòdics de la filosofia transcendental que tan bons resultats han donat en la crítica de l'ús teòric de la raó en el coneixement. Resumint breument, el marc teòric de la reflexió transcendental en l'àmbit pràctic ve determinat per:

- 1) el gir copernicà que posa en el centre de la recerca al subjecte, i que en sentit pràctic significa el pas de l'anàlisi del concepte de bé al marge de l'agent (Bé en sí) a l'anàlisi previ de les condicions de possibilitat d'una voluntat que pugui ser determinable per la raó (voluntat bona);
- 2) la diferència irreductible entre sensibilitat i pensament; és a dir, la recerca d'una llei apropiada per a la causalitat intel·ligible de la raó, cosa que significa la determinació de la voluntat amb independència dels impulsos sensibles;
- 3) l'explicació de l'objectivitat dels enunciats a partir d'elements a priori, que en sentit pràctic té com a objecte principal l'anàlisi de la normativitat universal i necessària de tota màxima que es pretengui moral, i que troba el seu principi a priori en la llei moral o imperatiu categòric.

---

de fenòmens) respecte a totes les causes determinants del món sensible, per la qual cosa sembla oposar-se a la

Conseqüentment amb el primer punt, que podríem anomenar el postulat metòdic del gir copernicà pràctic, la Crítica de la raó pràctica comença amb una divisió dels principis pràctics entre aquells que són subjectius i els que són objectius, segons la seva validesa per a la voluntat del subjecte sigui individual o universal, de forma que els darrers o lleis pràctiques són objectius exclusivament pel fet de ser reconeguts universalment “für den Willen jedes vernünftigen Wesens”.<sup>62</sup> En efecte, el coneixement pràctic troba en el concepte de voluntat el seu límit d’aplicació:

“In der praktischen Erkenntnis, d. i. derjenigen, welche es bloss mit Bestimmungsgründen des Willens zu tun hat.”<sup>63</sup>

El concepte de voluntat d’un ésser racional és converteix així en el concepte cabdal de la filosofia pràctica. Kant el defineix de la següent manera:

“[...] alle vernünftigen Wesen, so fern sie überhaupt einen Willen d.i. ein Vermögen haben, ihre Kausalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen [...]”<sup>64</sup>

En aquesta definició, es vinculen sintèticament dos aspectes. D’una banda, la voluntat es determina a actuar causalment de determinada forma, és a dir, a produir uns efectes concrets en el món dels fenòmens. La voluntat té així una realitat. A més, hi ha un aspecte reflexiu, purament cognitiu, i per tant no estrictament fenomènic: la determinació ve produïda pel fet que el subjecte es representa una norma de conducta i la fa fi de la seva acció. Cap dels dos aspectes pressuposa l’altre analíticament però la seva unió dona com a resultat la voluntat efectiva d’un agent pràctic: sense l’aspecte d’efectivitat real la voluntat no seria diferent del pensament i ens trobaríem en l’àmbit purament teòric; sense l’aspecte de la reflexió no apareixeria mai una consciència de l’acció moral i aquesta seria llavors impensable, i per tant, completament incognoscible. Kant no aprofundeix més en

---

lleis natural, i amb ella a tota experiència. Segueix, per tant, essent un problema. ”

<sup>62</sup> “Per la voluntat de tot ésser racional” (KpV, A 35)

<sup>63</sup> KpV, A 36-37.

<sup>64</sup> KpV, A 57. Formulació que també trobem en la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: “Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen.” (GzMS, BA 37).

l'explicació d'aquesta síntesi originària, cosa que sí farà Fichte. La conclusió que interessa a Kant és que per poder actuar bé cal que el subjecte es representi una bona norma de conducta. Al subjecte no pot atribuir-se-li la responsabilitat moral d'una acció si no pot saber (és a dir, no té una representació de) perquè actua com ho fa, i tampoc es pot si tot i poder distingir entre el que està bé i està malament, no pot actuar en conseqüència. De nou tenim una síntesi el desenvolupament de la qual serà la tasca central per a Kant en la Crítica de la Raó Pràctica, i que consisteix en escatir dues qüestions: com ha de ser la representació que serveixi de guia a la voluntat perquè actuï bé (A) i com ha de ser la voluntat que pot determinar-se segons aquesta representació (B)<sup>65</sup>.

### **4.3. Estructura a priori en la consciència de la llei moral. (A)**

El subjecte ha de produir una representació que li serveixi com a fi de la seva acció pràctica. Aquesta representació expressa la consciència d'allò que vol fer. Aquesta representació té la forma d'una norma de conducta, és a dir, allò volgut ha de representar-se com a d'alguna manera vinculant per al subjecte: el subjecte té l'obligació de voler-ho. Aquesta obligació no expressa una relació accidental de l'agent amb el fi de la seva acció, sinó una exigència necessària o imperatiu. El subjecte necessita realitzar el seu fi. Esbrinar per-què això és així, cosa que Kant només fa parcialment, serà un tema central de la filosofia fichteana que realment l'eleva a un punt de vista d'un nivell transcendentalment superior. La necessitat (Notwendigkeit) dels enuncis teòrics troba el seu equivalent pràctic amb el concepte d'exigència (Nötigung). Per a Kant, aquest concepte, com el de necessitat, està indistriablement unit al de la universalitat de la representació: només és exigible a un agent, allò que ha de valdre per a tots. La norma pràctica ha de tenir així el caràcter de la universalitat.

Atès que no pot establir-se la validesa pràctica de la representació a partir d'una realitat en sí al marge del subjecte, l'element possibilitador ha de trobar-se en la pròpia natura de la representació mateixa. Anàlogament a com Kant es demana per l'origen de les representacions de coneixement per garantir-ne la legitimitat, de la mateixa manera cal partir de l'estructura pròpia de la representació pràctica per establir-ne finalment les

---

<sup>65</sup> KpV, A 52.

condicions de la seva validesa. D'acord amb la lògica de l'època de Kant, en tota representació cal distingir un contingut i una forma. El contingut d'una representació és l'existència de l'objecte que es vol produir. Kant es pregunta si la representació de l'existència de l'objecte pot ser exigida en una norma pràctica. La resposta és negativa, ja que si aquest fos el cas, la norma no tindria la universalitat que han de tenir les normes pràctiques. En efecte, raona Kant, si el que la voluntat ha de prendre com a motiu de decisió pràctica ha de ser la representació de l'existència d'objectes, llavors és necessari que prèviament el subjecte sàpigui d'aquesta existència, cosa que només és possible a través de l'experiència, ja que segons la crítica de la raó pura, el coneixement de l'existència d'un objecte consisteix en l'aparició de determinades sensacions en un moment temporal donat. Com podem imaginar-nos, aquesta dependència de l'experiència que té la representació la invalidarà com a candidata a constituir la norma pràctica.

És interessant preguntar-se per què en general un subjecte pot voler l'existència d'un objecte. La resposta només pot venir pel caràcter finit de l'ésser humà que el converteix en un ésser necessitat. Aquesta finitud s'expressa fenomènicament com a dependència de l'ésser humà de tot allò que necessita per a la seva subsistència i es percebuda pel subjecte a través de la seva sensibilitat. Tanmateix, no es tracta d'una relació cognoscitiva. Aquesta representació d'una existència que ha de satisfer una necessitat ha d'acompanyar-se d'una altra representació que produeixi en el subjecte el desig d'una acció efectiva que la tingui com a fi. El subjecte experimenta en presència de determinades sensacions sentiments oposats de plaer i de dolor. Aquests sentiments formen part també del món fenomènic, ja que depenen del sistema de la sensibilitat, que no s'ha d'entendre en aquest context en el sentit transcendent de les formes pures de la intuïció de l'espai i el temps: Kant es refereix a les característiques empíriques individuals que permeten experimentar unes sensacions o bé com a plaents o bé com a desagradables. Aquestes característiques empíriques que varien de subjecte en subjecte són les que determinen la individualitat física i mental de l'individu, i podem comptar entre elles el cos o el temperament. Segons aquestes condicions empíriques de la interacció amb els objectes, la vivència de les sensacions varia d'individu en individu. Hi ha així certes sensacions que produeixen en el subjecte un sentiment de plaer, i les experimenta com a agradables, i unes altres que produeixen un sentiment de desgrat, que experimenta com a desagradables

(*Gefühl der Lust und Unlust*), sentiments que impulsen el subjecte a actuar. La recerca de l'existència d'objectes pel sentiment de plaer que originen en la nostra sensibilitat les seves sensacions defineix el concepte de desig, el qual, com tota causalitat basada en el mecanisme dels fenòmens, té la seva lògica necessària. Tot impuls sensible que mou l'agent a actuar cau sota la lògica del desig.

En l'àmbit teòric existeixen estructures a priori de la sensibilitat, l'espai i el temps, que garanteixen la possibilitat de la síntesi amb les representacions a priori de l'enteniment. En l'àmbit pràctic no hi ha tals elements, ja que allò que compta aquí no és la forma com s'ordenen les sensacions, sinó l'efecte que les sensacions mateixes en la seva singularitat tenen damunt la nostra sensibilitat. Quan una sensació és donada als nostres sentits (per exemple, el sabor del menjar), es produeix en la ment, segons un mecanisme natural, el sentiment d'agraf o bé el de desgraf. Aquests sentiments són qualitius i *a posteriori*, i poden produir-se en diferents graus en diferents individus. En tant representacions sensibles, són representacions simples en les quals no hi trobem cap informació sobre altres representacions amb què s'hagin de relacionar necessàriament. Qualsevol relació que s'estableixi entre elles depèn, com en tot judici d'experiència, del simple fet que quan constatem una determinada sensació sentim que aquesta ve acompanyada per un determinat sentiment d'agraf o desgraf, o bé per cap en absolut. No hi ha cap necessitat ni universalitat que pugui apuntar a alguna estructura *a priori* del desig en el subjecte. És per això mateix que qualsevol judici sobre aquestes relacions no tindrà el caràcter d'objectivitat necessari per fonamentar la validesa en l'àmbit de la decisió moral. Qualsevol llei està oberta a excepció amb noves experiències i no pot pretendre's que valgui per a tothom, perquè cadascú desitja els objectes segons els seus gustos personals, construïts al seu torn en les seves pròpies experiències passades.

Tota norma de conducta basada en el contingut de la representació que el subjecte es vol posar com a fi cau, per tant, sota la lògica fenomènica del desig, o sigui, del plaer i el dolor, i exigeix la recerca del primer i el rebuig del segon. Certament, el principi del plaer i el dolor és un principi possible d'actuació, però Kant afirma que no pot ser el que es trobi en la base de l'acció pràctica, és a dir, no és un principi pràctic. Les raons que esgrimeix són les següents:

- 1) En primer lloc, les normes que prenen com a base el contingut de la representació tenen la forma d'imperatius hipotètics, és a dir, són exigències condicionades de la forma: Si vols aconseguir tal cosa, has de fer tals accions. Les condicions, a més, tenen a veure amb diferències individuals entre els subjectes, ja que el voler de l'existència, com hem vist, té a veure amb les característiques sensibles que poden variar en cada subjecte. Per exemple, a partir de la relació causal de les sensacions sobre la sensibilitat, com a molt poden fer-se enunciats del tipus: a molts subjectes els agrada un determinat sabor. Si algú es troba entre aquests subjectes, aconseguir sentir aquest sabor pot ser una representació de fi que el desig del plaer pot impulsar la seva voluntat a seguir. La norma de conducta d'aquest subjecte que ell es representa pot expressar-se així: Si vols aconseguir sentir aquest sabor, llavors has de fer tal o qual. Això significa que si no es compleix la condició, el subjecte queda exempt d'allò que s'exigeix (només si vols tal cosa, has de fer tals accions). D'aquesta manera, pot haver-hi uns subjectes als quals se'ls exigeix una cosa i uns altres als quals no, segons si desitgen aconseguir l'objecte que depèn de condició. Amb la qual cosa no es compleix la universalitat de l'exigència inherent al concepte de norma pràctica racional.
- 2) En segon lloc, la universalitat implica una font a priori de la norma de conducta. Ara bé, l'efecte que té sobre la sensibilitat l'existència d'un objecte només pot conèixer-se *a posteriori*. És absurd que algú pugui posar-se com a norma de la seva conducta les accions que porten a aconseguir cert objecte que mai prèviament ha experimentat. A més, tota norma que tingui com a fi l'existència d'un objecte, que com hem dit més amunt depèn d'una intuïció i és per tant singular, ha de basar-se en coneixements extrets de l'experiència (la forma de fabricar-lo, etc.), mai en coneixements a priori que només tenen validesa en tant que condicions de possibilitat d'objectes *en general*, que no diuen res sobre les sensacions que permeten l'aparició d'una diversitat d'objectes singulars.



El contingut de la representació ens porta poder produir únicament màximes de conducta subjectives però no principis pràctics objectius<sup>66</sup>. En l'estructura de la representació queda examinar la forma. Actuar moralment implica tenir consciència de la validesa en l'acció moral, és a dir, consciència de la diferència entre el que està bé o malament *en tota situació moral concreta*. Per a Kant, la validesa, sigui en la qüestió de l'ésser (veritat) o de l'haver de ser (bondat), sempre té una interpretació funcional, ja que pren la forma de llei universal que recull sota seu una multiplicitat de casos i n'exclou altres. No pot haver-hi excepcions a la llei, en el sentit de casos vàlids però que no es subsumeixen a la llei. Si això fos així, el subjecte no tindria un referent a partir del qual constituir la seva consciència del món o del que és bo. La llei ha de ser universalment vàlida. Allò que ha de permetre la validesa en l'àmbit moral és, per tant, la universalitat de la representació que pren la voluntat com a fi, i és aquesta universalitat la que cal establir en la norma de conducta de la voluntat. Cal veure com és això possible.

Els imperatius hipotètics no poden explicar el fet que la validesa moral demana que les normes siguin vàlides per a tothom, ja que la seva validesa depèn de característiques individuals, com ara les experiències passades de l'individu que, per la lògica del plaer, han fet que s'hagi despertat en ell el desig de l'objecte. L'objectivitat de l'exigència a actuar de determinada manera no es veu reflectida en un principi que tingui l'estructura de l'imperatiu hipotètic, on aquesta exigència està sempre condicionada. L'objectivitat ha d'experimentar-se a partir d'una exigència *a priori* que no depèn de cap contingut singular: el subjecte empíric ha de sentir aquesta exigència com a incondicionada i, d'alguna manera, externa a ell, si no ha de ser merament subjectiva. En aquest cas, allò extern al subjecte empíric només pot ser ell mateix considerat des d'un punt de vista intel·ligible, és a dir, com a individu que a més de sensible és racional. L'exigència a actuar de certa manera procedeix de la raó en el seu ús pràctic. Evidentment, vista l'exigència des d'aquest punt de vista, hom pot legítimament preguntar-se si, de forma anàloga al que hem vist en la qüestió del desig, l'exigència a voler quelcom imperativament, és a dir, aquest anhel de

---

<sup>66</sup> KpV, A 46-47. De manera anàloga al que hem dit respecte a la impossibilitat de la justificació de la validesa teòrica per mitjà de cap teoria de caire psicologista, tampoc pot explicar-se la validesa pràctica amb una descripció dels mecanismes mentals que exposi simplement la connexió de certs estats mentals. En aquestes teories només es constaten fets i les seves relacions, no apareix l'exigència o obligatorietat de què hagi de passar quelcom. Així, pot descriure's el mecanisme del desig i catalogar els desitjos, però és absurd deduir de tot això que algú *hagi de* desitjar alguna cosa.

transcendència de l'agent que el fa sortir de si mateix en la recerca de quelcom que no té i ha de produir, no respon de nou a que aquest suposat aspecte intel·ligible de l'individu té també, en tant que individual, un caràcter contingent, i si és així, cal demanar-se en què consisteix la completud a la que aspira l'individu i com pot arribar-hi. Aquesta pregunta és al meu entendre essencial per comprendre la filosofia de Fichte i té importants conseqüències en tots els àmbits que constitueixen el sistema complet de la filosofia transcendental, inclosos de manera essencial els de la filosofia moral i de la religió. En el proper capítol veurem també com l'argumentació kantiana que segueix ofereix els elements per al propi desenvolupament fichteà d'aquesta qüestió.

Allò que el subjecte empíric experimenta com una exigència, una ordre, des del punt de vista de la raó és una afirmació, una autoposició de la raó en la consciència del subjecte, el que Kant anomena una "causalitat intel·ligible". L'activitat de la raó, teòrica o pràctica, consisteix en establir espontàniament unitats absolutes i incondicionades, és a dir, lliures de tota dependència sensible. En l'àmbit pràctic, aquesta activitat apareix com un element únic i simple, present cada vegada que la consciència ha d'actuar moralment. La forma com la consciència experimenta la seva presència és precisament com a una exigència incondicional. Ara bé, no l'exigència incondicional d'algun contingut particular: allò que exigeix és la pròpia exigència d'afirmar-se incondicionalment en qualsevol situació susceptible de decisió moral. Això significa que en cada moment s'ha d'actuar amb independència del desig de quelcom particular, cosa que sovint significa actuar en contra d'ell. L'espontaneïtat i incondicionalitat d'aquest acte únic d'afirmació de la raó fan que allò que s'afirma, signifiqui vist d'una altra banda la negació de la singularitat individual en la presa de decisió. Dit d'una altra manera, allò que s'exigeix és la universalitat de la representació que ha de guiar la voluntat, ja que d'ella s'han d'excloure tots els elements propis de la idiosincràsia del subjecte. El principi que han de seguir totes les màximes particulars d'acció, per tant, és purament formal, ja que tot contingut procedeix de la sensibilitat. L'acte d'autoafirmació de la raó s'expressa en la consciència com a una legalitat pura, i per això mateix universal, a la que s'han de sotmetre les màximes, única forma com el subjecte pot experimentar l'objectivitat de les seves representacions pràctiques.

Igual com l'activitat espontània i unitària del pensament estableix la legalitat a que s'ha de sotmetre l'experiència del món objectiu, ara estableix la legalitat de les normes morals que fonamenta la validesa en l'àmbit moral. El principi o llei moral estableix la forma de tota màxima que sigui moralment vinculant per al subjecte: la d'una exigència incondicional o imperatiu categòric. L'afirmació de legalitat ha de prescindir de tot contingut empíric i tenir com a objecte la pura forma de la llei, i Kant l'expressa en diferents expressions que determinen la forma necessària de tota representació que sigui un imperatiu categòric. Tota màxima ha de complir aquest requisit per ser considerada una màxima moralment bona. Així queda resposta la pregunta cabdal de la Crítica de la raó pràctica: com és possible l'objectivitat de les màximes que es dona una voluntat empíricament condicionada? Com una voluntat finita pot actuar de forma universal? La resposta és: les màximes han de ser imperatius categòrics. Per saber si una màxima és un imperatiu categòric, cal procedir a veure si és universalitzable, és a dir, si compleix el requisit formal que expressa l'imperatiu categòric.

Les teories ètiques anteriors a Kant havien estat incapaces de donar una explicació satisfactòria de les condicions de possibilitat de la consciència de normativitat. Per a Kant, la seva possibilitat radica en la presència de la llei moral en la consciència. La llei moral és aquell element formal que dona unitat funcional a les decisions morals en cada cas concret, de manera que té sentit preguntar-se si són correctes o no. La universalització de les màximes per portar-les a la pura forma de la llei, referent únic i màximament simple, fonamenta la normativitat inherent a la moral, i estableix així la pedra de toc de tota màxima que pretengui validesa moral.

La raó és l'autèntica legisladora de l'esperit humà: lliura les lleis que permeten el coneixement de la natura i, en el camp de la moral, la llei a què ha de sotmetre's tota màxima de conducta. Aquesta llei, pel fet de no tenir cap contingut concret, només pot consistir en la pròpia exigència formal d'universalitat: la representació que guia la voluntat en l'acció moral ha de ser tan universal com una llei natural. D'aquesta manera trobem expressada la llei moral (*Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft*):

“Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.”<sup>67</sup>

La llei moral present en tot ésser racional és així aquell element únic a què remetre funcionalment en cada cas les decisions morals, de manera que se n’obté com a resultat el saber de la seva correcció o incorrecció. La justificació de la normativitat inherent a la moral depèn així de la possible universalització de les màximes que regeixen la voluntat per portar-les a la pura forma de llei. Aquelles màximes particulars que no superin satisfactòriament aquest procés d’universalització no poden exigir-se universalment per a una voluntat que vol ser bona. En canvi, els enunciats pràctics que poden portar-se a la forma de la llei moral passen a ser imperatius categòrics exigibles a tot agent moral, com en el cas de la prohibició de mentir. El procés d’universalització fracassa si s’arriba per exemple a la següent contradicció pràctica: l’obligatori compliment de la màxima per part de tothom fa impossible precisament l’objecte de la màxima. En el cas d’una promesa, si la màxima de no complir la paraula donada quan no ens convé esdevingués universal, llavors ja no tindria sentit el propi acte de prometre, socialment efectiu només si suposa el compromís sincer amb el compliment d’allò que es promet. Amb l’argumentació cabdal de la universalització de les màximes creu solucionar Kant la qüestió de la universalitat de les normes pràctiques.

Solucionada la primera de les dues tasques que s’imposa Kant, queda escatir la segona qüestió.

#### **4.4. El concepte d’una voluntat pura. (B)**

Kant completa la seva fonamentació de la normativitat pràctica amb una descripció dirigida a mostrar la causalitat efectiva de la llei moral en la consciència. De res serviria que poguéssim saber si una màxima és moralment correcta si ens for impossible executar-la a la pràctica. No n’hi ha prou amb conèixer el bé, a més cal tenir la força per decidir-se a realitzar-lo. La qüestió, per tant, és trobar en la voluntat humana aquell element que la fa apta per voler efectivament allò que ordena la llei moral. No és suficient entendre que

---

<sup>67</sup> KpV, A 54.

l'albir humà té llibertat en la tria. Certament, en qualsevol situació podria haver actuat diferent de com ho ha fet. Però si el motiu que impulsa un curs d'acció alternatiu fos sempre al seu torn empíric (per exemple, a partir del càlcul epicuri del major plaer) no sortiríem mai de la lògica del desig i cauríem en les limitacions més amunt expressades. L'autèntica causalitat lliure, així ho hem vist en l'anàlisi de la seva possibilitat transcendental en la tercera antinòmia de la Crítica de la Raó Pura, pressuposa un inici absolut, incondicionat, més enllà del fenomènic, per tant, de tipus intel·ligible. La incondicionalitat de l'imperatiu categòric compleix aquest pressupòsit. Tanmateix, la relació entre llibertat i imperatiu categòric és per a Kant problemàtica: l'imperatiu categòric, tot i la seva incondicionalitat, és una forma de consciència purament formal, sense contingut, i la llibertat, en tant causalitat real però intel·ligible, és una idea, l'expressió purament ideal d'un contingut intel·ligible que no pot portar-se mai a consciència, o sigui, és essencialment incognoscible.

Tot i aquesta diferència radical, des del punt de vista de la filosofia transcendental hi ha una relació indiscutible entre llibertat i llei moral<sup>68</sup>. El fet de la universalitat de la presència de la llei moral en la consciència només té sentit si l'ésser a qui s'adreça la llei moral en la forma d'un imperatiu és un ésser lliure: car quin sentit tindria ordenar el que li és impossible? Seria un contrasentit, encara més greu si tenim en compte que és la pròpia raó qui es dóna aquesta llei. La forma de la presència de la llei moral és una prova implícita de la llibertat d'aquell ésser a qui aquesta s'adreça per al pensament del filòsof transcendental que reflexiona sobre aquest fet i en vol establir *a priori* les seves condicions de possibilitat. Certament, aquesta prova no dóna cap mena de coneixement que satisfaci la raó especulativa, però sí almenys una certesa pràctica suficient per acceptar la llibertat en el camp moral.

Conseqüentment, Kant respecta els límits que la filosofia transcendental imposa a l'especulació i no desenvolupa més enllà d'aquest pensament necessari (un *Faktum der Vernunft*) la relació entre llei moral i llibertat<sup>69</sup>. Enlloc de seguir aquest camí dialèctic, es pregunta en quina activitat a priori del subjecte es manifesta aquest lligam, essent aquesta la qüestió primera que sí que pot examinar-se reflexivament. No es tracta de definir una presumpta facultat en sí del subjecte (això resultaria igualment impossible), sinó de

---

<sup>68</sup> KpV, A 53.

descriure quina activitat es posa en marxa quan la voluntat es dóna una màxima segons el procés de la universalització. En efecte, només en el moment efectiu del voler apareix en la consciència un fet (el de la determinació de la voluntat per la llei moral) que pot examinar-se transcendentalment, anàlogament al que passa amb el fet d'emetre judicis sintètics en l'àmbit del coneixement, mentre que la llibertat, presa com a causalitat de l'aspecte intel·ligible del subjecte, sempre queda oculta a la consciència, ja que el coneixement necessita una diversitat de dades que sintetitzar, i aquestes només poden procedir de l'experiència. La llibertat és inexplicable, ja que no podem anar més enllà de la consciència, però sí que pot ser explicable el fet de la consciència de ser lliures. La qüestió es veu així reduïda a la tasca de pensar una voluntat que pugui determinar-se per la llei moral.

L'objecte d'estudi és ara, doncs, allò que s'esdevé quan la voluntat es dóna a si mateixa una màxima moral en una situació particular, és a dir, el moment concret de la decisió moral. El *Faktum* de la consciència de la llei moral no és un mer pensament (el saber de la bondat d'una acció). Aquesta consciència es manifesta a l'agent de l'acció pràctica en la forma d'una ordre imperativa precisament en el moment en què es decideix a actuar. La consciència de la llei moral suposa per tant un "judici sintètic a priori"<sup>70</sup>, és a dir, la consciència de la llei moral s'afegeix sintèticament i a priori a la voluntat humana patològicament afectada en el moment que aquesta es dóna una màxima de conducta, i ho fa en la forma d'una exigència imperativa.

És de destacar aquí que decidir-se per la llei moral i contra els impulsos de la sensibilitat suposa per a un ésser marcadament finit (i la filosofia transcendental precisament el que fa es determinar-ne a priori els seus límits) la possibilitat d'actuar al marge de la singularitat. Que una acció particular pugui pensar-se orientada vers el que és universal, és a dir, que tot i la seva finitud, el subjecte humà pugui situar les seves accions en un horitzó infinit, és una conseqüència impressionant que sovint queda oblidada sota l'aparent pragmatisme funcional de la universalització de les màximes i la seva innocuïtat formal. Per a la filosofia transcendental, hi ha grans riscos en aquest pensament i alhora moltes possibilitats. Tornarem sobre aquesta qüestió en el debat entre Fichte i Jacobi.

---

<sup>69</sup> KpV; A 56-57.

<sup>70</sup> KpV; A 57.

La qüestió és ara: Quines condicions ha de tenir una voluntat per poder actuar segons un comandament a priori universal i pur de tot contingut empíric, si ha de tenir un sentit la seva presència com a Faktum en la consciència humana o, dit d'una altra manera, quina condició de possibilitat ha de donar-se en la voluntat perquè pugui donar-se la síntesi de llei moral i voluntat finita? Evidentment, cal pensar que en la voluntat humana hi ha una activitat pura de tot element empíric que pot seguir el manat de la llei moral. Tal com hem vist, la representació de la voluntat en l'acció moral no pot dependre de les intuïcions. L'aspecte passiu de l'esperit humà quan és receptiu, que en l'àmbit teòric era necessari per a arribar a l'acord sintètic amb l'activitat de l'enteniment, base del coneixement, en la pràctica no només no pot jugar un paper, de manera que s'afirma exclusivament l'activitat del subjecte, sinó que a més, aquesta activitat del subjecte s'ha d'enfrontar a la passivitat que representa seguir el manat de les passions. La necessàriament suposada activitat pura de la voluntat ha de vèncer els impulsos de la sensibilitat que se li oposen. Obeint el manat de la llei moral augmenta l'activitat del subjecte, en el sentit de la llibertat transcendental d'iniciar espontàniament una sèrie de fenòmens, i això només és possible si aquest subjecte actua al marge de les dades sensibles, ja que si l'activitat volitiva es lliga a la sensibilitat, l'esperit s'encadena a l'ordre necessari del món i no actua amb llibertat.

“[...] so wird daraus Heteronomie der Willkür, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille gibt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze [...]”<sup>71</sup>

En això darrer consisteix la passivitat de les passions, que fenomenitzen el subjecte, qui escull deixar de ser un Jo (autonomia) per convertir-se en un allò (heteronomia). La màxima activitat és, per tant, una exigència purament racional que afirma l'espontaneïtat del subjecte enfront la seva passivitat. Aquesta espontaneïtat a l'hora d'establir l'exigència, no és altra que la de la pròpia raó en sentit pràctic. Tenim, d'una banda, que expressa l'autoafirmació de la raó, màximament activa, alliberada de la sensibilitat, i, d'una altra, que en un mateix acte exigeix l'autoafirmació del subjecte per damunt dels desitjos sensibles *característic d'un ésser finit, i per això mateix físicament necessitat i potencialment dependent*. En la Crítica de la raó pura, allò que aporta la raó a priori, i a

més, espontàniament, en l'acte de coneixement és la forma de les lleis naturals mentre que la sensibilitat n'aporta la matèria, la diversitat que s'ha de subsumir a la llei. Ara, únicament aquest aspecte formal pot jugar un paper: la pura forma de la llei és expressió de l'autoafirmació de la raó i en aquest sentit, la ratio cognoscendi de la llibertat en l'únic fet innegable que té la reflexió filosòfica per dur a terme el seu treball.

“Das moralische Gesetz drückt nichts anders aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft d. i. der Freiheit.”<sup>72</sup>

Només la raó, com a facultat dels principis, i per tant, aquella que pot lliurar universalitat a les representacions, pot ser l'origen de la llei moral. Ella és el seu producte. La consciència de la llei no és així un faktum empíric, sinó un Faktum a priori, l'únic Faktum de la raó pura que anuncia la raó com a originalment legisladora. La llei moral expressa així una acte espontani d'autoafirmació de la raó en l'àmbit pràctic, una posició o tesi primera i absoluta de l'exigència d'universalitat, que contrasta amb l'afirmació condicionada dels imperatius hipotètics pròpia de les passions originades en la sensibilitat. Davant la forma hipotètica “si vols A, fes B” tenim la forma categòrica “Fes A, perquè la teva raó vol A” o simplement “Fes A”. O també, “jo vull A si estic empíricament condicionat per A (a partir de l'aparició d'A en l'experiència)” en front de:

“(Sic volo, sic iubeo); so will ich, so befehle ich.”<sup>73</sup>

Alhora, és una llei que es dona a sí mateixa, ja que només la pròpia raó pot ser conscient d'una representació universal, purament formal, i que no és, per tant, fenomen. És una representació, ens diu Kant, que no és *Phänomen* però que pot ser fonament de determinació de la voluntat, és a dir, pot determinar la voluntat a actuar de certa manera:

“Da die blosse Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann, und mithin kein Gegenstand der Sinne ist”<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> KpV, A 59.

<sup>72</sup> KpV, A 59.



Tenim, per tant, d'una banda un albir humà essencialment finit i vinculat a la sensibilitat, que pren els seus fenòmens com a impulsos sensibles per a l'acció segons la lògica del plaer i el dolor. D'una altra, una exigència vers una activitat motivada per un fi pur de sensibilitat que expressa l'autoafirmació de la raó pura. En l'acte de decisió de les màximes, hi ha una oposició irreconciliable en la qual es produeix:

“ein Widerstand der praktischen Vernunft, der ein innerer, aber intellektueller Zwang genannt werden kann.”<sup>75</sup>

En la voluntat cal suposar, per tant, una activitat espontània i pura, com a condició del seguiment efectiu de la llei moral, aquella part de la voluntat que pot executar el manament de la raó pura. Aquesta activitat màximament espontània i pura que forma part de la voluntat la denomina Kant *voluntat pura*. La voluntat pura obre així l'única via de legítima d'estudi transcendental de la relació problemàtica entre el concepte de llibertat d'una banda, desconegut i incognoscible, i la presència de la llei moral en la consciència, i permet entendre com la voluntat, que per això mateix Kant anomena “lliure”, pot ser determinable per la raó. La voluntat pura és una activitat real que consisteix, per tant, en voler l'universal en qualsevol acte de decisió particular. Fa seva així la universalitat de la llei moral, de forma que en l'àmbit pràctic acaba confonent-se amb l'afirmació de la raó en les decisions concretes, de forma que sovint resulta indestriable del concepte de raó pràctica. La diferència més manifesta entre ambdues és que la raó pràctica, en tant que raó, expressa el caràcter universal pur de l'activitat espiritual del subjecte, la simple posició d'objectivitat en el camp de la moral, mentre que la voluntat pura es concretitza en un voler determinat però que sempre apunta vers l'universal, permetent així la síntesi entre voluntat patològicament afectada i llei moral, o bé en general, entre finit i infinit. La voluntat pura vindria a equivaldre així, en el camp pràctic, a l'enteniment pur com a concreció de la raó en el coneixement:

---

<sup>73</sup> KpV, A 57. Expressió llatina traduïda a l'alemany per l'editor de la Crítica. La citació prové de Juvenal, i diu: *Hoc volo, sic iubeo, stat pro rationae voluntas* (Sàtires, VI, 223). La podríem traduir: Això ho vull jo, això ho ordeno, com a fonament basta la meua voluntat.

<sup>74</sup> KpV, A52.

<sup>75</sup> KpV, A 58.

“Wir können uns reiner praktischer Grundsätze Gesetze bewusst werden, eben so, wie wir uns reiner theoretischen Grundsätze bewusst sind, indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben. Der Begriff eines reinen Willens entspringt aus den ersteren, wie das Bewusstsein eines reinen Verstandes aus den letzteren.”<sup>76</sup>

## 5. FILOSOFIA TEORICO-PRÀCTICA

### 5.1. La possibilitat d'una consciència de l'activitat *a priori*.

El concepte kantià de voluntat pura, junt amb el concepte de l'apercepció transcendental, constitueixen els elements cabdals per entendre el punt de partida de la filosofia de Fichte, com veurem més endavant. De fet, el principi primer del seu sistema es construeix a partir de pensar radicalment aquests dos conceptes kantians, sense els quals es fa molt més difícil la seva acurada comprensió. Un tercer concepte essencial per entendre, no tant directament els principis de la filosofia de Fichte com la forma com aquesta pot portar-los a consciència, és el de *Geist*, un interessant concepte que trobem especialment desenvolupat en la darrera de les crítiques de Kant, la Crítica del Judici, en concret, en la teoria del geni i la imaginació productiva. Amb el desplegament dels elements essencials d'aquesta teoria, completem la presentació dels principals elements teòrics kantians que influeixen en l'origen de la concepció de la filosofia de Fichte.

La possibilitat d'una observació directa del dinamisme de l'esperit humà implícits en tot saber es un dels pressupòsits essencials de Fichte a l'hora d'elaborar el seu sistema. Si el coneixement és resultat de la síntesi a priori que fa possible l'experiència, però mai apareix en l'experiència pel fet precisament de ser a priori, cal demanar-se com pot accedir-se a aquest nivell a priori. A més, per a Fichte no és suficient partir d'una constatació reflexiva d'una sèrie de fets innegables, com ara la intuïció en l'espai i el temps, o les categories, i mostrar com contribueixen a fer pensable l'experiència. Allò que interessa a Fichte és entendre com és possible una consciència de la pròpia activitat sintètica de

---

<sup>76</sup> KpV, A 53.

l'esperit en la qual s'originen aquests fets i que té com a resultat final l'experiència. Com veurem en el següent apartat, aquest pas de la consciència de fets a la consciència de l'activitat *a priori* serà un element distintiu del plantejament fichteà amb què pretén respondre a les múltiples objeccions escèptiques tant a la filosofia kantiana com als intents de fonamentació de Reinhold.

## 5.2. El judici estètic en la *Crítica del Judici*.

Hi ha un lloc en l'exposició del projecte crític de Kant on per primera vegada s'introdueix la possibilitat d'una observació de l'activitat de les facultats que interactuen en l'acte de coneixement, la imaginació i l'enteniment. Aquest lloc cal buscar-lo en l'apartat que la crítica del judici reserva al judici estètic, concretament al judici de bellesa<sup>77</sup>. En un judici estètic de bellesa, el subjecte judica d'un objecte X que "X és bell", com per exemple, en els judicis "la rosa és bella" o "la posta de sol és bella". En l'anàlisi kantiana d'allò que succeeix quan un subjecte elabora un judici de bellesa es posen al descobert els següents elements:

- 1) En primer lloc, l'X no és la totalitat de l'objecte. Queden exclosos els elements purament sensibles que poden causar un interès en el subjecte a partir de la lògica del plaer i del dolor. En aquest sentit, no s'ha de confondre bell amb agradable.
- 2) Precisament per deixar fora tot element sensible que pot produir un sentiment particular en el subjecte, el judici té una pretensió d'universalitat que li falta a tot judici sobre l'agradable (com per exemple, "el vi Valdepeñas és agradable", que sempre es deixa traduir en una referència específica a l'individu particular que judica: "A mi m'agrada el vi Valdepeñas"). Sempre s'espera que els altres trobin belles les mateixes coses que el subjecte, per exemple, la bellesa d'una rosa o d'una posta de sol.

---

<sup>77</sup> KU, B28-32.

- 3) X és únicament la unitat formal que enllaça tots els elements sensibles harmònicament. Aquesta unitat formal, però, no és una unitat objectiva que pugui expressar-se en un concepte. Dit d'una altra manera, és impossible descobrir en ella una regla d'universal aplicabilitat en altres judicis, com sí succeeix amb els conceptes, siguin aquests necessaris per a tota experiència, com les categories (per exemple, la de causa), o generalitzables per comparació d'allò comú en diverses experiències, com els conceptes empírics (per exemple, el concepte de flor o de sol). El concepte de bellesa no permet, per tant, cap regla de síntesi, ni a priori ni empírica.
- 4) Tot i la pretensió de la seva universal comunicabilitat amb els altres, la bellesa de l'objecte que es jutja bell és així estrictament singular i irrepetible.

Atès que no hi ha un fonament objectiu en el judici de bellesa, Kant es pregunta què és allò comú a tots els subjectes en fer aquesta experiència estètica, que doni compte de la seva pretensió d'universalitat. Allò comú ha de trobar-se en la pròpia consciència, ja que el subjecte ho pren com a base del seu judici. En la consciència, el subjecte troba únicament un sentiment de satisfacció davant la contemplació de les unitats harmonioses que jutja belles. Aquest sentiment, i aquest és el punt rellevant, no té l'origen en l'existència de l'objecte, ja que de l'objecte només es pren en consideració la pura forma com a unitat de consciència, i la forma és resultat de l'activitat sintètica del subjecte, no la rep passivament com passa amb les sensacions, que són l'element material de la percepció. Allò que se sent amb el sentiment de satisfacció estètica, és precisament l'activitat de l'esperit en l'acte d'enunciar el judici de bellesa.

Es produeix una satisfacció en el subjecte perquè pren consciència de la unitat i coincidència de les diferents activitats, la imaginació i l'enteniment. Podem interpretar que la raó perquè aquesta consciència manca en l'enunciació dels judicis objectius rau en el fet que en aquests només hi ha la consciència del seu resultat, que és el concepte d'objecte resultant (la forma determinada que pren el "Jo penso"). Podem interpretar això de la següent manera.

Quan la imaginació actua segons el guiat dels conceptes de l'enteniment, les categories, per produir una experiència d'objecte, no hi ha consciència ni de la imaginació ni de l'enteniment. La imaginació segueix el seu mecanisme que sempre roman ocult per esquematitzar la regla establerta amb tota precisió segons un conjunt de notes, diríem d'instruccions, que li lliura l'enteniment. D'altra banda, la unitat de l'activitat sintètica de l'enteniment que dóna la regla a la imaginació no es veu aturada per cap dificultat en sintetitzar el que li ofereix la imaginació, de forma que procedeix sense problemes segons el seu principi suprem, la identitat i simplicitat de l'apercepció, i al final, allò apercebut del procés és el concepte de l'objecte que ha de permetre a la consciència la seva identificació, no la pròpia activitat. En el judici del bell, però, es produeix una dificultat que impedeix completar la síntesi: a l'enteniment li és impossible reconèixer la unitat de consciència que sintetitza en un concepte o regla universal, i per això mateix reproducible, tot i que la imaginació i l'enteniment actuen de forma coincident i harmoniosa en tot el procés. Es produeix una unitat de consciència, de síntesi, però no segueix cap regla en particular: Kant anomena a aquest estat de coses el "lliure joc de la imaginació", ja que la imaginació no es veu fixada per cap regla de l'enteniment. Aquest acord en les diferents activitats espirituals que actuen coordinadament com una unitat és el que produeix el sentiment de satisfacció, ja que porta a la consciència la unitat espiritual del propi subjecte. Com que aquesta unitat espiritual és comuna a tots els subjectes, s'espera que també en els altres se senti el mateix en ocasió de la percepció d'un objecte que es jutja bell. El sentiment, per tant, té un origen totalment subjectiu però que té justificada a priori la pretensió de validesa universal que té el judici de bellesa. El concepte de bellesa, d'altra banda, tot i aquesta pretensió d'universalitat del judici, no és una categoria, ja que no és necessari per a fer possible una experiència objectiva del món ni, pel que hem vist, podria fer-se la deducció de tal necessitat.

Ens podem preguntar quines conseqüències tenen aquestes reflexions al voltant del concepte de bellesa en el judici estètic més enllà de la valoració estètica de l'espectador. No imposen els límits transcendents exposats la impossibilitat d'un ús del concepte de bellesa en la pròpia producció artística, impossibilitant així la creació d'obres d'art belles? En efecte, el fet que el concepte de bellesa no constitueixi una regla universal amb un conjunt de notes que mostrin el seu significat i ús, sembla impedir tota possibilitat de producció

artística d'objectes bells. Tanmateix, aquest no és el cas. L'ésser humà té la capacitat de produir nous objectes que no existeixen en la natura sense la seva intervenció. Coneix l'artesania (*Kunst*), o producció mecànica d'objectes segons uns fins que venen donats per la seva utilitat a l'hora de satisfer necessitats físiques. Aquests fins no són altra cosa que conceptes teòrics, és a dir, conceptes que s'extreuen del coneixement del funcionament natural del món, del qual l'ésser humà forma part com a un ésser físic més. Les regles de producció que se segueixen del concepte que s'ha de produir, són per tant, comunicables i repetibles. A més de l'artesania, l'ésser humà coneix també l'art (*schöne Kunst*). L'artista produeix obres sense una finalitat pràctica que satisfaci cap tipus de necessitat material. La seva única funció consisteix en produir en l'altre subjecte, l'espectador, un judici estètic de bellesa. L'objecte que ha de produir ha de ser bell. Això comporta tota una sèrie de dificultats que no té l'artesà mecànic, i que van aparellades al concepte de bellesa que acabem de tractar. Atès que tota producció necessita de la consciència d'allò que s'ha de produir (l'objecte fi de l'acció) i de la forma com produir-ho (la regla de producció adequada al fi), d'on obté l'artista aquest coneixement?

### **5.3. Teoria del geni i de la imaginació productiva en la *Crítica del Judici*.**

Kant desenvolupa una teoria sobre l'art amb importants conseqüències en el pensament dels autors posteriors, conseqüències que sovint van més enllà de la seva influència en el camp específic de la filosofia de l'art. Aquesta teoria té com a pilars fonamentals els conceptes d'esperit (*Geist*), geni (*Genie*) i imaginació productiva (*produktive Einbildungskraft*). És certament interessant per als nostres propòsits perquè, a diferència del que passa amb el judici de bellesa en objectes naturals en el qual el subjecte té el paper d'un espectador que depèn de la troballa d'un objecte bell, en la reflexió sobre la creació artística es concentra en l'autoconsciència de les activitats espirituals del subjecte que té lloc quan treballen activament de forma coordinada i unitària en la producció lliure d'un objecte d'art. A més, a diferència del que passa amb qualsevol altra activitat conscient del subjecte, són les mateixes facultats que produeixen el coneixement les que així arriben a consciència sense que aquesta consciència de les activitats es vegi ocultada per la consciència del concepte d'objecte resultant sinó completament el contrari, és feta possible

per ell, ja que aquesta consciència del lliure actuar és allò que fa artístic l'objecte que s'ha de produir i que no es pot expressar en cap concepte objectiu. Recordem que allò material de l'obra no juga cap paper en el judici de bellesa de l'espectador, només la seva unitat formal, unitat que no és més que la unitat de l'activitat espiritual. Hi ha, per tant, una relació diríem autoreferencial entre l'artista i la seva obra. En tercer lloc, tal com ho entén Kant, en el judici de bellesa que enuncia l'espectador, s'ha produït la comunicació d'aquest estat subjectiu però universal sense la necessitat de la mediació del concepte.

Com el resultat de la creació artística ha de ser produir el lliure joc de les facultats espirituals en l'espectador, en la contemplació de l'obra d'art les seves activitats espirituals no poden veure's coaccionades pel seguiment de cap regla. Si l'obra d'art mostra una finalitat concreta, com en el cas de l'obra d'artesanía, no és produït el sentiment de lliure unificació espiritual que es troba a la base del judici de bellesa, ja que llavors tota l'activitat es subordina a aquell interès expressat en el concepte de l'objecte, que és l'únic que arriba a la consciència de l'espectador. En l'obra d'art, per tant, no ha de mostrar-se el seguiment de cap regla reduïble a concepte. No pot haver-hi en l'obra d'art res que delati una intenció del seu autor en crear-la. Tot i saber que es tracta d'un objecte artificial, l'objecte ha d'aparèixer a l'espectador, però, com si no fos una obra de l'enteniment humà sinó un producte de la natura:

“An einem Produkte der schönen Kunst muss man sich bewusst werden, dass es Kunst sei, und nicht Natur; aber doch muss die Zweckmässigkeit in der Form desselben von allem Zwange willkürlicher Regel so frei scheinen, als ob es ein Produkt der blossen Natur sei. Auf diesem Gefühle der Freiheit im Spiele unserer Erkenntnisvermögen, welches doch zugleich zweckmässig sein muss, beruht diejenige Lust, welche allein allgemein mitteilbar ist, ohne sich doch auf Begriffe zu gründen. Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah; und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewusst sind, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht.”<sup>78</sup>

Certament, l'artista ha de seguir unes regles en la producció de l'obra d'art, ja que per poder actuar ha de saber què vol fer en cada moment. Tota actuació humana es caracteritza per un actuar acompanyat amb consciència del que es fa, o sigui, dirigit a un fi.

---

<sup>78</sup> KU, B 179-180/A 177-178.

Si no pot atribuir-se aquesta intencionalitat a un objecte produït artificialment, llavors no pot dir-se que sigui una obra humana sinó el simple producte de l'atzar:

“[...] so gibt es doch keine schöne Kunst, in welcher nicht etwas Mechanisches, welches nach Regeln gefasst und befolgt werden kann, und also etwas Schulgerechtes die wesentliche Bedingung der Kunst ausmache. Denn etwas muss dabei als Zweck gedacht werden, sonst kann man ihr Produkt gar keiner Kunst zuschreiben; es wäre ein blosses Produkt des Zufalls. Um aber einen Zweck ins Werk zu richten, dazu werden bestimmte Regeln erfordert, von denen man sich nicht absprechen kann.”<sup>79</sup>

Les regles de producció artística, que dirigeixen els diversos passos de producció de l'obra d'art, venen donades i apreses acadèmicament. Del que es tracta és que l'obra no ha de mostrar en cap moment que l'esperit de l'artista es troba presoner de la regla en la seva producció. L'artista utilitza les regles sense veure's dominat per elles. Aquesta és la llibertat de la que pren consciència l'espectador i que li dona la impressió de trobar-se davant d'un producte de la natura:

“Als Natur aber erscheint ein Produkt der Kunst dadurch, dass zwar alle Pünktlichkeit in der Übereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Produkt das werden kann, was es sein soll, angetroffen wird; aber ohne Peinlichkeit, *ohne dass die Schulform durchblickt*, d.i. ohne eine Spur zu zeigen, dass die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt, und seinen Gemütskräften Fesseln angelegt habe.”<sup>80</sup>

Cadascun dels passos que porten a l'obra d'art com a tècnica venen regulats per les pautes de l'escola, però l'artista manté la seva llibertat creativa. L'obra d'art no se segueix de forma necessària de cap d'aquestes regles que l'artista utilitza com a mitjans, és a dir, com a fins intermedis, però no com a fi últim de la seva activitat. Interpretem que això només és possible si totes aquestes regles se subordinen a una regla superior que l'artista produeix espontàniament, una nova regla que ell dona a l'art i que s'aplica singularment a la producció d'una unitat formal mai vista abans: l'obra d'art completa. Aquesta capacitat de l'artista de donar la regla a l'art sense pressupòsits ni cap necessitat és el que Kant anomena “Geni”:

---

<sup>79</sup> KU, B 186-187/ A 184.

<sup>80</sup> KU, B 180/A 179.



“Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt.”<sup>81</sup>

Hem vist que tota producció humana, per ser considerada com a tal, necessita de regles. L'artista genial també, però és ell mateix qui es dóna la regla. Per això, l'ús de les regles escolars no coarten la seva llibertat, ja que estan al servei d'una nova unitat que el propi artista imposa amb total llibertat. En aquest sentit pot dir Kant de forma més profunda que en el sentit anterior, que l'obra no només ha de semblar un producte natural a l'espectador, sinó que de fet ho és. Això és així, perquè essent la producció de la nova regla artística quelcom absolutament espontani i no après per cap coneixement ni experiència anterior, la regla procedeix directament de la natura del subjecte:

“Da nun gleichwohl ohne vorhergehende Regel ein Produkt niemals Kunst heissen kann, so muss die Natur im Subjekte (und durch die Stimmung der Vermögen desselben) der Kunst die Regel geben, d.i. die schöne Kunst ist nur als Produkt des Genies möglich.”<sup>82</sup>

Ara bé, hi ha un equívoc en el terme “natura” que usa Kant referint-se al geni en tot aquest apartat, equívoc que no aclareix fins més avançada l'obra. L'únic concepte de natura que ha introduït fins a aquesta obra és la del conjunt del món dels fenòmens que fan possible les condicions de possibilitat establertes per la Crítica de la Raó Pura. Entre aquestes condicions hem destacat el complet mecanicisme que imposa la categoria de causalitat al curs dels fenòmens naturals. I aquí hi ha la paradoxa: com un univers així pot produir unitats estètiques, quan tot en ell està dominat sense excepcions pels conceptes determinants de l'enteniment? Aplicat a la qüestió del geni, sembla prou clar que quan Kant parla de la “natura” en el subjecte no pot entendre la natura en aquest sentit, o sigui, la natura empírica del subjecte. En el subjecte, però, hi ha una altra natura no sensible, tal com ens ho fa conèixer pràcticament la idea de llibertat. Segons entenem, és a aquesta natura suprasensible absolutament legisladora, que hem caracteritzat en el capítol anterior amb el concepte de “voluntat pura”, a la que es refereix Kant en aquest apartat. Allò que dóna la regla a l'art en la producció del geni és, per tant, del “substrat suprasensible de totes les seves facultats”, com conclou aquest text que trobem en la dialèctica del judici estètic:

---

<sup>81</sup> KU, B 181/A 179.

<sup>82</sup> KU, B 182/A 180.

“[...] so kann nicht Regel und Vorschrift sondern nur das, was bloss Natur im Subjekte ist, aber nicht unter Regeln oder Begriffe gefasst werden kann, d. i. das übersinnliche Substrat aller seiner Vermögen (welches kein Verstandesbegriff erreicht), folglich das, *auf welches* in Beziehung alle unsere Erkenntnisvermögen zusammenstimmend zu machen der letzte durch das Intelligible unserer Natur gegebene Zweck ist, jener ästhetischen, aber unbedingten Zweckmassigkeit in der schönen Kunst, die jedermann gefallen zu müssen rechtmässigen Anspruch machen soll, zum subjektiven Richtmasse dienen.”<sup>83</sup>

Fi últim que rau en la natura moral del nostre ésser, com deixa clar Kant en aquest altre paràgraf sobre el judici estètic de la bellesa en la natura:

“Dazu kommt noch die Bewunderung der Natur, die sich an ihren schönen Produkten als Kunst, nicht bloss durch Zufall, sondern gleichsam absichtlich, nach gesetzmässiger Anordnung und als Zweckmässigkeit ohne Zweck, zeigt: welchen letzteren, da wir ihn äusserlich nirgend antreffen, wir natürlicher Weise in uns selbst, und zwar *in* demjenigen, was den letzten Zweck unseres Daseins ausmacht, nämlich der moralischen Bestimmung, suchen.”<sup>84</sup>

Aclarida la qüestió sobre el veritable significat del concepte de natura aplicat al geni, tornem a la descripció que fa Kant d'aquest darrer. La primera característica del geni és, per tant, la seva originalitat: crea de forma espontània noves unitats formals que es consideren belles. Per poder distingir les obres d'art en què es produeix l'efecte desitjat d'aquelles que, tot i la seva originalitat, fracassen, De fet, molts creuen que ser genial significa prescindir de tota regla acadèmica, cosa que no produeix més que absurds<sup>85</sup>. Kant introdueix la condició següent: l'obra d'un artista genial ha de ser exemplar. Les obres del geni han de ser un model (“*Muster*”) diríem que d'inspiració per a altres artistes. La nova regla no pot expressar-se en una fórmula, ja que el tot aconseguit és més que la simple suma de les parts (el procés mecànic de producció segons les regles de l'escola). Seguir cegament la simple descripció dels passos que ha dut a terme l'artista produeix una imitació de l'obra, no la producció d'una nova obra d'art, que ha de ser precisament original. El sentit de l'exemplaritat de l'obra consisteix en el fet que l'obra estimula la creativitat de l'aprenent a produir noves obres d'art:

---

<sup>83</sup> KU B 243/A 240.

<sup>84</sup> KU B 171/A 169.

<sup>85</sup> KU B187/A184.

“Da die Naturgabe der Kunst (als schönen Kunst) die Regel geben muss: welcherlei Art ist denn diese Regel? Sie kann in keiner Formel abgefasst zur Vorschrift dienen; denn sonst würde das Urteil über das Schöne nach Begriffen bestimmbar sein [...] Wie dieses möglich sei, ist schwer zu erklären. Die Ideen des Künstlers erregen ähnliche Ideen seiner Lehrlings, wenn ihr die Natur mit einer ähnlichen Proportion der Gemütskräfte versehen hat. Die Muster der schönen Kunst sind daher die einzigen Leitungsmittel, diese auf die Nachkommenschaft zu bringen [...]”<sup>86</sup>

Deixem per ara de banda l'ús del terme “idees” en aquest text. Com veurem més endavant, s'ha de prendre literalment en el sentit tècnic que el terme té per a Kant, amb certes matisacions, però. Passem ara a una nova característica de l'obra del geni. El fet de ser una regla d'unitat singular i no universal, com un concepte, impedeix la seva comunicabilitat per mitjà de judicis, tal com hem vist en el cas del judici d'objectes naturals bells. No pot ensenyar-se a ser un geni, això és una “disposició espiritual innata” (“*angeborene Gemütsanlage –ingenium–*”<sup>87</sup>). Aquesta espontaneïtat creativa del geni distingeix el procediment de l'artista del d'altres activitats espirituals, com ara les que porten al coneixement científic. Per a Kant, per molt originals que siguin les idees del científic, no fa més que continuar el treball que altres han començat. És un treball amb plena consciència de seguiment de regles en el qual l'apercepció no troba cap mena d'interrupció ni salt, o sigui, hi ha una plena consciència en tot el procés, una consciència totalment conceptual. Les regles de treball, que troben el seu fonament en les categories de l'enteniment, són les mateixes per a tots els científics, i van passant d'uns als altres, que les reben com a donades i, essent conscient tot el procés, les poden aprendre i utilitzar sense problemes. Interpretem que el fet que un científic faci una descoberta depèn del fet que, gràcies al seu intel·lecte, sap veure la seva deducció a partir de les regles usades pels científics anteriors a ell, deducció que és en endavant reproduïble per part de qualsevol altre científic. La nova descoberta se segueix així lògicament<sup>88</sup> dels conceptes emprats pels científics anteriors. Per això el científic, a diferència de l'artista, no pot ser considerat

---

<sup>86</sup> KU B 186/A 184.

<sup>87</sup> KU B181-182/A179-180.

<sup>88</sup> No ens referim únicament a una deducció formal lògica. La descoberta científica suposa realitzar noves síntesis amb un fonament a priori, que inclou la intuïció pura en l'espai i el temps. La qüestió és que la regla descoberta se segueix sintèticament a partir de les regles que es troben exposades en el corpus científic, en un

genial: entre el científic descobridor i l'aprenent que reproduïx la seva descoberta només hi ha una diferència de grau en el seu talent intel·lectual. L'avantatge de la ciència respecte l'art és que, gràcies a les regles de síntesi que té a la seva disposició, pot progressar contínuament en el seu coneixement del món fenomènic per mitjà de la col·laboració de tota la comunitat científica, en un progrés que no s'atura, ja que està regulat per la idea de món, que és fàcticament indelimitable. L'artista, en canvi, produeix sempre una totalitat completa en la seva obra, segons els límits que li imposa la pròpia regla que el geni crea:

“Eben darin, dass jener Talent zur immer fortschreitenden grösseren Vollkommenheit *der Erkenntnisse* und alles Nutzens, der davon abhängig ist, imgleichen zur Belehrung anderer in eben denselben Kenntnissen gemacht ist, besteht ein grosser Vorzug derselben von denen, welche die Ehre verdienen, Genies zu heissen: weil für diese die Kunst irgendwo still steht, indem ihr eine Grenze gesetzt ist, über die sie nicht weiter gehen kann, die vermutlich auch schon seit lange her erreicht ist und nicht mehr erweitert werden kann; und überdem eine solche Geschichlichkeit sich auch nicht mitteilen lässt, sondern jedem unmittelbar von der Hand der Natur erteilt sein will, mit ihm also stirbt, bis die Natur einmal einen andern wiederum eben so begabt, der nichts weiter als eines Beispiels bedarf, um das Talent, dessen er sich bewusst ist, auf ähnliche Art wirken zu lassen.”<sup>89</sup>

#### **5.4. L'esperit (Geist). La representació de l'intel·ligible en l'obra d'art.**

La unitat final que produeix el geni en l'obra i que és producte de la regla singular incomunicable, és exemplar per a l'aprenent en un sentit literal: és un exemple (“Beispiel”) que convida l'aprenent a compartir el lliure joc de la imaginació – cosa que, si se'n permet, podem dir que en certa manera es troba en la pròpia paraula alemanya (“Bei-Spiel”). L'exemple ha de posar en marxa les activitats espirituals inherents en el talent genial de l'aprenent que permeten la lliure producció de noves obres genials. Fins ara hem vist com interactuen aquestes activitats espirituals en el cas de qui judica la bellesa, sigui d'un objecte natural, sigui d'una obra d'art. Cal preguntar-se que li cal al geni per anar més enllà del judici d'una obra i arribar a la seva producció, i despertar en els que comparteixen el seu talent la capacitat per produir noves obres: en què consisteix el seu talent perquè tingui l'eficiència necessària per produir obres d'art. Per respondre a aquesta qüestió, Kant inicia

---

únic procés necessari regulat en darrer terme per les categories de l'enteniment. Kant posa l'exemple dels principis matemàtics de la física newtoniana, que se segueixen dels principis i regles de la geometria.

una reflexió sobre el terme que reben les obres artístiques que fracassen en ambdós objectius. Es diu comunament que “els falta esperit” (“sie sind ohne Geist”<sup>90</sup>).

El talent del geni troba en el concepte d’esperit la seva expressió tècnica en Kant. Per “esperit” en sentit estètic entén Kant el principi vivificador de les activitats espirituals que permet el seu treball conjunt i harmoniós<sup>91</sup>, i les manté en aquest estat en el temps. Aquest principi espiritual és, per tant, el que hi ha darrera de l’activitat creadora de l’artista que el permet produir el lliure joc de les facultats en l’espectador. Aquest principi consisteix en la capacitat d’exposar idees estètiques.

“Nun behaupte ich, dieses Prinzip sei nichts anders, als das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen; unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ich doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann [que el faci sprachlich]. –Man sieht leicht, dass sie das Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann.”<sup>92</sup>

Aquestes “idees estètiques” no coincideixen plenament amb les idees de la raó. Són resultat de l’activitat de la imaginació que *aspira* (“strebt”) a plasmar en una unitat intuïble sensiblement les idees de la raó, en una exposició no teòrica, com la de l’exposició dels conceptes de la geometria en l’espai pur, sinó estètica. Com en el cas del judici estètic, la diferència és que la unitat resultant, tot i no ser objectiva, sembla ser-ho. Recordem que la unitat darrera que ha d’expressa l’obra d’art no es troba en l’objecte sinó en el subjecte. Es tracta de proporcionar la consciència de la pròpia unitat de les activitats espirituals. Això s’aconsegueix en una “intuïció interna” no subordinable a cap concepte o regla universal:

“Man kann dergleichen Vorstellungen der Einbildungskraft Ideen nennen: eines Teils darum, weil sie zu etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus Liegendem wenigstens streben, und so einer Darstellung der Vernunftbegriffe (der intellektuellen Ideen) nahe zu kommen suchen, welches ihnen den Anschein einer objektiven Realität gibt; andererseits, und zwar hauptsächlich, weil ihnen, als innern Anschauungen, kein Begriff völlig adäquat sein kann.”<sup>93</sup>

---

<sup>89</sup> KU B 185/A 182-183.

<sup>90</sup> KU B193/A190.

<sup>91</sup> KU B193/A190.

<sup>92</sup> KU B 194/A 191.

La unitat formal resultat de la producció lliure del geni no pot expressar-se en un concepte acabat. Ara sabem la raó: en aquella unitat hi ha una tendència cap a l'expressió de les idees de la raó que en la seva incondicionalitat i manca de límits no convé a cap concepte de l'enteniment, i que depassa el concepte que l'enteniment pot formar-se de l'obra d'art en tant que objecte físic. Per això pot dir Kant que en l'obra d'art del geni hi ha molt més del que pot pensar-se en un concepte, i aquest és el motiu que posi en marxa les activitats espirituals en un intent d'abastar l'inabastable que les vivifica. El que és destacable és que no únicament l'enteniment i la imaginació es posen en moviment. L'obra també vivifica la pròpia raó, com a seu de l'activitat superior de l'esperit humà, la de la producció de les idees, de forma que és aquest aspecte racional i suprasensible de l'ésser humà el que pot arribar així a consciència per mitjà de l'obra d'art:

“Wenn nun einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein so viel zu denken veranlasst, als sich niemals in einem bestimmten Begriffen zusammenfassen lässt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert: so ist die Einbildungskraft hiebei schöpferisch, und bringt das Vermögen intellektueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr *nämlich* bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken (was zwar zu dem Begriffe des Gegenstandes gehört), als in ihr aufgefasst und deutlich *gemacht* werden kann.”<sup>94</sup>

En aquest sentit, és també aquest substrat suprasensible de l'individu la base de l'activitat del geni. L'absoluta llibertat del geni troba el seu origen en la llibertat de la raó, la realitat de la qual hem trobat justificada en la racionalitat pràctica. El mitjà que troba l'artista per tractar d'exposar les idees en l'obra d'art és l'activitat de la imaginació, però no la imaginació sotmesa a la regla de l'enteniment (imaginació reproductiva) sinó lliure de tot lligam conceptual, o sigui, la imaginació creadora o productiva. La imaginació productiva crea sense seguir regles una unitat sensible completament nova en la qual s'experimenta la necessitat d'un trànsit vers el suprasensible:

“Die Einbildungskraft (als produktives Erkenntnisvermögen) ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer andern Natur, aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt. [...] nach *welchem* uns von der Natur

---

<sup>93</sup> KU B 194/A 191.

<sup>94</sup> KU B195/A192.

zwar Stoff geliehen, *dieser* aber von uns zu etwas *ganz* anderem, *nämlich dem, was* die Natur übertrifft, verarbeitet werden kann.”<sup>95</sup>

Al concepte de l’obra d’art com a objecte físic hi afegeix la imaginació productiva en una síntesi espontània la idea estètica, cosa que significa que hi ha en l’obra d’art percebuda una unitat formal dels seus elements completament lliure. Aquesta unitat, que no pot trobar expressió en cap concepte de l’enteniment, afegeix la consciència d’un límit actual en el que pot presentar-se fenomènicament. La limitació fa pensar negativament en un àmbit més enllà de tot límit: el del suprasensible. Aquest àmbit no pot conèixer-se, però si sentir-se indirectament en el límit: el subjecte sent en el lliure joc de les facultats que la seva veritable natura és una activitat espiritual lliure que està més enllà de la necessitat del fenomènic. Això és el que ha d’afegir als necessaris mitjans físics d’exposició de l’obra (la “lletra”, per exemple de la poesia), perquè aquesta no sigui simplement cosa sinó obra, l’obra del geni. Això que ha de tenir de més és, evidentment, esperit (Geist):

“Mit einem Worte, die ästhetische Idee ist eine einem gegebenen Begriffe beigeellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit *der* Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, dass für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, *der* also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzu denken lässt, *dessen Gefühl* die Erkenntnisvermögen belebt und mit der Sprache, als blossen Buchstaben, Geist verbindet.”<sup>96</sup>

Trobem en la teoria del geni una anàlisi d’un possible intent de trànsit que superi l’abisme infranquejable que les altres dues crítiques han obert entre la sensibilitat i la raó. Aquest intent té un resultat, tanmateix, problemàtic. El propi concepte d’idea estètica és paradoxal, i Kant abunda en les matisacions que poden resumir-se en el cèlebre *com si* que caracteritzen tota la Crítica del Judici. L’obra d’art, tot i la seva funció vivificadora, no pot sensibilitzar les idees, o sigui, exposar les idees de la raó en la sensibilitat, perquè per definició són inexposables en cap esquema temporal: aquest és un resultat definitiu de la Crítica de la Raó pura. Donada la impossibilitat d’una exposició directa<sup>97</sup>, l’obra d’art

---

<sup>95</sup> KU B195/A192.

<sup>96</sup> KU B 198/A 195-196.

<sup>97</sup> “Alle Anschauungen, die man Begriffen a priori unterlegt, sind also entweder Schemate oder Symbole, wovon die erstern direkte, die zweite indirekte Darstellungen des Begriffs enthalten.” (KU B 256-257/A 252-253).

simplement produeix un estat subjectiu: el sentiment d'un acord entre les activitats, de tal manera que en el resultat (en la natura física) hi ha una consciència de llibertat (llibertat suprasensible). Es produeix així una síntesi no esquemàtica entre natura i llibertat, on per primer cop la natura no s'oposa a la llibertat ni la llibertat ha d'imposar-se a la natura<sup>98</sup>. És en el descobriment estètic de la unitat espiritual superior, lliure i espontània, de l'ésser humà en la contemplació de l'obra, que no és més que un objecte físic, on cal buscar la raó que aquest sentiment prengui la forma d'una satisfacció en el judici de bellesa. En l'obra d'art, l'ésser humà se sent lliure en la seva acció efectiva en un món adequat per a la seva llibertat, encara que no pugui explicar en què consisteix aquesta llibertat, cosa que relaciona clarament bellesa i moralitat. Kant acaba la seva crítica del judici estètic amb la caracterització de la relació entre bellesa i moralitat com a simbòlica. Aquest és l'estatut no cognoscitiu, però tampoc merament pensable, del judici de bellesa.

La relació simbòlica no és una relació entre conceptes (discursiva), sinó una relació entre una forma d'intuïció que presenta similituds estructurals amb quelcom per naturalesa no intuïble, i que per això no pot prendre una forma esquemàtica. Aquestes similituds permeten a Kant parlar d'analogia (per exemple, entre les activitats a priori en el judici estètic i en la decisió moral<sup>99</sup>). A diferència de l'exposició esquemàtica, que serveix per a demostrar veritats sobre un concepte per mitjà de la seva exposició sensible (per exemple, en la construcció d'una figura en l'espai, segons el mètode de la geometria), l'exposició simbòlica té un estatut purament analògic:

“Das Intuitive der Erkenntnis muss dem Diskursiven (nicht dem Symbolischen) entgegen gesetzt werden. Das erstere ist nun entweder schematisch, durch Demonstration; oder symbolisch, als Vorstellung nach einer blossen Analogie.”<sup>100</sup>

Per acabar la nostra exposició, podem relacionar l'estatut simbòlic del concepte de bellesa amb les explicacions precedents. L'analogia suposa sempre una capacitat reflexiva del subjecte per fer el trànsit entre el símbol i allò simbolitzat en el judici, una capacitat

---

<sup>98</sup> “[...] und sieht sich, sowohl wegen der äussern Möglichkeit einer damit übereinstimmende Natur, auf etwas im Subjekte selbst und ausser ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Übersinnlichen verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen, auf gemeinschaftliche und unbekannt Art, zur Einheit verbunden wird.” (KU B 259/A 255)

<sup>99</sup> KU B 260/A 256.

<sup>100</sup> KU B 256/ A 252 (*nota al peu*).



que, en no ser discursiva, no pot ensenyar-se. A la inversa, per produir el símbol, l'artista genial ha de tenir la capacitat per poder exposar simbòlicament les idees morals. Podem dir que en ambdós casos es requereix tenir esperit ("Geist"). Es tracta d'un principi purament subjectiu, amb el qual es resol l'antinomia de la universalitat i, tot i així, falta de regla objectiva, que caracteritza el judici estètic del bell:

"Das subjektive Prinzip, nämlich die unbestimmte Idee des Übersinnlichen in uns, kann nur als der einzige Schlüssel der Enträtselung dieses uns selbst seinen Quellen nach verborgenen Vermögens angezeigt, aber durch nichts weiter begreiflich gemacht werden."<sup>101</sup>

La resolució última de l'antinomia del judici estètic es troba, com en el cas de totes les antinòmies de la raó, en el "suprasensible", únic àmbit on pot garantir-se la necessària unitat i identitat de la raó amb sí mateixa:

"[...] die Antinomien wider Willen nötigen, über das Sinnliche hinaus zu sehen, und im Übersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori zu suchen: weil kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen."<sup>102</sup>

## **6. EL PROJECTE FONAMENTADOR DE REINHOLD.**

### **6.1. La recepció de Reinhold de la filosofia de Kant: la necessitat de convertir a la filosofia en una ciència estricta.**

L'any 1787 apareixen mensualment a la revista Teutsche Merkur unes *Cartes sobre la filosofia kantiana* que tenen un gran èxit i ajuden en gran mesura a donar a conèixer la filosofia crítica de Kant. El seu autor, des d'aquest moment reconegut com el millor coneixedor i divulgador de l'obra de Kant és Karl Leonard Reinhold (1758-1823), un antic jesuïta originari de Viena i convençut dels ideals il·lustrats. S'estableix a Weimar, on entra en contacte amb el director del Teutsche Merkur, Wieland, amb la filla del qual es casa. Gràcies a la fama de què gaudeix com a expert en la nova filosofia, obté una càtedra a la

---

<sup>101</sup> KU B 238/ A 235.

<sup>102</sup> KU B 239/ A 236.

universitat de Jena, que abandonarà per atendre una oferta millor pagada en la universitat de Kiel. El seu substitut a Jena, per recomanació seva, serà Fichte.

Com Fichte, Reinhold cerca en la filosofia la solució als seus dubtes morals i religiosos, insatisfets per les teories de Leibniz-Wolff que coneix i fins i tot ensenya. Amb la lectura de Kant troba per fi la conciliació de la raó amb la fe, la resposta a tots els seus dubtes religiosos. Des d'aquell moment és un dels més convençuts kantians.

Per compartir amb els altres el descobriment de la nova veritat filosòfica que creu que és la Crítica de la Raó Pura, escriu les cèlebres *Cartes sobre la filosofia kantiana*. Aquestes cartes tenen un caràcter divulgatiu, i en elles exposa els resultats en la vessant pràctica de la filosofia de Kant, però prescindeix del llenguatge i de les argumentacions més tècniques de la recerca transcendental. Vol comunicar que per fi les qüestions morals i religioses s'acosten a la seva definitiva solució. Amb aquestes cartes, Reinhold ajuda a difondre la filosofia de Kant, i, amb el reconeixement del propi Kant, ell mateix passa a ser considerat un dels més destacats representants del kantisme.

Descontent amb la incomprensió que encara hi ha vers la filosofia crítica, i que fa que cada partit filosòfic la critiqui com si fos només un exemple d'obra del partit contrari (el realista hi veu idealisme; l'idealista, realisme; etc.), alhora que enfrontat amb les dificultats d'exposar tècnicament la filosofia crítica a la universitat, Reinhold decideix que tots aquests problemes exigeixen un canvi en el mètode expositiu. Concep així la seva versió de la filosofia crítica entesa com a fonamentació a partir d'un principi on s'exposin els elements bàsics i innegables del saber segons la filosofia transcendental. Reinhold anomena "Filosofia elemental" (*Elementarphilosophie*) a aquesta comprensió pròpia de la filosofia transcendental. Aquesta tasca cercarà el primer principi del saber, que doni ordre sistemàtic a les parts de la filosofia de Kant i en permeti unificar les dualitats. Exposa el projecte fonamentador que endega en obres amb títols prou significatius com *Sobre el fonament del saber filosòfic* (1791) i *Sobre la possibilitat de la filosofia com a ciència estricta* (1790), que ens serviran de referència per a la presentació del seu pensament.

Tant Reinhold com Fichte troben explícitament expressada en el propi text de Kant la necessitat d'un sistema de la filosofia transcendental distingit de la pròpia crítica, la qual en seria només el preàmbul. Així, al final de la introducció a la Crítica de la Raó pura:

“Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach alles, was die Transzendental-Philosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transzendental-Philosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst; weil sie in der Analysis nur so weit geht, als zur vollständigen Beurteilung der synthetischen Erkenntnis a priori erforderlich ist.”<sup>103</sup>

Fichte entén aquesta funció propedèutica de la Crítica com la que té la seva obreta de presentació a Jena, que duu precisament el títol de *Sobre el concepte de la Doctrina de la Ciència*, respecte a la Doctrina de la Ciència mateixa<sup>104</sup>. Pel que fa a Reinhold, fins i tot podem reconèixer en el mateix text de Kant el nom que dóna al seu projecte de sistema de la filosofia transcendental.

“Wenn man nun die Einteilung dieser Wissenschaft aus dem allgemeinen Gesichtspunkte eines Systems überhaupt anstellen will, so muss die, welche wir jetzt vortragen, erstlich eine Elementar-Lehre, zweitens eine Methoden-Lehre der reinen Vernunft enthalten.”<sup>105</sup>

Es reconeix a Reinhold l'originalitat en haver posat l'èmfasi en la necessitat d'aquesta exposició sistemàtica de la filosofia crítica<sup>106</sup> i amb la necessitat aparellada d'establir un primer principi d'on derivar la resta de proposicions en què havia de consistir aquest sistema. És sabut també que Fichte estigué completament d'acord amb aquest projecte. Ambdós creien, d'altra banda, que si bé ja Kant n'havia donat un de principi, degut a l'ordre analític de la seva obra havia quedat gairebé amagat per qui no entengués la seva veritable estructura interna. Es tracta veritablement de convertir la filosofia en una ciència estricta.

---

<sup>103</sup> KrV, B 29/A 15.

<sup>104</sup> En plena polèmica sobre l'ateïsmo de Fichte, Kant criticarà durament la filosofia de Fichte i dissentirà públicament d'aquesta interpretació, tot afirmant que en la Crítica de la raó pura es troba ja tota la filosofia transcendental (Akk.-Aus., XX, 370-371).

<sup>105</sup> KrV, B 29/A 15.

<sup>106</sup> Sobre la relació de Reinhold amb el projecte transcendental kantià, és novament de recomanable lectura l'article de Salvi Turró: “De la filosofia crítica a la filosofia com a ciència estricta”.

## 6.2. El principi de la consciència.

A l'obra que porta precisament per títol *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, fa la següent declaració de principis sobre la seva *Elementarphilosophie*:

“Ich erkläre daher noch einmal, dass ich unter Elementarphilosophie das einzig mögliche System der Principien, auf welche sowohl theoretische als praktische, sowohl formale als materiale Philosophie gebaut werden muss, verstehe [...]Die Elementarphilosophie, wie ich sie mir denke, existiert entweder gar nicht, oder steht auf einem allgemeingeltenden Grundsatz fest [...]”<sup>107</sup>

Per garantir la científicitat de la filosofia, n'és condició *sine qua non* que tota ella prengui la forma d'un sistema únic i unitari, cosa només possible si tot el sistema se segueix d'un únic principi màximament universal. Aquest no permet únicament l'existència de la *Elementarlehre* com a sistema dels principis, sinó també la darrera conclusió per ell fonamentada: el fet de la validesa en l'àmbit teòric i, el que és encara més important per als interessos de l'ésser humà que arrelen en la seva raó, la validesa dels deures i drets en l'àmbit pràctic.

“Es muss ein allgemeingeltender Satz als erste Grundsatz möglich sein, oder die Philosophie ist als Wissenschaft unmöglich; und die Gründe unserer sittlichen Pflichten und Rechte, und folglich diese Plichte und Rechte selbst müssen ewig unentschieden bleiben; und der Zufall muss ewig bei der Lenkung menschlicher Angelegenheiten die Rolle behalten, die eurer Überzeugung nach, ihr Edlen, der Vernunft gebührt.”<sup>108</sup>

Aquest principi universal ha de ser absolut i primer, en el sentit que el seu significat no ha de dependre en res de cap altra proposició, únicament de si mateix:

“Der absolut erste Grundsatz muss, wenn es einen solchen gibt, die Bestimmtheit seines Sinnes durch keinen andern Satz erhalten können und dürfen; und folglich durch sich selbst gegen alle Misverständnisse gesichert sein.” (PhsW, 155)

---

<sup>107</sup> PhsW, 146/344. Citem a partir de l'edició de Meiner, en el cas de PhsW la primera xifra és la de l'edició original, la segona la de l'edició de Meiner. En el cas d'UF, coincideixen les dues paginacions pel fet d'anar primera en l'edició conjunta de les dues obres a Meiner.

Únicament una proposició pot reunir aquesta condició d'incondicionalitat en la seva evidència: la proposició de la consciència. “Dies kann meiner Überzeugung nach von keinem andern Satz gelten als dem Satze des Bewusstseins.”<sup>109</sup>

Això és així, perquè aquesta proposició expressa un fet (*Tatsache*) innegable al qual s'arriba simplement per reflexió:

“Um sich der ursprüngliche Merkmale seiner Begriffe vollständig bewusst zu werden, bedarf es bei diesem Satz keines Raisonnements [...] sondern der blossen Reflexion über die Bedeutung der Worte, die durch ihn selbst für die Tatsache die er ausdrückt”<sup>110</sup>

Aquest fet no és altre que el fet de tenir consciència: “[...] dem Satz, der nichts als das Faktum des Bewusstseins ausdrückt.”<sup>111</sup>

La universalitat del principi significa que no hi ha àmbit de la consciència que no estigui fonamentat per ell, i essent la filosofia el màxim saber sobre allò de que podem ésser conscients, això significa que és el principi de tota la filosofia, de manera que se'n derivaran els principis de qualsevol branca seva que desenvolupi un àmbit específic de la consciència, sigui material o purament formal, com la metafísica o la lògica, que fins ara s'atorgaven el privilegi de ser els coneixements més universals, i per això mateix, la seu dels primers principis en la filosofia: “[...] im strengsten Sinn Grundsatz, und zwar Grundsatz aller Grundsätze, der erste Grundsatz nicht der Metaphysik, nicht der Logik, sondern der Philosophie ist.”<sup>112</sup>

---

<sup>108</sup> PhsW, 169/367.

<sup>109</sup> PhsW, 156/354.

<sup>110</sup> PhsW, 158/356.

<sup>111</sup> PhsW, 159/357.

<sup>112</sup> PhsW, 160/358.

### 6.3. El principi de la consciència és més general que el principi de l'apercepció transcendental de Kant

A l'obra "Sobre el Fonament del saber filosòfic" observa Reinhold que Kant lliura efectivament un principi superior a tots els principis establerts en la *Crítica de la Raó Pura*. Tanmateix, aquest principi només ho és d'una part de l'edifici metafísic, concretament de la part que tracta de la natura sensible<sup>113</sup>. Aquest principi el formula Reinhold:

"Jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung."<sup>114</sup>

Aquest principi és el principi de tots els judicis sintètics: aquell que expressa la síntesi a què es veuen sotmeses les representacions per reconèixer en elles un objecte. Dit d'una altra manera, la pregunta que vol respondre aquest principi seria: a partir de les seves representacions, com pot presentar-se-li al subjecte un objecte?.

La resposta kantiana significa que pot justificar-se precisament que hi ha un saber d'objecte, i no mera opinió o aparença de saber, només estudiant l'activitat del subjecte en aquest acte seu mitjançant el qual en general sap. La resposta que donem només pot comptar amb aquells elements que trobem en la pròpia ment (*Gemüt*) del subjecte. L'activitat espiritual del subjecte ha de donar explicació de la necessitat que exigeix el saber, és a dir, d'aquella constància en el referent del judici que permet parlar "d'objecte" i no de mera il·lusió, de quelcom que ara val, ara potser ja no (com és el cas si jutgem sobre les mutables representacions que passen i canvien constantment en la nostra corrent de consciència). Aquesta activitat és per a Kant fruit de l'activitat sintètica de la imaginació.

Com hem vist detalladament més amunt, el text on Kant tracta el tema de la possibilitat de la síntesi és la "Deducció Transcendental dels Conceptes Purs de l'Enteniment"<sup>115</sup>. La síntesi es planteja com a possibilitat d'una connexió en general. Una

---

<sup>113</sup> ÜdF, p. 114.

<sup>114</sup> ÜdF, p. 68.

<sup>115</sup> KrV, B 116.

connexió que no dóna l'objecte de la sensibilitat, sinó que es feta pel subjecte com un "acte de la seva pròpia activitat"<sup>116</sup>.

Resumint: La multiplicitat de dades que dóna la intuïció sensible ha de portar-se a una unitat per a poder-ne tenir consciència, una consciència que ha de ser de la unitat total de la intuïció però que no s'ha de dispersar en una multiplicitat de consciències particulars, una per a cada dada sensible. Per això s'exigeix un tercer element, un "*actus*", una espontaneïtat que unifiqui la multiplicitat en una sola consciència – el que més endavant significa, que la posi sota un concepte determinat. Llavors, només llavors, podrem dir que "Jo penso X" en aquella intuïció. Kant formula així la possibilitat d'aquesta unificació sintètica:

"Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine nothwendige Beziehung auf das: *Ich denke*, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen ist."<sup>117</sup>

En aquest mateix context (§16) introdueix el nou element en la seva recerca de les condicions transcendents del saber, l' "apercepció pura" o "originària": "...Unitat de l'Apercepció..., el qual és el principi suprem en tot el coneixement humà"<sup>118</sup>.

El "Jo penso" expressa així un acte de l'espontaneïtat del nostre esperit que ha de poder acompanyar totes les nostres representacions. Aquest acte és simple, no conté cap element descriptiu que el qualifiqui (no seguim "instruccions" en realitzar-lo, sinó que simplement es posa en acció), i per això no afegeix ni treu res al contingut a què s'apliqui (allò que puguem pensar per mitjà d'aquest acte). Aquest acte u i el mateix en tota consciència pot anomenar-se "la unitat transcendental de l'autoconsciència" o "identitat de l'apercepció" que expressa la "identitat del subjecte". Dit en primera persona, tal com exigeix la proposició de l'apercepció, la identitat de la consciència ve donada precisament pel fet que acompanyo amb el "Jo penso" no només cadascuna de les múltiples representacions, sinó també llur síntesi<sup>119</sup>, cosa que em permet dir que *jo* les puc *pensar* – és a dir, que són *les meves representacions d'un objecte*. Aquest lligam sota el qual es

---

<sup>116</sup> KrV, B 130.

<sup>117</sup> KrV, B 132.

<sup>118</sup> KrV, B 135.

troben totes les meves representacions objectives, i que en general garanteix la unitat coherent de tota la meua experiència del món objectiu, justifica que Kant parli de l'originària unitat sintètica de la consciència.

La síntesi, concloem, guarda una necessària relació amb la identitat de l'autoconsciència, principi superior de tot el coneixement humà, que només arriba a consciència a partir de la consciència de l'activitat sintètica que es produeix de forma espontània. Aquest fet és el que expressa la “unitat sintètica de l'apercepció”.

#### **6.4. El principi de la consciència és superior al principi de no contradicció.**

Per a Reinhold, el principi de la síntesi només fonamenta la naturalesa sensible, el fenomen. Fa falta un principi més genèric que fonamenti la totalitat de la Metafísica.

La tradició batejada per Kant com a dogmàtica, la de l'escola Leibniz-Wolff, n'havia ofert un altre, de principi: el principi de no contradicció. A partir d'ell, Leibniz organitza deductivament el seu sistema metafísic. La qüestió és ara veure si l'encert de Leibniz, pensar la filosofia com a sistema a partir d'un principi, pot aplicar-se a l'estructura cognoscitiva i pràctica descoberta per Kant amb la seva filosofia crítica, que resol definitivament les disputes especulatives de la metafísica alhora que salva de la seva perniciosa influència a la moral i a la religió basades en la raó pràctica. Pot el principi de no contradicció encara valdre com a primer principi del sistema filosòfic després de les descobertes fetes per Kant?

Segons aquest principi, donat un concepte A, no podem pensar com a predicat seu una nota que negui alguna altra que formi part de la seva definició o essència. Això vol dir que si B pertany a les notes d'A (“A és B”), no B no pertany a A (“A és no-B” és fals). D'aquest principi es deduiria, per exemple, el principi de causalitat (“Tot esdeveniment té una causa”). Reinhold observa, tanmateix, que aquest tipus de demostracions pressuposen sempre que el subjecte té ja les notes que no poden ésser-li negades.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> KrV, B 134.

<sup>120</sup> “Si a un subjecte l'ha de contradir un predicat, llavors l'oposat del predicat ja ha d'estar contingut en el subjecte. I això és el que només pot pressuposar-se en el principi de no-contradicció, i que fa cada una de les seves aplicacions només hipotètica, condicionada.” (ÜdF, p. 36).



El principi de no contradicció pressuposa la realitat de les proposicions com a diferent de la seva simple pensabilitat. Que jo prediqui amb el pensament del concepte d'un esdeveniment que té una causa no vol dir que els esdeveniments reals tinguin una causa. També per a Kant, que un referent real d'un judici tingui una determinada constitució essencial – que A sigui A, és a dir, que d'A es pugui predicar que és a, b, c... –, depèn de la síntesi que en permet l'enllaç.<sup>121</sup> Només quan ja trobem allò real com a constituït podem procedir a l'anàlisi lògic del concepte, desvinculant-lo abstractivament de la seva realitat efectiva i centrant-lo en la seva simple unitat idèntica de pensament. La inversa, però, no té perquè donar-se: que A sigui A no té perquè implicar que A sigui realment. La unitat essencial del pensament és només una de les condicions del pensament objectiu, necessària però no suficient. És una condició que igualment compleixen els conceptes ficticis o imaginaris, un cop s'ha acordat *ad hoc* quins predicats es pensen unitàriament en el seu concepte.

Limitada la seva validesa objectiva, Reinhold també limita la pretesa universalitat del principi de no contradicció. Hi ha un principi encara més general. El principi que sempre pressuposa el principi de no contradicció no pot ser el de la unitat sintètica, ja que això valdria només per les proposicions objectives (que inclouen la referència a la intuïció sensible), i no per a tot pensament. Ha de partir de quelcom completament general de tota consciència. Això és, entén Reinhold, el propi concepte de representació. El principi de no contradicció pressuposa el concepte de representació, car el pensament és una variant del representar.

En aquest moment és interessant recordar que Kant, en la seva recerca reflexiva de l'origen sil·lògic de les representacions incondicionades de la raó, les idees, havia trobat el *locus* últim en la relació general a priori del subjecte amb la totalitat del món (tant fenomènic com noümènic). Un dels dos textos que expressen aquest fonament darrer a priori el descriu com la relació que una representació pot tenir amb el subjecte o amb l'objecte:

“Nun ist das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, 1) die Beziehung aufs Subjekt, 2) die Beziehung auf Objekte, und zwar entweder als Erscheinungen, oder als Gegenstände des Denkens überhaupt. Wenn man diese Untereinteilung mit der oberen verbindet, so ist alles Verhältnis der

---

<sup>121</sup> KrV, B 130.

Vorstellungen, davon wir uns entweder einen Begriff, oder Idee machen können, dreifach: 1. das Verhältnis zum Subjekt, 2. zum Mannigfaltigen des Objekts in der Erscheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt.”<sup>122</sup>

Segons la nostra interpretació, és en aquest text i similars on Reinhold troba la inspiració per al seu principi. En ells sembla que Kant exposa un substrat de tipus relacional, incondicionat i a priori per a tota forma de consciència. En la seva universalitat és per això mateix a priori, i és darrer pel fet de ser incondicionat, en ser l’origen de les representacions incondicionades de la raó o idees. Constitueix allò objectiu en tot sil·logisme formal de la raó, igual com l’apercepció transcendental expressa l’objectivitat en l’enunciació dels judicis cognoscitius, de la qual s’han abstret les formes lògiques dels judicis. Reinhold pren la relació universal de la representació com un principi constitutiu de la raó a la manera com ho és el principi de l’apercepció transcendental per a l’enteniment. L’enteniment, al cap i a la fi, no és més que la raó en un sentit restringit, quan la seva activitat a priori es limitada per les condicions de la sensibilitat, és a dir, la seva activitat esdevé únicament activitat sintètica i així depèn de la pluralitat sensible. Evidentment, l’enunciació d’aquest substrat no és un principi constitutiu de l’experiència, com el de l’apercepció, però sí de la consciència com a seu de les representacions amb que pensem objectes, siguin aquests cognoscibles (fenòmens) o únicament pensables (noümens).

Certament, en tant el principi de Reinhold s’expressa en una proposició, compleix el principi de no contradicció, però només com a llei formal de l’enunciació. No n’és la seva raó real, car no determina que el seu contingut (allò que s’expressa en ella) sigui el que és i no un altre.<sup>123</sup> Aquest contingut és un fet necessari de la consciència. Amb Reinhold, el concepte de “fet” en el sentit d’un fet innegable de la consciència passa a ser una expressió comuna del llenguatge filosòfic, i així la rep també Fichte. A la manera del *Faktum* de la consciència d’obligatorietat de què parteix la Crítica de la Raó Pràctica o el fet que la nostra intuïció sigui precisament en l’espai i el temps, o que les regles de síntesi a priori siguin les dotze categories en la Crítica de la Raó Pura. Són fets necessaris que trobem i que ens permeten explicar la nostra consciència, irrefutables però que tampoc es poden demostrar a un tercer; senzillament s’han de constatar.

---

<sup>122</sup> KrV, A 333.

<sup>123</sup> UF, pp. 35-36.

A partir del concepte universal de representació, Reinhold formula la seva “proposició de la consciència”:

“[...] der Begriff der Vorstellung, den die Wissenschaft des Vorstellungsvermögens analytisch bestimmen soll, muss zu diesem Behuf schon synthetisch bestimmt sein. Mit dieser ursprünglichen, von allem Philosophieren unabhängigen, und die Richtigkeit alles Philosophierens begründenden Bestimmtheit, kann der Begriff der Vorstellung allein aus dem Bewusstsein erschöpft werden, einer Tatsache, die als solche allein das Fundament der Elementarphilosophie, das sich ohne Zirkel auf keinen philosophisch erweislichen Satz stützen kann, begründen muss. Durch keinen Vernunftschluss, sondern durch blosse Reflexion über die Tatsache des Bewusstseins, das heisst, durch Vergleichung desjenigen, was im Bewusstsein vorgeht, wissen wir: dass die Vorstellung im Bewusstsein durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beide bezogen werde.”<sup>124</sup>

Tota determinació de la consciència té aquesta estructura. Sabem que les determinacions de la consciència són les intuïcions, els conceptes i les idees. S’unifiquen així en una facultat de l’esperit (la representativa) les altres facultats (sensibilitat, enteniment i raó), a partir d’aquest tret comú. Els seus elements són espècies del gènere suprem “representació”, diferents variacions del “Jo represento” que, com hem vist més amunt, ve a substituir al “Jo penso” kantian, reduït a teorema seu.

### **6.5. Interpretació del principi de la consciència.**

Reinhold cerca un fet màximament universal *en* la consciència i l’acaba trobant en *la* consciència. Però què vol dir Reinhold quan parla de consciència?

Solem parlar de la consciència com si fos alguna mena de cosa, un ésser individual o substància (diem: *tinc consciència, la consciència*), o de vegades també com una propietat (*estic conscient, en sóc conscient*). El sentit de consciència que interessa a Reinhold seria més bé el d’un concepte universal de tipus relacional. No oblidem que parlem del fonament del saber, i saber és sempre *saber de* quelcom. De fet, és fàcil veure el parentiu etimològic entre els mots alemanys per a “saber” (*Wissen*) i per a consciència (*Bewusstsein*).

---

<sup>124</sup> ÜdF, 77-78.

Només podem saber de quelcom si som conscients d'aquest quelcom. Tenir consciència significa poder ser conscients de quelcom. Seguint a Reinhold, serà condició universal del saber que trobem els elements irreductibles que expressen què sigui la consciència simplement, entre els quals, evidentment, no podrà aparèixer el terme "consciència" si no volem caure en una demostració circular. El terme complex i relacional consciència ens ve definit bàsicament per un altre concepte: el de representació.

Tenim, doncs, que en la relació de consciència es relacionen un subjecte, un objecte i la representació que té el subjecte de l'objecte, la qual cosa significa que també s'han de poder distingir.

"Die Begriffe von Subjekt, Objekt und Vorstellung, die durch ihn [den Satz des Bewusstseins] aufgestellt werden, werden durch ihn selbst, oder durch das Unterscheiden und Beziehen, welches es ausdrückt, bestimmt."<sup>125</sup>

Pel que fa a la distinció entre subjecte i objecte, Reinhold estableix una propietat important d'aquesta relació, propietat que respecta sempre en el seu sistema: les posicions entre subjecte i objecte semblen inintercanviables, això vol dir que hi ha una diferència irreductible entre ser subjecte i ser objecte. Per veure això, només es pot apel·lar a la nostra constatació immediata d'aquesta diferència. Si mirem un objecte, un llibre per exemple, immediatament ens adonem en aquest acte que som nosaltres qui som conscients de la taula, no la taula de nosaltres. De fet, no podem pensar ni tan sols què voldria dir quelcom així respecte als objectes dels nostres actes cognoscitius. Constatacions com aquesta, d'aparença tan trivial, fan de fet palès el següent problema: com es pot elaborar una teoria de l'autoconsciència amb aquest supòsit teòric, el de la diferència entre subjecte i objecte en les proposicions sobre la consciència, una qüestió implícita en la filosofia de la Modernitat, que Reinhold planteja explícitament? Un cas paradigmàtic de problema que troba una teoria del coneixement que reflexiona sobre aquesta diferència el trobem en el perill del retorn infinit de la reflexió quan el subjecte vol ser conscient de si mateix, és a dir, quan ell mateix esdevé l'objecte del saber (suposem que vull pensar el subjecte de tot pensament: penso primer un A qualsevol, llavors penso el pensament d'A per veure si trobo el subjecte: però en aquest pensament tinc de nou un subjecte que pensa l'objecte

pensament d'A, i de nou he de pensar el pensament del pensament d'A, etc.). Fichte ha de fer front amb la seva teoria a aquests problemes de la reflexió a l'hora de tractar d'explicar com és possible la consciència de l'autoactivitat del subjecte.<sup>126</sup> Aquesta qüestió de la relació última entre subjecte i objecte és un tema important en les discussions de l'Idealisme Alemany.

Tornem a la caracterització de la relació de la consciència. Ens falta encara un element fonamental. Per pensar-lo, cal fixar l'atenció de nou a què passa quan som conscients de quelcom, quan mirem quelcom o recordem quelcom, per exemple. En aquest cas, d'alguna manera *portem l'objecte davant del subjecte*, el posem davant. En alemany podríem dir: *Wir (Subjekte) stellen das Objekt vor das Subjekt*. De *Vor-stellen* s'obté el terme tècnic *Vorstellung*. La presentació de l'objecte davant del subjecte és la *Vorstellung*, la representació. Ser conscient d'un objecte vol dir tenir una representació d'aquest objecte, que s'entén, donat el caràcter espiritual que, en general, des de Descartes es dona al subjecte, com una entitat de tipus mental. Som conscients dels objectes perquè tenim representacions d'objectes.

Podem dir que els diferents modes de consciència tenen en comú que són diferents modes de representar. L'espai, per exemple, és el mode, la forma, com representem objectes tridimensionals a partir de la informació que ens *dóna* el nostre sentit extern, representacions com ara la visió o imatge d'aquesta taula, etc. Respecte a les diferents funcions del subjecte i l'objecte, podem dir ara que el subjecte és qui representa (qui es representa l'objecte) i l'objecte allò representat.

Amb el subjecte, l'objecte i la representació s'exhaureixen els elements que formen part de la proposició que expressa el fet de la consciència. Com s'articulen aquests elements?

Segons la nostra interpretació del principi de la consciència de Reinhold,<sup>127</sup> que un objecte arribi a la consciència vol dir que en tenim una representació. Prendre consciència

---

<sup>125</sup> PhsW, 156/354.

<sup>126</sup> Fichte fa una referència explícita al problema d'aquest retorn infinit en l'intent de tematització del subjecte de consciència comú a les teories clàssiques de la reflexió a la *Doctrina de la ciència nova methodo* (manuscrit de Halle, paràgraf 1, p. 30). Per a una anàlisi més detallada de la posició de Fichte respecte als problemes de la reflexió, vid. Henrich, D: Fichtes Ursprüngliche Einsicht.

<sup>127</sup> Seguim, en aquesta interpretació, la que el professor K. Cramer proposa com a teoria de la consciència d'objecte implícita en la *Crítica de la Raó Pura*, a partir del concepte de veritat com a correspondència amb l'objecte, en el seu article: "'Gegeben' und 'Gemacht'. Vorüberlegungen zur Funktion des Begriffs

per reflexió de què és una representació vol dir que, *de fet*, d'una banda la relacionem al seu objecte, és una representació d'aquell objecte;<sup>128</sup> d'altra, però, la distingim de l'objecte: l'existència de l'objecte és independent del seu ser representat, i per tant, de la seva representació. Això pel que fa a la banda objectiva. Anàlogament podem procedir pel que fa al subjecte. El subjecte es relaciona amb la representació en tant se l'adscriu com a *seva*. Alhora, el propi subjecte es distingeix de qualsevol representació a partir de la constatació que pot tenir-ne moltes, i unes substitueixen les altres. A partir d'aquesta consciència de la multiplicitat i la variabilitat de les representacions, troba, reflexionant, que a tota representació pot acompanyar la consciència de la possibilitat de no ser-hi (ja que fa l'experiència que tota representació pot veure's substituïda per una altra en el temps). Aquesta consciència no pot procedir de la pròpia representació –que innegablement és –, sinó de quelcom que respecte a ella i a qualsevol altra que la substitueixi és sempre present i idèntic a si mateix: el subjecte. Es distingeix així un Jo que reconeix la representació com a seva i alhora no es confon amb ella.

Podem distingir les teories de Kant i Reinhold en un altre aspecte ben important. Mentre l'interès de Kant es concentrava en el saber, la seva possibilitat i els seus límits, i les facultats només tenien sentit en funció de l'explicació d'aquest saber, en Reinhold per primer cop es desplaça l'atenció i són les facultats mateixes i la seva possibilitat el que passa a primer pla. El projecte de fonamentació de Reinhold significa l'intent de deducció de les diferents facultats i dels seus elements a partir d'una facultat essencial, que és la causa de les altres en el subjecte entès pràcticament d'una manera substancial. La proposició de la consciència ens indica quina sigui aquest substrat últim del subjecte: l'essència del subjecte és ser representador i la facultat que expressa aquesta essència és la facultat representativa.

Abans d'acabar aquesta breu descripció de l'aportació de Reinhold a l'evolució de la filosofia transcendental de Kant a Fichte, cal parar esment al fet que el principi de la consciència té el seu origen exclusivament en el que Kant anomena l'ús teòric de la raó.

---

'Handlung' in Kants Theorie der Erkenntnis von Objekten", a *Handlungstheorie und transzendentalphilosophie*, a cura de Gerold Prauss, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.m., 1986. El meu succint esborrany interpretatiu s'inspira en una reconstrucció global de punts que Cramer exposa especialment en els apartats II i VII del seu treball.

<sup>128</sup> Per Kant, aquest relacionar és un jutjar: referim la multiplicitat sensible a un objecte per mitjà de predicar-ne un concepte, predicació que es possibilitada per la unitat sintètica assolida en l'apercepció transcendental.

Representar no és més que una extensió del ser conscient no limitada per la funció sintètica de l'enteniment en l'experiència. En aquest sentit, l'ús pràctic de la raó es veu reduït a ser un conjunt més de representacions (per exemple, de deures o la representació de la llei moral). Ara bé, fins i tot si s'accepta com a principi últim de l'ús teòric de la raó, això no significa que exhaurixi tot ús de la raó, en concret, clarament no tot l'ús pràctic del qual les representacions només són una part (diríem, del principi *judicationis*), però el més essencial és l'execució real d'allò representat (principi *executionis*). Fins i tot en l'ús teòric, reduir els conceptes d'objectes a forma de representació fa perdre de vista que allò que els distingeix de qualsevol altre concepte no pot deduir-se del concepte comú de representació, sinó específicament de l'*actus* d'autoafirmació d'identitat i unitat de l'apercepció transcendental, que afegeix espontàniament l'objectivitat a la representació.

## **7. ELS ESCÈPTICS: LA IMPOSSIBILITAT DE LA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL COM A CIÈNCIA.**

### **7.1. L'"Enesidem" de Schulze: la falta de fonament de la filosofia transcendental.**

L'any 1792 apareix l'obra *Enesidem* és el pseudonim de Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), des de 1788 professor de filosofia de la universitat de Helmstedt, especialista en Plató i en filosofia antiga (*Enesidem* fou un escèptic de l'Antiguitat), va seguir amb atenció el treball de Kant i el debat posterior sobre la seva filosofia. En aquesta obra, Schulze vol demostrar que els intents de sistematització de la filosofia de Kant i de Reinhold fracassen, perquè no superen les objeccions escèptiques que se'ls pot fer des d'un plantejament humeà.

En Schulze trobem una tendència cap el realisme en la seva interpretació de la filosofia de Kant i de Reinhold. El punt de vista de la seva interpretació pot ser definit com a clarament "dogmàtic". Això es veu clar quan exposa objeccions que pressuposen una comprensió clarament realista en tractar la natura del subjecte i l'objecte. En el context de la lògica transcendental, Kant els redueix a unitats lògiques buides de contingut. Són els

pols interrelacionats de la síntesi que possibilita l'experiència i s'exhaureixen en aquesta funció. Una X a la qual referir els meus pensaments<sup>129</sup> i de nou una X a la qual referim alhora les nostres representacions sensibles mercè a la unitat d'una regla de síntesi.<sup>130</sup> Més enllà d'aquesta funció estructuradora no interessien a Kant, i únicament en la dialèctica, en l'important paràgraf citat més amunt, sembla apuntar més enllà, cap a un substrat darrer del subjecte, però finalment es limita a la funció que té en l'explicació de l'origen de les idees. En el sistema de Reinhold pot observar-se en alguns moments (per exemple, en explicar l'origen del material de la sensació) una deriva de les estructures a priori que per a Kant tenen sempre un caràcter funcional respecte a la seva teoria del saber amb conseqüències ontològiques no presents i explícitament prohibides en Kant que podríem descriure com un intent de revalorització de la psicologia racional. En Schulze, aquesta deriva és explícita en tots els aspectes, a causa dels seus pressupòsits dogmàtics: subjecte i objecte expressen entitats de les quals pot predicar-se, per exemple, la substancialitat o la causalitat.

Per entendre la transformació del significat dels conceptes de subjecte i objecte en la lectura de Schulze, pot ser aclaridora la següent proposta descriptiva del pas, que per a ell és ben natural, d'una comprensió lògica-funcional a una d'ontològica-real en la lectura de Kant i de Reinhold:

1. Pel que fa al pol subjectiu. Quan considerem la totalitat de representacions que un subjecte pot adscriure's com a continguts mentals seus, podem anomenar aquesta totalitat com "la consciència" en sentit substancial. En aquest sentit, el subjecte és el "portador de les representacions" i les representacions són *en* ell.<sup>131</sup>

Si, tot tenint això present, analitzem de nou la relació entre subjecte i objecte, donat que (a) d'una banda, el subjecte no apareix descrit en la representació, sinó l'objecte, degut a la diferència radical entre subjecte i objecte i (b) que les representacions que té un subjecte són mutables mentre el subjecte roman idèntic, tenim que: (a) el subjecte acompanya tota representació (el subjecte representa A, B o C) però el subjecte no el podem predicar de cap representació, és a dir, no podem trobar una representació que ens

---

<sup>129</sup> KrV, B 404.

<sup>130</sup> KrV, A 104.

<sup>131</sup> La perspectiva "fenomenològica" de l'autoadscripció de les representacions remarcava, en canvi, que les representacions són *per al subjecte*, se les pot adscriure com a seves. La perspectiva "epistemològica" dirà que això només és possible si ja són *en* el subjecte.



digui què és el subjecte (de manera que poguem dir “la representació A és o representa el subjecte”); en els judicis en què relacionem subjecte i representació, el subjecte és sempre subjecte gramatical, mai predicat, de la representació. (b) Les representacions d’un subjecte són allò *en* ell de contingent: poden ser-hi o no. La identitat del subjecte, en canvi, es manté sempre respecte allò que merament és *en* ell. Podem dir que les representacions són accidentals respecte al subjecte (no és accidental que tingui representacions, compte, sinó que aquestes siguin precisament A, B o C).

Per tant, (a) i (b) caracteritzen la relació entre el subjecte i les seves representacions. Però aquestes propietats caracteritzen tradicionalment la relació entre una substància i els seus accidents. La relació entre un subjecte i les seves representacions pot caracteritzar-se així com *anàloga* a la descripció de la relació entre una substància i els seus accidents. Veiem ara que la relació que pensàvem en termes purament funcionals (Kant diu “lògic”, en el sentit de la lògica transcendental) se’ns està convertint en la descripció de quelcom real. Només cal afegir que els modes *a priori* de la representació s’entenen en aquest sentit com a atributs d’aquesta substància. Com parlem de la substància en tant *sap*, d’un subjecte del coneixement, podem entendre aquests atributs com a *facultats* d’una substància espiritual, que determinen formalment el tipus d’accidents que la substància-subjecte pot tenir.

2. Pel que fa al pol objectiu. En la descripció del fet de la consciència, hem constatat que l’objecte és també diferent de la seva representació, representació que ara hem caracteritzat com un contingut mental *en* el subjecte. L’objecte el representem com existint independentment del subjecte, dèiem. Com podem dir llavors que relacionem la representació amb l’objecte, si la representació és un accident del subjecte? La resposta que s’ha donat tradicionalment a aquest interrogant, i que trobem especialment remarcada en l’empirisme anglès, és que l’objecte *causa* les representacions en el subjecte. Tanmateix, com ja Locke feu palès, quan s’accepta aquest model per explicar la relació entre representació i objecte, tenim la següent restricció: la representació només representa l’objecte en tant que n’és l’efecte de la seva acció en el subjecte, però la representació no descriu com és l’objecte al marge d’aquesta causalitat. La representació és així un mer efecte de l’afecció del subjecte per part d’un objecte, objecte desconegut que cal distingir

d'ella. Aquesta distinció és la que trobem en la distinció kantiana entre fenomen i cosa en si.

És innegable que hi ha prou textos del propi Kant que podrien recolzar una interpretació epistemològica com la que hem desenvolupat i que en alguns moments també podria atribuir-se a Reinhold. Mentre, per la banda subjectiva, el gir copernicà remarca el paper actiu de les facultats espirituals en donar la forma del coneixement i així el caràcter idealista de la filosofia transcendental, hi ha també cert realisme en la concepció de la cosa en si que lliura la matèria (la sensació) al coneixement, quan el subjecte es veu afectat per ella. Ara bé, la major virtut d'aquesta comprensió realista de Kant i de Reinhold, consisteix per a Fichte en fer paleses les debilitats del dogmatisme en filosofia, i per tant també de la interpretació dogmàtica de la filosofia transcendental.

Schulze és un defensor de l'escepticisme de Hume pel que fa a la possibilitat d'establir un sistema filosòfic amb fonaments *a priori*. En l'Enesidem, Schulze exposa tota una sèrie d'objeccions a les teories de Kant i de Reinhold, en el seu intent de justificar la possibilitat d'aital sistema filosòfic. Per a Schulze, si la filosofia crítica de Kant i l'*Elementarlehre* de Reinhold han de representar una victòria sobre l'escepticisme de Hume, que Schulze s'esforça en defensar, una de les seves tesis més fortes ha de ser que la que mostrin que l'ésser humà, el subjecte epistèmic finit, pot fer realment judicis universals i necessaris. A partir del gir copernicà de Kant que també comparteix Reinhold, el subjecte només rep les dades sensibles, allò material del coneixement, i produeix espontàniament la seva síntesi, l'ordenació que constitueix la forma del coneixement. Fidel a la seva comprensió realista, Schulze interpreta (com fa Reinhold<sup>132</sup>) que la consciència de "donades" d'algunes de les nostres representacions implica que hi ha quelcom "en si" que les causa en el subjecte, en afectar la seva sensibilitat, un *quelcom*, però, que mai apareix a la consciència: la cosa en si. Schulze no és l'únic que interpreta "dogmàticament" el pensament kantià: segueix una línia de crítica a Kant ja força estesa llavors, que inclou al cèlebre Jacobi. Aquesta crítica es basa en la famosa objecció que diu que si la cosa en si causa en la nostra sensibilitat les dades sensibles, en realitat Kant aplica categoria de

---

<sup>132</sup> En la Ressenya a l'Enesidem, Fichte reprova tant a Kant com a Reinhold el no haver aclarit millor aquest punt perquè no hi hagués ambigüitats, cosa que és la principal causa dels atacs escèptics contra la filosofia crítica (RE, SW I, 19).

causalitat, que havia restringit legitimament a l'experiència, a quelcom que està per definició més enllà de tota experiència.

En atribuir al subjecte de les representacions l'origen de la necessitat que es troba present en els judicis cognoscitius, pren cos una nova objecció de Schulze, aquesta vegada per la banda del subjecte: Sabem què és el subjecte o el Jo, perquè puguem atribuir-li quelcom tan important i discutible? Què ens diu Kant sobre la natura del subjecte? De nou, per la banda del subjecte, cal entendre algun tipus de realitat, de forma que de nou no es distingeix la diferència del discurs filosòfic kantianista entre l'àmbit del coneixement (necessàriament i justificadament realista) i el de les condicions de possibilitat del coneixement (marcadament idealista).

Per aquest motiu, les afirmacions de Kant sobre el subjecte transcendental desconcerten Schulze. Fem un breu recordatori d'alguns dels punts que poden resultar més incomprensibles per un autor amb pressuposits realistes:

Del Jo com a apercepció no en tenim experiència. Quan tenim experiència per introspecció del Jo l'observem com un fenomen més que es dona en el temps (sentit intern), però aquest és el Jo empíric com a biografia mental d'un individu, no el Jo entès com a apercepció, al qual arribem a partir de la consciència de la síntesi en l'acte del coneixement. Aquest és un pensament simple, pura identitat lògica que no inclou cap multiplicitat sintetitzable en un acte de consciència que representi un coneixement. El Jo empíric, d'altra banda, pot realitzar síntesis, però no síntesis necessàries a priori. Les seves síntesis depenen de la individualitat que les realitza, són associacions empíriques que no poden tenir pretensió de validesa objectiva (algú associa X amb Y, però un altre associa Z amb Y pel fet que n'ha tingut una experiència diferent, per exemple). De fet, tota associació empírica a la manera de les suposades per Hume suposen sempre la constància d'un món intersubjectiu respecte al qual són reconegudes precisament com a contingents. És l'apercepció transcendental on es juga la qüestió dels judicis sintètics a priori, o sigui, dels judicis universals i necessaris que s'afirmen en tota experiència.

En els Paral·logismes, Kant afirma que la representació del Jo ni tan sols és un concepte, sinó només la consciència que acompanya tot concepte.<sup>133</sup> Afegeix Kant que la

---

<sup>133</sup> KrV, B 404.

representació “Jo penso” expressa una intuïció empírica indeterminada,<sup>134</sup> per tant una percepció. Una percepció d’existència, entesa també d’una manera peculiar: no és la categoria d’existència que s’aplica a fenòmens dels quals se suposa que tenim una representació i volem veure si tenen una existència independent d’ella. Tampoc no es tracta d’una cosa en si o d’un noümen, ja que es dona efectivament al pensament. “És una representació purament intel·lectual” – el pensament buit de què parlava en l’Analítica –, però la representació de quelcom que “existeix realment” (“*in der Tat existiert*”).<sup>135</sup> És una percepció purament intel·lectual d’existència!

Com hem vist també, en la Crítica de la Raó pura, Kant dedica a la representació del subjecte un apartat al primer llibre de la Dialèctica transcendental, en la seva recerca reflexiva sobre l’origen de les idees. Aquesta representació té aquí un caràcter ideal, en tant que idea de l’absoluta i incondicionada unitat del subjecte del pensament. Especialment en aquesta línia l’interpreta Schulze, probablement perquè té present la proposició de la consciència de Reinhold.

Per subjecte, es pregunta Schulze, s’ha d’entendre una cosa en si, un noümen o una idea?<sup>136</sup> Si és una cosa en si, l’objecció és anàloga a la que ataca a l’origen de la matèria de les representacions en les coses en si (no pot aplicar-se la categoria de causalitat més enllà del fenomen); si és un noümen, una representació del pensament pur de l’enteniment al marge de tota relació amb la nostra intuïció, llavors ens falta la matèria amb la qual fer enunciats vertaders que s’adeqüin a la realitat de les coses; finalment, si és una idea, que és el que creu Schulze que Kant pensava<sup>137</sup>, llavors és el concepte d’allò incondicionat i absolut del subjecte que no ens dona cap coneixement, ja que el seu ús és purament regulatiu, com el de tots idea: té la finalitat d’unificar els coneixements de l’enteniment, sense que accedim amb ella a cap objecte al marge de les nostres representacions.

Veiem com Schulze, critica els termes subjecte-objecte comuns als principis que regeixen la consciència segons Kant i Reinhold. Concretament, desmunta la defensa d’autosuficiència de la proposició de la consciència, ja que els conceptes que hi apareixen

---

<sup>134</sup> “Empírica”, ens aclareix, ja que l’acte de síntesi depèn de què a la consciència s’hi trobin representacions sensibles que es portin a unitat. És només llavors, en la consciència d’aquesta unitat, que s’arriba a la consciència del Jo idèntic.

<sup>135</sup> KrV, B 423 (nota). També, vid. KrV, B 157.

<sup>136</sup> E, pp. 113-125.

<sup>137</sup> E, p. 121.

no estan prou determinats pel seu principi, i des dels seus pressupòsits realistes, pot afirmar que mai podran determinar-se suficientment per justificar la universalitat i necessitat dels judicis sintètics a priori que han de ser-ne l'efecte. Com hem vist, fa el seu atac des d'un realisme de fons que cerca sempre quelcom real descriptible com a cosa *al marge de la consciència* a partir del qual explicar causalment les propietats de la consciència, per concloure després, o bé que no hi ha tal cosa, o bé que l'explicació causal està impedita per la pròpia teoria que es vol justificar.

## 7.2. La “Ressenya a l’Enesidem” de Fichte.

En la seva ressenya a l’Enesidem, Fichte es mostra d’acord amb Schulze i Reinhold en el sentit que la filosofia necessita d’un primer principi perquè arribi al rang de ciència, i també està d’acord amb la diagnosi de Schulze que el concepte suprem i determinant<sup>138</sup> no sigui el de representació. Fichte jutja que aquesta és la major aportació de Schulze, alhora que observa que la resta d’objeccions, que delaten el seu dogmatisme, desllueixen la seva descoberta.

“Wenn seine Prüfung sich hier endigte, so würde er ohne Zweifel sein Verdienst um die Philosophie, und die Achtung aller unpartheischen Selbstdenker rühmlich behauptet haben.”<sup>139</sup>

Fichte descobreix en les objeccions d’Enesidem el realisme de fons que li fa interpretar el subjecte i l’objecte com dues entitats existents al marge de la seva relació, amb propietats de la tradició metafísica.

“Der Satz an sich ist ganz richtig; nur dass Rec. statt der von A. gebrauchten Ausdrücke lieber sagen würde: die Vorstellung werde auf das Objekt bezogen, wie die Wirkung auf ihre Ursache, und auf das Subjekt, wie Accidens auf Substanz.”<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> És a dir, aquell que explica les determinacions que conformen els continguts dels conceptes que cauen sota seu, a la manera com un gènere determina la comprensió de l’espècie.

<sup>139</sup> SW I, 10; GA I/ 2, 48.

<sup>140</sup> SW I, 18; GA I, 2, 59-60.

Observa, però, que aquestes propietats només tenen sentit en el sí de la relació de relació i distinció de la representació que s'expressa en la proposició de la consciència. Això és important, ja que demostra que no són entitats originàries al marge de la reflexió, sinó que per entendre'n el veritable sentit, s'hauran de derivar com a formes de consciència que apareixen en el curs de la fonamentació de la proposició de la consciència:

“Aber wenn Subjekt und Objekt bloss durch die Beziehung der Vorstellung auf dieselben bestimmt werden, und vorher ganz unbekannt sind; – wie kommt denn A. dazu, die Vorstellung auf ein Objekt als *Ursache*, [...] zu beziehen; wenn nicht in ihr selbst etwas ist, wodurch sie sich ursprünglich als *Wirkung* [...]; und wie kommt er dazu, sie auf das Subjekt zu beziehen, wenn nicht in ihr selbst etwas unterschieden wird, wodurch sie sich als Accidens oder Prädikat ankündigt?”<sup>141</sup>

Cal trobar un concepte més general que el de representació en el fonament del saber filosòfic, que valgui no només per la filosofia teòrica sinó també per la pràctica, entenem que en allò específic que té l'activitat pràctica que va més enllà de la representació:

“[...] wenn sich etwa in der Zukunft zeigen sollte, dass dasjenige, was sich gegen den Satz des Bewusstseyns, als *ersten* Satz der gesammten Philosophie, mit Grunde erinnern lässt, auf die Vermuthung führe, dass es für die gesammte, nicht etwa bloss für die theoretische, Philosophie noch einen *höhern* Begriff geben müsse, als den der Vorstellung”<sup>142</sup>

Aquest principi ha de tenir també validesa real, com la proposició de la consciència, i no merament formal, com és el cas del principi de no contradicció. Per validesa real s'entén un contingut, un fet de l'esperit: “er muss irgend eine Thatsache im Gemüthe annehmen, oder vermüthen, welche diesen Satz ursprünglich begründet.”<sup>143</sup>

Aquest fet ha de mostrar perquè els continguts de la proposició de la consciència (el subjecte, l'objecte i la representació) es relacionen en la forma expressada (referència i distinció), i a la inversa, que la forma expressa adequadament aquest fet. Si és un principi primer no cal que apel·li a altres proposicions que donin raó d'aquests continguts i de la

---

<sup>141</sup> SW I, 18; GA I/2, 59-60.

<sup>142</sup> SW I, 5; GA I, 2, 43.

<sup>143</sup> SW I, 5-6; GA I/2, 43-44.

seva connexió: l'adequació ha de ser perfecta i per això la proposició certa.<sup>144</sup> Ara bé, els continguts expressats no donen raó de la forma en què es relacionen: segons distingir (“*Unterscheiden*”) i referir (“*Beziehen*”). Enesidem mostra els dubtes que afecten a la interpretació d'aquests termes.<sup>145</sup> El seu significat resta indeterminat, però el principi hauria de determinar per si sol el que volen dir, si ha de ser principi. Fichte assenyala la possibilitat que aquests referir i distingir apuntin a quelcom que dóna també validesa real als, per altra banda formals, principis lògics d'identitat i oposició.

“Wie nun, wenn eben die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit dieser Begriffe auf einen aufzuforschenden höhern Grundsatz, auf eine reale Gültigkeit des Satzes der Identität, und der Gegensatzun hindeutete; und wenn der Begriff des Unterscheidens und des Beziehens sich nur durch die der Identität, und des Gegentheils bestimmen liesse?”<sup>146</sup>

Aquest és un punt important, ja que identifica en el principi una inadequació entre el seu contingut (els elements relacionats, subjecte, objecte i representació) i la seva forma (el com es relacionen aquests elements, en un referir i distingir), que fa que el principi no sigui evident per sí mateix i obre la porta a pensar un principi superior. Cal donar compte de la unitat de la relació o síntesi de la proposició de la consciència a partir d'un nou principi, en el qual contingut i forma s'interrelacionin de tal forma que subjecte i objecte es relacionin en una síntesi originària que sigui explicativament autosuficient.

Fichte observa que un dels grans mèrits de Schulze consisteix precisament en assenyalar que la representació no pot ser el primer en la proposició de la consciència. Per poder relacionar-la i referir-la prèviament han d'estar donats els conceptes de subjecte i objecte. Si el principi no pot justificar-ne l'origen, ja que la seva forma suposa una posició prèvia d'aquests elements, caldrà acceptar unes activitats al marge del principi que permetin posar en el principi tant al subjecte com a l'objecte.

D'altra banda, si el concepte de consciència té per definició les parts esmentades, aleshores la proposició de la consciència és una proposició analítica. Però l'acte de representar que expressa la proposició és sintètic, car s'aplica sobre representacions que

---

<sup>144</sup> Com veurem, a *Sobre el concepte de la Doctrina de la Ciència*, Fichte defineix la certesa d'una proposició com l'adequació perfecta entre contingut (o matèria) i forma.

<sup>145</sup> E, pp. 54-55.

<sup>146</sup> SW I, 6; GA I, 2, 44.

trobem empíricament en la consciència, i que s'han de fonamentar en unes activitats prèvies a la representació, que Fichte anomena de *Tesi* i *Antítesi*:

“Wenn kein Bewusstsein ohne jene drei Stücke denkbar ist: so liegen sie allerdings im Begriffe des Bewusstseins; und der Satz [...] seiner logischen Gültigkeit, allerdings ein analytischer Satz. Aber die Handlung des Vorstellens selbst, der Act des Bewusstseins, ist doch offenbar eine Synthesis, da dabei unterschieden, und bezogen wird; und zwar die höchste Synthesis, und der Grund aller möglichen übrigen. Und hierbei entsteht denn die sehr natürliche Frage: wie ist es doch möglich, alle Handlungen des Gemüths auf ein Zusammensetzen zurück zu führen? Wie ist Synthesis denkbar, ohne vorausgesetzte Thesis, und Antithesis?”<sup>147</sup>

És remarcable que, en la distinció entre l'aspecte analític i sintètic de la proposició de la consciència, Fichte distingeix clarament dos àmbits: el dels conceptes i el dels actes de la ment que produeixen aquests conceptes. En efecte, allò que expressa la proposició de la consciència és l'acte de representar o acte de la consciència. I és en aquest nivell de l'activitat espiritual, fins ara sense més especificació, on tindrà lloc el treball de fonamentació del filòsof transcendental. La necessitat d'aquesta fonamentació de la proposició de la consciència ve donada precisament per ser un fet de la consciència empírica.

En efecte, la proposició de la consciència es fonamenta en la “observació empírica de si mateix”.<sup>148</sup> Fichte posa en dubte que el contingut del principi primer i absolut hagi de ser un fet, quelcom donat a la consciència, ja que la constatació empírica no pot donar compte de l'absolutesa exigida als elements presents en la proposició de la consciència, especialment els de subjecte i d'objecte.

“Von diesen empirischen Bestimmungen des gegebenen Objekts [es refereix a fets com la seva intuïció en l'espai i el temps] aber wird in der Vorstellung des Vorstellens überhaupt, welche der Satz des Bewusstseins ausdrückt, notwendig abstrahiert. Der Satz des Bewusstseins, an die Spitze der gesammten Philosophie gestellt, gründet sich demnach auf empirische Selbstbeobachtung, und sagt allerdings eine Abstraktion aus. Freylich fühlt jeder, der diesen Satz wohl versteht, einen innern Widerstand, demselben bloss

---

<sup>147</sup> SW I, 7; GA I, 2, 45.

<sup>148</sup> RE, p. 35.



empirische Gültigkeit beizumessen. Das Gegenteil desselben lässt sich auch nicht einmal denken. Aber eben das deutet darauf hin, dass er sich noch auf etwas anderes gründen müsse, als auf eine blosse Thatsache.”<sup>149</sup>

Segons la nostra interpretació, els motius del dubte serien els següents. Davant d’un fet, la constatació ens dona constància necessàriament de la seva veritat, però només en la mesura que se’ns fa present i *la seva presència se’ns imposa*. *El que no constatem és la necessitat del propi fet, és a dir, perquè és necessari que se’ns faci present precisament aquest fet i no un altre*. Mentre no puguem estar convençuts d’aquesta necessitat, tampoc podem estar segurs d’haver exhaurit les condicions del saber. En efecte, ja que sempre queda obert a la constatació que podríem constatar altres coses, si bé ara ens resulti inimaginable quines, aquestes altres coses podrien fins i tot ser més importants que les actuals per explicar el saber (igual se’ns podria desenvolupar alguna mena de facultat complementària a la representació que ens donés intuïció directa de la cosa en si o podríem rebre alguna mena de revelació divina). Per això es pot parlar de la constatació com d’una “*empirische Selbstbeobachtung*”, en un sentit ampli d’*empíric* que inclou fets necessaris com ara que hi hagi consciència en general, que intuïm en l’espai i el temps, el *Faktum* pràctic de la consciència del deure, etc., però sense poder donar compte de la seva necessitat. La necessitat del principi i del sistema desenvolupat a partir d’ell ha de mostrar-se en ell mateix, de manera que es mostri que és *impossible* que pugui haver-hi encara alguna cosa diferent a ell que permeti explicar el saber: ha de valdre per a tot subjecte finit possible. I a aquesta necessitat s’han de vincular deductivament els fets necessaris de la consciència, inclosa la proposició de la consciència, que passaria així a ser-ne un teorema—només llavors estarem en condició d’afirmar la seva necessitat, en el sentit aclarit abans.

Fichte creu poder fonamentar el sentit precís de les determinacions subjecte i objecte que trobem en la proposició de la consciència a partir de la posició de dos conceptes superiors, el de la joïtat o activitat d’autoafirmació del Jo, i el de la simple negació de l’activitat del Jo o passivitat: el Jo i el No-Jo. Només amb la posició d’ambdós (*Tesi* i *Antítesi*) pot explicar-se la determinació de la consciència en subjecte i objecte, amb llur limitació mútua. Observem que la representació té llavors més el sentit de la *re-presentatio*, el constatar quelcom ja diferenciat prèviament (re-presentació: tornar a presentar), i en

---

<sup>149</sup> SW I, 8; GA I/2, 46.

aquest acte portar-ho a una forma acabada i fixada de la consciència (*síntesi*), susceptible de la reflexió empírica sobre un mateix. Del primer acte de posició no reproductor, sinó productor, només en podem tenir, en termes de Fichte, una “intuïció intel·lectual”:

“Das absolute Subjekt, das Ich, wird nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellectuelle gesetzt; und das absolute Objekt, das Nicht-Ich, ist das ihm entgegengesetzte”<sup>150</sup>

Fichte no defineix la intuïció intel·lectual, simplement la contraposa a l'empírica. Veiem que per a la intuïció empírica utilitza el participi “*gegeben*”, que és també l'utilitzat per Kant i Reinhold, mentre que per a la intuïció intel·lectual emprava “*gesetzt*” i “*entgegengesetzt*”. Només podem dir que amb “donat” es remarca més el caràcter passiu del subjecte (X li és donat per una altra instància), mentre que amb “posat” es remarca el caràcter actiu del subjecte (X és posat pel subjecte). Mentre que la passivitat és el caràcter de la sensibilitat, l'activitat espontània cal atribuir-la a l'intel·lecte, cosa que justificaria l'ús de l'adjectiu “intel·lectual”. Kant ha establert que no pot haver-hi més intuïció que la sensible, i ha mostrat la intuïció intel·lectual com a impossible per a l'ésser humà. Quin sigui el significat del terme “intuïció intel·lectual” per a Fichte i fins a quin punt contradiu o no els principis de la filosofia transcendental és una de les qüestions més polèmiques entre els estudiosos de Fichte, una qüestió sobre la que tornarem més endavant, però que és impossible de resoldre en el present text, amb tan minces referències.

Observem finalment que el terme de “No-Jo” té l'avantatge d'evitar tota objecció “realista” que preguntí per la causalitat d'un quelcom en si més enllà de tota consciència, idea que és per a Fichte absurda.<sup>151</sup> La qüestió sobre com accedim a aquests conceptes previs a tota representació, per tant, la respon Fichte en la seva ressenya amb el recurs a una intuïció intel·lectual, que no descriu. Per entendre el significat sistemàtic d'aquestes qüestions per Fichte únicament apuntades cal aprofundir en l'originalitat del seu pensament. Ara tenim ja els elements necessaris per fer-ho.

---

<sup>150</sup> SW I, 10; GA I/2, 48.

<sup>151</sup> RE, p. 46 i p. 51.

### 7.3. El torn de Maimon: la falta de científicitat en el mètode del filòsof transcendental.

En la presentació d'intencions que avança Fichte en la Ressenya de l'Enesidem no hem pogut aclarir en què consisteix la innovació metòdica per a la seva descoberta del principi primer i absolut del saber a la qual Fichte sembla apuntar amb el misteriós nom de "intuïció intel·lectual". La qüestió del mètode en filosofia apareix aparellada en el text de les lliçons a Zürich<sup>152</sup> amb el nom de Maimon, un altre dels pensadors escèptics pels qui Fichte expressa reiteradament la seva gratitud.

D'origen jueu i polonès, Salomon Maimon (1753/4? – 1800) és el nom que pren Shlomo ben Joshua en honor del filòsof medieval Maimònides (1135-1204). La tragèdia acompanya la vida d'aquest filòsof: educat severament en la tradició jueva més ortodoxa, esdevé rabí als onze anys, edat en què es obligat a casar-se per la seva família amb una dona desconeguda amb qui tindrà un fill als tretze anys. Més tard, Maimon decideix fugir a Prússia per estudiar medicina, on sofreix penalitats econòmiques fins que troba la protecció de Moses Mendelssohn, que l'introdueix en el cercle de les famílies jueves adinerades de Berlin. En 1786 descobreix la *Crítica de la raó pura* de Kant, que l'entusiasma, i des de llavors dirigeix els seus interessos cap a la filosofia. Abandona la seva religió, convençut del caràcter supersticiós de les religions positives, i al seu torn els mecenes l'abandonen a la seva sort. Maimon escriu, en un alemany difícil d'entendre, un comentari crític de l'obra de Kant que arriba a les mans del filòsof de Königsberg, qui en fa una valoració positiva tot i no estar d'acord amb les "agudes observacions"<sup>153</sup> que en ell se li adrecen. Les seves objeccions a la filosofia crítica, l'agudeses de les quals ve avalada pel propi Kant, fan que

---

<sup>152</sup> Les *Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre*. Al final de la seva estada a la ciutat suïssa de Zürich, on exercia de professor particular per als fills de la família Ott, Fichte entra en contacte amb el cercle intel·lectual al voltant de Johann Kaspar Lavater (1741-1801), pàrroc de l'església de St. Peter. Sembla que el poeta danès Baggesen va fer possible la coneixença mútua, que va haver de vèncer una certa animadversió inicial. Fichte és ja un conegut intèrpret de Kant, i Lavater li proposa que faci una exposició de la filosofia crítica a un grup de persones interessades en ella, entre les quals s'hi inclou. Les lliçons van començar poc després que Fichte rebés les primeres notícies d'una possible crida per ocupar la plaça de filosofia que Reinhold deixava vacant a Jena, del 24 de febrer al 26 d'abril de 1794. En elles, Fichte exposa la idea de la seva nova filosofia, la *Doctrina de la Ciència*, terme que ja emprà en elles. El text que ens ha arribat és en la seva major part el manuscrit de Lavater amb les anotacions que va prendre en la seva assistència a les lliçons.

<sup>153</sup> Carta a Markus Herz, a Akad.-Ausgabe XI, p. 48 i ss.

Maimon obtingui un cert reconeixement en els cercles filosòfics de l'època, cosa que no impedirà que acabi els seus dies pobre i alcoholitzat .

L'escepticisme de Maimon al qual fa referència Fichte té a veure amb el fet que per a Maimon la filosofia no pot ni podrà ser mai considerada una "ciència estricta" segons l'ideal de Reinhold, perquè li falta un mètode veritablement científic que garanteixi inqüestionablement la validesa de les seves troballes. Així, la ciència pura on es troba la màxima certesa, la matemàtica, té en el mètode del geòmetra un model exemplar de procediment que permet resoldre de forma definitiva qualsevol disputa sobre els seus objectes. Segons la pròpia explicació kantiana, la geometria exposa els objectes pensats amb els seus conceptes en l'espai pur, de forma que qualsevol pot reproduir infal·liblement amb la seva imaginació, amb la simple ajuda de les imatges empíriques dibuixades en una pissarra, les proves que s'addueixen per a la demostració dels seus teoremes.

Maimon, com Fichte després, entén l'exposició dels objectes en la intuïció pura en la forma de les demostracions genètiques en geometria. Segons aquesta concepció, demostrar quelcom sobre una figura equival a mostrar que apareix una necessitat en la construcció en l'espai d'aquesta figura que la vincula amb aquell quelcom, o comprovar que tal acte de construcció és impossible (per exemple, la quadratura del cercle). Una demostració consisteix, així, en parar atenció a la necessitat inherent als actes de construcció de les figures. Per exemple, fent girar un triangle rectangle prenent el catet oposat com a eix es genera un con, de forma que es vinculen necessàriament en l'acte constructiu les propietats del triangle i del cercle que apareix en la base.

Ara bé, segons Kant la filosofia no procedeix per construcció dels seus conceptes (en una intuïció), sinó que demostra discursivament.

"Die philosophische Erkenntnis ist die Vernunftkenntnis aus Begriffen, die mathematische aus der Konstruktion der Begriffe. Einen Begriff aber konstruieren, heisst: die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen."<sup>154</sup>

Per a Maimon, aquesta diferència de procediment impedeix que la filosofia tingui un mètode realment demostratiu, intersubjectiu, i la condemna a no poder elevar-se al rang de ciència.

“Alle Skeptiker, Maimon besonders haben daraus Folgerungen gezogen gegen die Philosophie und ihre Würde.”<sup>155</sup>

Fichte reconeix que es cert que la filosofia o *Doctrina de la ciència*<sup>156</sup> no usa la intuïció sensible per demostrar els seus conceptes com fa la geometria. Ara bé, la Doctrina de la Ciència té a la seva disposició una altra intuïció no sensible sinó intel·lectual:

“Es wird sich ferner zeigen, dass das *Ich* ursprünglich auch eine Anschauung, aber keine sinnliche, sondern *intellektuelle* ist. Die Wissenschaftslehre ist demnach erstens im Besitze reiner Anschauung, so gut wie die Geometrie und alle Anschauungen der Geometrie sind in den Anschauungen der Wissenschaftslehre gegründet.”<sup>157</sup>

## 8. LA DOCTRINA DE LA CIÈNCIA DE FICHTE

### 8.1. La possibilitat d'una intuïció intel·lectual: el mètode del filòsof transcendental (resposta a Maimon).

La Doctrina de la Ciència fonamenta la intuïció sensible de la geometria gràcies a la intuïció intel·lectual. És en ella que hi ha el fonament de la validesa en geometria, és a dir, de la possibilitat en general de distingir entre proposicions vertaderes i falses: “[...] warum kann es eine richtige Demonstration geben?”<sup>158</sup>

Es tracta d'escatir el fonament de la validesa de les demostracions geomètriques, explicació que ens permetrà entendre millor què significa que les intuïcions de la geometria es fonamenten en intuïcions de la Doctrina de la Ciència. Segons la nostra interpretació, la raó de la consciència de validesa de les demostracions per construcció en geometria prové

---

<sup>154</sup> KrV, A713/B741.

<sup>155</sup> GA IV/3, 32-33.

<sup>156</sup> En les anotacions de Lavater apareix per primera vegada el terme *Doctrina de la Ciència* amb què en endavant anomena Fichte el seu sistema filosòfic. Examinarem en detall el seu significat en el següent apartat, dedicat al text publicat “Sobre el concepte de Doctrina de la Ciència”, encara que aquí l’emprem seguint el l’exposició fichteana.

<sup>157</sup> GA IV/3, 34.

<sup>158</sup> GA IV/3, 35.

del fet que no hi ha en els fets resultants de l'activitat de la imaginació res més que el que aquestes activitats han produït amb la seva acció, i de la mateixa manera que el geòmetra sap completament el que fa en cada moment, sap també quin és el resultat de la seva acció. D'aquesta forma hi ha un saber complet de l'objecte. Hi ha així una unitat total entre l'acció de la imaginació i el seu resultat que impedeix qualsevol dubte sobre la validesa del coneixement adquirit. A la pregunta per la correcció de la demostració, respon Fichte:

“Darum weil ich es im Konstruieren, durch die freye Selbstthätigkeit meiner Einbildungskraft erst hineingelegt habe; als, drey Linien schliessen einen Raum ein, weil ich selbst durch drey Linien einen Raum eingeschlossen habe, also kraft meiner eigenen Handlung. Der eingeschlossene Raum ist im Bewusstseyn, weil die Handlung des Einschliessens des Raumes im Bewusstseyn war.”<sup>159</sup>

Ara bé, se segueix preguntant Fichte, per què això és així? O sigui, per què hi ha en general una coincidència entre allò que activament produeix la imaginació, l'objecte geomètric, i el saber del producte d'aquesta acció, el saber que s'obté de l'objecte? Així interpretem la pregunta<sup>160</sup>: “[...] warum ist dasjenige im Bewusstseyn was ich hineingelegt habe?”<sup>161</sup>

Aquesta és una qüestió que va més enllà de la geometria, ja que té a veure amb la possibilitat de la consciència o saber en general, de forma que el lloc on ha de respondre's és la Doctrina de la Ciència. De fet, la resposta ens remet al fonament de tot saber, o sigui, a la qüestió del principi de la Doctrina de la Ciència. Essent aquest el del Jo, Fichte acaba fonamentant la unitat de la consciència en el produir i l'observar allò produït en l'estructura autorreflexiva del Jo: “Im Bewusstseyn ist, was ich hineingelegt habe, weil *ich* bin ich.” (Ibid.)

---

<sup>159</sup> GA IV/3, 35.

<sup>160</sup> Les raons de la nostra interpretació es veuran més clares en les anàlisis que desenvoluparem en els següents capítols.

<sup>161</sup> GA IV/3, 35.

És en aquesta inseparable unitat del Jo amb sí mateix de la qual, segons Fichte, tenim una intuïció intel·lectual, que es troba el fonament de la validesa de la geometria, ja que “Ich der demonstrierende bin der Konstruierende.”<sup>162</sup>

Aquest és l'ordre argumentatiu que segueix Fichte, però les anotacions de les seves lliçons són massa esquemàtiques per poder anar més lluny en la nostra interpretació, especialment pel que fa al significat del primer principi de la Doctrina de la Ciència. Per ara, cal esperar a la contrastació d'aquests fragments amb altres textos més complets. En la resposta de Fichte a Maimon queda clar, però, que el filòsof també treballa amb l'activitat de l'esperit, com el geòmetra, gràcies a una misteriosa intuïció intel·lectual, que ens apareix aquí novament, sense que s'aclareixi positivament què és. Sabem que en tant que intel·lectual es diferencia de la sensible; que a més té potencialitat probatòria, si bé no sabem molt bé com funciona; i que d'alguna manera es relaciona amb el concepte de Jo.

Abans de tractar d'aprofundir més en la interpretació del significat de la intuïció que fonamenta la intuïció sensible de la geometria i de la seva fonamentació darrera en el Jo, amb l'ajuda dels textos que tenim a disposició, cal completar la comparació entre mètode geomètric i filosofia. Fins ara hem interpretat els punts que segons Fichte tenen en comú (dues intuïcions, si bé de diferent natura) i com s'estableix la seva relació de fonamentació (la intuïció en la Doctrina de la Ciència és fonament de la intuïció en la geometria), és interessant ara centrar-se en la diferència entre el procedir del filòsof i el del geòmetra. En general, com hem vist, hi ha saber d'allò que el Jo fa, és a dir, el resultat de la seva acció és alguna cosa - un fet en la consciència -, perquè el Jo l'ha fet.<sup>163</sup>

Ara bé, l'activitat productiva pot produir-se amb llibertat o bé amb necessitat. Si hi ha llibertat en l'acció, hi ha una consciència immediata del que es fa, tal com passa en la geometria, en la qual el geòmetra és lliure de començar la seva construcció on vulgui. En aquest cas, el subjecte sap immediatament que és ell qui efectua l'acció i que allò que en resulta ho ha produït ell. O sigui, sap immediatament que realitza l'acció en el moment de realitzar-la: “Im ersteren Falle bin ich mir des Handelns selbst unmittelbar bewusst, da alles, was mit Freyheit geschieht, dem Handelnden im *Handeln* gewiss ist.”<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> GA IV/3, 35.

<sup>163</sup> “Es ist etwas, weil ich es gemacht habe.” (GA IV/3, 35)

<sup>164</sup> GA IV/3, 36.

No és aquest el cas de les accions que es realitzen no lliurement, sinó necessàriament. En aquest cas, segons la nostra interpretació, el subjecte no sap de forma natural de la seva activitat ja que viu el fet que se li presenta com a passivitat i no com a activitat. Cal dur a terme per part del filòsof una activitat mitjancera que permeti la consciència de l'activitat, activitat que Fichte anomena aquí "la reflexió":

“Im zweyten Falle, dem, der Nothwendigkeit, bedarf es der *Reflexion*, um zu diesem Bewusstseyn des Handelns zu gelangen, da das, was mit Nothwendigkeit geschieht, gewöhnlich kein Handeln, sondern ein Leiden ist.”<sup>165</sup>

Així, el geòmetra sap que tanca un espai determinat en fer-ho, perquè la intuïció en l'espai li ofereix aquesta possibilitat entre moltes altres. Ara bé, la intuïció en l'espai la troba com un fet inqüestionable, no com un resultat de l'activitat, ja que necessàriament es troba a la base de totes les seves accions lliures particulars. L'origen de la intuïció en l'espai, com a fonament de la possibilitat de tota construcció geomètrica en ella, és una qüestió *de jure* que s'ha de respondre en la Doctrina de la Ciència segons el principi general que només pot haver-hi fets, encara que universalment presents en la consciència, si hi ha alguna activitat del Jo que els produeix - si bé en aquest cas no es tracta d'una activitat lliure, i per això mateix no apareix en la consciència comuna. La consciència comuna experimenta aquests fets com a quelcom completat al marge d'ella i la validesa dels quals se li imposen. En aquest sentit se sent passiva (*Leiden*), no activa (*Handeln*). Per exemple, la constatació de la intuïció en l'espai, que tanmateix també és producte de l'activitat de la imaginació:

“Es wird sich dann ferner zeigen, dass die reine Anschauung des Raumes gleichfalls durch die Thätigkeit der Einbildungskraft nur nicht frey, wie die geometrischen Anschauungen, sondern, mit Nothwendigkeit hervorgebracht, mithin konstruirt werde, dass also die Wissenschaftslehre auch im Besitze einer Konstruktion ist, welche aber die Einzige ist.”<sup>166</sup>

És remarcable en aquesta cita que també és la imaginació qui activament produeix el fet de la intuïció espacial, qüestió que pertany a la Doctrina de la Ciència. Més endavant

---

<sup>165</sup> GA IV/3, 35-36.



veurem que la participació de la imaginació en l'establiment dels fets que fan possible la consciència no és casual. Seguint amb el camí interpretatiu que hem emprés, cal concloure que la diferencia entre el mètode probatori de la geometria i el de la Doctrina de la Ciència rau en el fet que el geòmetra és de forma natural conscient que els seus objectes són producte de la seva activitat, mentre que no és aquest el cas per al filòsof:

“In der Geometrie ist das *Handeln* ausser *Zweifel*. Man ist sich desselben unmittelbar bewusst, und die beweisende Demonstration hat bloss zu zeigen, *was* hervorgebracht sey.

In der Wissenschaftslehre ist's umgekehrt. Die *Beschaffenheit* dessen, *was* hervorgebracht ist, z. E. dass alles Empfindbare in Raum und Zeit seyn muss, dass jede bestimmte Empfindung eine Ursache haben müsse – Man ist sich derselben (der *Beschaffenheit*) unmittelbar bewusst – aber, nur der Selbstätigkeit dabey ist man sich nicht bewusst.

Hier hat demnach der Beweiss darzuthun, nicht *dass* es so ist, sondern dass es Kraft einer Handlung unsers Geistes so ist, oder, wie das *Kant* nennt, dass jene Sätze a priori wahr sind.”<sup>167</sup>

Aquesta és la gran diferència entre el procedir de la geometria i el de la filosofia: en geometria hi ha una consciència immediata de les accions de construcció que permeten produir l'objecte i amb això el geòmetra en té un coneixement cert. En filosofia, en canvi, quan l'objecte es troba, l'activitat ha quedat endarrere, oculta a la consciència i cal recuperar-la. La geometria treballa en la producció de fets, mentre que la Doctrina de la Ciència es demana per l'origen de la validesa dels fets que la consciència troba necessàriament:

“In der Geometrie ist die Handlung *gegeben*, und das *Produkt* ist zu suchen. In der Wissenschaftslehre ist das *Produkt* gegeben, und die Handlung, kraft deren es da ist, ist zu suchen. Die Geometrie fragt: Quid Facti? Die Wissenschaftslehre: Quid Juris?”<sup>168</sup>

Per això, la geometria demostra per construcció dels seus conceptes (com el de triangle) en l'espai, a partir del principi que tota acció empresa lliurement en la consciència modifica a la mateixa consciència, perquè la consciència ha de ser una unitat. La filosofia no pot construir lliurement les accions, perquè aquestes són necessàries i no són mai

---

<sup>166</sup> GA IV/125, 34.

<sup>167</sup> GA IV/3, 36.

<sup>168</sup> GA IV/3, 36.

presents a la consciència. La filosofia ha de tractar portar a consciència aquestes accions que s'oculten de manera natural a la consciència comuna. Com és això possible? No hi ha una resposta clara en el text que ens ha arribat de les lliçons de Zürich, però sí en un altre text que, aquest cas de la mà de Fichte, ens permet avançar amb més seguretat en la nostra interpretació. Em refereixo a les Lliçons sobre Esperit i Lletra en Filosofia.

Aquestes lliçons formen part d'un curs obert al públic en general que Fichte dona a Jena el 1794 al mateix temps que explica la seva fonamentació de la Doctrina de la Ciència en les classes ordinàries de la universitat. El curs porta el títol de Lliçons sobre la destinació del savi, i d'ell es van publicar les seves cinc primeres lliçons del semestre d'estiu de 1794. Fichte reprèn les lliçons públiques el semestre d'hivern, però comença a tenir problemes a causa del nou horari, diumenge al matí, escollit perquè hi poguessin assistir els seus alumnes, molt carregats d'hores lectives durant la setmana. Amb l'excusa que interferien amb els serveis religiosos, el sector més conservador del consistori de Jena fa arribar una queixa al Duc de Weimar, Karl August, qui insta Fichte a passar-les a la tarda, cosa que Fichte accepta. Els problemes de Fichte no havien fet més que començar, tanmateix. Poc després, com a conseqüència d'una proposta de Fichte per suprimir les ordres estudiantils, esclaten una sèrie d'aldarulls que posen en perill fins i tot la integritat física de la seva muller, i Fichte decideix interrompre les seves lliçons públiques, que resten inèdites. No sé sap fins on va arribar, però és presumible que llegís les lliçons sobre esperit i lletra, el text íntegre de les quals s'ha conservat entre els seus manuscrits, i que constitueix una rica base textual que ens permetrà completar el curs del pensament de Fichte sobre el procedir filosòfic més enllà del punt en què s'aturen les fragmentàries anotacions sobre les lliçons de Zürich.

### **8. 1. 1. Com arriben les accions necessàries a la consciència? L'esperit o imaginació productiva.**

La consciència comuna no és immediatament conscient de les accions necessàries, només de l'objecte produït per aquestes accions. Com l'acció s'oculta necessàriament en el seu producte, l'única forma de portar a consciència l'acció és convertir-la a ella mateixa en producte d'una altra acció. Aquesta nova acció ja no és una acció natural, sinó

artificialment empresa pel filòsof, qui decideix iniciar-la amb total llibertat. Aquesta nova acció lliure de l'esperit que té per objecte una acció necessària del propi esperit del filòsof s'anomena una "reflexió"<sup>169</sup>. El producte de l'acció lliure ha de ser la consciència de l'acció necessària. Fichte posa l'exemple de la representació d'un món corporal:

“Ich stelle mir die Körperwelt vor; u. insofern bin ich mir lediglich der Körperwelt bewusst. Soll ich *meiner Tätigkeit* in jenem Vorstellen mir bewusst werden, so ist es nur dadurch möglich, dass ich mein *Vorstellen* der Körperwelt vorstelle: – Hier stehe ich auf einem hohen Punkte; ich reflectire meine in der eignen Vorstellung vorhandne Thätigkeit; und eine solche Reflexion ist möglich. – Hierin nun [...] besteht das Wesen der transcendentalen Philosophie, dass nicht geradezu vorgestellt, sondern dass das *Vorstellen* vorgestellt werde, dass nicht, nach Art des gemeinen Menschenverstandes, unmittelbar über das vorgestellte, sondern über das vorstellende: und erst mittelst dieses über das vorgestellte reflektirt werde.”<sup>170</sup>

Aquesta és l'essència de la filosofia transcendental: reflexionar sobre les accions necessàries de l'esperit que produeixen les representacions objectives que constitueixen el saber humà. Aquesta reflexió té un moment complementari, que Fichte anomena el de l'abstracció.<sup>171</sup> El complex reflexió-abstracció constitueix l'atenció (*Aufmerksamkeit*), com a procediment per a la presentació a la consciència de les accions necessàries de l'esperit:

“Der Philosoph soll *willkürlich*, mit *Bewusstseyn*, und durch *die Selbstthätigkeit* seines Geistes eine vorhandne Vorstellung verdrängen, er soll abstrahiren; er soll eine bestimmte andere an deren Stelle setzen, er soll reflectiren. Dieses ganze Geschäft nennt man *Aufmerksamkeit*.”<sup>172</sup>

També l'abstracció és una activitat lliurement empresa pel filòsof (*willkürlich*), cosa que garanteix la consciència de tot el procés i del seu resultat, igual com en el cas del geòmetra. La diferència rau en el fet que el geòmetra produeix el seu objecte, i el filòsof reflexiona sobre el seu. Això comporta una important dificultat, com veurem més endavant. Recordem per ara que el geòmetra construeix una figura en l'espai i el seu objecte s'exhaureix en aquesta construcció. L'activitat que produeix les figures és la imaginació: ella és la que dona una imatge sensible a les seves accions constructives, de forma que

---

<sup>169</sup> GA II, 3, 325.

<sup>170</sup> GA II/3, 325-326.

<sup>171</sup> Reinhold introdueix aquestes mateixes operacions metodològiques a *ÜdF*, p. 78.

<sup>172</sup> GA II/3, 326.

sempre es dóna aquest correlat inseparable entre el fer-se i allò fet. Tot i que el filòsof no treballa en l'espai sinó en el medi de la pròpia activitat de l'esperit, també necessita una imatge com a correlat de la seva acció lliurement empresa. Aquesta imatge ha de ser la que ha de permetre reproduir en una representació l'acció necessària de l'esperit. Per això, com en el cas del geòmetra, el filòsof també utilitza la imaginació en el seu procedir:

“Die neue Reihe der Dinge in die wir eingeführt werden sollen, ist die der Handlungen des menschlichen Geistes selbst; nicht mehr die der Objekte dieser Handlungen. Diese Handlungen sollen vorgestellt werden; keine Vorstellung ist möglich, ohne ein Bild; es müssen demnach Bilder dieser Handlungen vorhanden seyn. Alle Bilder aber werden durch die absolute Spontaneität der Einbildungskraft hervorgebracht. Die ganze Transscendentalphilosophie soll, und kann nichts anderes seyn, als ein getroffenes Schema des menschlichen Geistes überhaupt.”<sup>173</sup>

Hem dit que la consciència comuna necessàriament no sap de l'activitat que produeix la representació objectiva (per exemple, del món corporal). Allò objectiu de la representació es presenta com a allò completament oposat a la pròpia activitat, coneguda quan actua amb llibertat. La consciència es pensa a sí mateixa com a passiva davant de l'objecte. La forma com sap de l'objectivitat de l'objecte és la d'un sentiment: sent la realitat de l'objecte com a necessària, o sigui, com a completament independent de la pròpia llibertat. No pot fer res més que constatar-la. El filòsof que ha de reflexionar sobre l'activitat productiva ha de prendre com a punt de partida de la seva reflexió aquest sentiment de necessitat present en la consciència comuna, o sigui, en el propi Jo del filòsof. La imaginació del filòsof construeix una imatge a partir d'aquest sentiment, imatge que ha de portar a una representació que expliqui perquè la consciència comuna experimenta així l'objectivitat, o sigui, a una representació de l'activitat productiva necessària i no conscient:

“Das durch die Bildung entstandne, soll dem Ich entgegengesetzt, es soll nicht als das Ich, sondern als ein Gegentheil desselben betrachtet werden; das bildende soll das Ich seyn. Es folgt daraus, dass dem Geschäfte des Bildens irgend Etwas vom Ich zu unterscheidendes zum Grunde gelegen haben müsse, das zwar im Ich seyn musste, weil das Ich dasselben bilden sollte, aber nicht das Ich selbst seyn, dasselbe nicht

---

<sup>173</sup> GA II/3, 328.

völlig umfassen, u. erschöpfen konnte. So etwas nun ist das Gefühl. Die schaffende Einbildungskraft bildet nur insofern, in wiefern im Ich ein Gefühl vorhanden ist.”<sup>174</sup>

En fer això, el filòsof no usa una activitat que aparegui per generació espontània, sinó que únicament dirigeix lliurement per als seus propòsits el que de forma natural fa sempre la imaginació: convertir els sentiments en formes de consciència. El que fa el filòsof és portar a consciència aquest mateix procés. La capacitat en general d’elevant els sentiments a la consciència és el que Fichte anomena “esperit”:

“Und hierdurch haben wir denn die allgemeine Bedeutung des Worts *Geist* gefunden. Eben jene schaffende Kraft ist der Geist; denn sie ist der letzte Grund aller Veränderungen, die in unserm Geiste, oder in unserm Bewusstseyn, vorkommen: insofern sie darin vorkommen, und Geist überhaupt u. im allgemeinen lässt sich demnach beschreiben, als *das Vermögen Gefühle zum Bewusstseyn zu erheben.*”<sup>175</sup>

Aquest esperit és, evidentment pel que hem vist abans, sinònim d’imaginació. Fichte diferencia a continuació entre dos tipus d’activitat imaginativa, segons la divisió introduïda per Kant. La imaginació de la que està parlant tot el temps Fichte és la imaginació productiva:

“Geist überhaupt ist das, was man sonst auch *produktive Einbildungskraft* nennt. *Reproduktive* Einbildungskraft, erneuert, was schon im empirischen Bewusstseyn war, nicht gerade in der Verbindung, wie es da war; sie mag auch aus Verbindung verschiedner Ganze ein neues Ganzes zusammensetzen, dennoch bleibt sie [...] lediglich reproduktiv. Die produktive Einbildungskraft erneuert nicht: sie ist, wenigstens für das empirische Bewusstseyn, völlige Schöpferin, und Schöpferin aus Nichts.”<sup>176</sup>

La reflexió del filòsof troba el seu material últim en el sentiment. Interpretem que la imaginació productiva produeix amb total espontaneïtat i incondicionalitat les seves imatges, és a dir, la forma que pren el producte per a la consciència. Ara bé, en la reflexió aquestes imatges han de produir-se únicament a partir de sentiments. Només un sentiment present en la consciència comuna pot posar en marxa el procés productiu. D’aquesta

---

<sup>174</sup> GA II/3, 310-311.

<sup>175</sup> GA II/3, 311.

<sup>176</sup> GA II/3, 316.

manera es garanteix que hi ha una reflexió sobre quelcom present realment en el Jo, que és l'objecte de la reflexió:

“Mithin muss selbst ihre Schöpfersmacht einen höhern Grund im Ich haben; d.h., [...] mag doch die produktive Einbildungskraft für das Bewusstseyn Schöpferin seyn, so kann sie doch für das Ich überhaupt nur Bildnerin seyn; u. das, woraus sie bildet, muss im Ich liegen. Und so ist es denn auch wirklich. Im Gefühl liegt, was die Einbildungskraft bildet u. dem Bewusstseyn vorhält. Das Gefühl, welches ich hier nicht weiter erklären, weder kann noch soll, ist der Stoff alles vorgestellten, und der Geist überhaupt, oder die produktive Einbildungskraft lässt sich demnach beschreiben als ein *Vermögen Gefühle zum Bewusstseyn zu erheben.*”<sup>177</sup>

Les accions necessàries de l'esperit no poden aparèixer en la consciència comuna. L'únic que té la reflexió per descobrir-les és el sentiment de necessitat que acompanya algunes representacions, precisament aquelles que ens donen a conèixer fets per al coneixement, com ara la percepció dels objectes, i que en això es distingeixen d'aquelles representacions que podem produir arbitràriament (és a dir, els productes de la nostra fantasia). Així fa aquesta distinció en la primera introducció a la Doctrina de la Ciència nova methodo:

“Auch bei der flüchtigsten Selbsbeobachtung wird jeder einen merkwürdigen Unterschied zwischen den verschiedenen unmittelbaren Bestimmungen seines Bewusstseyns, die wir auch Vorstellungen nennen können, wahrnehmen. [...] einige unserer Vorstellungen sind von der Gefühle der Freiheit, andere von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet.

Es kann vernünftigerweise nicht die Frage entstehen: warum sind die von der Freiheit abhängigen Vorstellungen gerade so bestimmt, und nicht anders? [...]

Aber es ist allerdings eine des Nachdenkens würdige Frage: welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühls der Nothwendigkeit selbst?”<sup>178</sup>

Els sentiments de necessitat presents en la consciència comuna han de portar a descobrir les accions necessàries de l'esperit, que és el que la imaginació ha de presentar a la consciència. Per això mateix, el veritable material de la filosofia són aquests sentiments de necessitat, que elevats artificialment a consciència, permetran exposar les accions

---

<sup>177</sup> GA II/3, 316-317.

<sup>178</sup> GA I, 4, 186; SW I, 422-423.

necessàries de l'esperit que la consciència comuna simplement sent en els sentiments, però no sap:

“Der Stoff der gesammten Philosophie ist selbst der menschliche Geist, in allen seinen Verrichtungen, Geschäften und Handlungsweisen; und erst nach vollständiger Erschöpfung dieser Handlungsweisen ist die Philosophie Wissenschaftslehre. Der Philosoph beobachtet den menschlichen Geist bei seinen Verrichtungen, hält ihn dabei fest, und fixiert das in ihm wandelbare, und vorübergehende. Er fasst die Handlungsweisen desselben auf. Zu diesem Geschäfte des *Auffassens* und *Fixierens* gehört Geist, in der aufgestellten Bedeutung des Worts. Ich bleibe heute bei diesem Punkt, weil er helles Licht über das ganze Wesen des Philosophierens, und besonders des Philosophirens nach kritischer Methode, verbreitet. Der menschliche Geist ist Thätigkeit, und nichts als Thätigkeit. Ihn kennen lernen, heisst seine Handlungen kennen lernen; denn weiter ist an ihm nichts zu kennen.”<sup>179</sup>

D'aquesta manera hem pogut completar la descripció del mètode propi de la filosofia, que consisteix en l'acció reflexivo-abstractiva o atenció, per mitjà de la qual arriba a accedir-se a les accions de l'esperit ocultes a la consciència comuna. Per a dur a terme aquesta acció cal tenir “esperit”, en un sentit estRICTE que a continuació tractarem d'aclarir. Amb aquest aclariment també es mostrarà quin és l'objectiu últim que per a Fichte ha de tenir la reflexió del filòsof.

### **8. 1. 2. La capacitat de representació d'ideals permet l'exposició del Jo com a fonament.**

Fichte distingeix dos tipus de sentiments presents en l'esperit humà: aquells que es refereixen a les necessitats bàsiques de l'ésser humà en tant que ésser viu, que són fàcilment representables per la consciència comuna, sempre relacionats amb la representació d'un món sensible sota lleis naturals; d'altra banda, aquests sentiments en tenen uns altres com a fonament que es relacionen amb l'aspecte racional de l'ésser humà. Aquest segon àmbit representatiu és el de les idees. No tothom pot arribar a la representació dels sentiments d'aquest segon àmbit:

---

<sup>179</sup> GBPh; GA II/3, 324-325.

“Wer bis in die letztere Region durchgedrungen ist [das Feld der Ideen], der ist ein Geist, und hat Geist in höherer Bedeutung des Worts; u. man kann nun den Geist beschreiben als ein Vermögen Ideen zum Bewusstseyn zu erheben, Ideale sich vorzustellen; [...]”<sup>180</sup>

Per tant, hi ha un sentit més restrictiu en l'ús del concepte de *Geist*. Totes les persones, en la seva vida quotidiana, es representen de manera natural els seus sentiments més bàsics, que viuen com a passions, ja que davant la seva representació se senten passius com a subjectes (sentiment de necessitat amb què s'inicia la reflexió). Interpretem aquí el concepte de sentiment que introdueix Fichte en un sentit ampli: cognitivament, ja que el subjecte és passiu respecte a les informacions que rep a través dels sentits (allò que Kant anomena “*Empfindung*”), però també en sentit pràctic, respecte als motius del seu actuar, marcats per la llei del plaer i dolor que lliguen al subjecte a les lleis del món físic (allò que Kant anomena pròpiament “*Gefühl*”, l'impuls sensible). El filòsof que vol exposar les accions necessàries de l'esperit ha de cercar activament en la consciència comuna uns sentiments molt més profunds, per mitjà de l'abstracció de tot el purament fàctic en vista a arribar a l'activitat pura de l'esperit. Si aquesta és una activitat realment atribuïble a la consciència comuna, llavors ha d'haver-hi de forma natural la possibilitat de tenir-ne representacions. Aquestes representacions d'una activitat pura i incondicionada són el que Kant anomena “idees” o “ideals”:

“Geist, in der besondern Bedeutung [amb que justificadament es nega a molts tenir-ne] ist das Vermögen die tiefer liegenden, und unsre auf die Sinnenwelt sich beziehenden Gefühle begründenden, auf eine übersinnliche Ordnung der Dinge sich beziehenden Gefühle zum Bewusstseyn zu erheben; oder kürzer, das Vermögen Ideale und Ideen vorzustellen.”<sup>181</sup>

Si ara relacionem el que acabem de dir amb el curs de raonament que hem seguit en la nostra interpretació del text de les *Züricher Vorlesungen* sobre la fonamentació de les intuïcions de la geometria en una intuïció superior a la sensible, obtenim el següent: el darrer fonament de la geometria és la unitat de la consciència en tot actuar. Això és el que ens queda quan fem abstracció de la característica específica de la geometria (la relació de l'activitat amb l'espai), i ens centrem en la pròpia activitat. La unitat de la consciència o

---

<sup>180</sup> GBPh; GA II/3, 318.



unitat de la representació exigeix al seu torn un fonament, que Fichte ha situat en la representació del propi representar. Segons hem vist en les lliçons, aquesta capacitat rau en la imaginació productiva o *Geist* i, al seu torn, el fonament del representar es troba en la imaginació productiva com a facultat que produeix representacions. Tanmateix, aquí se'n duplica la qüestió: on rau la unitat de la imaginació productiva pel que fa a l'explicació de la relació entre sentiment i representació? La imaginació productiva necessita del sentiment per començar a actuar. És formalment incondicionada, o sigui, estableix de forma absoluta o creativa la consciència que se'n té (la imatge), però necessita aquest contingut sobre el que treballar. Atesa aquesta diferència, queda enlaira aclarir com, en tant que activitat espontània, com pot relacionar-se amb el que és pura passivitat? Fa falta preguntar-se per un fonament d'unitat superior, a partir del qual pugui fonamentar-se la unitat de consciència simplement, sense més dualitats. És aquí on al nostre entendre cal situar les indicacions fichteanes sobre els sentiments relacionats amb l'aspecte racional de l'ésser humà. A partir d'aquests sentiments pot portar-se a consciència aquest fonament darrer i incondicionat de la unitat de la consciència, en el qual no hi ha cap referència a la passivitat i per això mateix no depèn de *res* més que de sí mateix. La resposta a aquesta qüestió no es troba en les Lliçons, on es parteix de l'absolutesa del sentiment. Tampoc en les lliçons de Zürich hi ha una resposta completa, però sí alguns elements que ens permeten avançar en aquesta explicació del mètode de la filosofia segons Fichte, ara pel que fa al seu objecte últim.

Reemprenem l'anàlisi de la fragmentària argumentació en les lliçons de Zürich. Després de fer palesa la diferència entre el mètode de la geometria, que treballa per construcció a partir de l'activitat lliure del geòmetra en l'espai, i la filosofia, que no pot construir el seu objecte sinó simplement reflexionar sobre ell, Fichte conclou que la filosofia procedeix per deducció, el principi de la qual és: "weil das Bewusstseyn Eins ist – so muss eine gewisse Handlung notwendig vorgenommen worden seyn."<sup>182</sup>

Cal portar a consciència les accions que fonamenten la certesa, la unitat de la consciència que hem trobat a la base de la demostració geomètrica i que sabem que en darrer terme arrelen en la vida purament racional de l'ésser humà, però això només pot fer-se establint el fet que exposa l'acció que funda la certesa en general i deduint a partir d'aquest fet les diferents condicions de tot saber. La deducció, segueix Fichte, procedeix

---

<sup>181</sup> GBPh; GA II/3, 323.

per igualtats, no per construccions. No queda gens clar, però, en què consisteixi exactament aquesta deducció i quina relació té amb la reflexió que ha de recuperar l'activitat necessària de l'esperit. Encara més misteriosa resulta la comprensió del final de la deducció, que el darrer resultat de la deducció sigui el propi fet de partida. Totes elles són qüestions que no poden escatir-se a partir del text, si bé gràcies a les *Lliçons*, disposem ja d'un valuós potencial interpretatiu que utilitzarem en el seu moment.

Per a la qüestió que centra la nostra atenció ara, la de la representació de l'activitat primera i absoluta base de la unitat simplement, trobem més endavant una interessant referència específica a l'acte de reflexió necessari per recuperar-la en la consciència. L'exposició de d'aquesta acció primera de l'esperit humà fa necessària:

“[...] für den Philosophen, auch einer besondern Handlung, der *Reflexion* über jene *Höchste Thathandlung*.

Wir machen mit diesem Reflektieren gleichsam ein Experiment mit uns selbst.”<sup>183</sup>

La reflexió, per tant, consisteix en una acció particular que efectua el filòsof per portar a consciència l'acció originària suprema que fonamenta el saber. Aquest acte particular consisteix en dur a terme un experiment en si mateix i observar-ne el resultat. Segons la nostra interpretació, amb l'activitat lliurement empresa es tracta de provocar a la consciència perquè aflorin els sentiments profunds que la relacionen amb l'aspecte racional del subjecte. Recordem que la consciència comuna té els sentiments però no sap d'ells, ja que només pot tenir-se consciència de les representacions. El camí és fer que la consciència comuna desviï la seva atenció (*Aufmerksamkeit*) del fet de la representació perquè es fixi en sí mateixa com activitat i s'entengui com a activitat necessàriament lligada en la qual hi ha un sentiment de necessitat.

El filòsof observa llavors en sí mateix el procés per mitjà de la reflexió abstractiva. El resultat final és l'activitat suprema de l'esperit, activitat purament racional. Quina idea es correspon com a producte d'aquesta activitat? No hi ha una resposta clara en el text. Si recordem, però, la misteriosa conclusió de Fichte respecte al fonament darrer de la unitat de la consciència en les accions de la imaginació efectuades pel geòmetra, pot concloure's que

---

<sup>182</sup> GA IV/3, 37.

<sup>183</sup> GA IV/3, 38.

es tracta del concepte de Jo o, ara podem dir més apropiadament, la idea de Jo. De totes maneres, la natura tant d'aquella activitat suprema com del propi concepte de Jo no es troben suficientment desenvolupats en el text, com tampoc la relació de fonamentació a la que apuntàvem més amunt respecte al sentiment i la imaginació.

### 8. 1. 3. El problema de la correcció del mètode en filosofia.

Queda encara una darrera qüestió metodològica per resoldre que resulta d'un gran interès per a la comprensió del mètode que proposa Fichte. Es tracta de la qüestió de la correcció del mètode.

Obviada per ara la qüestió de l'origen del sentiment i de la unitat entre representació i sentiment que pressuposa l'activitat de la imaginació, cal preguntar-se per una qüestió inherent a tot mètode de recerca, que és la necessitat d'un criteri per comprovar que els resultats són fiables. En el cas del mètode de la filosofia no pot comptar-se, com en el cas de la geometria, amb la coincidència completa entre activitat lliurement empresa i resultat, ja que el resultat ha de ser l'exposició d'una activitat necessària de la qual la consciència no és conscient. El mètode ha de garantir que una activitat reflexiva lliurement empresa reflexiona precisament sobre l'activitat necessària corresponent. Ara bé, això vol dir que la imaginació figura correctament l'acció necessària que fonamenta el sentiment que ella pren com a inici del seu figurar absolutament espontani. Precisament aquest partir del no-res pel que fa a la forma que pren la figuració porta a demanar-se com pot saber-se que l'acció exposada en la imatge resultat de la producció és precisament l'acció no conscient que fonamenta en la consciència comuna el sentiment de partida.

La resposta que trobem en el text de les Lliçons de Zürich a aquesta important qüestió és per sí mateixa poc esclaridora: "Es ist die Sache des Genies – durch dunkles Gefühl der Notwendigkeit auf den richtigen Weg zur deutlichen Einsicht in den Grund der Notwendigkeit geleitet zu werden"<sup>184</sup>

---

<sup>184</sup> Fuchs 158-159. Per ajudar a situar la qüestió, compari's també amb el següent paràgraf de la versió publicada: "[...] der Philosoph der dunklen Gefühle des Richtigen oder des Genie in keinem geringeren Grade bedürfe, als etwa der Dichter oder der Künstler; nur in einer anderen Art. Der letztere bedarf des *Schönheits*-, jener des *Wahrheits*- Sinnes; dergleichen es allerdings giebt." (nota a la primera edició, ÜdB; SW I, 73)

Per entendre a què pot referir-se Fichte amb el terme “geni” en plena discussió sobre els mètodes de la geometria i de la filosofia, cal situar aquest concepte en la mateixa constel·lació conceptual que els conceptes centrals de sentiment, esperit i imaginació productiva que ens han aparegut en les lliçons sobre esperit i lletra. Tots quatre conformen una unitat conceptual que apunta en una única direcció: la teoria del geni que Kant desenvolupa en la *Crítica del Judici*. Fichte coneix bé l’obra, com es dedueix del seu domini de la teoria de la imaginació productiva. A més, en el fragment que ens ha arribat del seu intent d’un comentari explicatiu de la *Crítica del Judici*, trobem el següent text on s’apunten ja algunes de les argumentacions que hem vist pel que fa a la consciència de l’activitat de l’esperit, en aquest cas evidentment encara limitat a la qüestió del judici de bellesa. Fichte discuteix aquí precisament la possibilitat de portar a consciència les activitats de l’esperit que convergeixen en el judici de bellesa. Segons la teoria kantiana del judici estètic de bellesa, quan el subjecte es troba davant d’un fenomen bell (una flor o una posta de sol), el judici reflexionant cerca un concepte objectiu per a la unitat formal que percep, però no el troba. En aquest estadi de “lliure joc” entre les facultats, l’activitat del subjecte arriba excepcionalment a consciència, ja que no s’oculta en la consciència d’un objecte que resulti d’aquesta activitat (com ocorre en els judicis cognoscitius o determinants). El subjecte pot arribar a percebre l’harmonia de les seves activitats espirituals (de la sensibilitat, la imaginació i l’enteniment) o unitat del *Gemut*, que és el que en darrer terme s’expressa en el judici de bellesa. Segons la interpretació fichteana, aquesta consciència pot ser de dos tipus:

“[...] auf welche Art wir uns dieser wechselseitigen Übereinstimmung der Gemüthskräfte in der Auffassung der schönen Formen bewusst werden; ob ästhetisch durch den blossen innern Sinn; oder intellectuell, durch das Bewusstsein unserer absichtlichen Thätigkeit, mit der wir sie in Einstimmung setzen: ob dadurch, dass uns sie selbst hervorbringen, oder dadurch, dass wir sie ohne unser zutun hervorgebracht finden.”<sup>185</sup>

Certament, situar la discussió per ara clarament epistemològica en el context de les discussions kantianes sobre l’art no deixa de tenir riscos. Precisament podria objectar-se que en fer això, tot el mètode corre el risc de caure en un mer subjectivisme, de forma que

---

<sup>185</sup> GA II/1, 362.

els seus resultats no siguin més que el fruit de la fantasia del filòsof, ja que l'artista crea noves formes arbitràriament segons el caprici del moment. Fichte és conscient d'aquesta objecció, i en les Lliçons sobre esperit i lletra aclareix que el crític confon la imaginació productiva amb la fantasia, que no és més que una forma d'imaginació reproductiva:

“[...] wenn sie [els crítics de l'ús de la imaginació en filosofia] von einer regellosen, nicht durch die kalte Vernunft im Zaume gehaltenen Einbildungskraft reden; [...] es ist kein Produkt des rein geistigen in uns, sondern eine Ausgeburt der wilden Naturkraft; - sie erhebt nicht in unserm innern gegründete Ideen, u. Ideale zum Bewusstseyn [...] sie ist überhaupt garnicht produktive, sondern regellos reproduktive Einbildungskraft.”<sup>186</sup>

El que és essencial en la cita és que únicament la imaginació productiva, no la reproductiva que treballa amb imatges sensibles prèviament constituïdes, precisament gràcies a la seva espontaneïtat, pot portar a consciència l'element purament racional del subjecte. És aquest element racional el que serveix de criteri del bon ús de la imaginació i dóna així una necessitat al seu procedir. Tanmateix, es produeix aquí una nova dificultat: essent la consciència de l'activitat pura allò que s'ha de produir, com pot ser a la vegada el criteri de correcció? La resposta a aquesta qüestió la pren Fichte novament del context argumentatiu de la Crítica del Judici: la reflexió, precisament pel fet de ser lliure, només pot millorar-se amb el seu ús, fins aconseguir acostumar-la a procedir acuradament. L'error que comet el novell en la filosofia prové del fet del costum de veure les coses des del punt de vista realista de la consciència comuna<sup>187</sup>, cosa que li impedeix elevar-se a la reflexió sobre les accions de la consciència tal com exigeix la filosofia transcendental:

“Diese Täuschung im Denken gründet sich auf die blosse Gewohnheit auf dem niedrigsten Punkte der Reflexion stehen zu bleiben. Diese Gewohnheit kann durch eine neue, durch fortgesetztes gründliches Nachdenken, und durch stete Aufmerksamkeit auf sich selbst zu erwerbende Gewohnheit aufgehoben werden.”<sup>188</sup>

Únicament aquest exercici continuat pot permetre arribar a l'acció suprema per la qual s'arribi a “intuïr interiorment” el Jo pur:

---

<sup>186</sup> GA II/3, 324.

<sup>187</sup> GA II, 3, 330 – 331.

“[...] wenn mich meine eigne Einbildungskraft nicht täuscht, so kann man durch die Angewöhnung an geordnete strenge Abstraktion, und durch eine immer höher steigende Reflexion sich zum Bewusstseyen einer versteht sich innern Anschauung des reinen Ich erheben.”<sup>189</sup>

Precisament aquesta manca d'un criteri exterior a la pròpia reflexió és la que fa a Fichte fer referència a la figura del geni. Geni és aquell que té esperit, en el sentit superior de la paraula, aquell que en l'art no imita sinó que funda una nova forma d'experiència artística de forma absolutament creativa. En aquest acte creador no rep cap regla de fora, sinó que ell mateix es dóna la regla o, dit d'una altra manera, la natura li dóna. Com hem vist abastament en el capítol que hem dedicat a la teoria kantiana del geni, la natura evidentment no s'ha d'entendre com la natura sensible dels cossos físics, sinó la natura suprasensible o racional de l'ésser humà, absolutament lliure i espontània. Igual li succeeix al filòsof: no té a la seva disposició més que la regla que regeix la reflexió, regla que ell mateix s'ha donat lliurement perquè té un sentit complet de la seva tasca. Actua seguint la regla, però fa com si no la seguís, perquè és l'activitat la que dóna sentit a la regla, no a la inversa. Igual com el geni, en això es diferencia del simple imitador que necessita seguir cegament una regla, perquè el que està fent no té un significat per a ell:

“Der geistvolle handelt nach der Regel, als ob es keine wäre, u. es ist ihm auch wirklich keine, sie ist für ihn Natur; der geistlose handelt nach der gleichen Regel, aber so, dass man beständig die Regel, u. seine Aengstlichkeit sieht, dass er doch ja nicht gegen sie verstossen möge.”<sup>190</sup>

A partir d'aquesta concepció queda clar perquè Fichte no fa mai explícit el seu mètode en un conjunt de regles que no siguin més que unes fórmules<sup>191</sup>. És només a partir de l'exercici que l'aprenent de filòsof pot arribar a dominar amb correcció el mètode, però per això li farà falta esperit, o sigui, la capacitat de subordinar tota regla sota l'orientació inexpressable de la seva natura suprasensible o racional:

---

<sup>188</sup> GA II/3, 331.

<sup>189</sup> GA II/3, 330.

<sup>190</sup> GA II/3, 322.

<sup>191</sup> “[...] aber man hat auch nichts als eine Formel, wenn man nicht die Anschauung dessen hat, was durch sie ausgedrückt ist [...]” (GA II, 3, 329-330)

“[...] die Gefühle für diese Bilder [...] das Vermögen, dieselben zu entwerfen, ganz eigentlich dasjenige sey, was wir als Geist beschrieben haben? Wer sieht demnach nicht, dass die Möglichkeit des Stoffes aller Philosophie Geist voraussetze; und dass ohne Geist alles Philosophiren völlig leer, und ein Philosophiren über das absolute Nichts ist.”<sup>192</sup>

Per contra, si té esperit, allò que restarà després de l'acció abstractiva de tot element fàctic segons la regla de reflexió (recordem que reflexió i abstracció van sempre aparellades) no és el no-res. Per a aital filòsof, el resultat de l'acció lliurement iniciada porta finalment a la comprensió completa de la pròpia espontaneïtat auto-activa, consciència que produeix la pròpia acció en l'efectuació de la màxima abstracció:

“Die Regel sagt uns, wovon wir abstrahieren sollen; und dieses ist ohne alle unser Zuthun in uns wirklich vorhanden; das worauf wir reflectiren sollen, ist nicht ohne unser Zuthun vorhanden, und auch die Regel kann es uns nicht geben; sie kann bloss sagen: reflectire auf das, was nach geschehener Abstraktion dir übrig bleibt. [...]”<sup>193</sup>

Aquesta activitat, que podem relacionar amb l'activitat originària suprema citada més amunt, la identifica novament Fichte amb el “Jo pur”:

“[...] Wissenschaftslehre [...] kann keine andere Regel geben, als die: man abstrahire von allem, wovon man abstrahieren kann, bis etwas übrig bleibe, wovon völlig unmöglich ist zu abstrahieren: dies übrig bleibende ist das reine Ich: welches [...] als regulativ für das Denkvermögen vollkommen bestimmt ist; es ist dasjenige, von dem man schlechterdings nicht abstrahieren kann, weil es das abstrahirende selbst ist, oder – was gerade das heisst, dasjenige, welches sich schlechthin setzt. [no s'haurà de contradir en la recerca]”<sup>194</sup>

De forma que tenim finalment la guia per a la reflexió que el filòsof, si té esperit, ha de tenir present des del començament: el Jo pur.

“Jene Reflexion über uns selbst, jene Selbstbeobachtung, vermittelt welcher wir eine Wissenschaft unsers *Ich* zu stande bringen wollen, ist selbst ein Akt und zwahr ein besonderer Akt unseres Geistes, welcher unter dem höchsten Akte desselben, den wir zum Grunde des Systems feststellen wollen mitenthalt ist;

---

<sup>192</sup> GA II/3, 329.

<sup>193</sup> GA II/3, 328.

demnoch wird auch die Gültigkeit jener Reflexionen (oder des reflektierenden Verfahrens) selbst in dem Verlaufe unserer Wissenschaftslehre geprüft und erwiesen.

Diess ist nun ein wahrer Zirkel im Beweisen. [...] Diesem Zirkel nun ist auf keine Art auszuweichen.»<sup>195</sup>

El propi procedir del filòsof, si ha de tenir alguna validesa, també ha de trobar el seu fonament en la Doctrina de la Ciència, ja que aquesta exposa el fonament de tot saber vàlid. Es produeix un cercle inevitable: l'activitat reglada que duu a terme el filòsof (la reflexió abstractiva) té la seva base en l'activitat necessària del subjecte, en aquest cas, la imaginació productiva. Quan l'activitat lliurement empresa produeixi una representació adequada de la imaginació, la pròpia activitat del filòsof quedarà fonamentada en la seva exposició de la Doctrina de la Ciència.

La qüestió de la correcció del mètode porta a la qüestió de la correcta exposició, per part de la imaginació productiva, de les accions necessàries corresponents que fonamenten el saber en el medi de la representació. Essent la seva activitat el resultat d'un acte lliure de reflexió que no pot comparar-se amb l'ordre de les accions necessàries que és l'objecte mai conscient de reflexió, el filòsof no té cap seguretat per saber si construeix correctament l'exposició del sistema de les accions necessàries de l'esperit humà. Aquesta dificultat és el tema de l'apartat §7 de la versió publicada de sobre el concepte de la Doctrina de la Ciència:

“Die ganze Schwierigkeit ist also in der Frage enthalten: nach welchen Regeln verfährt die Freiheit in jener Absonderung? Wie weiss der Philosoph, *was* er als nothwendige Handlungsweise der Intelligenz aufnehmen und was er als ein zufälliges liegen lassen solle?

Das kann er nun schlechterdings nicht wissen, wofern nicht etwa dasjenige, was er erst zum Bewusstseyn erheben soll, schon dazu erhoben ist; welches sich widerspricht. Also giebt es für dieses Geschäft gar keine Regel, und kann keine geben.»<sup>196</sup>

No es tracta, tanmateix, d'una dificultat insoluble. Com hem vist més amunt, l'única guia de la reflexió per superar aquesta dificultat és la idea del Jo pur que s'ha de pressuposar en la consciència real del filòsof. Aquesta idea reguladora ha d'estar present en

---

<sup>194</sup> GA II/3, 329.

<sup>195</sup> Fuchs 155.



cada acte de reflexió, ja que és la que dóna la idea del tot de la Doctrina de la Ciència com a ciència del, en aquests textos encara misteriós, Jo pur. Aquesta és una altra de les diferències respecte al procedir de la geometria, on cada acció realitzada està conservada en la forma del seu resultat en l'espai. Com no hi ha punts fixos en l'activitat reflexiva, l'únic referent constant és aquesta idea del tot:

“Der Weg der Demonstration ist kurz, und sie behält ihre Anschauung immer in der Nähe und dem Gesichte; wenn sie [sie] vollendet hat, stellt die Geometrie eine neue Anschauung auf, u. macht es mit dieser eben so.

Es giebt also in dieser Wissenschaft Ruhepunkte, und sie besteht aus äusserlichen , gewisesten abstrakten Theilen.

Der Weg der Deduktion aber geht in einer ununterbrochnen Linie fort, und ist nicht kurz.

Der Eine feste Endpunkt ist auch nichts, als ein Punkt, und der andere ist immer in der Luft. Alles vorhergegangene muss stets gegenwärtig seyn.”<sup>197</sup>

Precisament aquest sentiment immediat de la idea del tot a l'hora de desenvolupar cadascuna de les reflexions és el que diferencia el pensador original de l'imitador en filosofia, tal com deixa clar en la discussió sobre l'esperit de la filosofia kantiana en la Segona Introducció a la Doctrina de la Ciència nova methodo. Mentre l'aprenent ha de sintetitzar a partir de les diferents parts per a les quals no troba un sentit unitari, el mestre parteix sempre de la idea del tot:

“Dagegen geht der Erfinder von der Idee des Ganzen aus, in der allet Theile vereinigt sind, und diese Theile legt er einzeln vor, weil er nur durch sie das Ganze mittheilen kann.”<sup>198</sup>

Interpretem en aquestes cites sobre la funció regulativa de la idea del Jo-Tot, que en cada acte discret de reflexió, l'acció resultant ha de poder ser atribuïda al Jo pur com a acció necessària seva en la producció d'allò en què consisteix el saber, de forma que es garanteix així la unitat i identitat del sistema, i la seguretat de procedir correctament. Si no ens equivoquem, a aquesta idea apunta constantment el sentit de veritat del filòsof en el seu treball de clarificar els sentiments que al principi eren foscos, o sigui, de portar a la

---

<sup>196</sup> GA I, 2, 143; SW I, 72-73.

<sup>197</sup> GA IV, 3, 37; Fuchs 144-145.

consciència en forma de representació les activitats que estaven ocultes en el sentiment de necessitat. No en va, i tot i les dificultats inherents a la circularitat de la reflexió, el mètode deductiu de la filosofia no té, pel que fa a la seva certesa, res a envejar del mètode demostratiu de la geometria:

“Aus dieser Erörterung muss erhellen, dass die Wissenschaftslehre es an der Schärfe der Beweise der Geometrie völlig gleich thun und thun muss, und dass in dieser Rücksicht die Demonstration gar keinen Vorzug vor der Deduktion hat.”<sup>199</sup>

## **8.2. La idea de la filosofia com a Doctrina de la Ciència.**

Fichte anomena “Doctrina de la Ciència” a la seva recentment descoberta forma d’entendre la filosofia transcendental. A principis de 1794 ja té prou clares les línies mestres amb que l’exposarà per primera vegada a l’alumnat del seu curs ordinari de metafísica a Jena. El text representa una elaboració de la presentació de la seva filosofia que Fichte ha fet a Zúrich en el cercle de Lavater. A diferència del que passa respecte al capítol de la comparació entre els procediments del geòmetra i del filòsof, que no apareix en la versió publicada i per això ens hem vist obligats a fer ús de les anotacions de Lavater, sí que trobem desenvolupades amb prou detall les altres característiques essencials, amb l’avantatge hermenèutic que representa el fet que aquest text està escrit i és publicat pel propi Fichte. En el text trobem valuoses reflexions sobre el significat que té la Doctrina de la Ciència, la seva finalitat i estructura, així com el lloc que ocupa en el sistema de les ciències que conforma el saber humà.

Conscient de la novetat de la seva proposta, per a la seva publicació Fichte decideix aprofitar la necessitat d’introduir als seus alumnes el seu curs universitari sobre el fonament de la Doctrina de la Ciència. Per això titula aquest breu escrit “Sobre el concepte de la Doctrina de la Ciència”. Atès que l’exposició encara no ha tingut lloc, amb la paraula “concepte” no fa referència Fichte a una descripció concisa en forma de sumari d’un treball ja completat, sinó que es tracta del concepte del fi d’un projecte a realitzar, i per tant, les

---

<sup>198</sup> SW I, 485.

<sup>199</sup> GA IV/3, 37.

seves afirmacions tenen una validesa hipotètica<sup>200</sup> pel fet de dependre de que sigui possible la seva realització: podem dir que discuteix les condicions de possibilitat de la Doctrina de la Ciència.

El nom de “Doctrina de la Ciència” (*Wissenschaftslehre*) apareix per primer cop en el desplegament del text al final d’unes reflexions<sup>201</sup> sobre precisament com anomenar la disciplina que ell vol presentar, el qual conclou:

“und sie könnte dann schlechthin *die Wissenschaft*, oder *die Wissenschaftslehre* heissen. Die bisher sogenannte Philosophie wäre demnach *die Wissenschaftslehre von einer Wissenschaft überhaupt*”<sup>202</sup>

Trobem resumides en aquestes propostes de denominació algunes de les característiques essencials que Fichte atribueix a la seva comprensió de la filosofia transcendental:

- a) És ciència de la ciència en general. Kant: la filosofia transcendental ha d’establir les condicions *a priori* del saber.
- b) Ella mateixa és una ciència. Reinhold: la filosofia ha de ser una ciència estricta. Fa falta un fonament.
- c) En el sistema dels sabers, ocupa el lloc que fins llavors ocupava l’anomenada “filosofia”, a la qual substitueix. La Doctrina de la Ciència no és, per tant, una branca de la filosofia que s’ocupi d’algun objecte específic de reflexió, com ara l’ètica o la metafísica. Ella mateixa abasta tot l’espectre significatiu de la paraula filosofia, de forma que fer filosofia ve a equivaldre a fer Doctrina de la Ciència. Dit d’una altra manera: només hi ha una forma legítima d’entendre la tasca de la filosofia, que és la que representa la Doctrina de la Ciència.

Aquestes característiques generals, tanmateix, s’ajusten completament al marc semàntic de la teoria reinholdiana de la filosofia com a ciència estricta. De fet, podrien trobar-se prou paral·lelismes entre el text de *Sobre el concepte* i els textos on Reinhold defèn la seva *Elementarlehre*. Aquestes notes generals, per tant, no ens acaben de fer prou palés en què consisteix allò més propi i original del plantejament de Fichte. Es fa necessari

---

<sup>200</sup> D’ací el títol del primer apartat: “Hypothetisch aufgestellter Begriff der Wissenschaftslehre” (UdB; SW I, 38).

<sup>201</sup> UdB; SW I, 44-45.

aprofundir en com entén Fichte les dues característiques principals que ha de tenir la Doctrina de la Ciència: el fet de ser ella mateixa una ciència (condició estructural interna a la pròpia doctrina de la ciència) i el fet de ser ciència de la ciència en general (condició externa, en el sentit que relaciona la doctrina de la ciència amb les altres ciències, ja que és el fonament de la seva científicitat).

### **8. 2. 1. Organització interna de la Doctrina de la Ciència: principi i sistema.**

Internament, la Doctrina de la Ciència és una ciència. Això implica bàsicament dues condicions: un principi i una forma sistemàtica. La forma sistemàtica no és una condició suficient per garantir la científicitat de la Doctrina de la Ciència. Fichte posa l'exemple d'una pretesa ciència sobre éssers eteris i invisibles, en la qual tot es dedueix amb correcció lògica<sup>203</sup> tot i així, no pot considerar-se ciència, sinó un castell en l'aire. Cal un contingut real amb el qual la consciència pugui entrar en relació, és a dir, en pugui tenir un saber:

“Das Wesen der Wissenschaft bestünde sonach, wie es scheint, in der Beschaffenheit ihres Inhalts und dem Verhältnisse derselben zu dem Bewusstseyn desjenigen, von welchem gesagt wird, dass er wisse: und die systematische Form wäre der Wissenschaft bloss zufällig; sie wäre nicht der Zweck derselben, sondern bloss etwa das Mittel zum Zwecke.”<sup>204</sup>

Contingut i forma es defineixen per a les diferents unitats del discurs cognoscitiu: la proposició com a unitat mínima de significat en la qual s'afirma alguna cosa d'un contingut, i el sistema de proposicions, entès com a conjunt ordenat de proposicions que conforma una totalitat de significat. En la proposició, el contingut és allò de què es parla i la forma és allò que se sap d'allò sobre que es parla, és a dir, la manifestació del contingut en la consciència a través de la proposició. En els exemples de Fichte es veu que aquesta forma té una estructura relacional, en afirmar-se en ella un lligam entre dos continguts en base a una equivalència o igualtat entre ambdós en algun aspecte, cosa que permet que siguin intercanviables en altres proposicions *salva veritate*:

---

<sup>202</sup> GA I/ 2, 118; SW I, 45.

<sup>203</sup> UdB; SW I, 39.

“Dasjenige, von dem etwas weiss, heisse indess der Gehalt, und das, was man davon weiss, die Form des Satzes. (In dem Satze: Gold ist ein Körper, ist dasjenige, wovon man etwas weiss, das Gold und der Körper; das, was man von ihnen weiss, ist, dass sie in einer gewissen Rücksicht gleich seyen und insofern eins statt des anderen gesetzt werden können. Es ist ein bejahender Satz, und diese Beziehung ist seine Form”<sup>205</sup>

En el cas d'un sistema de proposicions, el contingut és la certesa d'una d'elles, el principi, certesa que es transmet deductivament a la resta de proposicions. Fichte pren la certesa com a criteri definitori de veritat, i així de científicitat. La científicitat del principi ve garantida pel fet de ser una proposició certa, i la científicitat del sistema de proposicions ve garantida pel fet que aquesta certesa del principi passa a les altres proposicions. En sentit estricte, per tant, la nota definitiva del saber (*Wissen*) és la certesa (*Gewisheit*). Cal esbrinar ara què significa per a Fichte la certesa d'una proposició. “Man nehme an, *gewiss wissen* heisse nichts Anderes, als Einsicht in die Unzertrennlichkeit eines bestimmten Gehalts von einer bestimmten Form haben [...]”<sup>206</sup>

Certament, aquesta intel·lecció de la inseparabilitat entre contingut i forma fa explícit el tipus de relació que ha d'haver-hi entre la proposició certa i “la consciència de qui diem que sap”. Pel que fa al nexa entre contingut i forma, entenem que és l'adequació completa del contingut amb la forma. Si aquesta adequació no és completa, això significa que o bé allò que se sap no és tot el que el contingut és (com en el cas de qualsevol judici empíric), o bé que el contingut no és apte del saber que se'n pretén tenir (com en el cas dels judicis de la metafísica tradicional). La certesa consisteix, per tant, en l'adequació completa entre forma i contingut de la proposició. D'aquesta manera tenim una unitat de sentit autosuficient, o sigui, un principi. Si bé Fichte no és molt explícit, en el text podem distingir entre una certesa absoluta i una certesa derivada. Una proposició és absolutament certa quan, d'una banda, la forma exhaureix completament el contingut, o sigui, no hi ha en el contingut res més del que se sap d'ell, i d'una altra, el contingut només pot expressar-se en aquella forma, o sigui, en el contingut no hi ha res més que el saber que es té d'ell, per dir-ho així, si bé cal reconèixer que això segueix essent aquí necessàriament crític, el

---

<sup>204</sup> GA I, 2, 113; SW I, 39.

<sup>205</sup> GA I, 2, 121; SW I, 49.

<sup>206</sup> GA I/2, 123; SW I, 51.

contingut és pura manifestació de sí mateix. Un sentit derivat de certesa seria aquell en el qual externament es completa l'adequació del contingut i la forma d'una proposició, per mitjà d'una altra proposició lògicament superior (proposició determinant) que afegeix algun element que permet aclarir perquè la forma i el contingut de la proposició (determinada) formen una unitat completa. "Alle andere Sätze werden nur eine mittelbare und von ihm abgeleitete Gewissheit haben; er [der Grundsatz] muss unmittelbar gewiss seyn."<sup>207</sup>

Si o bé la forma o bé el contingut no depenen de cap altra proposició, llavors es tracta d'un principi, si bé no d'un principi primer i absolut. Tot i que Fichte introdueix els conceptes de Jo i No-Jo, aquestes definicions són purament nominals, i no poden entendre's millor fins que no analitzem la presentació que Fichte fa dels principis de la Fonamentació de Tota la Doctrina de la Ciència. Si aquest element afegit afecta tant a la forma com al contingut, la proposició derivada no és un principi sinó un teorema, és a dir, una proposició que necessita d'una prova o deducció a partir d'altres. Aquest és el cas de qualsevol altra proposició de la Doctrina de la Ciència. De totes maneres, el concepte del que hem anomenat certesa derivada s'ha d'entendre en el sí de la interrelació en el cas que considerem d'un sistema de proposicions, interrelació que és la forma del sistema.

En el cas d'un sistema de proposicions, per tant, el contingut el dona la certesa del principi i la forma el fet de passar la certesa del principi a les diferents proposicions per mitjà de relacions d'identitat:

"Alle anderen Sätze werden gewiss seyn, weil sich zeigen lässt, dass sie ihm in irgend einer Rücksicht gleich sind; dieser Satz muss gewiss seyn, bloss darum, weil er sich selbst gleich ist."<sup>208</sup>

La unitat del sistema, que aquest sigui un tot on s'expressa un únic contingut, depèn del fet que només hi hagi una proposició primera. Si la primera proposició en l'ordre de la deducció no és absolutament primera, el tot no és autosuficient, ja que la seva certesa és derivada i no se'n coneix l'origen. Aquest seria el cas, per exemple, de la *Elementarlehre* de Reinhold.

En el cas concret de la Doctrina de la Ciència, el principi ha d'expressar el contingut de tot saber. Aquest principi ha de ser absolutament cert, o sigui, absolutament primer.

---

<sup>207</sup>GA I/2, 121; SW I, 48.

<sup>208</sup>GA I/2, 120-121; SW I, 48.

“Dieser Grundsatz [...] ist daher schlechterdings keines Beweises fähig, d.h. er ist auf keinen höheren Satz zurück zu führen, aus dessen Verhältnisse zu ihm seine Gewissheit erhelle. Dennoch soll er die Grundlage aller Gewissheit abgeben; er muss daher doch gewiss und zwar in sich selbst, und um sein selbst willen, und durch sich selbst gewiss seyn.”<sup>209</sup>

Hem d’entendre, per tant, que el primer principi, com a contingut del sistema que ha de fonamentar el saber, ha de ser no només cert sinó que ha d’expressar la certesa en general de qualsevol proposició que pertanyi al saber humà. Cal trobar una proposició on contingut i forma s’adeqüin de tal manera, que la proposició no signifiqui res més (ni menys) que simplement *la* certesa. Només quan una altra proposició pugui entendre’s com a idèntica al primer principi en aquest únic tret de la certesa pot dir-se que aquesta proposició s’ha deduït del principi. Per això, la relació de deducció entre les proposicions de la Doctrina de la Ciència té l’aspecte formal d’una cadena d’igualtats, tal com ja deixa clar Fichte en les lliçons de Zürich sobre el concepte de la Doctrina de la Ciència:

“Die Wissenschaft hat zwey Merkmahle.

- 1) dass sie gewiss sey.
- 2) dass sie alle ihre Sätze durch Gleichungen auf Einen Satz reduzieren könne.”<sup>210</sup>

Com en el cas de les lliçons de Zürich, Fichte identifica aquest principi absolutament primer amb el concepte de Jo, i tot i que afegeix aquí també uns breus aclariments, són tan esquemàtics que és pràcticament impossible fer-se una idea de com s’ha d’entendre el principi del Jo. Tampoc sembla clar perquè el concepte de Jo ha d’expressar una realitat innegable per a la consciència, un “fet suprem”, que salvi el sistema de la pura buidor lògica.

Si és prou difícil copsar com s’inicia el sistema, o sigui, el principi primer i absolut de tota la deducció, tampoc no és molt més clar el que Fichte explica respecte al final de la deducció, o sigui, el tancament del sistema. Formalment, un sistema deductiu està tancat

---

<sup>209</sup> GA I/2, 120; SW I, 47-48.

<sup>210</sup> Fuchs 83.

quan: “[...] wenn weiter kein Satz gefolgert werden kann: und dies giebt den positiven Beweis, dass kein Satz zu wenig in das System aufgenommen worden.”<sup>211</sup>

Tanmateix, Fichte es pregunta com pot saber-se que això és així, que no pot aparèixer cap nova proposició perquè el sistema ha arribat al seu tancament. El filòsof necessita tenir un criteri que li permeti saber que l'exposició s'ha completat. Els termes en què es planteja aquest criteri resulten de nou provisionals i necessàriament crítics:

“[...] dass der Grundsatz selbst, von welchem wir ausgegangen wären, zugleich auch das letzte Resultat sey. Dann wäre klar, dass wir nicht weiter gehen könnten, ohne den Weg, den wir schon einmal gemacht, noch einmal zu machen.”<sup>212</sup>

És difícil entendre que significa això, perquè Fichte no dóna més detalls. A partir de la informació que tenim, hom podria raonar que si la Doctrina de la Ciència parteix del principi del Jo, la completesa del sistema es dóna quan la darrera proposició sigui aquella en què s'enuncia el propi concepte de Jo. Això és certament correcte, però només de manera molt general, i és perillós treure'n per ara més conclusions. Així, per exemple, podria seguir-se raonant que amb l'estructura deductiva del sistema tenim una sèrie del tipus:

$$\langle \text{Jo} \rangle = \text{Proposició 1} = \text{Proposició 2} = \dots = \text{Proposició } n = \langle \text{Jo} \rangle$$

En aquest sentit, si obviem les proposicions mitjanceres, tenim que el sistema de proposicions en la seva totalitat expressaria el significat d'una única proposició idèntica:  $\langle \text{Jo} = \text{Jo} \rangle$ . Se'ns dubte això garantiria la unitat total del sistema, però no pot evitar-se la sospita que aquest sistema, entès així, només consistiria en un seguit de proposicions tautològiques, car no es veu en què es diferencien les diferents proposicions de la proposició  $\langle \text{Jo} \text{ sóc} \rangle$ . Aquesta objecció, tanmateix, no té en compte que Fichte no introdueix un únic principi, sinó tres, i que en el segon principi s'hi introdueix un concepte, el de No-Jo, completament contrari al de Jo. La forma com es produeix la deducció, per tant, i la qüestió sobre fins a quin punt és idèntic el que es diu en el primer principi i en el

---

<sup>211</sup> GA I/2, 130; SW I, 59.

<sup>212</sup> GA I/2, 131; FW I, 59.



resultat final de la deducció, no poden respondre's encara de forma tan senzilla com les indicacions massa imprecises de Fichte en el present text podrien fer sospitar.

Ja que la Doctrina de la Ciència té com a missió exposar allò en què consisteix l'essència del saber humà, el sistema es completa quan s'han desplegat de forma necessària (deductiva) les proposicions que descriuen totes les propietats necessàries que estableixen l'essència del saber humà, propietats que són les condicions per poder saber en general alguna cosa i estan presents en totes les manifestacions del saber, en els diferents sabers o ciències. Això és el que entenem que significa que “s'exhaureix” el saber humà, tal com Fichte ho expressa en la següent citació:

“Das menschliche Wissen überhaupt soll erschöpft werden, heisst, es soll unbedingt und schlechthin bestimmt werden, was der Mensch nicht bloss auf der jetzigen Stufe seiner Existenz, sondern auf allen möglichen und denkbaren Stufen derselben wissen könne”<sup>213</sup>

### **8. 2. 2. Lloc de la Doctrina de la Ciència en el sistema del coneixement humà: la relació amb les altres ciències.**

La Doctrina de la Ciència ha d'exposar de forma científica com és possible en general el saber humà. Des del punt de vista de la relació entre la Doctrina de la Ciència i les diverses ciències particulars hi ha així una asimetria de partida. Atès que les ciències són formes específiques que pot prendre el saber, que com a concepte de gènere exposa la Doctrina de la Ciència, la relació entre elles és la de fonamentació: la Doctrina de la ciència és el fonament de la científicitat de les altres ciències, que són allò fonamentat.

“[...] wie verhält sich die aufzustellende Wissenschaftslehre zu diesen Wissenschaften? Auch diese Frage ist durch den blossen Begriff derselben schon beantwortet. Die letzteren verhalten sich zu der ersteren, wie das Begründete zu seinem Grunde; [...]”<sup>214</sup>

Com a ciències, tenen forma sistemàtica, i això implica que parteixen de principis. Aquestes proposicions primeres són les que d'alguna manera s'han de fonamentar en les proposicions de la Doctrina de la Ciència, cosa que significa que tenen una certesa

---

<sup>213</sup> GA I, 2, 129; SW I, 57-58.

derivada. Ara bé, aquesta fonamentació no pot tenir lloc de la mateixa forma que la de les proposicions de la Doctrina de la Ciència, o sigui, simplement per deducció a través d'igualtats, ja que tot el que se segueix així del principi forma part de la pròpia Doctrina de la Ciència. No hi hauria llavors cap diferència entre la Doctrina de la Ciència i les ciències particulars, cosa que contradiu no només l'asimetria de la fonamentació sinó també el fet que únicament la Doctrina de la Ciència és una ciència completa. En efecte, únicament ella té un principi i un final, per tant, entén Fichte<sup>215</sup>, és un sistema finit de proposicions que poden descobrir-se *a priori*. El propi de les altres ciències és la infinitud de veritats que poden descobrir i que garanteix un progrés científic que no es pot aturar:

“Die Wissenschaftslehre hat also absolute Totalität. In Ihr führt Eins zu Allem, und Alles zu Einem. Sie ist aber die einzige Wissenschaft, welche vollendet werden kann; Vollendung ist demnach ihr auszeichnender Charakter. Alle andere Wissenschaften sind unendlich, und können nie vollendet werden; denn sie laufen nicht wieder in ihren Grundsatz zurück. Die Wissenschaftslehre hat dies für alle zu beweisen und den Grund davon anzugeben”<sup>216</sup>

En la comprensió de la relació de fonamentació s'ha de buscar allò que fa diferents les proposicions de les ciències, ja que, com tot el que té a veure amb el saber, també aquesta nota diferencial ha de tenir una base en la Doctrina de la Ciència. A més, tal com s'afirma al final de l'anterior cita, també es troba en la Doctrina de la Ciència la raó del fet que les ciències resten sempre obertes a un progrés inacabable. Passem a analitzar els trets principals amb què Fichte caracteritza estructuralment la relació asimètrica de fonamentació entre la Doctrina de la Ciència i les altres ciències.

Es distingeixen en l'estructura d'aquesta relació de fonamentació els següents moments:

---

<sup>214</sup> GA I, 2, 127; FW I, 55.

<sup>215</sup> Per a Fichte és ben natural la implicació necessària entre completesa i finitud, cosa que podria qüestionar-se avui en dia. Tenir un principi i un final no té perquè ser garantia de finitud. Per exemple, entre dos números qualsevols, que podem prendre com a principi i final d'una sèrie, hi ha infinits números reals, no un conjunt finit. Tot i que aquesta objecció és correcta, cal tenir present que no considerem un conjunt qualsevol sinó el sistema de proposicions que exposen allò que tenen en comú tots els actes el resultat dels quals podem definir com a saber. Si el sistema fos infinit, atribuiríem al subjecte racional finit una capacitat d'afirmar en un acte particular una infinitud (per tant, en acte) de notes, corresponents a infinites accions a priori, cosa impossible. De totes maneres, concluiria probablement Fichte, la demostració definitiva de la finitud del sistema és, com en el cas de la resta de propietats, la seva realització efectiva en un nombre finit de passos.

<sup>216</sup> GA I/2, 130; FW I, 59 nota.

a) Pel que fa a la fonamentació de la Doctrina de la Ciència:

“Man setze demnach, die Wissenschaftslehre enthalte diejenigen bestimmten Handlungen des menschlichen Geistes, die er alle –sey es nun bedingt oder unbedingt – gezwungen und nothwendig vollbringt; sie stelle aber dabei, als höchsten Erklärungsgrund jener nothwendigen Handlungen überhaupt, ein Vermögen desselben auf, sich schlechthin ohne Zwang und Nöthigung zum Handeln überhaupt zu bestimmen; so wäre durch die Wissenschaftslehre ein nothwendiges und ein nicht notwendiges oder freies Handeln gegeben.”<sup>217</sup>

Passem a tractar d'interpretar aquest important paràgraf amb els pocs elements de què disposem. La Doctrina de la Ciència aporta, per tant, l'explicació de la necessitat de les accions en el coneixement. Certament, la diferència entre conèixer i fantasiejar rau en el sentiment de necessitat de les accions de la primera. Gràcies a la consciència de la necessitat, apareix la consciència d'objecte. Aquesta necessitat s'ha de justificar en darrer terme del Jo, cosa que si pensem en l'apercepció transcendental, tot plegat quadraria bé amb el plantejament introduït per Kant. El que és nou és que Fichte, en aquest context, introdueixi una reflexió més pròpia de l'argumentació de la filosofia pràctica que de la filosofia teòrica: només pot entendre's que hi hagi consciència de necessitat en les accions del Jo perquè prèviament se suposa la llibertat del Jo. Atès que és una necessitat sentida en l'actuar del Jo, aquest sentiment només pot explicar-se perquè el Jo, en general, actua amb total llibertat. Per això pot sentir-se “obligat”, sentiment només atribuïble a un agent lliure. En aquest sentit, la Doctrina de la Ciència no només aporta a les ciències la necessitat de les seves proposicions, sinó també la llibertat en general. Per tant, la Doctrina de la Ciència aporta als principis de les ciències particulars, com a producte que són d'accions de l'esperit humà, “das Notwendige und die Freiheit überhaupt.”<sup>218</sup>

b) Pel que fa a al resultat de la fonamentació de la Doctrina de la Ciència en les ciències particulars, segueix la cita anterior:

---

<sup>217</sup> GA I/2, 134; SW I, 63.

<sup>218</sup> GA I, 2, 134; SW I, 63.

“Man setze ferner: auch die freie Handlungen sollten, aus irgend einem Grunde, bestimmt werden, so könnte das nicht in der Wissenschaftslehre geschehen, müsste aber doch, da von Bestimmung die Rede ist, in Wissenschaften, und also in besonderen Wissenschaften geschehen.”<sup>219</sup>

La determinació de la llibertat en particular significa que el científic emprén un curs d'accions sobre allò necessari que lliura la Doctrina de la Ciència:

“Der Gegenstand dieser freien Handlungen könnte nun kein anderer seyn, als das durch die Wissenschaftslehre überhaupt gegebene Nothwendige, da nichts vorhanden ist, das sie nicht gegeben hätte, und sie überall nichts giebt, als das Nothwendige”<sup>220</sup>

Interpretem, per tant, literalment que allò de que tracta una ciència, el seu objecte en general, és allò necessari que li dona la Doctrina de la Ciència. Si ho relacionem amb el que dèiem més amunt, aquest objecte no s'ha d'entendre simplement com una cosa que està al davant, sinó com l'àmbit o marc on desenvolupar tota una sèrie d'accions. No és un àmbit tampoc al qual li sigui indiferent les accions que s'hi realitzen: imposa unes “obligacions” a les activitats que s'hi poden realitzar, necessitat que només podrà descobrir-se *de facto* en realitzar-les, però que *de jure* ja està establerta per la Doctrina de la Ciència.

A més, se suposa que aquest àmbit d'acció dona una diversitat de possibilitats per a una tria de la llibertat. És a dir, l'àmbit permet que puguin iniciar-se en ell diferents cursos d'acció de recerca. El pas a la ciència particular consisteix precisament que es tria un d'aquests cursos d'acció, cosa que significa que se n'efectua un i no els altres. En aquest sentit, el curs d'acció de l'esperit es de-termina respecte a allò que no fa però podria fer, i pren uns límits constatables, allò que Fichte, fent una analogia espacial, anomena una “direcció”<sup>221</sup>.

“und nun wäre die scharfe Grenzlinie gefunden, und sobald eine an sich freie Handlung eine bestimmte Richtung bekäme, schritten wir aus dem Gebiete der allgemeinen Wissenschaftslehre auf das Feld einer besonderen Wissenschaft hinüber.”<sup>222</sup>

---

<sup>219</sup> GA I, 2, 134; FW I, 63.

<sup>220</sup> GA I/2, 134; FW I, 63.

<sup>221</sup> No podem anar molt més enllà en la nostra interpretació per ara. Si podem afegir que, kantianament, diríem que en prendre una direcció determinada, l'agent segueix una regla, o sigui, és conscient d'un concepte que dirigeix la seva acció. Hi ha, per tant, objectivitat en el que fa i descobreix.

<sup>222</sup> GA I/2, 134-135; SW I, 63-64.

Fichte no va més enllà en la seva explicació i prefereix introduir dos exemples, un de les ciències pures i un altre de les ciències empíriques. Comentem breument el primer exemple, tret de la geometria. Allò necessari serien l'espai i el punt entès com a límit absolut (indefinible) d'espacialitat; la llibertat en general consisteix en què la imaginació pot situar el punt, s'entén per començar un curs d'accions amb ell, on vulgui de l'espai; finalment, quan la llibertat es determinada amb l'acció de moure el punt per traçar una línia, llavors ens trobem ja en el camp de la geometria, que estudia precisament les regles de la construcció en l'espai:

“Die Aufgabe überhaupt, den Raum nach einer Regel zu begrenzen, oder die Construction in demselben, ist Grundsatz der Geometrie, und diese ist dadurch von der Wissenschaftslehre scharf abgeschnitten.”<sup>223</sup>

És interessant remarcar que, des d'aquesta perspectiva, les lleis que descriuen l'espai geomètric s'han d'entendre com a regles de la possible activitat constructiva de la imaginació pura en l'espai. L'espai geomètric i les figures que en ell apareixen com a resultat de l'activitat del geòmetra, no tenen cap altra entitat diríem “en sí” al marge de fer de correlat per a aquesta activitat: un objecte geomètric, com ara una línia, no és més, per tant, que el conjunt d'accions que la fan aparèixer. No ens estenem més en comentar aquest exemple, car ja hem dedicat prou atenció a les demostracions de la geometria i la seva relació amb la Doctrina de la Ciència en l'anterior apartat.

L'altre exemple és el de les ciències de la natura. En aquest cas, allò necessari seria una natura independent de nosaltres i les lleis que dirigeixen la nostra observació; la llibertat en general la té la facultat de jutjar segons aquestes lleis i de decidir quina llei aplicar a un objecte qualsevol<sup>224</sup>. En el moment en què s'efectua l'observació, i se segueix una determinada llei, llavors el judici:

---

<sup>223</sup> GA I/2, 135; SW I, 64.

<sup>224</sup> O sigui, allò que Kant anomena el “Judici reflexionant”.

“ist nicht mehr frei, sondern unter einer Regel; und wir sind demnach nicht mehr in der Wissenschaftslehre, sondern auf dem Felde einer anderen Wissenschaft, welche die Naturwissenschaft heisst.”<sup>225</sup>

És a dir, tan bon punt comença la recerca i se segueixen uns passos determinats, el judici ja no és lliure sinó que segueix una regla determinada.<sup>226</sup> Com en el cas de la geometria, la ciència natural pressuposa l’activitat intencionalment dirigida de l’investigador, que modifica el seu objecte, entès com a àmbit de possibilitats d’acció que imposa unes condicions, i n’observa el resultat per a descobrir-les. En el cas de la ciència natural, aquesta activitat espontània pren la forma d’experiments:

“Die Aufgabe überhaupt, jeden in der Erfahrung gegebenen Gegenstand an jedes in unserem Geiste gegebenen Gegenstand an jedes in unserem Geiste gegebenes Naturgesetz zu halten, ist Grundsatz der Naturwissenschaft: sie besteht durchgängig aus Experimenten, (nicht aber aus dem leidenden Verhalten gegen die regellosen Einwirkungen der Natur auf uns), die man sich willkürlich aufgibt, und denen die Natur entsprechen kann oder nicht: und dadurch ist denn die Naturwissenschaft genugsam von der Wissenschaftslehre überhaupt geschieden.”<sup>227</sup>

Interpretem l’afirmació de Fichte que el progrés infinit de les ciències queda així garantit, pel fet que les ciències particulars suposen la llibertat, és a dir, que el seu àmbit ha de tenir en cada moment il·limitades possibilitats d’acció de l’investigador que poden produir un *feedback* objectiu, inexhauribles per part de les accions particulars i efectives intencionadament realitzades per l’investigador concret, que permeten descobrir, en la seva execució, les lleis que regeixen aquests àmbits. Si pensem un estadi en què es descobreixin totes les lleis, llavors tota acció possible que volgués emprendre l’investigador estaria completament determinada de partida i desapareixeria la llibertat de la tria d’un inici, o sigui, la constant possibilitat de triar realitzar noves accions. Dit d’una altra manera, per molt coneixement que s’adquireixi, sempre hi haurà un horitzó infinit de nous descobriments per fer, amb la garantia que aquests nous descobriments presentaran la mateixa necessitat general que els anteriors (hi haurà llei), si bé mai podran exposar-se completament en un sistema acabat de lleis que faci inútil qualsevol recerca posterior:

---

<sup>225</sup> GA I/2, 136; SW I, 65.

<sup>226</sup> En termes kantians, ara és un “judici determinant”.

aquesta seria la conseqüència de l'aportació de llibertat en general i de necessitat per part de la Doctrina de la Ciència. Cada nova recerca obrirà la porta a un nou conjunt de possibilitats noves i incitarà a fer noves recerques segons el mètode amb que la ciència particular decideix investigar, fent unes descobertes que enriquiran el coneixement amb noves dades, en un progrés que mai no pot acabar-se:

“Alle übrigen Wissenschaften gehen auf die Freiheit [...] Soll dieses wirkliche Freiheit seyn, und soll sie schlechthin unter keinem Gesetze stehen, so lässt sich ihr auch kein Wirkungskreis vorschreiben, welches ja durch ein Gesetz geschehen müsste. Ihr Wirkungskreis ist demnach unendlich. –Man hat also von einer erschöpfenden Wissenschaftslehre keine Gefahr für die ins Unendliche fortgehende Perfectibilität des menschlichen Geistes zu besorgen; sie wird dadurch gar nicht aufgehoben, sondern vielmehr völlig sicher und ausser Zweifel gesetzt, und es wird ihr keine Aufgabe angewiesen, die sie in Ewigkeit nicht endigen kann.”<sup>228</sup>

### **8. 2. 3. Doctrina de la Ciència i lògica.**

Per acabar aquesta breu presentació dels arguments rellevants en *Sobre el concepte de la Doctrina de la Ciència* per a la nostra exposició present, cal parar esment a l'apartat que dedica Fichte a diferenciar la Doctrina de la Ciència de la lògica. És interessant per tres raons:

- a) En primer lloc, Fichte vol deixar clar que la Doctrina de la Ciència fonamenta la lògica. La lògica estableix únicament un canon per a la científicitat de la forma de les ciències, o sigui, la seva sistematicitat. Recordem que Fichte s'ha preocupat en deixar clar des del principi que aquesta característica per sí sola és insuficient per donar raó de l'essència del saber, conscient de la disputa sobre la prioritat de la lògica respecte a la *Elementarlehre* de Reinhold. La Doctrina de la Ciència no només dóna la forma sistemàtica, sinó que a més la dóna alhora que el seu contingut, en un acte absolut i espontani que garanteix la identitat d'ambdós (la certesa), acte que Fichte troba expressat en el concepte de Jo, primer principi de la Doctrina de la Ciència.

---

<sup>227</sup> GA I/2, 136; SW I, 65.

<sup>228</sup> GA I/2, 136-137; SW I, 66.

- b) En exposar quin acte de la llibertat fa que es diferenciï la lògica de la Doctrina de la Ciència, Fichte introdueix dues accions lliures de l'esperit que permeten introduir-se en l'interior de la relació contingut-forma característica del saber i que sempre van unides en un sol acte sintètic. Es tracta de dues accions que permeten separar ambdós components de la proposició (acció d'abstracció) i tornar-los a unificar per formar una unitat (acció de reflexió). Interpretem que aquesta acció es basa en la llibertat en general de reflexionar sobre qualsevol dels dos elements, contingut o forma, i en la necessitat que aquesta reflexió ha de seguir una sèrie de regles<sup>229</sup>, ambdós aspectes fonamentats en la Doctrina de la Ciència.
- c) Fichte posa un exemple de curs d'acció efectiu en el qual s'obté l'objecte general de la lògica, que és la forma general de tota proposició. Quan s'abstreu d'un contingut (el Jo) i es queda només en la forma d'aquest contingut (que el Jo és igual al Jo), cosa que vol dir, fixar-se únicament en la identitat sense fer referència al Jo ( $A=A$ ), en el mateix moment es fa el trànsit de la Doctrina de la Ciència a la lògica. Per a Fichte, aquest procés de reflexió-abstracció mostra la dependència del principi lògic d'identitat respecte al principi de la Doctrina de la Ciència (Jo sóc, o Jo sóc Jo). Com veurem, en el Fonament de la Doctrina de la Ciència, Fichte duu a terme el procés invers per arribar de  $A=A$  al principi del Jo. Val la pena destacar novament que, anàlogament al que passa amb els exemples de la geometria o de la ciència natural, el que interessa per entendre el sentit de fonamentació, que de forma original introdueix Fichte, no és el fet d'atendre a la proposició  $A=A$  i a les seves relacions amb altres proposicions, sinó arribar a mostrar les accions de l'esperit implícites en l'acte d'enunciar una proposició i que produeixen com a resultat aquesta proposició en concret. Aquest és un punt molt important a tenir en compte per entendre les argumentacions fichteanes, que si es

---

<sup>229</sup> Per exemple, la regla bàsica que diu que es impossible ser conscient dels dos a l'hora, igual que és impossible ser conscient a l'hora de l'activitat del Jo i del seu resultat.



passa per alt pot portar a una incomprensió total del procediment filosòfic que proposa el nostre autor.

Evidentment, és en el *Fonament de tota la Doctrina de la Ciència* on tot el que Fichte presenta aquí de forma completament esquemàtica es desenvolupa amb el detall suficient per permetre una interpretació acurada del significat d'aquestes idees generals simplement esbossades en els textos introductoris al concepte de Doctrina de la Ciència que hem tractat fins ara.

### **8.3. El Fonament de tota la Doctrina de la Ciència.**

#### **8. 3. 1. Interpretació del paràgraf I de la *Grundlage*: el principi primer i absolut del saber humà.**

Les primeres línies de la *Grundlage* especifiquen la tasca amb la qual cal començar tota la investigació de la filosofia transcendental:

“Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen. Beweisen oder Bestimmen lässt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz seyn soll.”<sup>230</sup>

Es tracta d'establir el principi del saber humà. Cal tenir present que l'àmbit d'aplicació d'aquest principi és exclusivament el saber humà, no el que pugui haver-hi més enllà d'ell. Serà principi d'allò sobre el que pugui haver-hi ciència, o sigui, una validesa universal i necessària. Tot el que pugui saber-se en aquest sentit se segueix d'ell, està fonamentat per ell.

Els termes que utilitza Fichte per descriure com ha de ser aquest principi *qua* principi (absolut i primer, incondicionat), són anàlegs als usats per Reinhold quan descriu les característiques que ha de tenir el principi de la filosofia. També s'expressa en termes equivalents quan diu que el principi no pot provar-se (*beweisen*), si bé Reinhold empra el terme “raonar-se” (*raisonnieren*). Recordem, a més, com Reinhold diu que el principi ha

---

<sup>230</sup> SW I, 91.

d'expressar un concepte superior que no depèn de cap altre concepte per entendre's, és a dir, el seu significat no pot determinar-se (*bestimmen*) a partir del de cap altre concepte. Està clar a partir del que hem vist, que aquest concepte no pot ser el de representació, que com diu Fichte en la ressenya a l'Enesidem, suposa ja els de subjecte i objecte per poder dur a terme les accions pròpies del representar de relacionar i distingir.

El principi ha d'expressar una *Tathandlung*, trobem a continuació en el text, que no pot aparèixer entre les determinacions empíriques de la nostra consciència (*empirische Bestimmungen unseres Bewusstseins*). Allò que expressa el principi no pot ser, per tant, un fet (*Tatsache*), ni tan sols un fet tan universal com el de la consciència. Cal assegurar-se que no hi ha res fàctic en el principi que s'ha d'establir, i per això el mètode de treball del filòsof consisteix en:

“eine Reflexion über dasjenige, was man zunächst dafür halten könnte, und eine Abstraction von allem, was nicht wirklich dazu gehört, nothwendig.” (id.)

És a dir, en l'atenció que ens descriu en les *Lliçons sobre esperit i lletra*. El mètode del filòsof és aquesta reflexió abstractiva, ja que la consciència empírica no pot arribar tan lluny perquè no és suficient la “*empirische selbstbeobachtung*”. D'altra banda, la reflexió no crea l'objecte; aquest ha de trobar-se en la consciència real. La reflexió simplement el porta a la forma de la consciència, és a dir, el torna un fet de la consciència per al filòsof. La doctrina de la ciència vol establir què és el saber, però no produir sabers nous en la consciència real. A més, la reflexió és lliure, cosa que remarca l'espontaneïtat del pensament. Un cop es concentra en un objecte, però, no pot fer-se de qualsevol manera sinó segons unes lleis que ha de seguir el pensament. És a dir, no és una simple constatació empírica en seu sentit més ampli i hi ha necessitat en el procés.

Tal com Fichte l'efectua, la reflexió abstractiva inicial té les següents parts:

- 1) En primer lloc, es tria un fet qualsevol de la consciència comuna.
- 2) A continuació es depura de tota determinació empírica, és a dir, d'allò que té de contingent o fàctic (abstracció).
- 3) Finalment, es fa una reflexió sobre l'element pur i universal restant, que és l'activitat que produeix el fet.

El fet que tria Fichte en la *Grundlage* és la consciència de l'evidència de la proposició  $A=A$ <sup>231</sup>. És una proposició a la qual qualsevol persona, és a dir, la consciència comuna, dóna immediatament la seva aquiescència. En aquest sentit, la seva validesa és un fet indubtable de la consciència comuna. Es compleix en ell la primera condició per a realitzar la reflexió abstractiva.

Podem preguntar-nos, però, perquè Fichte tria precisament aquest fet. La raó que dóna el text és que, precisament pel fet de ser immediatament vàlida per a la consciència comuna, és el camí més curt per trobar el principi cercat, raó que només podrà justificar-se en comprovar que efectivament és així, és a dir, en obtenir el resultat de la reflexió abstractiva.

La validesa immediata de la proposició  $A=A$  per a la consciència comuna confirma que amb ella ens atorguem la capacitat de “etwas schlechthin zu setzen”, és a dir, de posar per a la constatació de la consciència empírica el fet d'una validesa (“l'alguna cosa” expressada en la proposició  $A=A$ ) immediata, que val sense necessitat de raons que facin de mitjanceres. La simplicitat de la seva validesa denota un únic acte simple d'afirmació (posar simplement, sense necessitat de cap altra posició de raons). En aquesta proposició, Fichte avança els resultats del mètode reflexiu-abstractiu.

En el moment de depuració empírica cal esbrinar si la immediatesa que *de facto* constata la consciència empírica es correspon a una incondicionalitat *de jure*. Dit d'una altra manera, s'ha de veure si en el nivell de l'activitat que posa la pro-posició, que no apareix a la consciència empírica, hi ha efectivament una única activitat que s'exhaureix en aquest resultat, o en realitat la posició de la validesa de  $A=A$  suposa la posició d'una altra validesa superior, la relació de dependència amb la qual només es pot portar a consciència per mitjà de la reflexió abstractiva.

El filòsof sap que la validesa absoluta d'una proposició que vol ser principi primer i absolut únicament ve donada per la coimplicació del seu contingut i la seva forma: que la

---

<sup>231</sup> “Den Satz:  $A$  ist  $A$  (soviel als  $A=A$ , denn das ist die Bedeutung der logischen Copula) giebt Jeder zu [...]” (SW I, 92) La tria no és casual i respon a les reflexions sobre la relació entre lògica i Doctrina de la Ciència que hem vist en *Sobre el Concepte*. Ja que la lògica no és més que la reflexió sobre la forma del saber de la qual s'ha abstret del contingut, es tracta de fer el camí invers i a partir del seu principi recuperar el contingut, i amb ell la forma, del principi de tot saber. Kant no mostra el procés pel qual de les formes de la lògica formal pot arribar-se al llistat de les categories, o sigui, de les regles de la filosofia transcendental que donen consciència d'objectivitat (contingut) a tot saber humà possible. En obres posteriors, en les quals Fichte pren

forma doni el contingut i el contingut la forma. Això és així perquè el filòsof transcendental no fa lògica, sinó doctrina de la ciència. La forma és una condició necessària del saber, però no suficient. Cal veure, en primer lloc, si aquest és el cas per a la proposició  $A=A$ .

El contingut de la proposició (allò de què es parla) en  $A=A$  és  $A$ , del qual és diu que és idèntic amb ell mateix. Que amb la forma es doni el contingut significa que només pel fet d'afirmar  $A=A$  s'afirma també que  $A$  és. Ara bé, que un contingut sigui idèntic amb si mateix no implica per si sol que aquest contingut tingui cap mena de realitat. En efecte, per poder predicar qualsevol cosa d'un contingut, com en aquest cas la identitat, aquest contingut ja ha d'estar prèviament present d'alguna manera. A la posició de  $A=A$  ha de precedir lògicament la posició de l' $A$ , del qual a continuació n'afirmem la identitat amb si mateix. Fichte recupera aquí la descoberta de Crusius, desenvolupada després per Kant, que afirma que de l'essència (l'afirmació de propietats d'un concepte) no pot passar-se a l'existència (la realitat efectiva de l'objecte pensat pel concepte). Cal tenir present, però, que aquí, en aquest moment inicial, l'ésser d' $A$  no equival a l'existència sensible de l'objecte anomenat amb "A". En aquest estadi, això significaria afegir massa a l'ésser d' $A$ . No hem d'oblidar que estem reflexionant sobre la relació entre l'acte d'enunciació i l'enunciat resultant. L'ésser d' $A$  no significa per ara més que la necessitat *per a l'enunciació* d'un contingut, entès simplement com a un *quelcom* (*etwas*) susceptible de predicació, que ha de pressuposar-se, o sigui, posar-se abans del *quelcom* purament formal que expressa  $A=A$ , la identitat del contingut amb sí mateix. En terminologia més actual, en aquest nivell es tracta de descobrir els actes intencionals que apunten als *estats de coses* en general que poden expressar les proposicions, entesos com a unitats de sentit ideals (de se), al marge de la donació concreta de continguts (de re) en les proposicions particulars, que només poden trobar-se en la intuïció empírica. Creiem que qualsevol anàlisi d'aquest paràgraf no ha de passar per alt aquesta important distinció.

Si tenim present el que acabem de dir, pot entendre's millor perquè Fichte fa una equivalència entre la proposició d'identitat  $\langle A=A \rangle$  i la implicació  $\langle \text{Si } A \text{ és, llavors } A \text{ és} \rangle$ .

En primer lloc, interpretem aquest darrer enunciat com a equivalent a  $\langle \text{Si } A \text{ és, llavors } A=A \rangle$ . Com a suport a aquesta lectura, tenim en compte textos, com ara el de les lliçons de Zürich, on reiteradament apareix així l'expressió condicional formulada

---

una distància amb aquest context de discussió, tria altres objectes de reflexió com a punt de partida (per

d'aquesta manera<sup>232</sup>. Aquesta lectura evita ambigüitats que poden portar a conclusions força desafortunades, com el fet de concloure que tot és igual a un A, si A és.<sup>233</sup> En termes de la distinció contingut i forma, A és el contingut i  $A=A$  és la forma, allò que sé sap del contingut, i que en aquest context mínim ve a ser que el Jo sap d'A en reflexionar sobre A (és a dir, que allò posat –A– és A, o sigui, que  $A=A$ )<sup>234</sup>.

Aquesta interpretació condicional de la identitat, per tant, ha d'entendre's en el context de la interpretació de l'evidència d'una proposició que dona Fichte a *Sobre el concepte* i de la nostra interpretació sobre el significat de l'acte de posar (enunciar) la proposició  $\langle A=A \rangle$ . Atès que, des del punt de vista de l'acte d'enunciació és necessari primer posar el contingut A, l'evidència d' $A=A$  està condicionada per la posició prèvia d'A. Per a la nostra interpretació, “si A és” significa: si hi ha una posició prèvia del contingut A, independent de la posició de la forma de la proposició, expressada per  $A=A$ . Només llavors, però llavors necessàriament, hi ha la posició de “ $A=A$ ”. La consciència empírica jutja com a immediata i sense necessitat de justificació aquesta relació entre les dues posicions. Ara bé, si com hem vist, la posició d'A i la posició de  $\langle A=A \rangle$  són independents, on radica la necessitat que vincula ambdues posicions? Del fet que A sigui un contingut per a una possible predicació no se segueix analíticament que  $\langle A=A \rangle$ , tot i que inevitablement la consciència comuna es veu obligada a constatar-ho així, necessitat que la fa considerar com a proposició evident (encertadament des del seu punt de vista, però com veiem, per al filòsof és una evidència derivada<sup>235</sup>). Fins ara, el fet del lligam necessari entre la posició d'A i la posició de  $\langle A=A \rangle$ , el fet de l'evidència de  $\langle A=A \rangle$ , no té una explicació, és una incògnita que Fichte anomena “X”.

---

exemple, en la Doctrina de la Ciència *nova methodo*).

<sup>232</sup> Des del començament fa Fichte explícita aquesta equivalència en uns termes inequívocs: “ $A=A$ . Heisst: Wenn A ist, so ist  $A=A$ .” (ZWL; Fuchs 87; 16 r).

<sup>233</sup> Atès que si partim de l'equivalència general entre identitat i condicionalitat de l'existència, tot el que existeix és llavors idèntic entre si, pel fet de complir la condició comuna de l'existència. Creiem que Stelzner apunta en aquesta direcció, quan no té prou en compte la distinció esmentada, ja que atribueix a Fichte l'error lògic de confondre identitat amb implicació [Stelzner, 127], i llavors treu l'encertada conclusió que “Bei dieser Interpretation sind alle nichtleeren Prädikate miteinander identisch und alle leeren Prädikate sind natürlich auch miteinander identisch.” [Stelzner, 128]

<sup>234</sup> SW I, 93.

<sup>235</sup> El filòsof, de partida, no pot fer ús del que sap la consciència comuna, perquè aquesta ha de ser el resultat final i, per tant, les proves que aporta aquesta consciència, per molt legítimes que siguin, no valen per a la recerca del filòsof, que no pot tenir en compte cap pressupòsit. El filòsof, en aquest estadi inicial, sap menys que un nen: “Vieles ist dem Kinde völlig gewiss und klar, dass es em Philosophen durchaus nicht ist, und nicht seyn kann. Der Philosoph *weiss* weniger als das Kind.” (ZWL; Fuchs 105; 24 r).

Per mitjà de la depuració abstractiva, trobem que l'explicació de la posició de la X, del lligam necessari entre contingut i forma o fet de l'evidència de  $\langle A=A \rangle$ , no pot buscar-se en els elements de la relació posada per l'enunciació, estructura que té el caràcter fàctic descrit. Si fem abstracció de tot allò que posa l'enunciació, l'únic que ens resta és l'enunciació mateixa. L'element únic i idèntic en tota enunciació, un cop prescindim d'allò que s'enuncia, és el Jo enunciator<sup>236</sup>, l'activitat del qual queda habitualment oculta en la constatació de les proposicions enunciatades. Les posicions de A i de  $\langle A=A \rangle$  poden traduir-se com a  $\langle \text{Jo poso o enuncio } A \rangle$  i  $\langle \text{Jo poso o enuncio } A=A \rangle$ . Certament, aquesta constatació a què ens obliga la reflexió sobre el fet establert ens aclareix millor què significa la posició d'aquests elements, però encara no ens permet respondre a la pregunta sobre el fonament de la relació necessària entre ambdós base de la certesa de  $\langle A=A \rangle$ , què és l'X que busquem.

Cal abstroure ara de la posició concreta de l'enunciat  $A=A$  i concentrar-se reflexivament sobre el Jo que fa l'acte de posició. El Jo posa la unitat de contingut A. Però, per a qui la posa? Per a la constatació del propi Jo. Si el Jo que posa la unitat de contingut, i el Jo que reflexiona sobre allò posat fossin diferents, se'ns repetiria la qüestió que demana per la relació entre ambdues posicions. Ara bé, i aquest és el primer resultat important, el Jo és idèntic amb sí mateix: és el mateix Jo el que posa i el que reflexiona sobre aquesta posició. A diferència de qualsevol altre contingut d'enunciació A, en el qual hi ha una diversitat entre la posició absoluta del contingut i la posició condicionada de la forma, la identitat del Jo enunciator és inherent al contingut del Jo, i per això resulten inseparables fins i tot en aquest nivell de màxima abstracció: en el mateix acte de pensar el Jo, el penso ja com a idèntic amb sí mateix, és a dir, no penso altra cosa que aquesta identitat. Això no passa quan penso un A en general, del qual demano saber quina és la seva constitució determinada, a la qual la identitat formal amb sí mateix no afegeix ni treu res. En el Jo no s'expressa cap altre contingut més que la simple identitat del Jo amb sí mateix en realitzar aquest acte d'enunciació del contingut A. D'aquesta manera, gràcies a l'autoposició del Jo que acompanya a l'acte de posar A, afirmem necessàriament que  $\langle A=A \rangle$ , perquè el Jo que enuncia A i el que sap d'aquesta enunciació són necessàriament idèntics, i el Jo pot així reconèixer que en A no hi ha més que l'acte que el posa, o, dit d'una altra manera, l'acte de

---

<sup>236</sup> “X wenigstens ist *im* Ich, und *durch* das Ich gesetzt – denn das Ich ist es, welches im obigen Satze urtheilt,

posar A té una total transparència epistèmica per al Jo, perquè és el Jo mateix qui el realitza. Així, l'acte que posa A (contingut) i el saber d'aquest acte (forma) són necessàriament coincidents. En aquest sentit cal entendre perquè Fichte dedica al Jo la fórmula <Jo sóc, perquè Jo sóc>, que podem entendre tant com <Jo sóc Jo, perquè Jo sóc> com <Jo sóc, perquè Jo sóc Jo>. Tenim finalment la resposta a la pregunta per l'X: X és l'acte únic amb que el Jo s'autoposa en l'acte de posar A i <A=A>, i fonamenta així la necessitat del pas d'un (posició de contingut) a l'altre (consciència de la identitat d'allò posat, cosa que significa saber immediat de l'acte de posició). Aquest acte d'autoposició del Jo és el que en definitiva cal pensar com a un "schlechthin Setzen".

"Der Satz: Ich bin Ich, aber gilt unbedingt und schlechthin, denn er ist gleich dem Satze X; er gilt nicht nur der Form nach, er gilt auch seinem Gehalte nach. In ihm ist das Ich, nicht unter Bedingung, sondern schlechthin, mit dem Prädicate der Gleichheit mit sich selbst gesetzt; es ist also gesetzt; und der Satz lässt sich auch ausdrücken: *Ich bin.*" (GWL; SW I, 95)

Fins a aquest punt, en l'exposició simplement es constata la necessària identitat entre forma i contingut en el Jo, i el fet que aquesta identitat no és condicionada, perquè el Jo com a contingut és el que és, simple autoreferencialitat. Això significa que no hi ha necessitat de cap altra posició diferent de la del Jo, o sigui, que la posició del Jo és única i autosuficient. La consciència que hem assolit en aquest procés, la del <Jo sóc>, tanmateix, encara no està del tot depurada de facticitat.

"Dieser Satz: Ich bin, ist bis jetzt nur auf eine Thatsache gegründet, und hat keine andere Gültigkeit, als die einer Thatsache. [...] dass X die höchste Thatsache des empirischen Bewusstseyns sey [...]"<sup>237</sup>

En fer abstracció del fet inqüestionable de la validesa de <A=A>, s'ha trobat un nou fet inqüestionable, el que afirma la proposició <Jo sóc>. En tot això el filòsof ha dirigit la seva atenció a un curs de pensament particular que pren com a punt de partida una reflexió concreta, la del fet A=A. En tot moment, aquest procés ha estat acompanyat de consciència igual com ho ha estat el seu resultat. <Jo sóc>, per tant, és un fet present en la consciència empírica, car és allò que experimentem en predicar A d'A per al contingut A. La

---

und zwar nach X als einem Gesetze urtheilt [...]" (SW I, 93)

consciència empírica del filòsof constata la necessitat d'aquests fets que se li apareixen en el procés i per això accepta inqüestionablement el seu resultat. Certament, en l'ordre de la consciència de fets, el <Jo sóc> és el fet suprem. La consciència d'aquest fet pot atribuir-se d'aquesta manera a la consciència comuna, ja que tothom sap que és, i fins a cert punt entén què significa pensar-se com a essent i adscriure's immediatament els propis pensaments.

Ara bé, aquest fet suprem de la consciència de sí mateix ha de ser susceptible d'una nova reflexió abstractiva, que n'elimini els elements fàctics encara presents, com ara el fet d'estar lligada a l'enunciació de <A=A>, i ens descobreixi finalment l'activitat pura que posa simplement la proposició <Jo sóc>. Tant <A=A> com <Jo sóc> són resultats de l'activitat de jutjar, concrecions d'aquesta activitat. Atès que en tota activitat de jutjar hi ha l'activitat que atribueix allò enunciat al Jo, aquesta activitat de posició del Jo és universal en el saber. Cal fer encara una nova abstracció, una abstracció suprema del fet més general, però fet al cap i a la fi, de trobar aquesta activitat quan jutgem, perquè el fet de partida és una proposició, <A=A>. Una vegada fem abstracció de la forma determinada d'aquesta activitat, la de jutjar, eliminem l'últim reducte de les condicions empíriques i accedim a l'activitat en ella mateixa, o sigui, sense relació amb res fàctic que simplement constatem.

“Demnach ist das schlechthin gesetzte, und auf sich selbst gegründete – Grund eines gewissen (durch die Wissenschaftslehre wird sich ergeben, alles) Handelns des menschlichen Geistes, mithin sein reiner Charakter; der reine Charakter der Thätigkeit an sich abgesehen von den besonderen empirischen Bedingungen derselben.”<sup>238</sup>

Segons la nostra interpretació, Fichte en aquest context entén que amb la paraula “Jo” no designem més que aquella activitat pura que estructuralment es caracteritza com a un saber de sí mateixa immediatament i simplement en el seu propi realitzar-se<sup>239</sup>. Això expressaria la identitat constitutiva del Jo i és per això que el Jo pot adscriure's infal·liblement com a seva *qualsevol* activitat determinada que en general pot realitzar, en aquest cas, enunciativa. En l'activitat espontània del Jo es troba d'aquesta manera inclosa la pròpia estructura que caracteritza al Jo: el Jo s'*autoposa* en tot allò que fa com a identitat absoluta amb sí mateix. En el significat del contingut Jo no hi ha més, ni menys, que

---

<sup>237</sup> SW I, 95.

<sup>238</sup> SW I, 95-96.



aquesta relació d'identitat reflexiva amb sí mateix. Com observa Dieter Henrich, d'aquesta manera supera Fichte les paradoxes de les teories de la reflexió anteriors.<sup>240</sup> Aquestes teories pretenien que el Jo només podia aparèixer en la reflexió, però es trobaven amb la paradoxa que per poder reflexionar sobre el Jo aquest ja havia d'estar d'alguna manera present abans de la reflexió. El Jo, per tant, s'escapava sempre a la reflexió que l'havia de fonamentar. Per a Fichte, en canvi, el Jo no és més que l'activitat reflexiva mateixa, no hi ha res previ<sup>241</sup>. Per això pot afirmar la identitat entre el Jo que reflexiona i el Jo sobre el que es reflexiona, perquè ambdós apareixen en i només per aquest acte de reflexió, per això mateix absolut i originari. En aquesta reflexió absoluta, el Jo posa la identitat reflexiva amb sí mateix en un sol acte de posició, i com el Jo no és altra cosa que aquesta activitat reflexiva, s'autoposa a sí mateix. Amb aquesta comprensió del Jo com a activitat originària de reflexió absoluta, soluciona Fichte el problema del retorn infinit que demana què és el Jo que reflexiona al marge de la reflexió, i el suposa com un quelcom que existeix abans de posar la seva identitat. Aquesta activitat originària per mitjà de la qual el Jo es posa a sí mateix, activitat que no apareix mai a l'observació empírica d'un mateix, és el que Fichte anomena "*Tathandlung*".

“Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben. – Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich ist, und es setzt sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns. – Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und Tat sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: Ich bin, Ausdruck einer Thathandlung; aber auch der einzig- möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muss.”<sup>242</sup>

Únicament en el Jo desapareix la distància que separa l'acte de producció i el resultat d'aquest acte, cosa que significa que de forma universal, activitat (*Handlung*) i saber d'aquesta activitat (*Tat*) són u, cosa que no passa, per exemple, amb la producció

---

<sup>239</sup> *Vid.*, per exemple, GA I, 4, 216.

<sup>240</sup> Tesi que desenvolupa en l'article "Fichtes ursprüngliche Einsicht".

<sup>241</sup> *Vid.* tota la discussió al voltant de la pregunta: "was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewusstseyn kam?" (SW I, 97) També en el capítol publicat de la Doctrina de la Ciència nova methodo: "Du bist dir deiner, als des Bewussten, bewusst, lediglich inwiefern du dir deiner als des Bewusstseyenden bewusst bist; aber dann ist das Bewusstseyende wieder das Bewusste, und du musst wieder des Bewusstseyenden dieses Bewussten dir bewusst werden, und so ins unendliche fort: und so magst du sehen, wie du zu einem ersten Bewusstseyn kommst." (*Versuch*; SW I, 526)

d'altres continguts, com el d'A. En aquest cas, no és immediat que el fet que constato en A (que "in der Tat" A=A) coincideixi amb l'activitat que posa A (*Handlung* de l'absoluta posició d'A), cosa que només es descobreix quan es relacionen ambdós amb el Jo. Únicament en l'activitat originària o *Tathandlung* hi ha la raó d'aquesta coincidència universal per a tota validesa, ja que en ella la distància que separa qui reflexiona i allò sobre què es reflexiona en els fets (*Tat-Sachen*) no existeix, i es produeix la transparència total a la reflexió en l'activitat que sap de si mateixa en el mateix acte de realitzar-se (*Tat-Handlung*).

En la terminologia de la Doctrina de la Ciència *nova methodo*,

“[...] es giebt ein Bewusstseyn, in welchem das Subjektive und das Objective gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins und ebendasselbe sind. Ein solches Bewusstseyn sonach wäre es, dessen wir bedürfen, um das Bewusstseyn überhaupt zu erklären.”<sup>243</sup>

En la reflexió prescindim ara de l'acte concret d'enunciació, i fins i tot de qualsevol modalitat que pugui prendre l'activitat del Jo: de l'autoconsciència empírica en l'acte de pensar en algun moment donat, com en el cas de Descartes, i també de la síntesi de les representacions a través de l'acte simple i idèntic de pensament depurat de tota propietat empírica, com en el cas de l'apercepció kantiana.

Una darrera qüestió, gens accidental, sobre la forma com Fichte arriba a l'establiment final del primer principi pot servir-nos per fer palesa la influència que té per a Fichte la filosofia pràctica, fins i tot en aquest moment inicial del sistema. Hom pot legítimament preguntar-se si queda res sobre què reflexionar després d'un acte d'abstracció tan radical com el que porta al descobriment de l'activitat originària. Observem que aquest darrer acte d'abstracció que permet el pas del fet suprem de la consciència *Ich bin* al descobriment de la *Tathandlung*, és d'una qualitat epistèmica diferent de tots els actes de reflexió abstractiva que el filòsof ha realitzat prèviament. En tots ells, després de l'abstracció queda com a residu un *posit* de facticitat empírica al qual pot subjectar-se la reflexió per fixar el contingut de l'atenció requerida (per exemple, en el cas de la reflexió sobre el <Jo penso>, feta possible gràcies a la constatació de la diferència entre les

---

<sup>242</sup> SW I, 96.

<sup>243</sup> *Versuch*; SW I, 527.

posicions d'A i del Jo). El darrer acte d'abstracció no és només l'últim de la sèrie, sinó que constitueix un salt absolut més enllà de tota la sèrie de reflexions prèvies. Si tenim en compte que el filòsof empra la imaginació productiva, se li suposa la capacitat de representar l'activitat pura de tota empiricitat, o sigui, que té *Geist*, atès que la reflexió sobre l'activitat originària no pot deduir-se de res més, s'ha de produir espontàniament. Recordem que en el moment sistemàtic on se situa aquesta reflexió no es dedueix res, simplement s'estableixen els principis per a la deducció: no es prova ni es raona res. Fins el descobriment del fet suprem *Jo sóc*, la imaginació s'ha guiat únicament pel sentiment de necessitat en el lligam entre contingut i forma que la consciència comuna experimenta en constatar l'evidència de  $\langle A=A \rangle$ . Amb l'exigència d'una abstracció radical de tot l'empíric, el sentiment sobre el qual actua la imaginació és d'un altre tipus: pertany als sentiments que es relacionen amb la natura suprasensible i lliure del subjecte, tal com els presenta Fichte a les *Lliçons sobre esperit i lletra*.

“[...] Gefühle [...], die sich nicht auf das bloss animalische Leben des Menschen, sondern auf sein vernünftiges und geistiges Leben, nicht auf die blosse Ordnung der Erscheinungen unter Naturgesetzen, sondern auf die Unterordnung derselben u. aller vernünftigen Geister unter die Gesetze der sittlichen Ordnung [...] beziehen.”<sup>244</sup>

Sense la capacitat per representar adequadament aquests sentiments superiors que orienten el treball del filòsof, el resultat de l'abstracció final pot molt bé ser buit, amb la qual cosa deixa de tenir significat probatori per a algú com el filòsof dogmàtic, que pren el sentiment de llibertat com a il·lusori a causa d'un altre sentiment pràctic que, com en el cas de Spinoza, converteix la natura (No-Jo) en l'autèntic subjecte de la seva filosofia: el sentiment de la dependència del Jo del mecanisme natural del plaer i el dolor.

“Ein praktisches Datum war es, nicht aber ein theoretisches, wie man zu glauben schien, das den Dogmatiker über das Ich hinaustrieb; nemlich das Gefühl der Abhängigkeit unseres Ich, insofern es praktisch ist, von einem schlechterdings nicht unter unserer Gesetzgebung stehenden und insofern freien Nicht-Ich [...]”<sup>245</sup>

---

<sup>244</sup> GA II/3, 318.

<sup>245</sup> SW I, 121.

Per concloure la nostra interpretació del primer paràgraf, cal entendre en què consisteix la relació fonamentadora de l'activitat originària respecte a la possibilitat de la consciència, qüestió essencial per al projecte de Fichte. Una vegada establert el principi, Fichte diu que el Jo és tota realitat, cosa que significa que tota constatació de realitat per al Jo és producte d'una activitat del Jo que sap de sí mateix. Per això, la *Tathandlung* és el fonament de tota consciència i la fa possible. Recapitem el curs que han seguit les reflexions que proposa Fichte:

a) La consciència comuna constata la validesa de  $A=A$

b) El filòsof, mitjançant reflexió abstractiva, esbrina el fonament d'aquesta validesa en els següents passos:

c) Si A, llavors A, que equival a Si A és posat, llavors A és posat, que equival a Si A és posat, llavors es reconeix la posició d'A, que equival a Si A, llavors  $A=A$ .

d) Si el Jo posa A, llavors el Jo sap d'A. Aquest és el sentit final del condicional, en el qual pot prescindir-se de la predicació " $A=A$ " pròpia de les lliçons de Zürich.

Interpretació detallada de la darrera proposició: Si el Jo efectua l'acte d'afirmar A com a contingut per a una possible enunciació (en el subjecte, <A és ...>, es troba a disposició per a un possible enunciat), llavors, en el mateix acte que efectua, el Jo sap d'aquest acte (en el predicat de la *Grundlage*, A és per al Jo) o, dit això darrer d'una altra manera, no hi ha en l'acte d'afirmació d'A ni més ni menys que el que el Jo sap d'ell en efectuar-lo (en el predicat de Zürich,  $A=A$ ).

El fonament de la necessitat entre contingut i forma, entre allò sobre el que se sap i el saber que se'n té, rau així en l'activitat del Jo que sap immediatament de sí mateix (X). D'aquesta manera, el Jo s'autoafirma (*Tathandlung*) en tota activitat que efectua en el mateix acte d'efectuar-la, de forma que en té un saber incondicionat o immediat.

Si recollim això darrer en l'explicació, concloem que la consciència empírica constata un lligam necessari en  $A=A$  perquè el Jo que posa el contingut i el Jo que sap d'aquest contingut són idèntics ( $Jo=Jo$ ). Això és així, perquè en afirmar el Jo no afirmem més que la seva identitat, o sigui, el fet de saber immediatament que en l'acte d'autoposició del Jo no es posa ni més ni menys que el Jo, cosa que hem anomenat la "transparència epistèmica" absoluta del Jo per al Jo.

El vincle que constata la consciència empírica constitueix la unitat essencial de tot acte de consciència (“*Bewusstsein*”, o sigui, el fet d’èsser sabut) i troba la seva explicació transcendental en la unitat essencial entre activitat i saber de l’activitat que constitueix al Jo. En els termes kantians, la simplicitat i identitat del Jo fonamenta la simplicitat i identitat de tota consciència. Fichte, però, ha anat molt més enllà de Kant, ja que ha aconseguit aïllar i descriure els elements estructurals específics de l’acte de l’apercepció al marge de la seva funció sintètica (la Tesi o *absolutes Setzen*), cosa que li permet aclarir d’una forma original la veritable natura del Jo que pensa en l’apercepció: l’activitat originària que, en general, constitueix la possibilitat d’efectuar qualsevol tipus d’acte per mitjà del qual s’afirma una validesa (sigui en el coneixement, sigui en l’àmbit pràctic).

L’afirmació de Fichte de què tot el real es troba en el Jo s’ha d’entendre com que hi ha una autoposició del Jo en tota unitat de sentit que pugui pertànyer al saber, és a dir, en tot saber. No s’ha de prendre ontològicament, sinó transcendentalment: tota realitat que pot pertànyer al saber humà –no oblidem que aquest és l’àmbit general que es fonamenta–, o sigui, de la qual pot saber-se alguna cosa, no és més que una unitat de consciència feta possible pel Jo. Si no es compleix aquesta condició, no apareix res, i d’aquesta manera no hi ha res que es pugui saber: no es constata cap realitat. En aquest sentit, tal com ho expressa Fichte en *Sobre el concepte de doctrina de la ciència*, el contingut del Jo inclou tot contingut possible, perquè de fet fa possible qualsevol contingut per a la consciència o saber:

“Mithin müsste, wenn unsere Voraussetzung richtig seyn, und es einen absolut-ersten Grundsatz alles Wissens geben sollte, der Gehalt dieses Grundsatzes derjenige seyn, der allen möglichen Gehalt in sich enthielte, selbst aber in keinem anderen enthalten wäre. Es wäre der Gehalt schlechthin, der absolute Gehalt.”<sup>246</sup>

Aquesta és la base de la categoria de realitat que usa la consciència comuna quan sap –i, de fet, no té ni pot tenir cap altre ús–, sense conèixer, tanmateix, el veritable origen de la seva correcció. Allò real en qualsevol representació, la seva consistència, és l’acte del Jo que la produeix i en fer-ho, funda realitat per al Jo.

### 8. 3. 2. El segon principi de la Doctrina de la Ciència: el No-Jo

Amb el primer paràgraf de la Grundlage, Fichte soluciona una part de la tasca que s'havia proposat en la Ressenya a l'Enesidem: esbrinar l'origen del subjecte i l'objecte, necessaris per relacionar-los i distingir-los amb representacions, i tenir així consciència. Tenim ja el fonament d'un dels dos elements presents en la proposició de la consciència de Reinhold però dels quals aquesta proposició no en podia donar raó. Tal com trobem en el text del segon paràgraf, hem vist que la posició de  $A=A$  es produeix:

“[...] unter der Bedingung der Identität des Subjekts, und des Prädikats (d. i. des Vorstellenden, und des als vorstellend *vorgestellten* Ich).”<sup>247</sup>

De manera que pot identificar-se “A (*das schlechthin gesetzte*)” amb “A (*dem, worüber reflektiert wird*)”.

També per al segon principi partim d'una *Tatsache* de la consciència empírica, que tampoc no necessita de prova ni de deducció. Ara, però, no és el fet de la validesa de  $\langle A=A \rangle$ . Es tracta de la proposició  $\langle \text{No-A no és igual a A} \rangle$ . Aquesta proposició no pot derivar-se de  $A=A$ , ja que No-A no ha de prendre's com a un nou contingut positiu que deixi representar-se novament com un A. No-A és la posició del contrari d'A, d'allò que no és A, i aquesta posició no pot ser la mateixa que la d' $A=A$  ni trobar-se d'alguna manera en ella. Això tampoc s'ha d'entendre com que amb No-A s'afirma un altre contingut diferent d'A (per exemple, B), pel fet que A és diferent de B. S'entén que si posem B, ho posem al marge d'A, per tant no inclou cap negativitat respecte a A ni respecte a res. Però és aquest aspecte de negació d'A el que és essencial per entendre l'expressió No-A: allò que en sabem és la negació (forma) i allò sobre el que ho sabem és sobre A (contingut). No-A té, per tant, el mateix contingut que A, però la forma (la negació, que ha d'entendre's com l'abreviació de “no és igual a”) és diferent i oposada a la de  $A=A$ . Es tracta d'una reflexió, que en posar A nega aquesta posició: amb No-A únicament sabem que no es tracta d'A. Per

---

<sup>246</sup> GA I/2, 124; SW I, 52.

<sup>247</sup> SW I, 102 . “[...] sota la condició de la identitat del subjecte i del predicat (és a dir, del Jo que representa, i del Jo *representat* com a representador).”

això, en realitat no es posa un contingut concret (=B) sinó la negació de la posició concreta d'A ("es ist irgend etwas bestimmtes nicht" diu més endavant –GWL; FW I,104; GA I, 2, 266-).

Si apliquem la reflexió abstractiva, descobrim per tant un nou acte del Jo enunciator, per mitjà del qual en lloc d'afirmar una posició de sentit (*Setzen*), fa tot el contrari, nega la unitat de sentit posada (*Gegensetzen*, contraposar). Negar una posició no significa eliminar-la: A està posat, A és. Allò que es nega afecta la forma, o sigui, la reflexió sobre A o el saber d'A. Amb No-A és nega el saber d'A, que A sigui una unitat de sentit per al Jo. Això significa que el Jo no sap de la posició prèvia d'A, perquè amb la contraposició se'n nega el saber.

Si bé el primer principi era absolut –un *Setzen schlechthin*- tan formalment com materialment, no passa el mateix amb aquest segon principi. En el primer principi, la posició del Jo i la de la seva identitat es coimpliquen per la natura de l'activitat originària. Des del punt de vista del contingut, la negació d'A suposa l'acte previ d'afirmar A, per tant, depèn del primer principi que el posa simplement en el Jo. Únicament la forma no pot derivar-se del mateix acte: contraposar, negar allò posat, és tot el contrari de posar. La reflexió ens ha descobert, així doncs, un nou acte originari. És clarament un acte que hem d'atribuir també al Jo enunciator. Estructuralment, aquest acte forma part de la unitat de consciència resultant gràcies a la identitat entre el Jo que posa A i el que nega A, ja que si no es relacionessin ambdós actes en una única unitat, tindriem dos *Setzen*, com els de A i B, i no un *Setzen* i un *Gegensetzen*. El Jo pot relacionar necessàriament A i No-A amb la fórmula "No A no és igual a A", perquè la posició la negació del saber d'A, i la del saber d'A, són ambdues actes del mateix Jo –es garanteix així la unitat de consciència assolida.

És el moment de fer abstracció ara del fet que neguem una posició concreta, la d'A. Si, en general, hem vist que afirmar una unitat de sentit implica afirmar el Jo –saber immediat de si mateix-, negar aquesta unitat de sentit significa negar el Jo –negar que tenim un saber immediat de sí mateix-. Igual com hem afirmat que el Jo es posa a sí mateix simplement (*Tathandlung*), amb la reflexió abstractiva sobre el fet de la validesa de la proposició <No-A no és A> descobreix Fichte un "*ursprüngliches Entgegenetzen*", de forma que: "so gewiss wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich."

Aquest és el segon principi de tot coneixement. S'afirma així la simple alteritat respecte al Jo, alteritat, tanmateix, que necessàriament ha d'estar referida al Jo, ja que materialment el No-Jo té com a contingut el Jo, que nega. Per això, tot i la seva originarietat, aquest principi no és primer i absolut. Tal com destaca Reinhard Lauth, Fichte descarta aquesta possibilitat en les *Eigne Meditationen* després de considerar-la seriosament. Val la pena reproduir la reconstrucció completa de l'argumentació de Fichte que fa Lauth en el seu article:

“«Les deux intuitions, celle du Moi et celle du Non-moi, paraissent également nécessaires; aucune des deux ne présuppose l'autre ni ne peut être démontrée à partir de l'autre. Pour penser à un Moi je dois nécessairement penser à un Non-Moi.» Mais en même temps Fichte se pose la question: Pourquoi ne puis-je absolument pas me représenter un A sans un Non-A? Et il se fait l'objection suivante: «Tu prétends qu'un Non-A appartient nécessairement à la simple représentation A. – c'est à dire à la possibilité de penser la représentation A. – Comment veux-tu prouver cela?» Et, pour résoudre le problème, il fait cette remarque: «A peut être sans Non-A. –  $\neg A$  n'est pas la condition de A [...] Cela contredit absolument la première proposition.» «Le Moi est admis absolument, sans aucun [Non] Moi. – Mais le moi intelligent n'est possible que par un Non-moi.», «A est conscient du  $\neg A$ » note-t-il ensuite «mais  $\neg A$  n'est pas conscient de A.»<sup>248</sup>

El principi del No-Jo, aplicat a la proposició de la consciència, ve a explicar allò que fa que subjecte i objecte siguin radicalment diferents i no puguin intercanviar els seus llocs. El fet de la contraposició de l'objecte respecte al subjecte no pot descobrir-se per mitjà d'una abstracció empírica que la busqui com una propietat empírica més de l'objecte per comparació de múltiples objectes:

“Nun kann und muss allerdings in dem Objecte der Vorstellung irgend ein X liegen, wodurch es sich als ein Vorzustellendes, nicht aber als das Vorstellende entdeckt: aber dass alles, worin dieses X liege, nicht das Vorstellende, sondern ein Vorzustellendes sey, kann ich durch keinen Gegenstand lernen; vielmehr giebt es nur unter Voraussetzung jenes Gesetzes erst überhaupt einen Gegenstand.»<sup>249</sup>

---

<sup>248</sup> Lauth, Reinhard: *Genèse du «Fondement de toute la Doctrine de la Science» de Fichte*. Als *Archives de Philosophie* vol. 34, 1971, pp. 51-79. La discussió sobre l'absolutesa del segon principi pren com a punt de partida polèmic la defensa que en fa Hegel en el *Differenzschrift* i es troba en les pàgines 75-77.

<sup>249</sup> SW 104-105; GA I/2, 266-267



El fet de la consciència de l'alteritat de l'objecte es descobreix així a partir d'una activitat originària de contraposició del Jo, que posa espontàniament el No-Jo. Aquest és el sentit del següent text de la Ressenya de l'Enesidem:

“Das Ursprüngliche Objekt wird überhaupt nicht wahrgenommen, und kann nicht wahrgenommen werden. Vor aller Wahrnehmung vorher also kann die Anschauung auf ein, ursprünglich dem Subjekte entgegengesetztes, Objekt, das Nicht-Ich, bezogen werden; welches Nicht-Ich überhaupt nicht wahrgenommen, sondern ursprünglich gesetzt wird.”<sup>250</sup>

Una conseqüència important de la vinculació necessària de l'alteritat amb el Jo (el fet de ser No-Jo) és l'eliminació de tota interpretació ontològica de l'objectivitat que pretengui desvincular completament l'objecte del Jo. Aquesta és la interpretació realista que el dogmatisme fa de la famosa “cosa en sí”. Per a Fichte, l'afirmació de l'alteritat procedeix de la pròpia activitat del Jo que es nega a sí mateix formalment, és a dir, que nega el saber d'aquesta posició. En efecte, recordem que *forma* d'una proposició és el saber que tenim de la proposició, allò que sabem sobre el contingut. Per això la consciència comuna, molt encertadament, pot parlar de coses al marge del Jo, entès com a subjecte empíric o intel·ligència que no sap res de l'activitat originària del Jo. El filòsof sap, tanmateix, que no hi ha res al marge del Jo, ja que l'alteritat s'exhaureix en ser una activitat del Jo que es nega el saber de si mateix. D'aquesta manera cobra sentit la següent afirmació que trobem també en la ressenya a l'Enesidem en un paràgraf on Fichte critica durament la simple pensabilitat de la cosa en sí des del punt de vista filosòfic:

“Den Gedanken des Aenesidemus aber von einem Dinge, das nicht nur von dem menschlichen Vorstellungs-Vermögen, sondern von aller und jeder Intelligenz unabhängig, Realität und Eigenschaften haben soll, hat noch nie ein Mensch gedacht, so oft er es auch vorgeben mag, und es kann ihn keiner denken; man denkt allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebt, mit hinzu.”<sup>251</sup>

La negació del saber de la pròpia activitat és un absurd pres per si sol, ja que resulta impensable, essent l'activitat de pensar l'activitat d'un Jo. Podem dir, amb Parmènides, que el No-ésser resulta “impossible i incognoscible”. Aquesta activitat negativa només cobra un

---

<sup>250</sup> GA I, 47.

<sup>251</sup> SW I, 19; GA I/2, 44-45.

significat real quan deixa de ser negació absoluta per ser una negació parcial de l'activitat, com veurem en el següent principi. En el present moment tot el que pot dir-se i pensar-se és simplement per negació del Jo, del qual depèn. Significa així la falta de sentit per al Jo, o sigui, la no posició de realitat per al Jo. És la pura facticitat sense cap consciència d'activitat o l'absolut no-res. Tanmateix, una vegada es contraposi sintèticament al Jo intel·ligent per fer possible la consciència, i perdi aquest caràcter d'absolutesa, permetrà entendre perquè no hi ha consciència de l'activitat en les accions necessàries de l'esperit i perquè la consciència comuna posa fora de si l'autoria causal de les seves representacions. Així, si bé tota consistència és producte del Jo, aquesta consistència se li apareix sempre enfrontada (*gegen-stehen*) pel segon principi, de forma que allò que apareix a la consciència comuna té necessàriament la forma d'un *Gegen-stand*. L'activitat de negació del saber de si fa possible entendre que el Jo surti fora de si mateix en la representació i que el sentit de la unitat de consciència representada apunti intencionalment a una alteritat diferent d'ell. És tan general aquest principi per a tot acte de representació que això també passa quan el Jo vol representar-se a si mateix reflexivament de la mateixa manera que es representa les altres coses, tal com fa palès Fichte en aquest paràgraf de les lliçons de Zürich.

“In jener Reflexion stellt das *Ich* sich selbst vor. Es geht aus sich heraus: Es entäussert sich seiner. Das *Ich*, in so fern es vorgestellt wird, wird Nichtich, wie alles, was vorgestellt wird.”<sup>252</sup>

Ara bé: Per què el Jo que es pura afirmació de si mateix necessita sortir de si mateix? És un misteri que resulta irresoluble en aquest moment inicial de l'establiment dels principis.

### 8. 3. 3. El principi suprem de tota síntesi

L'extensa argumentació amb què Fichte introdueix la presentació del tercer i darrer principi necessari per a la deducció de la Doctrina de la Ciència té, al nostre entendre, els següents passos principals.

---

<sup>252</sup> Fuchs, 169.

Fichte no parteix aquesta vegada d'un fet de validesa innegable de la consciència empírica. La raó és que no li cal, perquè la problemàtica correlació que *de facto* plantegen per al filòsof els dos primers principis és suficient per a dur a terme la reflexió abstractiva. La tasca que posa en marxa aquest procés reflexiu és la necessitat de pensar alhora el Jo i el No-Jo.

En la descripció inicial del tercer principi, Fichte afirma que està condicionat en la forma i incondicionat en el contingut. La condicionalitat de la forma vol dir que en ella no s'expressa més del que s'inclou en el primer i segon principi, que és:

- a) D'una banda, l'autoposició del Jo com a idèntic a sí mateix en tot acte del Jo que tingui com a resultat una consciència unitària de sentit o el que Fichte anomena "realitat". És la *Tathandlung* que hi ha darrera el fer-se de tot fet.
- b) D'altra banda, l'autonegació del Jo, en el sentit que es nega completament tot saber d'una posició prèvia del Jo. És la negació completa de sentit per al Jo, la pura facticitat del fet que mai pot presentar-se en una consciència, la passivitat completa del Jo o donació absoluta del fàctic.

Fins ara hem pensat ambdós actes de forma independent l'un de l'altre, a partir de la reflexió abstractiva sobre dos fets de consciència ben diferenciats. Ara bé, i aquí s'origina el problema, al marge de la forma com el filòsof arriba a fer-se'n conscient, aquests dos actes s'han de pensar en una unitat de consciència, és a dir, s'han de poder relacionar necessàriament. Això és així perquè ambdós actes són actes que s'han d'atribuir a un únic i idèntic Jo (segons el primer principi) i, a més, en l'acte de contraposició, hi ha ja una necessària referència a l'autoposició del Jo, que és precisament el que es nega (segons el segon principi).

La forma del tercer principi queda així determinada pels principis anteriors: el primer exigeix la relació entre els elements que s'han de portar a unitat i el segon la seva necessària distinció pel fet d'estar contraposats. Cal descobrir uns continguts que compleixin aquests requisits que s'han imposat a la forma de l'enunciat.

Hom podria pensar que ja es disposa d'aquests continguts: el Jo i el No-Jo establerts per les accions de posar i contra-posar. Ara bé, tal com hem dit, aquests conceptes s'han

pensat *absolutament*, amb independència de tota relació entre l'un i l'altre. El concepte de Jo absolut exclou qualsevol relació amb una alteritat perquè ell és tota realitat, és a dir, només produeix unitats de sentit, i l'alteritat n'és la negació. El Jo només es relaciona amb el Jo. Per això, la negació no és res per a ell, cosa que significa que no hi ha un contingut que pugui fer-li de correlat: "Dem absoluten Ich entgegengesetzt ist das Nicht-Ich schlechthin Nichts."

Tal com s'han establert en els dos primers principis, amb el Jo i el No-Jo com a continguts és impossible la unitat de consciència que ambdós principis alhora exigeixen, la unificació (primer principi) dels oposats (segon principi) en una consciència. Tenim que amb aquests continguts, la consciència unitària que se segueix com a conseqüència dels dos primers principis, és impossible, se suprimeix.

"Sind sie aber richtig [les conseqüències a partir dels dos principis], so wird die Identität des Bewusstseins, das einige absolute Fundament unseres Wissens, aufgehoben"<sup>253</sup>

L'única via de solució porta a realitzar una abstracció d'aquests continguts necessàriament unilaterals i reflexionar sobre la tasca que es proposa. Això significa elevar-se novament al nivell dels actes del Jo. En aquest nivell, el problema s'entén així: atribuïm al Jo dues accions que necessàriament han d'estar relacionades, per ser ambdues del Jo idèntic, però no ho poden estar perquè alhora s'ha de mantenir llur radical diferència, cosa que fa que s'exclouin mútuament, de forma que enlloc de la identitat Jo=Jo, tenim que el Jo no és idèntic al Jo. Això darrer significa precisament la supressió de la unitat de la consciència, perquè es nega el primer principi que la fa possible.

La tasca consisteix en buscar un contingut X producte d'un acte del Jo també desconegut Y, que s'adeqüi a la forma exigida. Si no hi ha tal contingut, la fonamentació s'ha de considerar fracassada. La forma que ha de tenir aquest acte és la següent: "Es sollen durch sie das entgegengesetzte Ich, und Nicht-Ich vereinigt, gleich gesetzt werden, ohne dass sie sich gegenseitig aufheben."<sup>254</sup>

Aquest acte no se'l pot inventar el filòsof, ha de trobar-se en la reflexió sobre la consciència real. Per provocar una resposta en la consciència empírica que serveixi a la

---

<sup>253</sup> SW I, 107; GA I/2, 269.

<sup>254</sup> SW I, 107; GA I/2, 269.

reflexió per descobrir aquest acte (fer l'experiment), el filòsof li adreça la següent qüestió en uns termes que pot entendre: "Wie lassen A und nicht-A, Seyn und Nicht-Seyn, Realität und Negation sich zusammendenken, ohne dass sie sich vernichten und aufheben?"<sup>255</sup>

La resposta immediata és que l'acte Y ha de consistir en un "Einschränken beider Entgegensetzter durch einander; und X bezeichnete die Schranken."<sup>256</sup> La resposta s'ha donat a partir d'una pregunta formulada al marge de la reflexió filosòfica sobre les activitats del Jo, que pressuposa i que es tracta de descobrir. En efecte, la consciència empírica no pot pensar aquest "*Schranken*" al marge dels conceptes de realitat i de negació. El filòsof ha de fer abstracció d'aquestes condicions particulars en què s'ha produït la resposta, cosa que equival a fer abstracció del Jo i el No-Jo presos unilateralment, per descobrir el "X pur".

El significat com a acte del "*Einschränken*" d'alguna cosa és el d'un acte en el qual "die Realität desselben durch Negation nicht gänzlich, sondern nur zum Teil aufheben."<sup>257</sup>

La reflexió ens descobreix així un tercer acte originari del Jo que pot fer de mitjancer entre els dos actes fins ara absolutament excloents de l'autoafirmació i l'autonegació de realitat, un acte amb el qual "schlechthin das Ich sowohl als das Nicht-Ich teilbar gesetzt [werden]."<sup>258</sup> De forma que allò que caracteritza aquests nous continguts (la X) és la "*Teilbarkeit oder Quantitätsfähigkeit überhaupt*".

Els conceptes que obtenim com a productes són el d'un Jo i un No-Jo parcialment divisibles. Aquests conceptes s'adeqüen a la forma exigida (en ells hi ha autoafirmació i autonegació) sense excloure's completament, amb la qual cosa es garanteix la unitat de la consciència assolida. L'acció que permet posar aquests continguts per a l'enunciació pot atribuir-se al Jo perquè garanteix així la unitat de la consciència. El filòsof obté com a resultat, per tant, el següent enunciat, el tercer principi de la Fonamentació: "Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen."<sup>259</sup>

Evidentment, la divisibilitat no ha d'entendre's en un sentit de partició d'alguna cosa, com ara la matèria en l'espai, si bé és cert que a partir d'aquest principi s'ha de derivar posteriorment tota consciència de multiplicitat en general. En aquest context de

---

<sup>255</sup> SW I, 108; GA I/2, 269-270.

<sup>256</sup> SW I, 108; GA I/2, 269-270.

<sup>257</sup> SW I, 108; GA I, 2, 269-270.

<sup>258</sup> SW I, 108; GA I/2, 269-270.

<sup>259</sup> SW I, 114.

reflexió transcendental sobre les activitats del Jo que produeixen la consciència, entenem que la divisibilitat significa que en qualsevol acte que se segueixi del tercer principi (acte sintètic), només hi ha una consciència parcial de l'activitat del Jo (Jo divisible) i una altra part no és conscient i no s'atribueix per tant al Jo (No-Jo divisible). La quantitat d'activitat pot entendre's així com el fet que tota acció del Jo pren la forma d'un curs d'acció entre molts altres que no es realitzen, i que queden com a un rerefons de possibilitats respecte a l'activitat actual del Jo. Aquesta necessària dualitat entre activitat i passivitat acompanya tota acció del Jo, cosa que tindrà importants conseqüències en la concepció de l'objectivitat a partir d'una base pràctica, com tindrem ocasió de veure en el capítol segon de la tesi.

Fichte fa una observació important sense dedicar-li, però, l'atenció que es mereix. Aquesta observació fa referència a la diferència entre el Jo que apareix simplement en l'enunciat i el Jo que apareix acompanyat per l'adjectiu "divisible"<sup>260</sup>. El primer és evidentment l'expressió del Jo absolut del primer principi, que garanteix la unitat de la consciència entre el posar (*Ich setze*) i el posat (*im Ich*); el segon, és el Jo que fa possible com a contingut el tercer principi, pel fet de ser divisible (tenir una part de l'activitat negada). Respecte a aquesta diferència, Fichte observa correctament que el Jo divisible s'oposa al Jo absolut. Aquesta contraposició, però, no s'ha d'entendre de la mateixa manera que la que es dona entre Jo divisible i No-Jo divisible, ja que, per la natura del Jo absolut, com hem vist, no res li pot ésser contraposat. No pot exposar-se, per tant, en un enunciat sintètic. Segons la nostra interpretació, del que es tracta aquí és de fer palesa una diferència entre dos nivells de la reflexió, no entre dos actes realment contraposats en un mateix nivell, com el de posar i el de negar. El Jo divisible es posat per un acte del Jo absolut, és a dir, sempre apareix com a resultat d'aquest acte amb la finalitat de fer possible la síntesi, mentre el Jo absolut queda necessàriament ocult en efectuar-lo i mai apareix com a resultat.<sup>261</sup> Hi ha així una radical distància entre el Jo absolut que contraposa Jo divisible i No-Jo divisible perquè puguin aparèixer en la unitat de consciència feta possible per ell, a costa sempre de la seva no aparició en cap contraposició com a un *etwas*. Com més

---

<sup>260</sup> SW I, 110.

<sup>261</sup> El jo posat com a membre de la síntesi que expressa l'estructura sintètica de la consciència pot entendre's com a contraposat al Jo únicament en aquest sentit: no és el Jo absolut, que és qui el posa. És interessant tenir present un misteriós fragment de les lliçons de Zürich que aquí cobra sentit: "Insofern nun in der Wissenschaftslehre das *Ich* selbst erkannt werden soll, ist es ein *Nichtich*, das von dem absoluten *Ich* vorgestellt wird [...]" (ZWL; Fuchs 171).

endavant afirma Fichte, tot indicant que la comprensió d'aquesta diferència és clau per entendre la filosofia crítica, el Jo absolut és condició de possibilitat de la síntesi, però el Jo absolut no és resultat de cap síntesi, sinó d'una Tesi (Jo sóc)<sup>262</sup>.

### 8. 3. 4. El sentit d'una deducció del teorema de la representació.

A partir del tercer principi comença la deducció. Ara ja podran provar-se els teoremes, que són judicis sintètics i depenen d'aquest principi suprem de tota síntesi. El primer teorema pregunta com és possible: “Das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich”<sup>263</sup>

Aquesta és la pregunta per la possibilitat del coneixement, o sigui, de tenir representacions dels objectes. La trobem exposada més clarament al principi de la introducció de la *Sittenlehre*: “Wie ein objektives jemals zu einem subjectiven, ein Seyn für sich zu einem vorgestellten werden möge [...]”<sup>264</sup>

El mètode de derivació és sintètic: a partir sempre de la contraposició originària expressada en aquest principi, quan es doni una contraposició de dos elements que semblen excloure's completament, es tracta de trobar la nota (*Merkmal*) en què s'igualen i reflexionar sobre l'acte del Jo que el produeix. D'aquesta manera es modifiquen parcialment els contraposats per fer possible la relació, ja que perden la seva absoluta i són vistos relativament a un fonament de relació comú (*Beziehungsgrund*): l'activitat del mateix Jo segons parcialment limitada segons el tercer principi. La recerca troba així noves accions particulars que cauen sistemàticament sota els principis, i que s'exposaran com a teoremes demostrats de la Doctrina de la Ciència. Els conceptes de Jo divisible i No-Jo divisible s'enriquiran així cada vegada amb noves determinacions que els allunyan de la seva indeterminació inicial: són simplement quelcom (*etwas*) per contraposició l'un amb l'altre. Aquest enriquiment permetrà fonamentar tots els fets que defineixen la consciència finita, que el tercer principi fonamenta. Es procedirà així fins que totes les contraposicions s'hagin resolt, i s'afirmi finalment el principi absolut del Jo en la forma de la unitat sistemàtica de les accions que fonamenten tot saber de la consciència empírica.

---

<sup>262</sup> GWL; SW I, 115.

<sup>263</sup> SW I, 127.

<sup>264</sup> *Sittenlehre*; SW IV, 1.

Podem dir així, que el principi del Jo fonamenta immediatament les seves activitats i mediatament els fets producte d'aquestes activitats. Deducir una proposició significa fonamentar el conjunt d'activitats espirituals que donen com a resultat aquesta proposició. Evidentment, aquestes activitats no són les accions particulars prèvies en el temps que fan enunciar la proposició en un moment determinat, o sigui, el pensament particular d'un individu d'aquest contingut ideal. Es tracta de les activitats *a priori* que donen com a resultat la unitat de sentit ideal. Una proposició només pertany al saber si el Jo pot fer-se-la seva, si les activitats no es contradiuen absolutament i es manté la identitat del Jo en l'activitat sintètica, segons el tercer principi. D'aquesta forma es porten a la consciència les condicions *a priori* per mantenir aquesta unitat, que són les resolucions parcials de l'oposició per a mantenir la identitat de la consciència: les categories de causa i substància, la intuïció en l'espai i el temps, i finalment la imaginació.

En concret, i pel que fa als debats que es troben en la gènesi de la Doctrina de la Ciència, aquest tercer principi és el fonament darrer de tota síntesi. Això vol dir que en ell es fonamenten les accions de relacionar i distingir de la proposició de la consciència de Reinhold, que es deriven així de l'acte Y descobert. En general, l'X produït per aquest acte és el fonament del *Beziehungs-Grund* (podem oposar el que es en part igual en alguna nota) i del *Unterscheidungs-Grund* (el que és igual –gleich– s'ha d'oposar parcialment en alguna nota, diríem ja que sinó seria el mateix –selbst–). De la mateixa manera, el primer i el segon principi expressen les accions originàries per les quals s'afirmen i es contraposen els continguts que s'han de sintetitzar, de forma que queda resolta també la qüestió sobre l'origen dels elements que s'han de sintetitzar. Aquesta és la darrera explicació de la cèlebre successió “tesi, antítesi i síntesi”<sup>265</sup> amb què sol explicar-se escolarment la filosofia de Fichte, que com veiem simplement respon formalment a la problemàtica al voltant de la Filosofia Elemental de Reinhold i el seu principi de la consciència. Com veurem, aquesta forma d'exposició deductiva deixa de semblar-li adequada fins i tot abans d'acabar el Fonament de la Doctrina de la Ciència i renuncia a ella definitivament en la Doctrina de la Ciència *nova methodo*.

---

<sup>265</sup> De fet, la síntesi en l'explicació fichteana no és triple sinó quintuple, cosa que ja mostra que el seu pensament se sent incòmode en la primera forma que pren, imposada per les discussions al voltant de la Filosofia Elemental i busca una forma pròpia d'expressió. Quan Fichte se n'adona al poc d'arribar a Jena que no necessita el referent de Reinhold, abandona l'estructura deductiva de la *Grundlage*.



En referència al que dèiem més amunt, de la diferència de nivells entre fonament i fonamentador pel que fa a la relació entre Jo absolut i judici sintètic, Fichte pot reformular així la qüestió: “es wird nicht begründet, sondern es begründet selbst alle möglichen Urteile; es hat keinen Grund, sondern es gibt selbst den Grund alles Begründeten an.”<sup>266</sup> També és la resposta darrera de la pregunta de Kant: Com són possibles els judicis sintètics *a priori*?<sup>267</sup> Aquesta acció a priori és la que es troba a la base de tot judici sintètic, sense ella no hi hauria síntesi.

Si bé es resolts d'aquesta manera el mecanisme inconscient de la representació, la deducció arriba al seu límit precisament en exposar el concepte d'imaginació productora. La qüestió que no pot aclarir la deducció de la representació és què posa en marxa el mecanisme. Està clar com el Jo es representa el No-Jo, però no s'entén perquè en general el Jo ha de transcendir-se i anar vers el No-Jo que ha de representar: què porta el Jo a sortir de sí mateix? Aquesta qüestió, essencial per completar la comprensió de la Doctrina de la Ciència, únicament es pot respondre a partir d'un salt de la raó vers la filosofia pràctica, on troba la seva explicació un element que Fichte considera essencial per a l'aclariment d'aquest punt: el sentiment. Amb l'aprofundiment en la filosofia pràctica de Fichte, a la qual dediquem el següent capítol, aconseguirem una comprensió completa de l'esperit de la Doctrina de la Ciència i la base contextual suficient per a la resolució de les qüestions al voltant de la polèmica de l'ateisme.

---

<sup>266</sup> SW I, 112; GA I/2, 273.

## CAPÍTOL II

### ELS FONAMENTS DE LA FILOSOFIA PRÀCTICA

#### 1. La deducció de la consciència pràctica en el Fonament de la Doctrina de la Ciència (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) i l'Ètica (*Sittenlehre*).

##### 1.1. Lloc de la filosofia pràctica en la deducció general de la consciència.

Podem identificar diverses parts o etapes en la fonamentació transcendental de la consciència que Fichte desplega en el text de la *Grundlage* de 1794. En primer lloc, com hem vist, Fichte assenta els principis de la deducció. És important remarcar que aquesta part no forma part del propi procés deductiu, cosa que significa que respecte a la deducció dels teoremes, la part dels principis ocupa una posició absoluta. Val a dir que la tria no d'un sinó de tres principis s'ha d'entendre com a resultat de donar compte de la diferència i relació entre els elements bàsics i alhora radicalment diferenciats de la consciència: la seva subjectivitat i objectivitat, tal com hem vist en el capítol precedent. Això té conseqüències en el propi concepte de deducció, que s'entén com l'intent per part del filòsof de pensar la constant reducció d'aquesta diferència o oposició per poder permetre la relació entre subjecte i objecte. Per mitjà d'un desplegament dialèctic de resolució de les contradiccions, aquesta reducció a una identitat última ve possibilitada pel concepte de Jo, a qui cal atribuir les activitats pre-conscients que produeixen tant la consciència de subjecte com la d'objecte. Recordem que en el Jo es dona immediatament i completament una unificació de subjecte i objecte ( $Jo=Jo$ ), prèvia a la pròpia enunciació representadora base de la teoria de la reflexió, unificació que pot donar unitat i sentit a una veritable teoria fonamentadora del saber o *Wissenschaftslehre*. Aquesta força unificadora espontània, la “subjectivo-objectivitat”, tal com Fichte l'anomenarà més endavant en la *nova methodo*, la compara a

---

<sup>267</sup> GWL; SW I, 114.

*Sobre el concepte de la WL* metafòricament amb la força de la gravetat, amb la qual la teoria de Newton unifica les teories físiques dels cels i de la terra, fins llavors dispers:

“[...] soll ein vollendetes und einiges System im menschlichen Geiste seyn, so muss es einen solchen höchsten und absolut-ersten Grundsatz geben. Verbreite von ihm aus sich unser Wissen in noch viele Reihen, von deren jeder wieder Reihen u.s.f. ausgehen, so müssen doch alle in einem einzigen Ringe festhängen, der an nichts befestiget ist, sondern durch seine eigene Kraft sich und das ganze System hält. Wir haben nun einen durch seine eigene Schwerkraft sich haltenden Erdball, dessen Mittelpunkt alles was wir nur wirklich auf dem Umkreise desselben [...] allmächtig anzieht, und kein Stäubchen aus seine Sphäre sich entreissen lässt.”<sup>268</sup>

En la segona introducció a la Doctrina de la Ciència amb què Fichte volia introduir la nova exposició de la Doctrina de la Ciència que havia de substituir la de la *Grundlage* i que per això anomena Doctrina de la Ciència *nova methodo*, Fichte ens explica succintament en un paràgraf força esclaridor la totalitat del procés constructiu del saber o consciència a partir del principi de la joïtat:

“Die Grundbehauptung des Philosophen, als eines solchen, ist diese: So wie das Ich nur für sich selbst sey, entstehe ihm zugleich nothwendig ein Seyn ausser ihm; der Grund des letzteren liege im ersteren, das letztere sey durch das erstere bedingt: Selbstbewusstseyn und Bewusstseyn eines Etwas, das nicht wir selbst seyn solle, sey nothwendig verbunden; das erstere aber sey anzusehen, als das bedingende, und das letztere als das bedingte. Um diese Behauptung zu erweisen, nicht etwa durch Raisonement, als gültig für ein System der Existenz an sich, sondern durch Beobachtung des ursprünglichen Verfahrens der Vernunft, als gültig für die Vernunft müsste er zeigen, zuvörderst: wie das Ich für sich sey und werde; dann, dass dieses Seyn seiner selbst für sich selbst nicht möglich sey, ohne dass ihm auch zugleich ein Seyn ausser ihm entstehe.”<sup>269</sup>

En la *Grundlage*, el desplegament argumentatiu té com base de construcció tres principis:

El principi primer i absolut del saber, que no és el de representació com en el pensament de Reinhold, sinó el concepte de Jo. Aquest principi no exposa un fet, una

---

<sup>268</sup> *Sobre el concepte de doctrina de la ciència*, SW I, 54/GA I, 2, 125-126.

<sup>269</sup> *Segona Introducció a la doctrina de la ciència*, SW I, 457-458/GA I, 4, 212-213.

*Tatsache*, sinó una activitat originària (*Tathandlung*). Aquest principi lliura també un punt superior d'unitat (*Jo sóc Jo, Jo sóc*) des d'on pensar *la identitat* de la consciència en tot contingut seu ( $A=A$ ), base al seu torn per pensar la important relació subjectivo-objectiva i, quan s'entén només formalment, el principi lògic d'identitat o de no contradicció, que no és, per tant, un principi primer sinó que se segueix del principi de la *Wissenschaftslehre*.

A més d'aquest principi, n'hi ha un altre que només en part depèn d'aquest primer absolut i, per tant, només en part és absolut (i per això principi): el del No-Jo. Aquest dóna la base per pensar la distinció i el sentit de la simple objectivitat o oposició al Jo. En tant s'oposa precisament al Jo, depèn de la comprensió de *Jo*. Cal pensar una activitat del Jo, però de la qual el Jo no en sap de forma immediata. Per això, que sigui oposició, negativitat, no depèn del Jo, diu Fichte. En efecte, la negativitat és indedueïble, ja que expressa l'experiència de la pura facticitat que fa un Jo que és finit.

Finalment, encara un tercer principi que ve a afirmar la síntesi dels dos anteriors: el de pensar el Jo i el No-Jo com a divisibles i relacionats segons "quantitat". Apareixen així necessàriament *quanta* d'activitat tant subjectius (per exemple, la visió d'una paret) com objectius (la paret vista) enllaçats necessàriament en la consciència bipolar resultant. Aquest principi, base de tota síntesi, rep la següent exposició: "Jo oposo en el Jo el Jo divisible al No-Jo divisible"<sup>270</sup>. El desenvolupament d'aquest principi arribarà al concepte de *Wechselwirkung* o acció recíproca que conciliarà l'oposició.

A continuació procedeix Fichte a la deducció *sensu stricto*, car el principi tercer afirma la necessitat d'una síntesi entre els dos primers contradictoris entre sí. Demostrar la possibilitat d'aquesta síntesi esdevé una tasca doble per a la Doctrina de la Ciència. En primer lloc, la síntesi teòrica o del coneixement, en la qual el subjecte és passiu car la seva activitat es limita a reproduir l'objecte en la representació sense poder-lo modificar. Es tracta de deduir l'activitat purament ideal del pensament quan coneix un objecte. De forma simplificada, vindria a tractar de resoldre el vell problema filosòfic que es fa palès des de l'afirmació cartesiana del dualisme entre ment i cos: com la ment, que es espiritual, pot ser

---

<sup>270</sup> SW I, 110.

influïda per l'objecte, que és material. Aquesta deducció transcendental busca l'element unificador d'ambdós en allò que permeti la divisibilitat del Jo que coneix en subjecte i objecte sense perdre la seva unitat originària, i té lloc en el difícil paràgraf §4.

En el paràgraf §4, el filòsof que duu a terme la deducció es veu abocat a la clàssica dialèctica de sistemes entre l'idealisme i el realisme, reinterpretada en el si del projecte fonamentador de Fichte. Aquestes posicions metafísiques pensen la relació entre subjecte i objecte, o bé només des del paràgraf §1, o bé des del paràgraf §2. Conseqüentment, el primer entén la relació entre Jo i No-jo només com una relació substancial del subjecte amb els seus accidents (idealisme, el qual té en compte únicament el moment de l'activitat del jo), mentre que el segon l'entén com a mera causalitat de l'objecte en el subjecte (realisme, el qual té en compte únicament el moment de la passivitat del jo). Segons Fichte, els problemes que l'escèptic troba en la filosofia transcendental vénen de pensar-la, sense aclarir-se, des d'alguna d'aquestes posicions. La solució a aquesta disjuntiva arriba amb l'establiment de l'ideal-realisme: s'afirma que la relació és de fet una determinació recíproca d'ambdós moments, substancialitat i causalitat, que no poden entendre's per si sols fora d'aquesta relació sintètica. Allò que permet pensar aquests dos oposats alhora, segons exigeix el primer principi, és *la imaginació productora*, que ja Kant situa com a element mitjancer entre enteniment o part activa del Jo, i sensibilitat o la part passiva del Jo, per fer possible la deducció de les categories en el coneixement. En efecte, per a Kant la imaginació és qui permet l'exposició dels conceptes purs o categories en la multiplicitat de la intuïció mercè als seus esquemes temporals, cosa que fa possible *a priori* tota síntesi cognoscitiva. Per a Fichte, la imaginació productora es descobreix a més com aquella activitat originària que produeix els esquemes per a una unificació encara superior: la de la pròpia consciència amb si mateixa. Per això no és estrany que sigui la imaginació productora l'eina que utilitza el filòsof per fer les seves deduccions i que es troba a la base de la seva intuïció intel·lectual. Amb aquest primer resultat s'acaba la dialèctica i ens trobem en el terreny del saber, base per deduir la proposició de la consciència que per a Reinhold és principi primer. S'aniran deduint les diverses facultats i amb elles tota la part formal de la representació. En aquesta part teòrica, té el predomini l'activitat del jo entesa com activitat ideal-cognoscitiva.

En el §5 comença la deducció de la part pràctica que segueix en els apartats posteriors, on l'activitat real del Jo, la seva causalitat segons conceptes, tindrà el predomini. Fichte considera que aquesta altra vessant de la relació clàssica que la Modernitat ha establert entre subjecte i objecte és tan important com la relació teòrica però tradicionalment se li ha dedicat menys atenció. El desafiament que planteja a la reflexió consisteix en arribar a entendre com el concepte d'un fi, que és espiritual, pot transformar-se en una modificació de la matèria. Per resoldre aquesta qüestió, Fichte desplaça la qüestió de la diferència teòrica entre Jo i No-Jo i la substitueix per la diferència entre Jo absolut i el Jo finit o empíric, essent aquest darrer el Jo representador o intel·ligència que ha deduït al paràgraf anterior. Amb aquest important canvi, expressió del gir copernicà de la filosofia transcendental, aconseguix Fichte dos objectius: (a) donar compte de la part pràctica de la filosofia i (b) completar la fonamentació de la proposició de la consciència en la seva part material, sense haver d'apel·lar a la causalitat d'una cosa en si. Pel que fa a la part pràctica, el concepte bàsic unificador ara serà la tendència o esforç (*Streben*) en l'activitat del Jo finit que vol ser Jo absolut però no pot ser-ho mai completament sense destruir la possibilitat de la consciència real. El Jo absolut té ara el caràcter d'una idea pràctica. Pel que fa al segon tema, Fichte desenvolupa una deducció del sentiment -com ell anomena la "sensació"-, amb la qual culmina l'explicació de la proposició de la consciència i amb ella la *Grundlage*.

A continuació estudiarem en més detall els punts que ens semblen importants de l'apartat que Fichte dedica a la filosofia pràctica per a l'objectiu de la nostra tesi.

## **1.2. La fonamentació de la filosofia pràctica en la *Grundlage* de 1794.**

La part pràctica de la *Grundlage* ha de resoldre l'exigència d'una síntesi unificadora entre Jo i No-Jo que permeti entendre com el Jo té una causalitat real en el No-Jo. En el capítol amb què s'inicia la part pràctica, Fichte introdueix la necessitat d'un canvi en la forma de procedir de la deducció. En lloc de resoldre contradiccions parcials per mitjà de les seves corresponents síntesis, Fichte proposa resoldre una antítesi suprema (*Haupt-Antithese*), la que oposa al Jo intel·ligència i al Jo absolut. Val a dir que la resolució d'aquesta antítesi aproxima la consciència comuna sota examen a la consciència del Jo en

la seva idea, amb la qual cosa, tal com s'indica en *Sobre el concepte*, la fonamentació s'aproxima al seu final en completar-se la circularitat entre principi i final.<sup>271</sup>

“Wir bedürfen eines positiven Merkmals, dass schlechthin und unbedingt nichts weiter gefolgert werden könne; und das könnte kein Anders sein, als das, dass der Grundsatz, von welchem wir ausgegangen wären, das letzte Resultat sey. Dann wäre klar, dass wir nicht weiter gehen könnten, ohne den Weg, den wir schon einmal gemacht, noch einmal zu machen.”<sup>272</sup>

En el paràgraf precedent, Fichte ha desenvolupat tots els esquemes per entendre la possibilitat del coneixement d'objectes per part del Jo intel·ligència, i ha reduït així sintèticament l'oposició subjecte-objecte en l'àmbit teòric en trobar la condició darrera d'unitat en la imaginació productiva. Tanmateix, ha sorgit una qüestió irresoluble en l'àmbit teòric que obliga al filòsof transcendental a fer un “salt” fora de l'esfera de la representació vers l'àmbit pràctic en la seva deducció, salt a una transcendència no representable que expressa la ruptura entre teoria i praxi que ja trobem en el kantisme i del qual la part pràctica de la *Grundlage* n'ha de donar compte. En efecte, en el paràgraf 4t s'ha deduït completament a partir de l'activitat del Jo intel·ligència el conjunt de lleis necessàries de la representació, “*die Art und Weise des Vorstellens*”. Allò que no es pot deduir teòricament és perquè el Jo és en general representador, ja que això segueix condicionat pel fet de la presència d'allò que se li oposa i ocasiona la posada en marxa de les facultats representatives: l'impuls o xoc (*Anstoss*) del No-Jo<sup>273</sup>. Si bé s'ha demostrat com la forma del coneixement depèn exclusivament de l'activitat del Jo, què hi hagi coneixement depèn de quelcom diferent. Això encara no pot reduir-se a la forma exigida pel primer principi Jo=Jo. El resultat és que el Jo no pot arribar completament a l'autoconsciència en l'acte de coneixement, i això és així perquè no se'n sent protagonista, tal com exigeix el primer principi, ja que hi ha un reducte no atribuïble a l'activitat del Jo.

---

<sup>271</sup> Tot i que la forma de consciència moral assolida (l'ideal del Jo) evidentment no coincideix completament amb la consciència que del Jo absolut té el filòsof transcendental (la *Tathandlung*). Encara hi ha un tancament superior del sistema en l'estètica, cosa que no significa que Fichte defensi alguna mena d'intuïció estètica de l'absolut a la forma dels romàntics, sinó més bé que la consciència de llibertat de la imaginació productiva que es dona en l'experiència estètica facilita el pas al punt de vista del filòsof transcendental i el seu ús científic de la intuïció intel·lectual (vid. el capítol anterior, també TURRÓ).

<sup>272</sup> GA I, 2, 131.

<sup>273</sup> En paraules de Kant tenim que tot coneixement comença amb l'experiència, si bé no tot prové d'ella (Introducció a la Crítica de la Raó Pura, KrV, B I, 2).

El Jo queda ocult a la consciència, la qual simplement reproduïx l'objecte resultant de l'acte de coneixement, que és qui per a ella té la iniciativa. Es tracta, per tant, d'una contradicció entre un Jo intel·ligència que no pot arribar a saber-se Jo, i l'exigència del Jo absolut d'un necessari autoconeixement amb total transparència del Jo respecte a les seves activitats.

Certament, el filòsof observa en tota la part teòrica com el Jo va assumint el protagonisme en l'acte del coneixement. Però és un protagonisme que el propi Jo observat no coneix: en les successives síntesis no hi ha reflexió del Jo, ja que aquest està concentrat en el seu objecte. És en la part pràctica que el Jo observat es fa autoconscient del seu protagonisme en el saber i entra així en una perspectiva de primera persona. La solució que Fichte planteja a aquesta Antítesi interior al propi concepte de Jo, quan s'oposen la seva finitud i la seva infinitud, consisteix en què el reducte d'opacitat al Jo, allò aliè a què atribueix l'origen de les seves representacions, ha d'estar al seu torn determinat completament pel propi Jo: "*Also die Forderung der Kausalität gründet sich auf die absolute Wesenheit des Ich.*"<sup>274</sup>

El Jo ha de pensar-se com la causa d'allò que queda en el No-Jo quan se l'abstreu de totes les formes de representació i que posa en marxa el mecanisme de la representació. Aquesta causalitat no pot pensar-se com una causalitat absoluta, ja que això significaria reduir l'activitat del segon principi (un posar en què el Jo no es posa, un *entgegensetzen*) al primer principi (simple *setzen* de si mateix). El segon principi és principi precisament perquè aquesta reducció és impossible: per a la consciència finita, per a l'explicació de la qual s'han establert els tres principis, la constatació de la negativitat mai no pot reduir-se en l'autoafirmació Jo=Jo (deducció), perquè la negativitat és precisament allò absolutament oposat i màximament fàctic: "*Die Objektive Gültigkeit liefert jedem sein eignes Bewusstsein des Objekts, welches Bewusstsein sich a priori nur postulieren, nicht aber deduzieren lässt.*"<sup>275</sup>

No acceptar això significa pensar que la consciència deixa de ser finita i llavors ja no es tracta de la consciència real. Equival a dir que el Jo intel·ligència, pel seu propi pensament, produeix no únicament el real possible (*reel*) sinó la seva existència efectiva (*wirklich*) en un acte de pura intuïció intel·lectual, en el sentit d'intuïció intel·lectual que

---

<sup>274</sup> GA I, 2, 391.



rebutja Kant i que Fichte també accepta com a impossible per a la consciència finita: la creació d'allò empíric pel simple acte de pensament. En la consciència finita, al pensament sempre se li oposa la sensibilitat, això és un *faktum* que qualsevol pot constatar, i que la filosofia ha de respectar si vol ser transcendental i no caure en el dogmatisme. Fichte deixa clar que en la consciència finita la intuïció intel·lectual sempre va de la mà de la intuïció empírica i viceversa.

Pel primer principi, tanmateix, s'ha de poder establir una relació activa del Jo amb el No-Jo que a la vegada respecti la limitació que imposa el segon principi. Ambdues condicions es respecten en el concepte d'una exigència de causalitat del Jo intel·ligència en el No-Jo. El Jo intel·ligència ha de pensar-se com a capaç de modificar el No-Jo, i per tant ha de reconèixer el No-Jo com a producte possible de l'acció del Jo. Evidentment, per a aquest reconeixement que és condició de la seva pròpia activitat, el Jo intel·ligència ha d'atribuir aquesta capacitat al Jo absolut, que d'alguna manera se li ha de fer present. Ha de reconèixer que tot ésser, en el fons, només és ésser per al Jo, ja que ha de pensar-se segons el model de la Joïtat (Jo=Jo), condició de la consistència del que és real. El Jo intel·ligència ha de ser capaç de sortir de si mateix, de la seva esfera, per reconèixer-se en l'alteritat igual com el Jo pur es reconeix en si mateix, i així arribar a l'exigida autoconsciència. Aquesta és una qüestió fonamental en el procés d'explicació de la consciència, ja que inicia el gir vers la filosofia pràctica, per a la qual cal buscar una explicació: com el Jo pot sortir de si mateix vers el que ell no és? En efecte, aquesta era la segona tasca exigida pel teorema de la divisibilitat que se segueix del principi tercer de la síntesi, que planteja la tasca de pensar la següent proposició: "*Das Ich setzt das Nicht-Ich, als beschränkt durch das Ich*"<sup>276</sup> Reformulada en la fonamentació de la part pràctica de la Doctrina de la Ciència en el paràgraf cinquè de la *Grundlage* de la següent forma: "*Das Ich sich als bestimmend das Nicht-Ich setzt*"<sup>277</sup>

Per això mateix paga la pena aturar-se breument en un text al nostre entendre més clar que els que trobem en la *Grundlage* que pot facilitar la comprensió més precisa del significat d'aquesta "sortida" del Jo de sí mateix i de la seva importància filosòfica, ja que

---

<sup>275</sup> GA I, 2, 390.

<sup>276</sup> GA I, 2, 285.

<sup>277</sup> GA I, 2, 385.

evidentment l'expressió és excessivament ambigua i metafòrica. En la introducció a l'Ètica trobem aquest esclaridor text:

“Der erste Punkt, wie wir dazu kommen mögen, die Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit unabhängig von ihnen vorhanden seyn sollenden Dingen zu behaupten, ist denn allenfalls in Frage gekommen. Was den zweiten anbelangt, wie es möglich sey, einige unserer Begriffe zu denken, als darstellbar, und zum Theil wirklich dargestellt in der ohne unser Zuthun bestehenden Natur, darüber hat bisher die Philosophie sich auch nicht einmal gewundert. Man hat es ganz natürlich gefunden, dass wir auf die Welt wirken können. Wir thun es ja alle Augenblicke, und jedermann weiss; es ist dies Thatsache des Bewusstseyns; und damit gut.”<sup>278</sup>

És tracta, per tant, de la qüestió de la possibilitat de causalitat d'un ens espiritual sobre una natura material. Segons la *Grundlage*, això només és possible si pot arribar a pensar el No-Jo com a producte del Jo, condició per atribuir-se una causalitat sobre el No-Jo.

La conciliació sintètica entre el Jo intel·ligència i el Jo absolut ve mediatitzada, per tant, per la possibilitat d'una causalitat del Jo finit sobre el món orientada per l'ideal del Jo absolut. L'element mitjancer que pot fer aquesta funció és precisament el Jo pràctic. L'exigència d'una total coincidència entre el Jo i l'objecte, exigida pel Jo absolut al Jo intel·ligència, pren la forma en la consciència real de l'imperatiu categòric de Kant: una ordre absoluta a actuar en el món, d'acord amb l'exigència d'universalitat pròpia de la raó. La causalitat que n'emana consisteix en una resolució infinita dels obstacles particulars amb que es troba la consciència finita, de manera que es respecta a la vegada la finitud del Jo intel·ligència i la infinitud del Jo absolut. D'aquesta forma el No-Jo perd la iniciativa que té en la part teòrica de la *Grundlage* i el Jo s'entén adequadament com a actiu i no passiu, ja que en la part pràctica queda clar que qui té la iniciativa causal de manera primera i absoluta és el Jo segons una exigència interna, i és llavors que apareix la causalitat del No-Jo com a simple oposició o reacció (obstacle, *Gegen-stand*), tal com exigeixen transcendentalment els dos primers principis de la *Grundlage*. El Jo pràctic ha de modificar l'objecte de tal manera que pugui veure's com a *completament* produït pel Jo, com si fos resultat de l'activitat del Jo pur. Ara bé, el Jo pur no té cap alteritat. De la mateixa manera,

---

<sup>278</sup> GA I, 5, 21.

això significa modificar l'objecte de tal forma que no presenti cap alteritat respecte al Jo. Per la pròpia natura de la consciència finita, això és impossible en cap estat concret de la relació del Jo amb l'objecte, que sempre serà per a ell objecte ja que l'activitat pràctica consisteix en la superació dels obstacles vers la plena llibertat o autosuficiència, i no pot prescindir d'ells com a mitjans per al fi. Es tracta, per tant, d'un procés infinit de superació de l'obstacle i d'apropiació de l'objecte segons l'ideal de l'activitat del Jo absolut. Això mateix garanteix el progrés a l'infinit del coneixement de les ciències i, en general, la racionalitat de qualsevol fenomen del món, ja que es compleix que no hi ha més realitat que la que el Jo (auto) posa, tal com exigeix el primer principi. A cada fenomen concret, correlat d'una acció causal del Jo real, li correspon una infinitat de potencials aparicions per a la representació del Jo teòric de la ciència, novament modificables al seu torn com a possibilitats d'acció teoricopràctica per part del Jo.<sup>279</sup> L'activitat del Jo no pot ni aturar-se completament (pel primer principi) ni completar-se (pel segon principi). Per això només pot pensar-se sota la forma d'una aspiració o tendència (*Streben*) vers un ideal: un objecte completament posat pel Jo pur, o dit, d'una altra forma, una realitat que ha de ser completament racional i així ideal.

Les conclusions que Fichte deriva de la seva doctrina de la tendència són cabdals per entendre la primacia que té en el seu sistema la filosofia pràctica. L'*Anstoss* ja no té la iniciativa, com passa en la part teòrica, sinó que és una reacció davant l'activitat causal del Jo, que passa a ser qui condiona el No-Jo. Aquesta activitat causal no ve motivada pel No-Jo, sinó per una exigència interna al Jo que li exigeix la modificació del món segons les seves idees racionals i fer-ne un lloc a imatge del Jo, o sigui, un món de la llibertat. S'origina en l'àmbit dels principis del Jo com a necessitat d'una síntesi superior entre Jo absolut i Jo intel·ligència que obliga el Jo intel·ligència en tant que Jo, i per tant aspiració a totalitat de realitat, a sortir de si mateix, i en aquest sortir constata per primera vegada la limitació, constatació que al seu torn posa en marxa el seu sistema representador. La tesi de Fichte ve a dir que d'aquesta forma el Jo pot atribuir-se indirectament la limitació, ja que

---

<sup>279</sup> Tot descobriment científic diríem que té necessàriament una potencialitat tècnica, ja que respon a formes de fer del Jo i a reaccions a aquestes formes de fer en el mateix llenguatge (l'activitat possible del Jo exposada en l'objecte segons les formes de la representació) en què s'ha provocat la natura. Tot descobriment científic, per aparentment teòric que sigui, pot acabar esdevenint un mitjà més per a l'activitat del Jo, que descobreix que pot fer seva l'activitat que en un principi atribuïa només a l'objecte d'acord a les lleis de la

tot i que ella segueix sent pura facticitat, ara cobra un sentit per a ell: és allò que ha de superar per arribar a ser un Jo. Sense la tendència, la limitació mai hauria aparegut en la seva consciència, atès que no podria relacionar-la amb sí mateix en tant que Jo. Ara té la forma d'un sentiment originari de limitació, però d'un sentiment que pot atribuir-se al Jo, quan s'adona que la seva activitat s'atura, ja que cal tenir present que tot saber és sempre i exclusivament saber de la pròpia activitat, i aquesta és l'autènticament primer. La consciència resultant, pràctica, incorpora la limitació en la seva activitat, perquè pot anar més enllà d'ella car en aquest més enllà s'hi pot reconèixer, si bé idealment, en l'activitat pura del Jo absolut. El Jo pren així la iniciativa en la relació amb l'objecte, deixa d'aquesta forma de dependre del No-Jo, i s'inverteix la relació de dependència. La representació és ara producte d'un aturament provisional de l'activitat generadora de sentit del Jo. Es respon d'aquesta forma a la pregunta de perquè el Jo és en general representador. El Jo s'atura i *reflexiona*: observa segons els seus mecanismes de representació allò que l'obstaculitza, per trobar en ells les opcions que li permetin una modificació de forma que el resultat tingui un sentit racional per a ell ja que l'integra en el seu projecte lliurement decidit vers l'ideal de l'autosuficiència, fins que apareix un nou obstacle, i així successivament. Més enllà de cada obstacle el Jo pot reconèixer el món com a *omnitude realitatis* totalment racional, si bé només en la forma del pensament d'un ideal que sorgeix necessàriament de l'exigència de causalitat. El mecanisme de la representació té el seu origen, per tant, en una creença pràctica en l'existència del món feta possible per l'exigència *a priori* de causalitat infinita del Jo, qüestió que tindrà importants conseqüències.

“[...] die Vernunft könne selbst nicht theoretisch sein, wenn sie nicht praktisch sei [...] die Möglichkeit aller Vorstellung gründet sich auf ein praktisches Vermögen [...] Ohne ein Streben überhaupt kein Objekt möglich sei”<sup>280</sup>

Fichte aconsegueix així finalment que, sense negar la receptivitat necessària del subjecte de coneixement, aquesta passi a entendre's com a condicionada per l'activitat del

---

consciència (per exemple, les lleis dels gasos per fer un globus aerostàtic o per posar un exemple més actual, l'alliberament de l'energia atòmica que es troba en el nucli dels àtoms).

<sup>280</sup> GA I, 2, 399. Vid. també altres formulacions equivalents, com ara “Dieses Unenliche Streben ist ins unendliche hinaus die Bedingung der Möglichkeit alles Objekts: kein Streben, kein Objekt.”, en SW I, 295/GA I, 2, 424.

Jo en el món. La sensibilitat perd d'aquesta manera el seu caràcter de dependència última del No-Jo per dependre única i exclusivament de la pròpia activitat del Jo.<sup>281</sup> L'activitat absoluta del Jo es manifesta a la consciència en la producció d'ideals per al Jo finit (les idees), el qual ha de decidir-se per la seva realització, ja que és el propi Jo qui els ordena. És en aquest moment lògic del procés que apareix el món a la sensibilitat en la forma d'un sentiment de resistència, de manera que cobra un sentit per al Jo en inserir-se en el seu projecte de realització dels ideals: el sentiment li informa que hi ha un obstacle que ha de superar-se per assolir el seu fi. El món sensible, amb les seves lleis es revela llavors com el conjunt d'accions possibles per al Jo, de forma que es relaciona amb el Jo agent com el seu possible producte. Segons la nostra interpretació, el Jo pot atribuir-se ara allò que fins aquest moment de la deducció era el simplement donat i heterogeni, perquè pot pensar-lo com a resultat d'una possible acció transformadora seva. Aquesta forma de consciència és superior a la simple apercepció lògica del coneixement, lligada a les lleis necessàries del pensament que oculten l'autoria del Jo, ja que incorpora el saber d'una activitat real sobre el món, i és això el que permet al Jo arribar a l'autoconsciència. El Jo es descobreix com a l'agent que ha d'atribuir-se aquesta activitat producte d'una decisió lliure i per això mateix conscient. Com veure'm a continuació, és en el voler, no en el saber, on el Jo es troba originàriament a sí mateix.

### 1.3. La fonamentació de la filosofia pràctica en la *Sittenlehre*.

En la *Sittenlehre*, Fichte planteja una tasca pròpia del filòsof transcendental: esbrinar les condicions de possibilitat del principi moral. Aquest principi es manifesta a la consciència com l'obligació (*Zunötigung*) de fer quelcom. Davant d'aquest fenomen poden prendre's dues actituds: simplement descriure l'essència a priori del fet per mitjà de l'observació de si mateix, camí que Fichte diu que ha escollit Kant; o bé, preguntar-se pel fonament d'aquesta forma de consciència i mostrar-ne la gènesi a partir d'ell. Aquesta segona fórmula, més radical, és la que ha escollit Fichte. Evidentment, el fonament és el principi del Jo. Cal mostrar transcendentalment com el fet de l'obligació moral, innegable i

---

<sup>281</sup> És significatiu d'aquest canvi de perspectiva el desplaçament terminològic que es dona en el propi text, en el qual el verb "*empfangen*" emprat en aquest context fins aquest moment es veu substituït en endavant majoritàriament per "*leiden*".

immediat per a la consciència real, es deriva de l'estructura a priori del Jo que Fichte ha posat de manifest en el primer principi de la *Grundlage*. És significatiu que en l'inici d'aquesta tasca de fonamentació, Fichte comenci la seva investigació a partir de la següent tesi: per trobar el Jo adequadament cal buscar-lo en el voler: “*Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend.*”<sup>282</sup>

L'Ètica comença, per tant, no amb una exposició de principis ètics, sinó amb una tasca més fonamental: la de relacionar el voler, que és l'objecte de reflexió de l'ètica segons el gir transcendental de Kant, amb el concepte de Jo. El voler és una activitat privilegiada en el conjunt de les activitats possibles del Jo de les que el Jo pot ser conscient. El voler té aquesta posició de privilegi perquè en el voler, més que en cap altra activitat, el Jo actua conscientment sobre sí mateix i sap de la seva pròpia autoria. Si es compara amb altres formes de consciència, com ara la percepció, s'observa que en les altres és impossible saber en el mateix acte de consciència en què es presenta l'objecte percebut, que la percepció és resultat de l'activitat del Jo. Cal prèviament desviar l'atenció de l'objecte percebut, ja que en aquest tipus d'activitat, l'autoria del Jo passa a un segon pla com a allò que ha de quedar necessàriament ocult. En el voler, en canvi, el Jo es modifica a sí mateix de forma conscient, origina en sí mateix una sèrie d'accions per ell mateix. Per això se li'n pot atribuir una responsabilitat. En la consciència de l'acte de voler, el Jo és immediatament conscient de sí mateix. La possibilitat d'aquesta consciència suposa que l'acte és lliure, de manera que la intuïció intel·lectual no queda presa de les lleis necessàries de la representació, el producte de les quals està sempre completament determinat.

Ara bé, estem parlant del voler d'una consciència finita. El seu caràcter limitat significa que el voler sempre s'ha de relacionar amb alguna cosa diferent del Jo, pel segon principi de la *Grundlage*. En efecte, tot voler és un voler determinat: es vol alguna cosa, té un objecte determinat. Amb això pressuposa una relació de tipus intencional amb una alteritat del Jo, alteritat que presa en general es correspon amb l'experiència. Per dur a terme la deducció de la consciència d'obligatorietat en el voler a partir del Jo pur, el filòsof ha de fer abstracció de tot allò aliè al Jo en el voler. Amb aquesta abstracció es descobreix a la reflexió un nou *Faktum*: el voler és absolut. És absolut perquè si el separem per mitjà d'una anàlisi abstractiva del seu objecte determinat per la representació, allò que obtenim

---

<sup>282</sup> GA I, 5, 37.

necessàriament és un “*reelles Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst*”, cosa que satisfà estructuralment la definició de *Tathandlung*, l’activitat originària que és el Jo. Pel primer principi de la *Grundlage*, l’esmentada estructura estableix el concepte de real, i per tant, aquesta activitat d’autodeterminació està qualificada precisament com a real també en aquest sentit originari. Cal tenir present que aquest resultat és només producte d’una abstracció artificial emesa pel filòsof, que ha de pensar el Jo pur en el voler. El filòsof sap de la seva realitat, però no la consciència sotmesa a examen. És el pensament del Jo en el mitjà del seu voler, quan el filòsof ha tret allò estrany al Jo per trobar-ne la seva essència vertadera. Així ha de pensar necessàriament el Jo en el seu objecte d’estudi. A aquest concepte del filòsof ha de relacionar-se un pensament en la consciència real.

El filòsof observa en el Jo que descobreix en el voler una “*Tendenz zur Selbsttätigkeit um der Selbsttätigkeit willen.*”<sup>283</sup> Aquesta realitat descoberta pel filòsof no és altra que l’essència del Jo finit: una tendència vers l’autoactivitat, tal com queda clar en la part pràctica de la *Grundlage*. És precisament en aquest moment de la deducció que Fichte introdueix l’exigència de la perspectiva en primera persona que ja li feu canviar el mètode expositiu en la *Grundlage* per resoldre la contradicció del Jo intel·ligència amb el concepte de Jo absolut. El Jo finit en el voler ha de saber necessàriament de si mateix, ja que el Jo per definició és saber de sí mateix, i si l’estructura bàsica del Jo finit és la d’una tendència infinita vers l’autoactivitat, llavors el Jo observat ha de saber d’aquesta tendència, se l’ha d’atribuir com a seva. Això significa que el Jo objecte del pensament del filòsof, caracteritzat per l’absolutesa de l’activitat real, ha de ser sabut per al Jo subjecte que necessàriament és la consciència real, caracteritzat pel fet de ser intel·ligència o saber de sí mateix. El Jo passa així de trobar-se en el voler (“*ich finde mich selbst*”), a ser un saber, és a dir, a fer-se un concepte de si mateix (“*als mich selbst*”). Però no pel Jo intel·ligència del filòsof en la forma de la reflexió abstractiva del mètode transcendental: el propi Jo observat ha d’arribar a aquesta consciència. La forma d’aquest saber és el que Fichte anomena la “*Botmässigkeit des Begriffs*”: el Jo té un concepte de la seva essència en el voler. Es tracta de l’absolutesa (ideal-subjectiva) de l’absolutesa (real-objectiva). El Jo s’arrenca de sí mateix, diu Fichte. Això significa que no només actua realment en el voler com un Jo, autodeterminant-se, sinó que a més pren distància d’aquesta essència seva i és capaç de

---

<sup>283</sup> GA I, 5, 45.

representar-la en la seva totalitat, de forma que de manera natural en té una mena d'intuïció intel·lectual, o sigui, de reflexió abstractiva natural. Això significa també que en fer-se un concepte de la seva autoactivitat, pren consciència que és essencialment lliure i que la dependència del seu voler del que és fàctic li és accidental. La consciència a examen apareix així com a lliure: “*Das Freie ist als Intelligenz mit dem Begriff seines reelles Seins vor dem reellen Sein vorher, und in dem ersteren liegt der Grund des Zweiten.*”<sup>284</sup>

El Jo que s'autodetermina, objecte descobert pel filòsof, és ara un fi a assolir per a la consciència real que necessàriament se'n fa un concepte. La consciència real ha de saber que és un Jo, o sigui, descobrir que tot voler un objecte en realitat és producte d'una autoderminació lliure. Ha de saber que res lliga el Jo necessàriament amb un objecte, ja que sempre podria actuar d'una altra manera. Per tant, ha de saber d'alguna manera que el Jo en el voler és fonament absolut de sí mateix, i res exterior a ell no pot exercir en ell la més mínima influència si ell no ho vol, i fins i tot en aquest darrer cas tal influència serà fruit de la seva lliure autoderminació. Aquest concepte alliberador mou precisament la consciència real a l'acció, que esdevé així projecte de sí mateixa segons l'ideal del Jo. Aquest caràcter de projecte de l'ésser racional queda clar en el següent text, on s'explicita que la seva essència consisteix en fer-se real - en terminologia de la *Grundlage*, posar-se a si mateix simplement, autoposició que és la base de tota afirmació de realitat.

“Das vernünftige Wesen, als solches betrachtet, ist absolut, selbstständig, schlechthin der Grund seiner Selbst. Es ist ursprünglich, d.h. ohne sein Zutun, schlechthin nichts: was es werden soll, dazu muss es selbst sich machen, durch sein eigenes Tun”.<sup>285</sup>

L'impuls a l'autoactivitat no es troba només en el Jo objectivament considerat, sinó que se'l fa seu conscientment; afecta al Jo en tant que subjecte i en tant que objecte. Objectivament, el Jo es pensa en el voler com a autoactivitat absoluta; subjectivament, el Jo afirma una capacitat absoluta, si bé indeterminada, per a l'activitat lliure. Això no significa que el Jo finit deixa de ser-ho i passa de facto a ser autoactivitat. Fichte no desenvolupa aquí aquesta idea, però segueix sent vàlid el que ja hem descobert en l'apartat anterior: el Jo finit està *de facto* lligat a l'alteritat, però se sap *de jure* lliure d'aquest lligam en tant que Jo.

---

<sup>284</sup> GA I, 5, 51.

<sup>285</sup> GA I, 5, 62.



Per això la consciència no és una causalitat absoluta que anul·li tot l'altre de sí, ja que això destruiria la consciència finita, que és precisament el que s'ha d'explicar. La llibertat de la consciència finita no és l'autoactivitat absoluta sinó una capacitat (*Vermögen*) de dirigir la seva acció vers l'autoactivitat, com a possibilitat, perquè de facto com a consciència finita sempre es troba relacionada amb un objecte (segons el principi del No-Jo). Per això el Jo finit és autodeterminació però no autoactivitat absoluta. En aquest sentit també és constitutivament una tendència a l'autoactivitat, però no l'autoactivitat mateixa. La forma que pren aquesta consciència de la llibertat pròpia d'un ésser finit és la d'una norma: davant les possibles relacions determinades que la fan dependre de l'objecte extern (heteronomia), apareix la crida a l'autodeterminació com a la seva possibilitat més pròpia i per això mateix exigible. Aquesta crida no pot ser indeterminada, com hem vist, sinó que pren la forma d'un comandament concret en funció de les possibles relacions concretes que estableix cada situació que limita el Jo. La forma de tots els comandaments és, però, comuna: cal determinar-se en funció del concepte d'autoactivitat. La forma d'actuació coherent amb el voler d'una intel·ligència finita, però que es pensa com a Jo, ha de tenir per únic motiu de la seva determinació el concepte de la seva joïtat com a ésser autònom (*Begriff der Selbstständigkeit*). El concepte de la seva llibertat és un fi per a la seva acció, concepte que apareix sempre *determinadament* com a negació de les diferents relacions de dependència que tenen com a fi l'experiència empírica. La consciència deduïda és així necessàriament la consciència d'una tendència vers l'autoactivitat absoluta. El Jo, necessàriament finit, se sap Jo, i això significa que es fa un concepte de sí mateix com a autoactivitat absoluta. Aquest saber l'allibera idealment del finit, si bé fàcticament segueix lligat a ell. En aquest moment, però, no és l'objecte el fi del seu voler, sinó ell mateix en la seva idealitat. S'ha alliberat perquè vol ser lliure. En cap estadi de la seva existència gaudirà d'aquesta autosuficiència, però sempre hi aspirarà en la forma d'un futur indeterminat i ideal que determina cadascuna de les seves accions. Per això es pot considerar lliure, en el sentit d'alliberat, en cada situació en què es determini pel concepte i no per impulsos sensibles. Aquest és el significat d'una fórmula que apareix reiteradament en Fichte i que circumscriu l'abast de la llibertat pràctica: *“Ich will selbstständig sein, darum halte ich mich dafür. Ein solches Fürwahrhalten aber ist ein Glaube.”*<sup>286</sup>

---

<sup>286</sup> SW IV, 26.

Finalment, s'ha trobat la forma en què ha d'aparèixer en la consciència real el saber-se una tendència originària vers l'autoactivitat absoluta: com un deure d'autodeterminar-se segons el concepte d'aquesta autoactivitat absoluta. Aquest deure expressa per a la consciència finita el concepte de ser tendència absoluta vers el Jo absolut, o sigui, és el concepte de la seva essència com a Jo que alhora és finit i s'ha de relacionar amb el No-Jo durant tota la seva existència en un esforç per ser ell mateix. D'aquesta forma s'ha completat la deducció filosòfica de la consciència real immediata d'una obligació a fer quelcom “*den Gedanken, dass wir auf eine gewisse Weise handeln sollen, aus dem System der Vernunft überhaupt als notwendig abzuleiten*”.

Això s'ha fet, tal com es demanava, en vincular aquesta consciència amb el principi sistemàtic del Jo. Fins i tot formalment, la fórmula de l'imperatiu categòric reflecteix en el voler la fórmula general que defineix el Jo: “Jo sóc, simplement perquè sóc” que es transforma immediatament en “*es soll sein, schlechthin weil es sein soll*” atès que el Jo és un deure incondicionat per a la consciència real.<sup>287</sup>

En aquest comandament, el Jo finit pren consciència de l'absolutesa del Jo. No pot haver-hi cap altra forma de consciència real del Jo absolut més enllà de la consciència de l'imperatiu categòric, consciència fonamentada exclusivament en l'interès pràctic de la raó. Així pretén Fichte completar genèticament la tasca de Kant, qui es queda en un nivell transcendental purament descriptiu de les característiques a priori de l'imperatiu, cosa que deixava la porta oberta a les especulacions més eixelebrades sobre el seu origen:

“Der Strenge nach ist unsere Deduktion geendigt. Der eigentliche Endzweck derselben war, wie bekannt ist, der, den Gedanken, dass wir auf eine gewisse Weise handeln sollen, aus dem System der Vernunft überhaupt als notwendig abzuleiten [...] Es werden aber durch eine solche Deduction auch noch mancherlei andere Vortheile erreicht. Abgerechnet, dass man nichts ganz und recht versteht, als dasjenige, was man aus seinen Gründen hervorgehen sieht, und dass sonach nur durch eine solche Ableitung die vollkommenste Einsicht in die Moralität unseres Wesens hervorgebracht wird; wird auch durch die Begreiflichkeit, die der sogenannte kategorische Imperativ dadurch erhält, der Anschein einer verborgenen Eigenschaft (*qualitas occulta*), den er bisher, freilich ohne *positive* Veranlassung des Urhebers der

---

<sup>287</sup> “Was es [el Jo] werden soll”, perquè tota decisió determinada s'ha d'incloure en el projecte d'autorealització del Jo. Veure el text citat més amunt, amb referència a la nota 16.

Vernunftkritik, trug, am besten entfernt, und die dunkle Region für allehand Schwärmereien, die sich dadurch darbot (z. B. eines durch die Gottheit lebhaft angeregten Sittengesetzes, u. dergl.), am sichersten vernichtet.”<sup>288</sup>

## **2. La superació del formalisme kantian: trànsit a una teoria de la intersubjectivitat.**

### **2.1. Una ètica de les relacions interpersonals: la necessitat de l'altre en la moralitat.**

Fichte va més enllà de Kant en la seva fonamentació de la moralitat gràcies a la interrelació sistemàtica que aconsegueix entre el Jo absolut, el Jo cognoscent (o intel·ligència) i el Jo pràctic, en la *Grundlage*, i a la deducció de la llei moral a partir del principi del Jo en l'Ètica. L'altra gran diferència amb la filosofia pràctica de Kant la trobem a l'hora de justificar un element implícit en el concepte d'universalització de les màximes per a l'obtenció dels imperatius categòrics en la teoria kantiana, element que resulta essencial per comprendre la consciència moral resultant. En l'ètica formal de Kant sempre queda relegat a un segon pla el fet que l'elecció que realitzar el subjecte moral sempre afecta a un altre subjecte. Donada la natura universal, i per tant a priori, de la llei moral, Kant justifica la moralitat de les màximes particulars en el procés purament lògic de la seva universalització. Fichte va un pas més enllà, car desenvolupa per primera vegada una teoria apriorística de la relació intersubjectiva implícita en la universalització de les màximes, conscient que el procés formal d'universalització pressuposa el reconeixement efectiu de l'existència d'altres éssers racionals lliures que també poden fer seva la màxima que se sotmet a examen.

Per comprendre l'origen d'aquesta important i original aportació del pensament de Fichte, cal començar, doncs, amb la teoria ètica de Kant tal com l'hem desenvolupada en el capítol anterior. Recordem succintament que a la *Crítica de la Raó Pràctica*, Kant es proposa la fonamentació transcendental de la normativitat moral. Hi ha una consciència universal del fet que en l'àmbit de la moral no es pot actuar de qualsevol manera: hi ha accions moralment correctes i altres que són recriminables. Per a Kant, la possibilitat

---

<sup>288</sup> SW IV, 50.

d'aquesta consciència necessària de validesa radica en la presència de la llei moral en la consciència. En la llei moral, segueix Kant, no pot haver-hi cap element pertanyent a l'experiència prèvia del subjecte (per exemple, en la forma del desig d'un objecte que ens ha causat plaer), ja que llavors la norma no seria universalment exigible. La llei no pot suposar cap condició limitadora de la seva validesa universal. Això delata el seu origen en la raó, la facultat dels principis, l'única que espontàniament afirma en els seus enunciats una universalitat incondicionada, que per això ha de tenir la forma d'un imperatiu categòric per a la consciència moral. Aquesta llei, per tant, té el seu origen en la raó, cosa que explica la seva validesa per a tots els éssers racionals.

La raó és l'autèntica legisladora de l'esperit humà: lliura les lleis que permeten el coneixement de la natura i, en el camp de la moral, la llei a què ha de sotmetre's tota màxima de conducta. Aquesta llei, pel fet de no tenir cap contingut concret, només pot consistir en la pròpia exigència formal d'universalitat: la representació que guia la voluntat en l'acció moral ha de ser tan universal com una llei natural. D'aquesta manera trobem expressada una de les formulacions de la llei moral: "Actua sempre de tal manera que la màxima de la teva voluntat pogués valdre com a principi d'una legislació universal."<sup>289</sup> La llei moral present en tot ésser racional és així aquell element únic a què remetrem funcionalment en cada cas les decisions morals, de manera que se n'obté com a resultat el saber de la seva correcció o incorrecció. La justificació de la normativitat inherent a la moral depèn així de la possible universalització de les màximes que regeixen la voluntat per portar-les a la pura forma de llei. Aquelles màximes particulars que no superin satisfactòriament aquest procés d'universalització no poden exigir-se universalment per a una voluntat bona. En canvi, els enunciats pràctics que poden portar-se a la forma de la llei moral passen a ser imperatius categòrics exigibles a tot agent moral, com per exemple la prohibició de mentir. El procés d'universalització fracassa si s'arriba contradiccions pràctiques del tipus: l'obligatori compliment de la màxima per part de tothom fa impossible precisament l'objectiu de la màxima. Per exemple, si la màxima de no complir la paraula donada quan no ens convé esdevingués universal, llavors ja no tindria sentit el propi acte de prometre, socialment efectiu només si suposa el compromís sincer amb el compliment d'allò que es promet.

---

<sup>289</sup> KpV. A 54.

Ara bé, el mètode kantian de la universalització presenta mancances. El reconegut estudiós Dieter Henrich observa que amb aquest mètode no es poden deduir els deures respecte a un mateix, com el de la justa mesura o l'obligació de desenvolupar els propis talents.<sup>290</sup>

“Wir sahen schon, dass Kant selbst das Prinzip der Verallgemeinerung von Maximen zuerst am Beispiel des Diebstahls entwickelt hat. An seine Stelle ist später das von der Unterschlagung (des Depositums) getreten. Es hat für ihn immer paradigmatische Bedeutung gehabt, so sehr, dass wir Versuche von ihm, andere Pflichten unmittelbar aus dem kategorischen Imperativ zu deduzieren, nur in spärlicher Zahl kennen. Kant hat zwar später andere Verfahren der Deduktion entwickelt, aber immer daran festgehalten, dass die Ableitung auch aus dem allgemeinen Prinzip möglich sein müsse.

Sie misslingt aber in allen jenen Fällen, in denen die abzuleitende Pflicht zur Klasse der Pflichten gegen mich selbst gehört, so zum Beispiel der Pflicht zum Masshalten und zur Entfaltung der Gaben.

Die Maxime, nur solche Talente gebrauchen zu wollen, die keine Kultur durch mich bedürfen, lässt sich widersprüchlos als allgemeines Gesetz denken und auch wollen, sofern nur auf eben diese Maxime Rücksicht genommen wird. Sie hat zwar zur Folge, dass mein Wille in vielen Fällen mögliche Zwecke nicht realisiert, weil ihm die Mittel dazu fehlen. Aber dieser Verzicht ist in der Maxime selbst eingeschlossen. Die Möglichkeit, mir überhaupt Zwecke zu setzen, die realisierbar sind, ist durch diesen Verzicht nicht aufgehoben. Und es gibt auch keine Erfahrung von der gleichen Evidenz wie die der Hilfsbedürftigkeit des Menschen, die besagen würde, dass alles Streben (jede Zwecksetzung) des Menschen vergeblich bleibt, sofern er nicht über eine ausgebildete Begabung verfügt.

Auch die klassische Tugend des besonnenen Masshaltens hat einen bestimmteren Inhalt als die Forderung, nicht durch Exzesse die Möglichkeit der Zwecksetzung überhaupt zu zerstören. Sie hat offenbar einen ihren Ursprünge im Bewusstsein der Würde der menschlichen Natur, von der keiner mit mehr Überzeugungskraft gesprochen hat als Kant. Aus dem kategorischen Imperativ lässt sich aber unmittelbar nur das Verbot der ruinösen Exzesse ableiten. Denn die Maxime, so viel als möglich zu geniessen, solange die Selbstkontrolle nicht zerstört und die Rechte anderer, sowie die Pflichten gegen sie, nicht verletzt werden, lässt sich widerspruchlos als allgemeines Gesetz denken und wollen.”

Un altre estudiós, Günter Patzig, observa que l'ètica de Kant tracta específicament sobre les normes que fan possible la vida en comunitat.<sup>291</sup>

“Es ist in der neueren Diskussion öfters und, wie mir scheint, mit Recht darauf ausdrücklich hingewiesen worden, dass der Widerspruch, in den jemand gerät, der eine sittlich verwerfliche Maxime wählt,

---

<sup>290</sup> HENRICH, Dieter: *Ethik der Autonomie*, p. 24-25.

kein strikt *logischer Widerspruch* sein kann. Denn Einsichten in die Natur des Menschen und in das voraussichtliche Verhalten einer Gruppe von Mitgliedern eines Gemeinwesens gehen offenbar in solche Betrachtungen jeweils mit ein. Es kommt aber für die Kantische Theorie darauf nicht an, ob der hier aufgezeigte Widerspruch als ein rein logischer Widerspruch exponiert werden könnte. Es war nicht Kants Absicht, gleichsam aus dem Nichts durch bloss logische Reflexionen Regeln für menschliches Verhalten herauszuspinnen. Vielmehr war es seine Absicht, eine theoretische Grundlage zu finden, von der aus die immer schon vorausgesetzten moralischen Verhaltensregeln in einer Gemeinschaft von Menschen mit bestimmten sozialen Institutionen und Gepflogenheiten verständlich gemacht werden können.”<sup>292</sup>

### Argument que completa en el següent paràgraf:

“Der tragende Gedanke des Lehrstücks vom kategorischen Imperativ scheint die Folgende zu sein: Eine Vielzahl von menschlichen Individuen, die in einer Gesellschaft vereinigt sind, besitzen eine Fülle von gegenläufigen Interessen und Absichten, die sich aus den verschiedenen Anlagen und Lebensumständen natürlicherweise ergeben müssen. Wäre das freie Spiel der Kräfte und Interessen das einzige Regulativ menschlichen Zusammenlebens, so wäre ein Chaos von einander durchkreuzenden Bestrebungen die Folge, eine Atomisierung unvereinbarer Absichten würde geregelte Kooperation unmöglich machen. Hiergegen ist nun nach Kant die vernünftige Reflexion auf die Maximen des Handelns das einzige, aber auch ausreichende Hilfsmittel.”<sup>293</sup>

Al meu entendre, les posicions justificades de Henrich i de Patzig il·lustren clarament que l'ètica de Kant és essencialment una ètica de les relacions interpersonals. I és precisament a partir d'aquesta constatació que hem de veure el dèficit teòric en el plantejament de Kant, a saber: Kant suposa la relació interpersonal però no efectua la necessària deducció de l'altre i de l'estructura de la interrelació moral amb ell.

La teoria de la universalització de les màximes pressuposa que qualsevol subjecte ha de voler la màxima sotmesa a anàlisi. Cal demanar-se a qui es refereix l'expressió “qualsevol subjecte”. Clarament no pot ser un subjecte que només es mogui per la lògica del desig, un subjecte essencialment egoista, ja que tal subjecte no acceptaria res universalitzable que no li reporti una utilitat purament individual. Tal subjecte mai acceptaria que ha de respectar una promesa si no li interessa, encara que això porti a l'autoeliminació del pròpia acte de prometre, ja que tal problema no entra en la seva

---

<sup>291</sup> PATZIG, Günther: *Der kategorische Imperativ in der Ethik-Diskussion der Gegenwart*; Reclam, 1988.

<sup>292</sup> PATZIG., p. 161.

consciència, que no va més enllà de la satisfacció de les necessitats de la seva persona. Tampoc es tracta d'un subjecte que comparteix una sèrie de característiques contingents amb la resta de subjectes (un caràcter natural), ja que llavors la norma no seria estrictament universal sinó una generalització que fa que tots estiguin casualment d'acord, de forma que no se'n podria exigir el seguiment. Aquest "qualsevol subjecte" denota, per tant, un subjecte racional, és a dir, essencialment lliure. La seva racionalitat li permet assumir la llei moral, car l'imperatiu només té sentit per a qui, a més de poder-ne ser conscient, pot seguir-lo. En termes fichteans, cal que hi hagi altres subjectes que poden tenir la consciència del Jo pur en la seva activitat pràctica, subjectes als quals poder atribuir una voluntat pura com a constitutiva.

El correlat d'una acció moral, en efecte, és sempre un altre ésser lliure, a qui no he de mentir, amb qui he de complir la paraula donada, etc. Curiosament, en la teoria kantiana de la universalització de les màximes, aquell a qui va dirigida l'acció moral no juga cap paper: un agent moral no actua bé perquè amb la seva acció tingui en compte intencionalment la llibertat d'aquell a qui s'adreça, sinó que atén únicament la dimensió intersubjectiva únicament de forma implícita perquè la seva màxima d'actuació és formalment universalitzable, és a dir, exigible per a tots els subjectes morals.

"Auch wenn man zugibt, dass die Formel des kategorischen Imperativs ihre Ableitung gestattet, so geschieht sie doch in einer Form, die dem sittlichen Bewusstsein eine Intention unterstellen muss, die mit der nicht übereinstimmt, die ihm wirklich eignet. So helfe ich Kant zufolge dem Anderen, weil es meine Pflicht ist, solche Maximen aufzugeben, die der Probe der Verallgemeinerung nicht standhalten. In der Intention meines sittlichen Willens ist der Andere und seine Hilfsbedürftigkeit nur Anwendungsfall eines allgemeinen Prinzips und Anlass, die vernünftige Allgemeinheit des Willens zu bewahren."<sup>294</sup>

Kant no ha desenvolupat la teoria de la intersubjectivitat implícita en la idea de la universalització de les màximes. Fichte tractarà per primer cop de corregir aquest defecte en diverses de les seves obres. En aquest sentit, no estem d'acord amb Henrich, quan atribueix aquest mèrit exclusivament a Hegel, prejudici que el propi Hegel amb la seva caracterització del pensament de Fichte com a pur subjectivisme d'un Jo gairebé solipsista

---

<sup>293</sup> PATZIG, p. 163.

<sup>294</sup> HENRICH, p. 25.

s'encarrega de preparar i que ha determinat la posterior comprensió històrica del pensament de Fichte.

“Aus Fichtes Beweis würde sich zwar ergeben, wie es möglich ist, dass das Ich sich mit seinem eigenen Wesen wissend zusammenschliesst. Aber er würde doch nicht verständlich machen, wie dieses Wesen ihm im anderen Menschen begegnen kann, wie sittliche Einsicht Wissen vom Gesetz und in einem damit Wissen sein kann, in einer Beziehung mit dem Anderen zu stehen, die ihn als den Anderen meint. Solche Strukturen sind mit der frühen Wissenschaftslehre Fichtes nicht zu begreifen. Sie nimmt Kants Sittenlehre im Wesentlichen auf und stellt ihr nur begründende Deduktionen voraus.”<sup>295</sup>

És fins i tot qüestionable que l'estructura intersubjectiva no trobi una fonamentació ja en la “fruhe Wissenschaftslehre”, però està fora de dubte que la fonamentació a priori d'aital estructura ocupa ja un lloc central en la Doctrina de la Ciència *nova methodo*. La no publicació d'aquesta obra podria excusar l'oblit de Henrich, però no entenem perquè aquest agut autor obvia que en l'Ètica, obra publicada en l'època de la *nova methodo*, Fichte va més enllà de la simple deducció de l'ètica kantiana, és a dir, tal com hem vist, de la deducció a partir del concepte de Jo de la consciència de normativitat implícita en imperatiu categòric. Ben al contrari, l'estructura intersubjectiva hi té un lloc important, i això és una novetat substancial respecte a l'ètica de Kant, especialment si ho comparem al formalisme de la Crítica de la Raó pràctica en què la generalització de les màximes juga el paper central en l'argumentació. La solució de Fichte al problema de la consciència de l'altre en la relació pràctica és original i diferent de la de Hegel, qui al meu entendre la suposa en la seva pròpia construcció teòrica (per exemple, en el paper que juga el reconeixement de l'altre en la pròpia constitució de l'autoconsciència). És cert que la teoria de Hegel és més madurada i cal reconèixer que més rica que la de Fichte, massa limitada per la seva concepció ètica i en aquest sentit apareix en comparació com a més abstracta i ahistòrica, però això no treu valor a la seva descoberta. Crec que l'elaboració d'una comparativa exhaustiva de les teories de la intersubjectivitat d'ambdós autors seria una aportació necessària a la historiografia contemporània que donaria molta llum a la nostra comprensió de l'Idealisme Alemany.

---

<sup>295</sup> HENRICH, p. 53.



Seguidament faré una succinta reconstrucció de la teoria de Fichte a partir dels elements que poden trobar-se en els *Fonaments del Dret Natural*, la *Doctrina de la Ciència nova methodo* i l'*Ètica*.

## 2.2. Estadis en la teoria de la intersubjectivitat.

Què mou el Jo a sortir de si mateix i a relacionar-se amb un No-Jo, o sigui, a determinar-se? Aquest tema ha quedat abordat en els capítols anteriors, si bé a continuació podrem perfilar millor la natura de l'impuls vers a la causalitat. És el moment de considerar també una conseqüència important d'aquest sortir de si mateix per a l'explicació de la possibilitat de la consciència, o millor dit, de l'autoconsciència. Si el Jo no surt de si mateix no pot haver-hi consciència i el Jo no pot saber de si mateix, ja que tota consciència sorgeix, ja ho sabem, de l'oposició i distinció amb l'objecte. De fet, segons dirà Fichte a la *WL-NM*, el que passa és que la mateixa acció del Jo retorna sobre si mateixa en topar amb un límit, posa llavors l'objecte de manera ideal en aquest límit i el Jo arriba, en el retorn, a la seva autoconsciència.

Ens trobem de bell mig en la problemàtica que hem descrit en la part pràctica de la *Grundlage*, que es veurà així completada i aclarida en els seus implícits. La tasca consisteix, recordem, en veure com pot reduir-se a racionalitat l'element no representatiu de l'*Anstoss*, per poder-lo atribuir així a la Joïtat tal com exigeix la tasca de síntesi que permet resoldre l'antítesi suprema entre Jo intel·ligència i Jo absolut. Cal començar amb la següent reflexió: no hi ha prou en pensar l'*Anstoss* com a afecció d'una cosa al Jo intel·ligència, car la cositat és tot el contrari a la Joïtat, té el caràcter purament fàctic i negatiu del *Gegenstand*, del que s'oposa al Jo. Cal descobrir la Joïtat darrera l'*Anstoss*, amb la qual cosa cal anar més enllà de la facticitat. Com hem vist, això no s'ha aconseguit en la part teòrica de la *Grundlage*, car el Jo és passiu en ella: depèn de l'afecció de la cosa. El món dels objectes purament naturals pres en i per sí mateix no té un sentit per al Jo. Podem dir que el món natural naturalitza, fa que el Jo no es reconegui en la representació que se'n fa, o sigui, no se'n sap el representador. Cal transcendir la facticitat (la indeduíble experiència de negativitat del món natural tal com s'expressa en el principi del No-Jo), i per això cal trobar en la reflexió sobre l'*Anstoss* alguna cosa que permeti la consciència de transcendència

exigida pel principi del Jo. Evidentment, un objecte que sigui únicament natural no produeix aquest tipus de consciència. Al meu entendre, aquest argument és el que permet introduir la qüestió cabdal de la intersubjectivitat. Podem desenvolupar-lo esquemàticament de la següent manera, tenint en compte que aquesta breu reconstrucció no s'ha d'entendre com a història empírica de la consciència individual, encara que l'antropologia pot fer-ne una aproximació temporal,<sup>296</sup> ni tampoc en un sentit de progrés de la humanitat en la història a la manera hegeliana. Les relacions entre les parts de l'argumentació són purament abstractes i lògiques, en el sentit transcendental en què unes són condicions *a priori* per la possibilitat de la consciència sintètica final. Totes elles formen part d'aquesta consciència, i només l'anàlisi transcendental les separa i en mostra la relació necessària.

Fichte comença amb el concepte d'un impuls originari que caracteritza l'ésser humà en relació al món d'objectes que l'envolten. L'ésser humà es posa a sí mateix, però no sap d'aquesta autoposició ni sap que és en l'element de la racionalitat (en el Jo), perquè es perd en l'objecte que és el que centra la seva atenció. Es tracta de l'impuls que el mou a modificar el seu entorn buscant la satisfacció de les seves necessitats naturals, estenent d'aquesta manera indefinidament l'esfera de la seva activitat. En aquest estadi de pura perseverança existencial, podríem dir de *conatus* spinozià que no el permet distingir-se qualitativament de la resta de coses que també perseveren en l'existència, l'ésser humà no coneix encara la paraula *jo*: res en aquest entorn físic el porta a adonar-se que ell és un subjecte lliure que no té perquè seguir necessàriament la lògica del desig. Evidentment que té consciència de les afeccions del seu cos, del dolor i el plaer, però no sap que són les afeccions d'un Jo autoactiu. Són uns fenòmens més que acompanyen a certs fenòmens físics, de manera que no els distingeix del món que es presenta al seu davant: simplement desitja i busca que simplement n'apareguin uns i tracta que uns altres no. Per atribuir-se-les com a Jo cal que les pugui entendre com a possibilitats de la seva elecció lliure, i per tant, cal que compregui que pot actuar d'altra manera de com ho fa. Tanmateix, el món natural i la lluita per la supervivència no poden despertar-lo mai a aquesta consciència de llibertat. Certament, en aquesta forma primera de consciència purament ideal-reflexiva de constatació dels estats interns ja hi actua el Jo, però ell no ho sap ni pot saber-ho. Perquè arribi a aquesta consciència, hauria de decidir no actuar tot i desitjar fer-ho, és a dir, hauria

---

<sup>296</sup> És interessant en aquest sentit l'inici de l'Antropologia de Kant. En Fichte trobem quelcom semblant en la

d'haver-hi una activitat que desitja realitzar però que a la vegada no vol realitzar, una activitat que finalment no realitza. A més, hauria de passar de tal forma que deixés d'actuar simplement perquè així ho ha decidit ell mateix, no perquè se li imposi des de l'exterior. Únicament així es pot reconèixer com agent lliure i responsable dels seus actes i no com un conjunt de fenòmens que van esdevenint segons la necessitat natural<sup>297</sup>; precisament arribat a aquest punt pot autoadscriure's els seus actes com a *seus*, i no considerar-los uns esdeveniments naturals més que simplement passen. Per si sol, però, el subjecte no anul·la cap activitat que li sigui possible perquè no troba res en el seu exterior que l'obligui a aquest retorn sobre si mateix. Fa falta una influència exterior. Ara bé, ha de ser una influència exterior que no visqui com una imposició física més, com les que simplement ha de superar per aconseguir els seus objectius naturals. Ha de poder relacionar l'*Anstoss* amb un objecte natural al qual pugui atribuir-li joïtat ("traspasar-li", *übergeben*), de forma que l'efecte que té en ell no el fa ser passiu sinó que l'anima a actuar per si mateix i no segons les lleis del desig. L'única influència que pot respectar la llibertat del subjecte i alhora despertar la seva autoconsciència moral és precisament la que exerceix damunt seu un altre ésser lliure. La corporalitat d'aquest subjecte, o fins i tot, les modificacions intencionals de l'entorn físic que ha produït amb la seva activitat, tindran aquesta funció d'*Anstoss* racionalment significatiu.

En la teoria de Fichte, aquesta presa de contacte interpersonal té estructuralment dos moments essencials: en primer lloc, l'acció de l'altre ha de ser una *Aufforderung*, una invitació i no una imposició. L'altre exhorta el Jo a limitar l'activitat dins de la seva esfera, que ara li apareix per primer cop delimitada. A més, el convida a actuar *conjuntament amb ell*. L'altre ha començat espontàniament una sèrie d'accions i el convida a continuar-la a partir del punt en què la deixa. Ho fa, evidentment, perquè el reconeix com un *jo*. El segon moment estructural en la presa de contacte interpersonal demana que es produeixi un reconeixement de l'altre com a ésser lliure, d'on sorgeix el respecte a la seva pròpia esfera d'activitat i l'acceptació de la col·laboració.

Però quina és l'esfera originària d'activitat del subjecte? Segons Fichte, aquesta coincideix originàriament amb el propi cos que és, en termes de l'autor, la sensibilització de

---

breu història pragmàtica de l'esperit humà que fa en la *Grundlage*, si bé només en el vessant teòric.

<sup>297</sup> La lògica del plaer i el dolor que determina els seus actes amb tanta necessitat com la resta de lleis físiques allò que passa al seu voltant.

la voluntat o l'instrument de la llibertat, és a dir, allà on la decisió de la voluntat pren la forma d'una força física. Cal, per tant, que el subjecte no tracti el cos de l'altre com un objecte natural més. El subjecte arriba a la consciència que li és possible una activitat que envaeixi l'esfera d'acció de l'altre, però no la du a la pràctica, sinó que lliurement posa, per primera vegada, un fre al seu cos, que s'atura i respecta el de l'altre. Un exemple reiterat en les obres de Fichte per il·lustrar aquest punt és el del diàleg, el fet de callar per poder escoltar el que l'altre diu, cosa que permet desenvolupar la comunicació d'idees i amb la informació compartida, augmentar les possibilitats d'acció d'ambdós, és a dir, la llibertat dels interlocutors.

Fichte dedueix d'aquesta manera la corporalitat com a condició necessària per a l'activitat lliure en el món i, en concret, per a la relació interpersonal. Per primera vegada, l'ésser humà s'adona que el cos físic, que està sempre present en la seva experiència del món, no és un cos més sinó el *seu* cos, el cos d'un ésser racional. La consciència del cos juga així un important paper en la teoria de la intersubjectivitat. Fichte no examina en detall la forma com el subjecte reconeix en el cos de l'altre un cos que pertany a un ésser racional. És aquesta una qüestió que deixa per a l'antropologia, tot i que dóna algunes pistes per a la seva comprensió: per exemple, l'articulació i els moviments complexos que delaten uns fins que van més enllà de la necessitat natural pròpia d'altres animals (com ara, en la producció artística), o la mirada de l'ull humà que busca sempre una complicitat i un reconeixement més enllà de les necessitats físiques.

Com a resultat final del procés, l'activitat originària es descobreix com activitat d'un individu que se sap un entre altres individus amb qui té una sèrie de deures, i amb qui treballa conjuntament per a la realització de fins comuns. Aquests deures prenen uns continguts concrets segons el tipus de relacions que s'estableixen en el si social. Per exemple, en un dels seus primers cursos a Jena, *Les lliçons sobre la destinació del savi*, Fichte exposa els deures de la comunitat dels *Gelehrte*, és a dir, d'aquells que tenen una formació acadèmica superior.

D'aquesta forma, el Jo en sentit pràctic descobreix allò que hi ha darrere els sentiments que en ell provoca l'*Anstoss*: l'exteriorització objectiva del Jo absolut, que pren la forma d'un món de llibertats. El món natural és només el mitjà d'aquesta relació interpersonal. Cosa que no vol dir que el Jo no pugui entendre la pròpia relació de forma

naturalitzadora. Així ho fa quan pensa que és la cosa en sí, i no la llibertat, la base del mecanisme de la representació. Llavors el Jo es torna pràcticament heterònom, estadi al qual Fichte metafòricament fa correspondre una forma de relació interpersonal servil: la monarquia absoluta.

La relació interpersonal que hem descrit clausura sistemàticament tots els àmbits del saber teoricopràctic del sistema com a síntesi suprema amb diverses variants. Val la pena observar que aquest és segurament un motiu pel qual Fichte no dedica molta atenció a la part del sistema dedicada a la filosofia de la natura, ja que la natura no és mai un àmbit que pugui tancar-se de forma aïllada, tal com mostra la insuficiència de la teoria que demana una fonamentació pràctica en la *Grundlage*. La síntesi suprema que tanca el sistema sempre és una variant de relació pràctica de les llibertats. La culminació del procés pren la forma del reconeixement de la consciència com a individuació de la raó universal, o sigui, com una part d'una comunitat d'individus lliures amb drets i deures universals que en determinen la seva participació en els fins comuns. I aquesta consciència, com hem vist, només és possible en relació amb l'altre de sí (cap jo sense un tu, ni cap tu sense un jo), que és l'exterioritat objectiva del Jo. A continuació veurem breument les diferents estructures a priori de la relació intersubjectiva en els àmbits del Dret Natural (llibertat en sentit purament extern o objectiu) i l'Ètica (llibertat en sentit intern o subjectiu). En el següent apartat emprem finalment l'estudi dels textos de la Polèmica de l'Ateisme, on analitzarem la corresponent síntesi intersubjectiva, que com veurem, és subjectiva i objectiva a la vegada.

### **2.2.1. La relació intersubjectiva en el dret natural: corporalitat i coacció externa.**

Els moments inicials del *Dret Natural* situen el lector amb el Jo en general com a punt de partida: aquest és el principi que imposa la Doctrina de la Ciència. Hi ha l'estructura del Jo, la seva activitat productora, però encara no hi ha el reconeixement d'aquesta activitat. El Jo està vist des de fora pel filòsof: el Jo observat encara no sap que és un Jo, o sigui, no ha arribat a l'autoconsciència. Ens trobem en un nivell especulatiu sense encara concrecions materials o estructures jurídiques que es puguin reconèixer. Només tenim l'activitat del Jo tal i com es descriu a la Doctrina de la Ciència, i amb aquest únic

element, en el marc de la possibilitat de la consciència, s'haurà de justificar el vincle de relació amb l'Altre de manera necessària. Si es descriu bé aquest vincle -això vol dir: si se segueix en la seva descripció en tot moment les exigències de la Doctrina de la Ciència-, s'exposarà també quines condicions necessàries ha de tenir aquest vincle per a ser el vincle que compromet a un Jo.

El Dret Natural comença així per la gènesi de l'autoconsciència que parteix del principi del Jo. En un primer moment deductiu cal pensar que no hi ha encara ni tan sols individualitat. El Jo és només el Jo formal o pur, la pura activitat tètica. Si és un Jo, ha de poder reflexionar sobre si mateix i la seva activitat, tal com exigeix la part pràctica de la *Grundlage*. De nou, Fichte situa el lector en aquesta perspectiva en primera persona pel que fa a tota explicació sobre l'origen de l'autoconsciència. Però no pot haver-hi reflexió si no hi ha limitació, condició primera de consciència: fa falta una diferència, amb la qual el Jo s'oposa quelcom que ell no és. Només així es pot reconèixer com algú diferent de la resta. Allò posat és una delimitació de la pròpia activitat: el Jo, ara subjecte, s'atribueix una esfera on desenvolupar la seva activitat<sup>298</sup>. Sense aquesta esfera no podria haver-hi reflexió, és a dir, consciència de cap mena. Posar aquesta esfera delimitada i co-posar-se amb ella significa que el Jo té ara un caràcter individual, és un individu racional o persona. Aquest caràcter individual, del qual en el Jo observat encara no hi ha plena consciència<sup>299</sup>, determina que aquest Jo és la persona que és i no una altra, ja que només ell tindrà un domini complet sobre l'esfera d'acció que s'atribueix. En aquest moment deixa de ser Jo en general per ser un Jo determinat. Com això està produït precisament per la Joïtat absoluta o raó, que possibilita la posició i atribució de l'esfera, aquest individu és un ens racional. L'esfera no és quelcom inert, mort, sinó que es defineix en funció de tota possible activitat del Jo, com a concreció de l'activitat pura de la raó.

La distinció entre el Jo i l'esfera que permet la reflexió fa que el Jo la consideri com a diferent d'ell: el Jo es descobreix com activitat purament espiritual i l'esfera com una part del món (o No-Jo). La reflexió permet intuir aquesta esfera mitjançant la imaginació productiva, que vincula Jo i No-Jo segons les lleis de la representació<sup>300</sup>. La unitat posada

---

<sup>298</sup> És predicat seu: jo sóc X, i X acabarà sent Pere o Pau, però encara no en aquest moment.

<sup>299</sup> Només n'hem deduït la seva necessitat transcendental: és el filòsof qui jutja aquí.

<sup>300</sup> Que el cos pertanyi al No-Jo només podem sentir-ho com a limitació de l'activitat en forma de sentiments puntuals. Això suposa la síntesi de la infinitud de sensacions espirituals, que l'espirit sent, en una unitat produïda per la imaginació. Aquesta unitat la figura la imaginació com ocupant un espai i perdurant en el

pel Jo queda fixada, en les múltiples representacions que lliura la imaginació, en la forma d'un cos extens. La persona serà la persona que és mentre duri aquest producte intuït. El Jo ha d'atribuir-se així necessàriament un cos si vol ser un individu actiu, tal i com exigeix el principi del Jo.

Fins aquí es dedueix la consciència o percepció interna del propi cos, que per a la consciència comuna que analitzem aquí és sempre quelcom trobat. Però abans de tot estudi del cos com a ens físic, abans de tota teoria sobre l'origen natural del cos, fa falta entendre d'on prové el reconeixement immediat de la consciència comuna que allò és el *seu* cos. Només vinculant el cos al Jo té algun sentit el que pugui dir sobre ell posteriorment. I el que Fichte vol demostrar és que la corporeïtat s'entén des de la pròpia necessitat interna del concepte de Jo, igual com, al seu torn, és impensable cap consciència del Jo sense que tingui alhora consciència del cos. El que la ciència pugui dir després sobre el cos humà, si no es veu vinculat a les activitats que el Jo pot desenvolupar com a tal amb el seu cos, no té per a ell un sentit més especial que el que pugui tenir l'anàlisi d'un tros de lava de la Lluna. La importància de la corporalitat per a Fichte ajuda a entendre el seu concepte de filosofia ideal-realista i l'allunya de posicions idealistes extremes amb les quals sovint se'l vincula; també l'allunya, evidentment, de tota posició purament materialista. Tota realitat s'ha d'entendre a partir de la seva relació amb l'activitat del Jo, inclòs el cos.<sup>301</sup>

Que el cos és l'esfera de la llibertat de la persona significa que en ell es dona simplement el que la persona vol. El cos i la seva activitat són el reflex sensibilitzat de la voluntat de la persona que decideix en ell. Per això ha de ser modificable, però alhora no pot perdre la seva identitat. La solució que respecta ambdues condicions prové del fet que la imaginació representa la matèria com a infinitament divisible<sup>302</sup>. L'activitat espiritual del Jo, els diferents conceptes en què es pot fixar la seva decisió, es sensibilitzen en el

---

temps. Això ho fixa l'enteniment en el concepte idèntic del meu cos. Així el Jo es representa el cos. Falta, però, que el Jo sàpiga que el seu cos és, abans de res, l'esfera de les seves accions lliures. Només llavors entendre el Jo que sigui el *seu* cos, o sigui, la manifestació d'un Jo. Però, per a arribar aquí, ha de seguir l'anàlisi i falta incloure noves condicions transcendents.

<sup>301</sup> “El cos material deduit es posat com el perímetre de totes les possibles accions lliures de la persona i com a res més. Únicament en això consisteix el seu ésser.”

<sup>302</sup> No pot ser d'altra manera, ja que és producte de la posició infinita del Jo, o sigui, el correlat de les infinites possibles accions que un Jo pot realitzar quan es determina així o aixà, i la imaginació l'únic que fa es sensibilitzar aquest infinit en sèries concretes d'objectes per a l'acció del Jo finit, o sigui, presentar-li cursos d'acció possibles entre els quals triar.

moviment de les múltiples parts o membres del cos que constitueixen i mantenen una forma total única. El cos humà és un cos articulat.

Ara bé, ha de donar-se encara una condició perquè el Jo observat pugui atribuir-se el cos com a *seu* i d'aquesta forma reconèixer-se en ell. És una condició que fins ara s'ha obviat, però que és un element estructural imprescindible per entendre l'origen de l'autoconsciència. Evidentment, a la consciència comuna això és dóna tot a la vegada, si bé mai ningú pot dir quan li ha passat: la qüestió és que amb la consciència comença també la consciència del temps, que sempre posa un passat i un futur ja conscient per a tot moment de la consciència. Per això no es pot assenyalar aquest moment: quan estem en la consciència real, ja no podem pensar que vulgui dir no ser-hi i començar absolutament a ser. Hom podria comparar-ho, per exemple, amb la dificultat d'haver-se-les amb els records abans de l'adquisició del llenguatge.

El Jo no pot tenir autoconsciència, o sigui, reflexionar sobre ell mateix, sense d'alguna manera ser conscient d'una limitació. Aquesta és una condició de la consciència. Això vol dir, seguint el tercer principi que regeix tota síntesi, que una part de l'activitat del Jo s'ha de suprimir i que el Jo ha de saber d'aquesta supressió. Al mateix temps, però, l'objecte de la seva reflexió no pot ser altre que el Jo, o sigui, quelcom que es posa per si mateix simplement com a completament autònom. Com pot trobar-se així precisament a partir d'un influx exterior? Únicament si interpreta aquest influx exterior sobre ell com una invitació a ser ell mateix, a actuar lliurement. No el pot interpretar com una coacció o obligació, ja que el Jo no pot obligar-se a la reflexió. El Jo, si és Jo, només actua per ell mateix, i sap de quelcom si ho pot, diríem, experimentar en tant que ho fa.

L'activitat suprimida de l'individu, en tant que individu caracteritzat per la seva corporalitat, ha d'haver-se suprimit en el cos mateix. Però per relacionar aquesta activitat suprimida amb ell mateix, per saber que s'ha suprimit, l'individu se l'ha de posar com a possible per a ell, si bé no l'acaba realitzant. Això significa que l'activitat no se suprimeix per una violència sobre el cos de l'individu. Així, el Jo no es reconeixeria com a Jo sinó que viuria el cos com lligat a la causalitat física que sovint li causa impediments (malalties, accidents,...). L'Altre no seria més que un quelcom físic que li causa un dany i al qual caldria respondre també de manera física (no seria diferent de l'animal depredador, si actua



així). El Jo és lliure físicament de realitzar la seva activitat, té un control absolut del seu cos, però no la fa, i no la fa perquè hi ha la influència de l'altre. Com s'entén això?

La voluntat podria eliminar la inhibició produïda per la influència exterior, però no ho fa. Aquella inhibició és quelcom que ella mateixa podria produir, però no ho ha fet i ho atribueix a l'activitat de quelcom extern. Es deixa influir. I en aquest deixar-se influir lliurement, es reconeix. Per dir-ho així, el cos està inhibit però la ment reproduïx activament l'acció que l'inhibeix. La influència no se li imposa: no està obligat a reproduir mentalment la influència en el seu cos (concretament, en els seus òrgans sensorials). Però vol fer-ho. Aquesta és la diferència amb tota forma d'imposició. Per què ho vol? Perquè en ella es troba finalment com a Jo, com a ésser lliure.

Encara afegix Fichte una reflexió sobre la causa de la inhibició en l'activitat del cos. Si el seu cos ha de veure's inhibit, el Jo ha de posar amb la imaginació una matèria exterior que li impedeixi certs moviments<sup>303</sup>. Tot obstacle, però, ha de poder veure's superat per mitjà de la seva força física, que pot ampliar constantment mitjançant l'artifici, o sigui, l'elaboració de mecanismes segons conceptes. La causalitat mecànica no pot ser un obstacle per al Jo sinó un instrument seu, ja que ell posa precisament el món com a àmbit per a la seva activitat<sup>304</sup>. Tornant al cas que interessa, l'altra persona que actua sobre el Jo ha de tenir també un cos físic per influir en el cos del Jo. Ara bé, si ell l'hagués considerat només matèria, hagués actuat sobre el Jo precisament com a tal, modificant-lo sense cap escrúpol. No ho ha fet, i en no fer-ho l'ha reconegut com a ésser racional que mereix el seu respecte. En aquest reconeixement ha permès que el Jo es reconegués també com a tal en el propi cos: que en la seva reflexió es reconegués també com a Jo. En el reconeixement mutu de la corporalitat de l'altre com a sensibilització d'un ens racional reconeixem la pròpia corporalitat com el cos d'un ésser racional, o sigui, ens reconeixem nosaltres mateixos com a persones. Aquesta és la relació d'acció recíproca entre individus que originàriament dona lloc a l'autoconsciència, i la base del lligam social. En resum, l'altre em convida a actuar tenint-lo en compte, no com a matèria, sinó com a Jo. Ho fa precisament no tractant-me com a matèria inert modificable segons els seus fins. En fer això, em reconeix a mi com a Jo, és a dir, com algú que també el pot respectar com a Jo. Al moment de la invitació

---

<sup>303</sup> No tots: si no pot exercir cap activitat, no pot pensar-se com a Jo sinó com a quelcom inert i així mort.

<sup>304</sup> Fichte posa l'exemple del globus, que emprant les lleis físiques permet superar precisament la limitació física que impedeix volar a l'ésser humà.

(*Aufforderung*), li segueix el del reconeixement (*Anerkennung*). Aquestes són les bases per a un treball conjunt que promou els fins de la raó, relació que supera així el moment de la singularitat individual<sup>305</sup>.

Però, en què consisteix així doncs la influència de l'altre? Fichte no és gaire explícit en aquest punt. Sembla important que no es tracti de cap coacció física del cos.<sup>306</sup> Més aviat consisteix a fer arribar algun senyal als sentits de l'altre en medis físics que no coaccionin el cos (la mera presència visible en la llum, emetre algun so en l'aire...). L'important és com viu el Jo aquesta influència a nivell, diríem, espiritual. En la vivència en aquest nivell arriba el Jo a l'autoconsciència. En la influència de l'altre en el propi cos, el Jo sent per primer cop el seu cos com a instrument per a quelcom més elevat que satisfer les necessitats naturals, o sigui, com a cos d'un Jo. No és que els animals no sentin el seu cos. Però no el poden sentir com ho fa un Jo o ésser racional: el Jo li dóna un *sentit* que transcendeix la necessitat natural. Aquesta és l'autoconsciència individual que s'assoleix en l'anàlisi. Quan hi ha el reconeixement de l'altre com a Tu, o sigui, com un altre Jo, en el mateix acte hi ha el propi reconeixement com a Jo. Ja que en reconèixer l'altre com un Jo, he de pensar que l'altre em pensa precisament com un Jo, i no com a mera matèria. Aquest és el punt important i en això consisteix l'acció recíproca, que més endavant anomena Fichte "comunicació recíproca": el Jo a examen sap que l'altre és un Jo perquè es reconeix a si mateix com a Jo com a conseqüència de la invitació de l'altre, i en aquest mateix acte arriba per tant a ser conscient que també és un Jo.

El reconeixement de l'altre en la percepció del seu cos és possible només si el Jo no té un concepte merament físic per explicar el seu cos. Ha de pensar-lo com a manifestació d'un ésser racional. Com fer aquest pas és el que estudia una altra ciència: l'antropologia. En el Dret Natural, Fichte només fa un esbós de com es produeix aquest reconeixement. En primer lloc, el Jo reconeix el cos com un producte natural organitzat. Ara bé, a diferència dels productes naturals, que són fins en si mateixos, en aquesta organització descobreix fins que apunten més enllà de les simples necessitats de l'organisme. Com el producte artístic, el cos humà es presenta com a instrument per a un fi fora d'ell. En una llavor, per exemple,

---

<sup>305</sup> El que se segueix és que no hi ha individus sense comunitat, sense relació intersubjectiva, i a l'inrevés.

<sup>306</sup> Posem l'exemple de l'escoltar quan algú parla. Jo podria parlar també, però llavors no l'escoltaria. M'inhibeixo d'aquesta acció per l'acció de l'altre, que reproduïxo internament per entendre'l. I ho faig perquè vull, perquè reconec en l'altre un ésser racional i el que fa té sentit per a mi, també un Jo que podria realitzar aquella activitat, a qui per això ell adreça la paraula.

el Jo reconeix l'impuls a adoptar diverses estructures dins d'un cicle natural reproductiu tancat en si mateix. En el cos humà reconeix un impuls que va més enllà de la seva evolució com a organisme. L'animal té un conjunt determinat de conductes preestablertes que augmenten els seus moviments respecte a la planta. Però a l'ésser humà no pot atribuir-se-li cap conjunt determinat, ja que la seva articulació respon a la posició del Jo, i això significa que “aquesta articulació no hauria de referir-se a un àmbit determinat del moviment lliure, com en els animals, sinó a tot l'àmbit pensable fins a l'infinit”. L'ésser humà en tant que ésser racional no està determinat sinó que és sempre determinable (el Jo absolut és pura determinabilitat, buidor completa de predicats, simple “Jo sóc”). L'ésser humà no està complet, perquè és pura activitat determinadora. L'ésser humà no és *res*, és sempre projecte: l'ésser humà ha de convertir-se en el que ha de ser, i això tot sol i per si mateix, si ha de ser un Jo<sup>307</sup>.

Després d'aquesta deducció de l'autoconsciència individual a partir del Jo, Fichte desenvolupa in concreto el tipus de relació interpersonal que es correspon a l'individu com a persona jurídica. El punt d'inflexió ve donat pel fet que el respecte a les esferes de llibertat no pot suposar-se, ja que parteix d'un acte d'absoluta llibertat. Cal garantir la convivència dels individus en societat al marge de les seves intencions a l'hora d'actuar, de forma que es produeixi artificialment una harmonia externa de la llibertat que es correspongui amb el respecte que sorgiria de la crida interna de tipus moral. En aquest sentit, s'estableixen les mesures coactives per als que no es decideixen de bon grat per la moralitat pròpies d'un estat de dret, el qual és fruit d'un pacte originari de cessió de la força a una autoritat externa. Aquestes són qüestions específiques de la teoria del dret, però, que no cal desenvolupar en el present treball.

---

<sup>307</sup> “Tot animal és el que és, només l'home no és de mode originari absolutament *res*.” Veure també el desenvolupament d'aquesta qüestió en l'apartat que hem dedicat a la deducció fichteana de l'imperatiu categòric.

### **2.2.2. Fonamentació de la relació intersubjectiva en la Doctrina de la Ciència *nova methodo*: voluntat pura, limitació originària i l'exhortació a actuar lliurement.**

Entre altres diferències substancials entre la forma d'exposar la Doctrina de la Ciència a la *Grundlage* i a la *nova methodo* cal destacar el propi mètode expositiu. Si l'exposició de la *Grundlage* és formalment sintètica, la *nova methodo* és analítica. Aquest canvi en el camí que porta a la constitució de la consciència és el que justifica l'afegit de *nova methodo*. En la *Grundlage* s'estableixen els tres principis de bon començament i a continuació es construeix deductivament la consciència, més exactament, els elements que hem de pensar necessàriament per entendre què sigui la consciència. En certa manera, vam dir, pot entendre's la *Grundlage* com la fonamentació del *principi de la consciència* de Reinhold, que es converteix així en un teorema de la Doctrina de la Ciència. Fichte abandona, però, ben aviat aquesta forma expositiva. No és ara el moment d'entrar en els motius d'aquest canvi, però poden apuntar-se algunes raons. En primer lloc, Fichte se n'adona que la seva exposició a la manera de la *Grundsatzphilosophie* o filosofia transcendental a partir d'un principi tal com l'havia plantejat Reinhold, com a via per a assolir la fonamentació definitiva de la filosofia kantiana, s'havia sotmès ja a un intens debat a Jena. Quan Fichte ocupa la càtedra deixada per Reinhold, aliè a aquestes discussions, es troba amb una inesperada i madurada oposició a aquesta forma d'exposició. Pot dir-se, doncs, que en pocs anys el context de discussió que marca la primera forma d'exposició de la Doctrina de la Ciència ha canviat i amb ell els referents de la pròpia exposició. En segon lloc, la pròpia concepció de Fichte dels fonaments de la filosofia a partir no de fets descriptibles proposicionalment (com era el cas de la proposició de la consciència de Reinhold), sinó d'activitats pre-conscients que el propi filòsof ha de posar en marxa de manera artificial en la seva pròpia consciència, el fa exportar el concepte pràctic kantian de "postulat" al nivell de la fonamentació transcendental com a substitut del qüestionat concepte de "principi". Enlloc de partir de "principis", l'aprenent a filòsof ha de partir d'un postulat, una indicació per dur a terme una acció. Com el geòmetra que ha de partir d'indicacions pràctiques per construir les seves figures espacials, el filòsof es veu convidat a actuar de determinada manera per construir la consciència comuna en la seva

pròpia consciència. Així és com s'ha d'entendre la intuïció intel·lectual: actuar interiorment i considerar aquest actuar.

Per això Fichte comença les seves lliçons sobre la Doctrina de la Ciència *nova methodo* amb la següent exhortació a pensar un objecte qualsevol (la paret) i llavors a pensar-se en aquest acte de pensar la paret. Partint de l'efectiva consciència d'objecte i de si mateix com oposat a l'objecte, es tracta de resseguir les condicions que permeten arribar a aquesta consciència, amb el fil conductor que tota explicació ha de ser conseqüent amb el concepte de *Jo*: espontaneïtat que posa de forma absoluta la seva constitució i saber immediat d'aquesta posició. Això és el que han de complir totes les activitats que el filòsof descobreix, si han de ser activitats d'un *Jo*, si el *Jo* se les ha de poder atribuir com a seves i si el filòsof n'ha d'assolir un coneixement evident.

Al llarg de la Doctrina de la Ciència *nova methodo* es despleguen aquests elements necessaris per pensar l'activitat postulada. Al meu entendre, l'exposició té un punt d'inflexió al voltant del capítol tretze, on la reflexió s'ha elevat a un punt superior de tal manera que el que ve a continuació consisteix més bé en l'explicació (de fet, sintètica) de com s'ha de pensar aquest punt. En aquest punt s'estableixen les condicions darreres de la joïtat, de la unitat subjecte-objecte. En el capítol tretze s'introdueixen els conceptes de voluntat pura i de limitació originària. No crec que resulti gaire aventurat afirmar que aquests dos conceptes són els substituïts en la nova exposició dels conceptes de la *Grundlage* de *Jo* absolut i *No-Jo*. Que Fichte parli de voluntat pura fa palès encara més que en la *Grundlage* la preeminència de la visió pràctica en tota la seva filosofia. És bo destacar aquí una altra de les diferències respecte a la versió impresa de la Doctrina de la Ciència: enlloc de tractar teoria i praxi per separat, una a continuació de l'altra, ara es desenvolupen alhora com a tot teòrico-pràctic. El sentit d'això l'entendrem més endavant.

La voluntat pura és un concepte purament intel·lectual del qual no forma part res sensible. Ve a expressar la posició de tot voler lliure, en general, la posició del voler en tant que voler simplement, o sigui, sense cap condicionament per part de l'objecte d'aquest voler, del qual es fa abstracció aquí i no entra en consideració. Voler no s'ha de confondre amb desig per alguna cosa. Del desig pot sortir la inactivitat: hom pot desitjar coses, però no fer res per aconseguir-les. Un voler és sempre un posar-se en acció, s'entén que simplement. En aquest sentit té les condicions de la joïtat, raó o llibertat, com hem pogut

veure en l'anàlisi precedent del tractament d'aquesta qüestió en l'*Ètica*. La llibertat vol la llibertat i això de manera espontània, absoluta. Si posa algun fi, en aquest nivell seria el fi de posar l'estructura perquè el voler segueixi sent voler pur: o sigui, que sigui sempre determinable per si mateix i no determinat per alguna altra cosa. Però això no ho podem concebre nosaltres pres així si no introduïm precisament la idea de l'altra cosa. Que la determinació d'aquest voler sigui precisament el que sempre hi hagi determinabilitat per actuar és quelcom abstracte. És una llei del pensament discursiu, que el filòsof ha de seguir si vol explicar la consciència real, perquè no pot pensar el determinable sense pensar alhora quelcom determinat, que oposa i relaciona al determinable. Això ens ha de permetre entendre més endavant, en tractar el voler empíric, com aquest vol fins, no en general, sinó concrets (el voler A, B o C). La voluntat pura significa aleshores una constància i identitat en el voler del Jo: el Jo vol poder autodeterminar-se en tot cas, que pugui seguir sent lliure en qualsevol decisió. Aquesta és la consciència de la voluntat pura en la consciència comuna en la forma de la llei moral o imperatiu categòric. Hem de pensar la possibilitat de la consciència del voler pur per a la consciència comuna, com a part de la tasca d'explicació d'aquesta consciència. Això vol dir, entendre prèviament el pas del voler pur, u, a la diversitat d'accions en el món sensible. I això només és possible si es postula, junt amb el voler originari, una limitació originària.

El pas de l'intel·ligible al sensible necessita sempre d'un element mitjancer, el sentiment. El Jo finit sent un límit en la seva acció: d'aquí surt per a l'idealisme transcendental tota possibilitat d'explicació d'objectivitat. Ara bé, el límit a l'autoposició de la voluntat pura no pot haver-lo posat la pròpia voluntat pura, ja que ella és afirmació d'acció. Cal suposar que hi ha una causa exterior. Tanmateix, si la teoria no vol caure en el dogmatisme, aquest límit no pot ser quelcom que s'imposi al Jo en la forma d'influència d'una cosa en si que faci que el Jo sigui passiu davant ella. El Jo ha de donar-se a si mateix aquest límit originari, acceptar-lo per a ell; si no, el límit no seria res per a ell. Ara bé, només la pròpia activitat és alguna cosa per al Jo. La solució és precisament l'afirmació de la voluntat pura com a exigència a mantenir-se per *motu proprio* dins l'esfera marcada pel límit. El Jo troba aquesta exigència en si mateix en la forma d'un imperatiu: el Jo *ha de* mantenir-se en la seva esfera, únicament perquè vol mantenir-s'hi. En la consciència d'aquesta obligació és conscient del seu voler pur. Això dóna origen a l'imperatiu

categòric<sup>308</sup>. Allò que el Jo ha de fer determina la seva esfera pròpia, allò en què consisteixi *la seva individualitat*. El límit només el pot reconèixer com a acció d'un altre ésser lliure fora de la seva esfera.<sup>309</sup> Així, per pensar la seva esfera d'acció pròpia ha de pensar alhora una esfera més vasta d'acció d'éssers racionals. A nivell conceptual es troba, a partir del sentiment, com un individu racional entre altres individus racionals en un regne de la raó. Fins ara només s'ha considerat el pensament d'una acció limitadora i d'accions d'altres Jos en general, accions que s'han pres com a purament espirituals, o sigui, no corporals o físiques. Una comprensió menys abstracta només és possible a mesura que avancem cap el final de l'obra, ja que cada part posterior aclareix l'anterior.

En l'exposició del capítol tretze, Fichte es mou en un nivell purament intel·ligible. El pas a la sensibilitat requereix de tota una sèrie de complexos capítols que expliquen com és possible la sensibilització del límit que ens porta a la consciència de l'ésser com a oposat a l'acció i el voler, és a dir, a la comprensió teòrica del món, sempre lligada i condicionada per la praxi. Resultat d'aquesta sensibilització és que cal pensar necessàriament l'individu com dotat d'un òrgan intern i un òrgan extern.<sup>310</sup> De fet, Fichte es refereix a la distinció entre la ment i cos. Aquestes són les sensibilitzacions de la individualitat, en el temps la ment i en el temps i l'espai el cos. Amb aquests elements pot entendre's millor la consciència de limitació.

Cal recordar novament que el Jo només pot conèixer immediatament les seves pròpies accions. Que el Jo reconegui un límit vol dir que reconeix una acció que pot ser realitzada per ell, és a dir, l'acció d'un Jo. Aquest és el punt clau de la deducció. Ara bé, que aquesta acció sigui reconeguda pel Jo com un límit vol dir que el Jo en certa manera l'efectua i no l'efectua. La divisió entre òrgan intern i òrgan extern permet explicar com és això possible: el Jo reproduïx l'acció, però només mentalment, i limita l'activitat en el cos. Pot actuar d'aquesta manera perquè reconeix que hi ha una acció en ell que té el seu origen fora d'ell i que el convida, no l'obliga, a actuar de determinada manera. L'acció de l'altre ja no es pren com purament espiritual, ja que ara cal entendre el punt de vista de la consciència a examen, i aquesta no pot conèixer directament l'activitat espiritual de l'altre,

---

<sup>308</sup> Tal com hem vist en l'apartat dedicat a la deducció d'aquest imperatiu en l'Ètica.

<sup>309</sup> Condició del pensament d'aquesta exterioritat és que, d'alguna manera pugui ser conscient de l'activitat de l'altre i alhora la reconegui com a seva. Veure'm més endavant com pot ser això possible, segons Fichte.

<sup>310</sup> Vid. el capítol 15 de l'obra citada.

perquè no és ell. La sensibilització de la voluntat en les seves accions consisteix en considerar-la sota l'aspecte de l'espai-temps en forma de força física. El cos i les seves accions no són més que la sensibilització de la voluntat i les seves decisions, com els cossos en l'espai no són més que la sensibilització de possibles cursos d'acció de la voluntat en ells, és a dir, la fixació d'una multiplicitat de modificacions possibles per part del Jo. Només en relacionar així l'ésser al seu actuar, el Jo arriba a la consciència de l'ésser: la relació dels objectes amb la Joïtat s'explica i s'exhaureix en el fet que són els objectius de l'acció del Jo. Tractarem d'exposar resumidament aquesta original intuïció de Fichte: la decisió suprasensible de la voluntat pura s'exterioritza per a l'ésser racional finit per mitjà de la imaginació en una diversitat de possibilitats de determinació interrelacionades en sèries causals, o sigui, en el temps. Només per l'oposició i síntesi entre multiplicitat i unitat apareix la consciència segons la divisió subjecte-objecte. La llei moral atorga unitat i identitat a la síntesi del curs d'acció, com a concepte de voluntat pura que manté la identitat al llarg del curs d'acció: en tot ell se segueix un i el mateix fi. La fixació de l'activitat pràctica en l'espai en forma d'éssers independents del Jo finit és deguda a la necessitat de pensar un correlat idèntic a aquella consciència d'estar fent la mateixa acció al llarg del temps, consciència permesa pel concepte de voluntat pura en la llei moral. Per això sorgeix necessàriament la consciència d'una matèria inert: la categoria de substància exterioritza així l'activitat pràctica del Jo.

Pel que fa al punt central que articula l'exposició, la relació intersubjectiva, en l'exposició anterior sobre el *Dret Natural* hem tingut ocasió d'analitzar en més detall el procés de la invitació a actuar i el reconeixement de l'altre. Per no caure en una repetició innecessària, car en aquest aspecte la *nova methodo* no introdueix canvis que siguin significatius en el context de la nostra recerca, ara només destacarem els punts de la *nova methodo* no tractats i que són rellevants.

En primer lloc, la voluntat pura es manifesta al Jo en forma d'imperatiu categòric que exigeix ser un Jo. Aquesta exigència, hem vist, vol dir que l'imperatiu obliga el Jo finit a romandre en la seva esfera d'acció sense pertorbar les esferes d'acció dels altres. En altres paraules, li imposa ésser un determinat individu com a part del tot de la raó. Hi ha parts distingibles en la raó: cadascú té els seus deures com a membre del tot, si bé, com veure'm millor en la *Sittenlehre*, tots treballen pel mateix. Tal com hem vist, Fichte va més enllà de



Kant, pel qual els individus lliures eren elements no tractats i sempre pressuposats, com a possibles elements que satisfieien la variable en les formulacions abstractes de la llei moral. Contràriament, l'imperatiu categòric per a Fichte ordena què s'ha de fer i què no s'ha de fer amb les situacions pròpies amb què *cadascú* es troba. Perfilava així la racionalitat de l'individu, ja que el situa com a part del regne dels éssers racionals. S'aclareix així també el pas mitjançant de la raó pràctica, on segons el qual el Jo finit ha de prendre el Jo pur com a idea i model.

En segon lloc, la qüestió del convit a actuar que limita el Jo finit, o millor dit l'autolimita, té un caràcter positiu que va més enllà del purament negatiu de la Doctrina del Dret Natural. En el dret natural, la limitació tenia com a conseqüència només que no li està permès envair l'esfera de l'altre individu. De fet, es desplega tota una sèrie de mecanismes de control extern per evitar-ho. La doctrina de la ciència, com a fonamentació, pot descriure de manera més completa el procés, no limitant-se al seu aspecte extern i negatiu. L'altre, ens diu Fichte, ens convida a actuar *conjuntament amb ell*. Ell ha començat espontàniament una sèrie d'accions i convida al Jo que continuï a partir del punt en què la deixa. Ho fa, evidentment, perquè el reconeix com a Jo. Aquest darrer pot acceptar o no aquesta exhortació a l'actuació lliure, l'altre no el pot obligar. Les sèries d'accions dels éssers lliures funcionen per salts, no per continuïtats mecàniques. Si accepta –si la invitació és racional, així li ho exigeix el deure- treballen comunitàriament per la realització del fi comú racional.

En tercer lloc, destacar una vegada més la base pràctica de l'explicació de la consciència d'objecte que motiva l'elaboració de la doctrina de la ciència: l'objecte només és objecte per al Jo si el pot pensar com a correlat de la seva actuació segons la voluntat pura, com a modificable segons els fi de la raó. Fins i tot el cos només és cos per al Jo, és el seu òrgan extern. El Jo pot atribuir-se una força física, o sigui, ser-ne conscient com l'agent, només si pot integrar-la en el procés de realització del seu fi.

En quart lloc, tornar a destacar el caràcter de reciprocitat de la relació intersubjectiva: fa falta el reconeixement mutu com a individus lliures d'ambdós membres de la relació intersubjectiva per a la pròpia posició com a individu lliure.

En cinquè lloc, respecte a la *Grundlage*, el paper en l'explicació de la consciència de l'exhortació per part de l'altre és ara un tema explícit i central. Fins en la part més

abstracta de l'exposició hi és present com a rerefons que en permet la comprensió. En la *nova methodo* posa Fichte efectivament l'exemple de plantejar i respondre preguntes, exemple que posa de relleu el caràcter comunicatiu de la relació interpersonal.<sup>311</sup> Per acabar aquest succint estudi del tema de la intersubjectivitat en la *nova methodo*, m'agradaria dirigir l'atenció cap a un exemple privilegiat d'aquest tipus de relació que exhorta a l'activitat lliure. És un exemple clar que el propi Fichte posa, però que no posa explícitament com a exemple de relació intersubjectiva perquè es troba en un moment inicial de l'exposició. Per això, malgrat la seva pròpia evidència, pot passar paradoxalment desapercebut. Em refereixo a l'exhortació a observar-se un mateix amb què comença la Doctrina de la Ciència *nova methodo*. És un convit lliure a comprendre i a col·laborar en la construcció de la pròpia Doctrina de la Ciència, i compleix el que aquesta afirma: hom no pot ser conscient de si mateix sense una invitació per part de l'altre.

### 2.2.3. La relació intersubjectiva en l'Ètica (*Sittenlehre*).

En l'Ètica cal situar el tractament explícit de la relació intersubjectiva a partir de l'apartat segon del §18. Allà comença a tractar-se el tema de la *individualitat*. Com en les altres obres, no es possible que el Jo es posi com a individu racional sense pressuposar un altre individu racional enfront el qual s'afirma en relació recíproca<sup>312</sup>. La terminologia de l'Ètica emprà el concepte d'impuls originari per designar la tendència vers l'autoactivitat connatural al Jo que hem tractat en la deducció de l'imperatiu categòric, considerada ara des del punt de vista dels seus efectes en el món. L'impuls originari és l'activitat vers la pròpia autonomia (“Die Selbständigkeit, unser letztes Ziel”) que té com aspiració:

“das alles abhängig ist von mir, und ich nicht abhängig von irgend etwas; dass in meiner ganzen Sinnenwelt geschieht, was ich will [...] dem Anfangspunkte meiner absoluten Kausalität: Die Welt muss mir werden, was mir mein Leib ist.”<sup>313</sup>

---

<sup>311</sup> GA paràgraf 17, apartat 2, p. 181 i en fa una nova referència, on destaca que l'exemple de la qüestió és el més apropiat per a entendre l'*Aufforderung* al paràgraf 19, pp. 231-232.

<sup>312</sup> La invitació a actuar per mi mateix (“*Aufforderung zur Selbstthätigkeit*”, SW IV, 220).

<sup>313</sup> SW IV, 229.

Ja anteriorment Fichte ha subordinat l'impuls natural a aquest impuls. L'impuls natural és la força vital d'autoorganització pròpia dels organismes vius, o sigui, de la seva corporalitat, que té només per objecte la satisfacció les necessitats naturals. En tant necessitat, si l'actuació del Jo es dirigeix només per ell no pot arribar a ser mai independent, ja que l'impuls natural cerca la *felicitat*, entesa com a satisfacció plaentera, i el fa dependent del món sensible. Això significa que el Jo ha de restringir l'impuls natural, de forma que només algunes de les seves exigències poden satisfer-se i altres no.

Ara, la limitació produïda per la exhortació que li fa l'altre al Jo finit consisteix en què autolimiti el seu impuls cap a l'autonomia de manera que no elimini la llibertat de l'altre.<sup>314</sup> En concret, ha de tractar l'altre com a fi en si mateix i no com a instrument. Per tant, l'impuls a l'autonomia se sotmet al respecte de la llibertat de l'altre. Només en aquest reconeixement pot tenir el Jo consciència de si mateix com a individu lliure i per això mateix realitzar el propi impuls vers la seva autonomia.

És de destacar que, segons Fichte, no pot demostrar-se a priori la realitat de més d'un individu apart de l'altre amb qui el Jo necessàriament ha d'entrar en aquella relació originària. Només queda oberta la seva possibilitat. Sí que es pot respondre la qüestió sobre com arriben a ser reals per al Jo: poden actuar directament sobre ell, “com qui és lliure sobre qui és lliure (*wie freie auf freie*)”<sup>315</sup>. Però també pot percebre la seva activitat en el món sensible: reconèixer els seus productes artificials en la natura. En aquests productes constata que no només hi ha el concepte de la cosa<sup>316</sup> sinó també un concepte del concepte, o sigui, que és resultat d'una causalitat segons conceptes o fins. Aquests productes són mitjans per a un fi que no es troba en la seva intuïció. Qui els va fer tenia un concepte del concepte de la cosa que regia la seva activitat i és, per tant, un ésser racional. El reconeixement de la cosa com a producte resultat de l'activitat de l'altre, i per tant, com a part del curs d'acció de l'altre segons un determinat fi, provoca l'aturada de la seva pròpia activitat de manera lliure, i així el Jo es limita. Limita el seu impuls bàsic a actuar.

---

<sup>314</sup> SW, IV, 221.

<sup>315</sup> SW IV, 223. Aquesta seria la concepció “purament intel·ligible” que hem trobat en la *nova methodo*. Just a continuació n'exposa la versió “sensible”. En la Sittenlehre no és necessària la fonamentació de l'objecte sensible, com sí ho és en la Doctrina de la Ciència.

<sup>316</sup> De les coses naturals hi ha concepte, però no un concepte del concepte, a menys que suposem una intel·ligència creadora del món (SW IV, 224).

A continuació afirma Fichte el més destacable: no és una limitació en general, a la manera com diem que el Jo en general es posa una constitució i tot el que sigui per al Jo n'haurà de complir les condicions.<sup>317</sup> No és la Joïtat en general, sinó la individualitat en el sentit que “jo sóc un ésser racional particular”. Tot i determinar la individualitat empírica, no es confon tampoc amb ella. És quelcom originari. Hi ha certs punts que el Jo finit no pot sobrepassar, els que estableixen les accions dels altres éssers lliures, i això està determinat *a priori*. No està determinat a priori quins d'aquests punts es trobarà en el si de l'experiència sensible, el com, l'on i el quan. Això no pot establir-se *a priori* perquè pertany a aquell element de facticitat en el No-Jo irreductible a racionalitat que únicament i simplement sentim *de facto*: és per això mateix accidental i no cal establir-ho en la deducció, que s'ocupa de les condicions necessàries de la consciència moral.

Fichte introdueix en aquest punt el terme de *predestinació*. En el tot del conjunt dels éssers racionals està perfectament establerta una única relació intersubjectiva, ja que la raó és una sola. Els individus són parts d'aquesta raó. Aquest seria el *món intel·ligible* d'éssers racionals. La qüestió és que cadascú és lliure d'actuar conforme al lloc que li correspon en aquest ordre, i només per aquesta llibertat és un ordre d'éssers racionals. Segons el que cadascú faci amb si mateix, amb les seves decisions, ocuparà o no un lloc en aquest ordre. L'ordre harmònic està establert d'un sol cop al marge del temps, perquè el temps només és una forma de sensibilització del que és intel·ligible. En el temps, en el que és al marge del concepte, no hi ha res predeterminat. Qui faci què i quan no està predestinat. Depèn sempre de les decisions lliures dels subjectes finits, que poden ser o no acordes amb el lloc que ocupem en l'ordre de la raó. Qui ocupi els altres llocs també dependrà de les seves decisions. Però només hi ha aquest únic ordre i a ell és a l'únic a que estan cridats per l'imperatiu categòric. L'imperatiu categòric exigeix al subjecte racional finit que ocupi una plaça en aquest ordre i elevi la seva subjectivitat empíricament condicionada a la forma de la racionalitat, que essencialment li pertany en tant que Jo. D'aquesta manera es concilia predestinació i llibertat.<sup>318</sup>

En l'impuls vers l'autonomia hi ha l'exigència de ser individu, si bé no de ser un individu concret A, B o C. El Jo ha de sotmetre tota determinació exterior a la seva llibertat, per aquest impuls, excepte aquelles determinacions que el fan possible com a individu

---

<sup>317</sup> Constitució que determina la *realitas* de tota *res*, segons el primer principi de la *Grundlage*.

racional: les accions dels altres i els seus productes. Com és accidental quin individu escull ser, elecció que un vegada presa determinarà els seus deures, el comú a tots els individus és que l'impuls a la seva autonomia és l'impuls a l'establiment d'aquell únic ordre racional. Dit d'una altra manera, en l'impuls a l'autonomia de cadascú hi ha l'impuls a l'autonomia de tots en acció recíproca, o sigui, l'impuls a l'autonomia de l'única raó. La llei moral és l'expressió d'aquest impuls en cadascú dels individus empírics A, B, o C. No només el cos natural està sotmès a la llei moral: l'individu empíric total és també instrument de la raó en el món sensible.<sup>319</sup> Això vol dir que quan s'exigeix respecte per a l'altre, no és fa perquè l'altre tingui aquesta o aquella característica describable sensiblement, sinó perquè pot actuar com a ésser racional.

Com és impossible entendre la realització del fi moral al marge de la relació amb l'altre, la consciència moral és incomprendible al marge de la vida en societat. Per això, l'individu té l'obligació de viure i romandre en la societat.<sup>320</sup> Buscar fins en funció de la nostra individualitat empírica és immoral. El fi propi ha de ser “la cura de tot el gènere humà”<sup>321</sup>. La individualitat empírica s'ha de “dissoldre” en el tot de la relació intersubjectiva entre individus racionals que conformen la raó. Aquesta ha de ser la conseqüència que cal pensar necessàriament del seguiment de l'imperatiu categòric, si bé la condició de l'actuació ha de ser única i exclusivament el seguiment d'aquest imperatiu.

Com a conclusió, cal destacar el paper condicionador de la intersubjectivitat també per entendre la consciència moral. Cada individu forma part d'un tot de llibertats en interacció i això ha de determinar la seva actuació moral. Cal distingir entre el Jo com a individu empíric, qüestió accidental des d'un punt de vista racional, i el Jo com a individu racional, vinculat a un tot d'acció recíproca de llibertats. En aquest darrer sentit, el Jo no pot ser lliure si els altres no ho són i viceversa. El seu destí en el món sensible és treballar en la promoció de la racionalitat, al marge de la plasmació particular i empírica d'aquesta activitat en el món sensible. L'important és la relació purament pensada o intel·ligible entre les llibertats. I aquesta relació tindrà la seva expressió en un dels primers deures que imposa la raó: per promocionar el regne de la raó s'han d'establir les condicions per la comunicació

---

<sup>318</sup> SW IV, 228.

<sup>319</sup> SW IV, 231.

<sup>320</sup> SW IV, 234.

<sup>321</sup> SW IV, 235.

universal, forma que hem vist reiteradament que manifesta de la millor manera la interacció entre les llibertats.

#### **2.2.4. Breu resum final de la teoria de la relació interpersonal de Fichte en el període de Jena.**

La deducció de la relació interpersonal en Fichte parteix del concepte d'un impuls originari que caracteritza l'ésser humà. Es tracta de l'impuls que el mou a modificar el seu entorn buscant la satisfacció de les seves necessitats naturals, estenent d'aquesta manera indefinidament l'esfera de la seva activitat. En aquest estadi de pura perseverança existencial, l'ésser humà no coneix encara la paraula *jo*: res en aquest entorn físic el porta a adonar-se que ell és el subjecte lliure de la seva activitat. Perquè passi això hauria de decidir no actuar tot i desitjar fer-ho, és a dir, hauria d'haver-hi una activitat que desitja realitzar però que alhora no vol realitzar, una activitat que finalment no realitza. A més, hauria de passar de tal forma que no volgués actuar simplement perquè així ho ha decidit ell mateix, no perquè se li imposi des de l'exterior. Únicament així es pot reconèixer com agent lliure i responsable dels seus actes; precisament arribat a aquest punt pot autoadscriure's els seus actes com a *seus*, i no considerar-los uns esdeveniments naturals més que simplement passen. Per si sol, però, el subjecte no anul·la cap activitat que li sigui possible perquè no troba res en el seu exterior que l'obligui a aquest retorn sobre si mateix. Fa falta una influència exterior. Ara bé, ha de ser una influència exterior que no visqui com una imposició física més, com les que simplement ha de superar per aconseguir els seus objectius naturals. L'única influència que pot respectar la llibertat del subjecte i alhora despertar la seva autoconsciència moral és precisament la que exerceix damunt seu un altre ésser lliure.

### **3. La filosofia de la religió en el context de la filosofia pràctica: el lloc de la filosofia de la religió en el sistema del saber.**

L'obra "Sobre el concepte de Doctrina de la Ciència" constitueix una reflexió molt completa de la idea que té Fichte de la funció de la Doctrina de la Ciència en el sí del

sistema del saber i també quines disciplines haurien de seguir un cop assentat el seu fonament (*Grundlage*). En aquest sentit, no deixa de meravellar com de madura estava la seva visió de la totalitat del sistema fins i tot abans d'haver començat a desenvolupar-ne els fonaments. En els anys que seguiran a la primera edició del *Concepte*, Fichte es manté fidel al programa de treball que avança en el concís apartat tercer d'aquesta edició, que porta per títol “*Divisió hipotètica de la Doctrina de la Ciència*”.

Primerament, la fonamentació transcendental de la ciència en general, per la qual el text entén la *Grundlage* i el seu ordre expositiu: els principis (el Jo, el No-Jo i la limitació mútua), fonamentació de la part teòrica (deducció de la representació – *Vorstellung* –) i fonamentació de la part pràctica (deducció de l'esforç –*Streben* –).

A continuació, sobre el fonament establert en la part pràctica, “*an sich bei weitem der Wichtigste*”, es desplegaran les disciplines que han de completar el sistema:

“In ihm<sup>322</sup> wird eine neue durchgängig bestimmte Theorie des Angenehmen, des Schönen, und Erhabenen, der Gesetzmässigkeit der Natur in ihrer Freiheit, der Gotteslehre, des sogenannten gemeinen Menschenverstandes, oder des natürlichen Wahrheitssinnes, und endlich ein Naturrecht, und eine Sittenlehre begründet, deren Grundsätze nicht bloss formal, sondern material sind.”<sup>323</sup>

En aquest dens paràgraf apareixen encara desordenadament les ciències filosòfiques que haurà de desenvolupar en els anys següents: l'Ètica, la Doctrina del Dret, la Teologia i l'Estètica. Amb més precisió en el seu ordre sistemàtic les trobem novament al final del manuscrit *Krause*, els apunts de classe del semestre d'hivern de del curs 1798/99<sup>324</sup> que Fichte dedica a la nova exposició del Fonament de la Doctrina de la Ciència, un moment de plena maduresa del sistema. L'apartat porta per títol “Deducció de les subdivisions de la Doctrina de la Ciència”. Evidentment, ja no es tracta d'una divisió hipotètica, ja que Fichte ha publicat tant els fonaments com algunes de les disciplines que hi apareixen. Entre aquestes darreres, la primera en aparèixer és l'ètica, que segons el text se segueix de forma natural dels fonaments, atés que l'activitat és el primer principi del sistema que exposa la pròpia essència de la raó:

---

<sup>322</sup> Es refereix a la part pràctica del sistema.

<sup>323</sup> Final del §8.

“Das Praktische ist Handeln überhaupt, dieses Handeln kömmt aber durch die ganze Grundlage [der gesamten Wissenschaftslehre] vor, daher kann die besondere Wissenschaftslehre des Praktischen nur eine Ethik sein. Sie lehrt wie die Welt durch vernünftige Wesen gemacht werden soll, und ihr Resultat ist ideal, inwiefern das Ideal Resultat sein kann; die Wissenschaftslehre der Theorie lehrt, wie die Welt ist und ihr Resultat ist reine Empirie.”<sup>325</sup>

La Doctrina del Dret natural deriva de la necessitat de fer possible la coexistència dels individus, tots ells concrecions de la raó general, que han de conviure en un mateix món. La Doctrina del Dret parteix de la necessitat d’una limitació externa de la llibertat que permeti la vida en societat, pel fet que no pot pressuposar-se l’autolimitació dels individus a la que exhorta la moral:

“Wie wir gesehen haben so wird in der Ethik die Vernunft überhaupt betrachtet. Nun ist die Vernunft dargestellt in mehreren solchen Individuen, deren Kräfte sich einander durch kreuzen, stossen und beschränken können. Sollen also der gesamte Vernunftzweck, durch Vereinigung der einzelnen Zwecke der Individuen erreicht werden; so muss die physische Kraft eines jeden gebrochen und beschränkt werden, damit sie sich nicht aneinander hindern, und den gesammten Zweck der Vernunft, dadurch dass ein Individuum den Zweck des andern zerstört, hintertreiben. Aus der Untersuchung wie dies zu machen sei entsteht das Naturrecht oder die Rechtslehre.”<sup>326</sup>

Es tracta de combinar, d’una banda el mecanisme natural (la causalitat natural que governa la nostra natura empírica segons la llei del dolor i el plaer) i d’una altra fer-ho de tal manera que aquest mecanisme es posi a disposició del fi de la raó (la coacció mitjançant càstigs i recompenses necessària per aconseguir el fi). Aquest fi és l’establiment d’un estat de dret. D’aquesta forma, s’afegeix a la legalitat natural un aspecte que va més enllà de la natura sensible, ja que tal fi no existeix en la natura sense la intervenció de l’eficiència afegida de la raó humana. El resultat és l’estat de dret pensat com a mecanisme. Es tracta, per tant, de pensar una síntesi entre natura sensible i raó:

“Die Aufgabe dieser Lehre ist: Freie Wesen sollen in einem gewissen Mechanismus gebracht werden, unter die Regel, in einen Zusammenhang und Wechselwirkung gefügt werden. Nun gibt es einen solchen Mechanismus an sich nicht, er hängt zum Teil auch von der Freiheit ab. Die Wirksamkeit wodurch

---

<sup>324</sup> GA IV/3, 520-523.

<sup>325</sup> GA IV/2, 262.



von den Menschen diese legale Verfassung hervorgebracht wird, ist Wirkung der Natur und Freiheit in ihrer Vereinigung.”<sup>327</sup>

Pròxima sistemàticament a la filosofia del dret trobem la filosofia de la religió, a la qual està “emparentada”. Aquesta proximitat s’explica pel fet que, com el dret natural, s’ha de pensar la possibilitat d’una síntesi entre natura i racionalitat. Aquestes síntesis no poden deduir-se teòricament com, per exemple, la síntesi a priori entre sensibilitat i enteniment que fa possible l’experiència científica, perquè en ambdues la racionalitat és pràctica i depèn de la llibertat absoluta, mentre que en la natura impera la necessitat causal, i no hi ha cap element mitjancer entre ambdues. Per això són disciplines basades en un postulat pràctic, una exigència de la raó pràctica.

“Beide machen den dritten Teil der Philosophie aus, den man Philosophie der Postulate nennen könnte. Es gibt ein Postulat der Theorie an das praktische. [...] Umgekehrt gibt es auch ein Postulat des praktischen an die Theorie. Die Sinnenwelt soll sich unter den Zweck der Vernunft fügen. Dieses ist das Postulat der Religion, und dieses Postulat als solches abzuleiten und zu erklären ist Wissenschaftslehre.”<sup>328</sup>

Clausurant el sistema, Fichte preveu desenvolupar l’estètica després de la filosofia de la religió. Aquesta darrera té l’important paper de permetre el trànsit entre l’activitat causal real de l’èsser humà i l’activitat reflexiva ideal del filòsof, qui també és un ésser humà. L’estètica ha de facilitar el pas del punt de vista comú al punt de vista transcendental:

“Nach dieser Einteilung bleibt uns noch eine Wissenschaft übrig, die man bisher auch zur Philosophie gerechnet hat, und welche auch wir dazu zählen. [...] Es ist die Aesthetic, wo liegt diese? [...] Es ergibt sich hier also ein Widerspruch: Die Philosophie steht auf dem transcendentalen Gesichtspunkte, und betrachtet den Menschen, der auf dem realen steht. Aber der Philosoph ist doch nur auch ein Mensch, er steht als solcher auch nur auf dem realen Gesichtspunkte, wie kann er sich also zu dem Transzendentalen erheben? [...]Dieser Mittelpunkt ist der aestetische. Auf dem gemeinen Gesichtspunkte erscheint die Welt als gegeben. Auf dem transcendentalen als ob wir sie gemacht hätten, und auf dem aestetischen Gesichtspunkte erscheint sie uns als gegeben, so als wie wir sie selbst gemacht hätten, und wie wir sie gemacht haben würden. [...] Anmerk: Da der aestetische Gesichtspunkt derjenige ist, durch den man sich zu dem transzendentalen

---

<sup>326</sup> GA IV/2, 264.

<sup>327</sup> GA IV/2, 264.

<sup>328</sup> GA IV/2, 265.

Gesichtspunkte erhebt; so muss der Phylosoph ästhetischen Sinn oder Geist haben, ohne diesen gelingt es ihm nicht, sich auf den transcendentalen Gesichtspunkt zu erheben.”<sup>329</sup>

Aquest trànsit el du a terme l'estètica perquè la consciència del lliure joc de la imaginació en la contemplació estètica de la natura i en la creació activa de l'obra d'art per part de l'esperit, fa pensable una activitat absoluta (*Tathandlung*) que en determinar-se fa possible l'aparició de la consciència real del món. En efecte, l'activitat espiritual lliure apareix poques vegades en la consciència comuna, ja que sempre queda amagada en el seu resultat. El judici estètic del bell facilita aquesta consciència, ja que en ell l'activitat lliure no pot completar-se en un resultat fixat conceptualment que l'oculti tal com passa amb les categories. En el judici “la posta de sol és bella”, la consciència se n'adona de que s'ha produït una ordenació dels elements sensibles que sembla respondre a una intenció racional que tanmateix roman oculta, perquè li resulta impossible trobar una descripció universal de la bellesa de la posta de sol que presencia. La forma d'aquest pensament mitjancer és la del “com si” (*als ob*): en l'estètica, el món és pensat com si fóra resultat de l'activitat d'una intel·ligència. D'aquesta forma supera el dogmatisme del punt de vista comú, que pren la realitat sensible com a absolut, i permet comprendre la recerca transcendental de les seves condicions a priori en la consciència.

---

<sup>329</sup> GA IV/2, 266.

## CAPÍTOL III

### LA POLÈMICA DE L'ATEISME

#### 1. L'esclat de la polèmica de l'ateisme.

L'any 1798 apareix en el *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter* (Revista filosòfica d'una societat de savis alemanys), un article de Fichte que porta per títol *Über den Grund unseres Glaubens an einer göttlichen Weltregierung* (“Sobre el fonament de la nostra creença en un govern diví del món”)<sup>330</sup>. Poc podia sospitar el nostre autor que aquell era el primer pas que el conduiria a la llarga polèmica de l'ateisme que posaria fi a la seva carrera docent a la Universitat de Jena i l'obligaria a cercar refugi a Berlín.

La publicació de l'article, tanmateix, no respon a un sobtat interès de Fichte per donar a conèixer reflexions madurades sobre qüestions de filosofia de la religió. Fichte treballava aleshores en la nova exposició de la doctrina de la ciència, pensada per a corregir les confusions amb què el públic havia rebut la primera exposició de 1794. A més, havia publicat feia poc la seva *Ètica*. La publicació de l'article, per tant, pot jutjar-se com a precipitada i motivada per una conjuntura històrica ben concreta. El motiu que va empènyer Fichte a manifestar-se sobre un tema tan delicat fou l'aparició en la mateixa revista, de la qual era coeditor, de l'article *Entwicklung des Begriffes der Religion* (“Desenvolupament del concepte de religió”)<sup>331</sup>, obra de Forberg<sup>332</sup>.

Les conclusions a què arriba Forberg en el seu article eren susceptibles de fer sospitosa la filosofia transcendental de defensar l'ateisme. Forberg es fa la pregunta: Existeix Déu? A la qual respon: Això és incert<sup>333</sup>. Fichte vol corregir Forberg i demostrar que la creença religiosa té una certesa total, superior a la de qualsevol enunciat sobre el

---

<sup>330</sup> GA I/5, 347-357. Les referències als textos de Fichte són de l'edició crítica de l'Acadèmia de Ciències de Baviera, en endavant “GA” (*Gesamtausgabe*).

<sup>331</sup> Ambdós articles apareixen consecutivament en el mateix número de la revista, a finals d'octubre de 1798. El text apareix en el primer quadern del volum VIII del *Journal*, publicat per l'editor Christian Ernst Gabler a Jena i Leipzig la tardor de 1798. L'article de Fichte a les pàgines 1 a 21; el de Forberg, de la 21 a la 46.

<sup>332</sup> Friedrich Karl Forberg (1770-1848). Antic alumne de Reinhold a Jena, *Privatdozent* (professor sense sou) de filosofia a Jena del 1792 al 1796 i des de 1797 rector a Saalfeld.

<sup>333</sup> Fichte reconeix que aquesta afirmació el porta a escriure el seu article. GA I/6, p. 47.

món. Malgrat els seus esforços, l'article de Fichte no va tenir l'efecte que esperava i ell mateix acaba essent acusat d'ateisme.

En els següents termes fa l'esposa de Fichte, Marie Johanne Fichte, un breu relat dels fets que van produir-se arrel de la publicació dels dos articles:

“Den Aufsatz von Forberg, welcher das Geschrey über Atheismuss erregte wollte er [Fichte] nicht drucken lassen, weil er befürchtete er könnte missverstanden werden. Der Verfasser plagte ihn aber so lange, bis Er's gleichsam mit Widerwillen zugab, und eine Berichtigung in Anmerkungen unten hinzufügen wollte, welche aber wohl aus misverstehen des Drukker's am Ende des Buch's kam. Weil nun die Sächsishe Regierung in Dresden einen solchen Lerm erhob, nicht nur an die Weimarische Consistorien deswegen schrieb, und Dieser Lerm unter allen Classen ruchbar wurde, er so gar von Freunden gewarnt wurde, sich in gewissen Gegenden nicht sehn zu lassen, weil sie glaubten, sie müssten ihn wie den ehrlichen Hus aus der Welt schaffen, so schrieb Er die Appellation an's Publicum. Nun wurden die Herausgeber, und der Verfasser zur Verantwortung gezogen, und so entstand seine Verantwortungs Schrift, sein Mitherausgeber, u. der Verfasser wurden mehr angesehen, als unglückliche, die so mit in's Verhängniss hineingezogen waren, und das Geschrey Fichte sey ein Atheist war allgemein, ich glaube dass es noch jetzt Menschen gibt die auf diese Glauben sterben. Eine Menge kleine Schriften erschien gegen ihn, (wenige für ihn) um seine Neide Luft zu machen. Denn der erst seit 6 Jahren ihnen bekannte Mann hatte zu viel Ansehen gehabt.”<sup>334</sup>

En efecte, la publicació dels dos articles desencadena una polèmica que condueix a la prohibició de la distribució pública de la revista filosòfica de Fichte i Niethammer per part del consistori de Saxònia, signada de forma oficial pel arxiduc de Saxònia Federic August III. Així justifica el governant els motius de la seva prohibició:

“Es ist Uns angezeigt worden, wie in dem von den Professoren zu Jena, Fichte und Niethammer, herausgegebenen ersten Hefte des sogenannten Phil. Journals von diesem Jahre zu dessen ersten Aufsatz der Prof. Fichte, so wie zu dem andern, der Rektor zu Salfeld, Forberg sich namentlich zu bekennen, nicht gescheuet haben, solche Grundsätze geäußert worden, die mit der christlichen, ja selbst der natürlichen Religion unverträglich sind, und offenbar auf Verbreitung des Atheismus abzielen. [...] und die Begriffe von Gott und Religion aus dem Herzen der Menschen zu vertilgen.”<sup>335</sup>

---

<sup>334</sup> Carta de Marie Johanne Fichte, entre 1817-1819, fa referència a l'època de la polèmica 1798-1799. *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. Vol. 2, p. 17.

<sup>335</sup> Escrit requisitori de Friedrich August III adreçat a la cort de Weimar. Dresden, 18 de desembre de 1798. *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. Vol. 2, pp.25-26.

El suport que Fichte té davant de l'acusació és realment minso entre els seus col·legues de la universitat de Jena, especialment entre els professors de més edat. Així ho testimonia la carta d'un contemporani:

“Aber eine bald stillere, bald lautere Opposition gestaltete sich dennoch durch die Majorität der älteren Professoren. Nur Paulus, dessens seltsame, jetzt Gott Lob veraltete Exegese, damals den Blütepunkt des Ansehens erreicht hatte, schloss sich entschieden an Fichte an.”<sup>336</sup>

Ben aviat s'estén fora de Saxònia la notícia de la confiscació del *Journal*. A requeriment del govern de Weimar, altres ducats alemanys prenen mesures també contra aquest escrit, com ara el de Hannover<sup>337</sup> - cosa que fa lamentar-se Friedrich Schlegel “Man ist also nur in Hannover so dumm!”<sup>338</sup> - mentre que altres, com Prússia, decideixen no prendre cap mesura. Quan el consistori de Saxònia insta el govern de Prússia el febrer de 1799 a fer el mateix pas vers la prohibició, després d'estudiar la qüestió els experts del consistori de Berlín es decideixen en contra, per considerar “dass man demnach in dieser Sache, die ein bloß theologischer Gegenstand sey, nichts weiter tun könne”.<sup>339</sup> També els intel·lectuals de tot el país prenen partit en la polèmica. El debat traspasa fins i tot fronteres, i a la França revolucionària la intel·lectualitat es fa ressò d'aquesta mostra de la repressió contra la llibertat de pensament i la lluita contra la censura:

“Il s'éleve en Allemagne une grande querelle entre les universités et les gouvernements. L'occasion de cette querelle est un journal philosophique, dont l'éditeur est M. Fichte, professeur de l'université de Iena. Dans ce journal on avance qu'il faudrait proscrire le mot *religion* de toutes les langues.<sup>340</sup> Le gouvernement de Saxe a proscriit ce journal. Celui de Hannover et le duc de Brunswick ont prononcé la même proscription. M. Fichte a appelé de ce règlement de police à toutes les universités d'Allemagne, et il les a invitées à

---

<sup>336</sup> Carta de Steffens, a *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. Vol. 2, p.15.

<sup>337</sup> El govern de Hannover prohibeix oficialment el *Philosophisches Journal* el 14 de gener de 1799.

<sup>338</sup> Carta de F. Schlegel a A. W. Schlegel, el 5 de febrer de 1799. *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. Vol. 2, p. 48.

<sup>339</sup> Tal com publica el diari *Allgemeine Zeitung* el 3 de març de 1799. *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. Vol. 2, p. 68.

<sup>340</sup> Probablement refereix a quan Fichte diu al final de l'article *Sobre el Fonament de la nostra fe*: “es ist erlaubt, [...] das SchulGeschwätz [sobre religió] niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechttuns sich erhebe.” (GA I/5, 356).

soutenir, de toutes leurs forces, la liberté de parler et de penser. Déjà différentes universités se sont assemblées, et le combat s'engage sérieusement.<sup>341</sup>

Podem dir doncs que les sospites que es desperten en Fichte sobre les previsibles conseqüències que tindria la publicació de l'article de Forberg per als "amics de la nova filosofia" tenien un bon fonament. No està clar fins a quin punt Fichte podia imaginar-se llavors com en afegir-hi el seu propi escrit es convertia ell precisament en la víctima principal de la polèmica subseqüent, perquè sembla que confiava realment que amb el seu escrit s'apaivagarà en bona mesura el rebuig que l'escrit de Forberg pot provocar. Tanmateix, tal com veiem per la forma com de fet es succeïren els esdeveniments, si volia evitar un debat sobre la qüestió religiosa, tan sensible socialment en tota època, la seva decisió va ser del tot contraproductiu. La manera com es va desencadenar tota la polèmica va resultar-li a més especialment dolorosa pel fet que en tot moment va tenir la impressió d'haver precipitat un assumpte filosòficament molt important però al qual encara no s'hi havia pogut dedicar amb la suficient atenció, de forma que no podia presentar-lo encara de manera madurada.

En efecte, quan Fichte publica el seu article, encara no ha elaborat de forma sistemàtica l'àmbit de la filosofia de la religió perquè, com ell mateix ens diu, havia estat ocupat amb altres matèries. Acabava de publicar l'*Ètica* i havia iniciat la publicació de la que havia de ser la segona exposició dels fonaments del sistema, la *Doctrina de la Ciència nova methodo*<sup>342</sup>. L'ordre d'aparició de la resta de textos revela l'estructura deductiva que el propi Fichte atribueix al desenvolupament necessari de la *Doctrina de la Ciència*. Tanmateix, Fichte no té temps per donar a la filosofia de la religió la mateixa precisió i exactitud que a les altres parts del seu sistema de filosofia transcendental, encara que podem concloure del propi text de l'article de la polèmica que aquest és el seu pla:

---

<sup>341</sup> Gazeta Nacional Le Moniteur Universel, n. 166. Article emés des d'Hamburg, el 16 ventós del seté any de la República Francesa una i indivisible (19 de febrer de 1799). A J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen. Vol. 2, p. 59.

<sup>342</sup> El 1797 comença a editar-se amb el títol *Assaig d'una nova exposició de la Doctrina de la Ciència*. Únicament se n'arribarien a publicar les dues introduccions, i el 1798 el primer capítol; de la resta de l'obra només ens han arribat els apunts d'alguns alumnes. La polèmica de l'ateisme va interrompre la seva publicació. El *Sistema de l'Ètica segons els principis de la Doctrina de la Ciència* veuria la llum l'any 1798.

“Er [l’autor, Fichte] muss sich jedoch vor jetzt begnügen, nur den Grundriss seiner Gedankenfolge anzugeben, und behält sich die weitere Ausführung auf eine andere Zeit vor.”<sup>343</sup>

En efecte, l’arquitectònica del sistema de la filosofia transcendental ja compta amb el desenvolupament de l’àmbit de la filosofia de la religió després del desenvolupament previ de les parts dedicades al dret o l’ètica.<sup>344</sup>

En el segon paràgraf de l’article, Fichte destaca la coincidència de les seves conviccions sobre el tema de la religió amb les afirmacions de l’article de Forberg, però en altres aspectes l’article:

“seiner Überzeugung [de l’autor, o sigui, Fichte] nicht sowohl entgegen ist, als nur dieselbe nicht erreicht.”<sup>345</sup>

A continuació, Fichte aclareix implícitament les limitacions de l’article de Forberg, en el sentit que no pot oferir un fonament de les seves afirmacions tan sòlid deductivament com ho pot fer el propi Fichte gràcies a la seva Doctrina de la Ciència, de forma que les pròpies conviccions adquireixen una major força racional:

“und es ihm [a l’autor, Fichte] doch wichtig scheint, dass die Denkart über diese Materie, welche aus seiner Ansicht der Philosophie hervorgeht, gleich anfangs vollständig vor das Publicum gebracht werde.”<sup>346</sup>

Tot i que encara no ha pogut redactar el tractat sobre la filosofia de la religió segons els principis de la Filosofia de la Ciència previst en el seu sistema, Fichte no parteix de zero en aquest tema. Havia tingut ocasió de tractar en la seva activitat acadèmica la qüestió de la filosofia de la religió segons la Doctrina de la Ciència<sup>347</sup> en unes lliçons sobre lògica i metafísica impartides els semestres d’hivern de 1795/96 i 96/97 en forma de comentaris al llibre del filòsof wolffià Ernst Platner<sup>348</sup> *Aforismes filosòfics* (1793). Fichte aprofita aquestes lliçons, especialment les darreres, per presentar les seves reflexions sobre Déu, la

---

<sup>343</sup> *Sobre el fonament*, SW V, 178.

<sup>344</sup> *Vid.* la divisió *hipotètica* de la Doctrina de la Ciència a GA I, 2, pp. 150-151 i la ja definitiva *deducció* de la divisió de la Doctrina de la Ciència a GA IV, 3, 520-523.

<sup>345</sup> SW V, 177-178.

<sup>346</sup> SW V, 178.

<sup>347</sup> La filosofia de la religió és l’àmbit del seu primer treball seriós anterior a la doctrina de la ciència en l’obra que el fa famós, la *Kritik aller Offenbarung*. Aquesta obra, composta per impressionar Kant, demostra el bon coneixement de la filosofia crítica de Fichte i el seu interès des del principi per la filosofia de la religió.

immortalitat, i l'origen de la religió i de la religiositat en l'ésser humà. Tot i no tractar-se d'un text escrit per Fichte, sinó de les anotacions d'alumnes, la seva importància justifica que en fem referència per ajudar a la interpretació de les afirmacions de Fichte en els textos de la polèmica, especialment per situar el moment de la maduració d'aquestes afirmacions, prou anterior a la polèmica mateixa.

La publicació de l'article de Forberg obliga Fichte com a coeditor del *Diari d'una societat d'alemanys il·lustrats*, a escriure el concís article, *Sobre el fonament de la nostra creença en un govern diví del món*<sup>349</sup>. Sabem per la història dels fets que Fichte i l'altre editor de la revista filosòfica, Niethammer<sup>350</sup>, temen una mala interpretació de certs paràgrafs de l'article de Forberg que podien semblar sospitosos d'ateisme per als no iniciats en la filosofia transcendental. Com a editors, eren a la vegada els censors dels articles que publicaven, paper que reconeixen que va en contra de les seves conviccions, ja que es confessaven defensors de la llibertat d'expressió en els assumptes que afecten els doctes. Com que Forberg no està disposat ni a retirar ni a modificar el text, se li suggereix la possibilitat d'acompanyar-lo amb notes d'aclariment que Fichte estaria disposat a confeccionar. Forberg rebutja novament el que entén com una ingerència externa en el seu text, i proposa a Fichte que redacti un altre article on expressi les seves pròpies opinions sobre la matèria. Podem dir que l'article de Fichte que apareix en el *Journal* junt amb el de Forberg és, per tant, el resultat de la fusió de les notes que Fichte havia pensat per al text de Forberg. Així narra tots aquests fets Fichte en una carta a Reinhold:

“Es ist ein Schicksal, das denn ohne Zweifel seine heilsamen Folgen haben wird, dass diese Sache ganz gegen meine Neigung, u. Plan schon jetzt zur Sprache gekommen. – Ein *Schicksal*: sage ich. Ich wollte den Forbergischen Aufsatz nicht aufnehmen; u. *widerrieth* ihm als Freund dessen Bekanntmachung. F. liess sich nicht rathen. Als *Herausgeber*, u. insofern *Censor* die Aufnahme pro auctoritate zu *verweigern* ist gegen meine Grundsätze; die so fest sind, dass, ohnerachtet dieses Ausgangs der Sache, ich doch ähnlichen Aufsätze die Aufnahme nie verweigern würde.

---

<sup>348</sup> Ernst Platner (1744-1818), professor de fisiologia, medicina i filosofia a la Universitat de Leipzig.

<sup>349</sup> El text apareix en el primer quadern del volum VIII del *Journal*, publicat per l'editor Christian Ernst Gabler a Jena i Leipzig la tardor de 1798, en les pàgines de la 1 a la 21.

<sup>350</sup> Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848), professor en Jena.



Ich wollte den Aufsatz mit Noten unter Forbergs Texte versehen. Forberg verbat sich dies; u. in diesem einzigen Stüke war ich vielleicht nicht vorsichtig genug. Ich fasste, was ich in den Noten sagen wollte, in einem eignen Aufsatz zusammen: und dieser Aufsatz hatte diesen Erfolg.”<sup>351</sup>

Les mateixes idees sobre l’origen del seu article les trobem repetides de forma pública en el seu text oficial de defensa davant l’acusació d’ateisme, el *Verantwortungsschrift*. Allà se’ns diu que Forberg no accepta la idea que es publiqui el seu text amb les anotacions de Fichte, i davant aquesta proposta

“bezeugte grossen Widerwillen dagegen, seinen Vortrag durch fremde Anmerkungen unterbrochen zu sehen, und bat, dass wir lieber, was wir zu erinnern fänden, in einer eignen Abhandlung der seinigen vorhergehen, oder folgen lassen möchten. Ungern willigten wir in diesen Vorschlag [...]. Aber es war doch kein entscheidender Grund vorhanden, das gerechte Verlangen des Verfassers nicht zu bewilligen; und so entstand diese Form, in der wir die 2te Abhandlung unsern Lesern vorlegten.”<sup>352</sup>

Prèviament a l’estudi de l’article de Fichte, cal per tant, analitzar les idees principals de l’article de Forberg al qual respon. I atès que Forberg refereix les seves idees a la teoria kantiana sobre el fonament moral de la creença religiosa, seguidament resseguirem les idees principals del plantejament kantià. Després d’aquests previs temàticament irrenunciabls, podrem centrar-nos en el plantejament fichteà en els seus textos de la polèmica de l’ateisme.

## **2. La creença religiosa en els textos del *Journal*.**

### **2.1. L’article de Forberg.**

Com hem vist, Fichte deixa per més endavant el desenvolupament sistemàtic dels seus pensaments en l’àmbit de la filosofia de la religió, tal com és el seu pla original<sup>353</sup>. Hem vist també que l’esborrany d’aquestes idees sobre filosofia de la religió que exposa el seu article és resultat de les seves notes sobre diversos punts de l’article de Forberg, una

---

<sup>351</sup> Carta a Reinhold de 22 de abril de 1799 (GA III/3, 328). Trobem aquesta explicació dels fets corroborada públicament per part de Niethammer en el seu escrit de defensa davant l’acusació d’ateisme. (*Verantwortungsschrift*).

<sup>352</sup> Niethammer, *Verantwortungsschrift*, nota 5, p. 172 i ss.

<sup>353</sup> Vid. *Sobre el fonament*, GA I/ 5, 347-348.

vegada descartada la inclusió de les notes en el propi text de Forberg. És d'esperar, doncs, que l'estructura de l'article reflexi la seva natura de composició de notes referides a l'article de Forberg. En efecte, aquesta relació entre ambdós textos ja es fa palesa en el títol escollit per Fichte. En la primera línia del seu article, Forberg presenta la següent definició de religió:

“Religion ist nichts anderes als ein *praktischer Glaube an eine moralische Weltregierung*”<sup>354</sup>

Definició que clarament es correspon amb el títol que Fichte dona al seu article *Sobre el fonament de la nostra fe en un govern diví del món*. Ara bé, no és necessari aquí establir tots els paral·lelismes entre ambdós textos. Ens centrarem en canvi en les qüestions cabdals, que al nostre entendre són les següents:

a) La definició de religió com a fe pràctica en un govern moral del món.

Forberg planteja el seu article com el desenvolupament del concepte de religió, segons indica el seu títol, i ja en la primera línia avança aquesta definició de religió que té tres components: es tracta d'una fe (*Glaube*), aquesta fe és pràctica (com a contraposada a la teoria) i el seu objecte és que hi ha un govern moral del món. De bones a primeres, resulta estrany que en una definició de religió no hi aparegui cap referència directa a la divinitat o a algun tipus de transcendència. Certament, Forberg reformula la seva definició poc després d'introduir-la en els següents termes: “ein *lebendiger Glaube an das Reich Gottes, welches kommen wird auf die Erde*”<sup>355</sup>, però aquesta no és la definició filosòfica sinó una paràfrasi “in einer bekannten geheiligten Sprache”. El títol de l'article de Fichte recull la definició presentada per Forberg, però hi introdueix explícitament l'adjectiu “diví”, que ve a substituir a “moral”: la creença en un ordre *diví* del món. El govern moral del món significa que el món és de tal manera que “es compta” amb el triomf final del bé, i aquest és el destí del món. En l'única referència de Forberg a Déu com a governant del món, el defineix com a “der erhabene Geist, der die Welt nach moralischen Gesetzen regiert”, i és “der einzige Begriff von Gott, dessen die Religion bedarf”<sup>356</sup>.

---

<sup>354</sup> Appellation an das Publikum...Dokumente zum Atheismusstreit Jena 1798/99, p. 23.

<sup>355</sup> *Dokumente*, p. 23.

<sup>356</sup> *Dokumente*, p. 23.

b) La qüestió pel fonament de la fe.

Per a Forberg, sorgeix la qüestió sobre el fonament d'aquesta fe: “worauf grandet sich dieser Glaube?”<sup>357</sup>. Segons Forberg, els tres fonaments possibles de tota creença en la veritat d'una proposició són: l'experiència, l'especulació i la consciència moral. L'experiència es veu ràpidament descartada, ja que la història dels esdeveniments humans més bé sembla mostrar el triomf del mal i rarament el del bé.

Pel que fa a l'especulació, entesa com a deducció lògica que vol demostrar l'existència de Déu a partir de principis racionals teòrics, Forberg fa un repàs a la crítica a les demostracions metafísiques de l'existència de Déu, i resumeix les argumentacions kantianes de la Dialèctica de la raó pura, prova del seu necessari fracàs:

b.1. L'argument ontològic sobre el concepte d'ens perfectíssim.<sup>358</sup> Forberg resol adequadament la crítica kantiana que es basa en la diferència entre pensament i coneixement, i la necessitat de la intuïció empírica per poder fer un ús correcte de la categoria d'existència. En efecte, l'existència no pot ser mai predicada d'un concepte pel sol pensament, ja que existir no és un predicat descriptiu o nota que digui d'un objecte que és d'una manera o d'una altra, de forma que ens el permeti identificar i distingir d'altres objectes. “Existir” designa la presència (o absència) en la sensibilitat d'una intuïció que es pugui subsumir a un determinat concepte, presència que el subjecte no pot mai resoldre amb el pensament pur sense el recurs a la sensibilitat, una sensibilitat aliena al pensament atès que sensibilitat i enteniment són fonts de coneixement diferents i irreduïbles l'una a l'altra.

---

<sup>357</sup> *Dokumente*, p. 23.

<sup>358</sup> El primer en plantejar aquesta prova fou Anselm de Canterbury (1033-1109) en el seu *Proslogion*. Tomàs d'Aquino (1225 – 1274) la qualifica de prova *a priori* atès que es mou en el pur pensament: conclou del concepte o essència de Déu la seva existència. S'introdueix ben aviat en la Filosofia Moderna de la mà de Descartes (1596 – 1650), qui l'adapta al nou marc conceptual en la tercera demostració que fa de l'existència de Déu en la cinquena de les seves *Meditacions Metafísiques* i apareix també en el capítol IV del *Discurs del Mètode*.

b.2. L'argument que dedueix la necessitat a partir de la contingència.<sup>359</sup> No res del món pot pensar-se que alhora no pugui ser pensat com a no essent. Per tant, tot el que existeix suposa l'existència necessària del seu creador. La crítica a aquesta prova pot reduir-se fàcilment a la feta a l'anterior argument: com l'existència no és una propietat que pugui predicar-se dels conceptes únicament amb el pensament, no pot pensar-se cap concepte del qual se li hagi de predicar com a propietat necessària. En un judici, la predicació de l'existència resulta sempre contingent i la seva veritat depèn de la constatació empírica en una experiència sensorial. D'altra banda, segons Forberg aquest argument fins i tot flaqueja des d'un punt de vista lògic, o sigui, purament especulatiu: si allò contingent (el món), va començar a existir, no es veu cap raó perquè allò necessari (Déu) havia de crear-lo precisament llavors i no en qualsevol altre moment. Si se suposa que únicament existeix allò necessari, i així sempre idèntic a si mateix, no pot explicar-se què fa que en un moment es produeixi un canvi en la seva natura i decideixi llavors, i no abans o després, crear allò que és contingent (el món), ja que en cada moment el que hi ha és exactament el mateix que en tot altre moment. S'insisteix aquí en què no hi ha cap necessitat lògica que obligui a acceptar aquesta possibilitat.

b.3. Forberg conclou que només la tercera opció és vàlida: "Die Religion ist weder ein Produkt der Erfahrung noch ein Fund der Spekulation, sondern bloss und allein die Frucht einen moralisch guten Herzens".<sup>360</sup>

c) El desig com a fonament pràctic de la creença.

És important destacar que Forberg fonamenta la religió en el concepte de desig o esperança de l'ésser moral. Forberg relaciona la creença amb el desig: L'home bo desitja que el bé domini arreu de la terra. Sobre l'origen d'aquest desig, Forberg només ens diu que està arrelat profundament en la naturalesa humana. La creença és també una esperança ("das Gute, das du gestiftet, der einzige Stern der Hoffnung sein wird"<sup>361</sup>). Repetidament

---

<sup>359</sup> Es correspon a la Tercera Via de Tomàs d'Aquino. Una demostració *a posteriori* que parteix del fet contingent de l'existència de les criatures per arribar a l'existència necessària de Déu. Inspirada en Maimònides (1135 – 1204).

<sup>360</sup> *Dokumente*, p. 26.

<sup>361</sup> *Dokumente*, p.31.

vincula l'acció moral amb aquesta estructura de la creença com a desig i esperança amb la coneguda fórmula kantiana *als ob*, fins a concloure:

“Mit anderen Worten: es ist nicht Pflicht zu glauben, dass eine moralische Weltregierung oder ein Gott als moralischer Weltregent existiert, sondern es ist bloss und allein dies Pflicht, zu handeln, als ob man es glaubte.”<sup>362</sup>

Això ens porta a la qüestió de l'ateisme de Forberg. Potser l'afirmació més polèmica del seu article és la que dóna com a resposta a la pregunta que ell mateix es formula sobre si existeix un Déu i respon que això és incert. En un text que Forberg escriu anys després i en el qual repassa els fets de la polèmica de l'ateisme reconeix la provocació que representa una afirmació així, i atribueix a la passió de la seva joventut no haver estat més prudent en aquest punt:

“Die Fichtische und meine Abhandlung hätte man vielleicht passieren lassen, denn beide enthielten neben bedenklichen auch manche unbedenkliche selbst fromm lautende Aeusserungen, und mussten überhaupt erst durchgelesen werden, um das Gift zu entdecken; aber die in jugendlichem Muthwillen von mir angehängten ‘verfänglichen Fragen’, deren Sinn sich gleich auf den ersten Blick dem flüchtigsten Leser aufdrang, allarmirten, zumal die erste: ‘ist ein Gott? Antwort: es ist und bleibt ungewiss?’”<sup>363</sup>

Fichte se n'adona del perill inherent en una resposta així, i s'hi oposarà frontalment.<sup>364</sup> Per a ell, la creença en l'existència de Déu té la màxima evidència. Pel que fa al significat que té per a Forberg la seva resposta, val a dir que segons ell, des d'un punt de vista especulatiu, és indiferent quina posició es prengui respecte a l'existència de Déu: tant val dir-se teista que ateu. De fet, a la pregunta per l'existència de Déu l'única resposta és: Això és i roman incert. Aquesta afirmació no és en ella mateixa atea, ja que no es defensa que Déu no existeix. Es tracta més bé d'una invitació a la suspensió del judici sobre l'existència de Déu, en la línia de l'escepticisme. La creença en Déu, aquesta és la conclusió paradoxal, no és una condició necessària de la religió. Un ateu, diu més avall, pot tenir religió si és un ateu virtuós, és a dir, que actua segons les normes morals encara que negui l'existència de Déu des del punt de vista de la teoria.

---

<sup>362</sup> *Dokumente*, p.33.

<sup>363</sup> *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. Vol. 2, p. 155.

<sup>364</sup> Veure per exemple en la seva *Gerichtliche Verantwortung*, SW V, 262.

“Kann ein Atheist Religion haben? Antwort: allerdings. (Von einem tugendhaften Atheisten kann man sagen, dass er denselben Gott im Herzen erkennt, den er mit dem Munde verleugnet. Praktischer Glaube und theoretischer Unglaube auf der einen sowie auf der anderen Seite theoretischer Glaube, der aber dann Aberglaube ist, und praktischer Unglaube, können ganz wohl beisammen bestehen.)”<sup>365</sup>

Forberg afegeix en aquest mateix fragment citat que també pot donar-se el cas invers, d’algú que defensa especulativament l’existència de Déu, però el nega en la pràctica.

d) El paper de la creença religiosa en la relació entre teoria i praxi.

Forberg estableix una divisió radical i irresoluble entre teoria i praxi que recorda l’*Abgrund* de què parla Kant. Però, a diferència de l’autor de Königsberg, no atribueix a la fe cap paper de mitjancer entre teoria i praxi, de punt d’unió de l’acció moral (praxi) amb els seus resultats en el món sensible (teoria). Forberg es decanta en canvi per una interpretació exclusivament moral: el desig sorgeix del bon cor, però no té cap fonament racional. No li cal l’acord del pensament, ni el pot tenir sense caure en la superstició: “[La religió és] eine Maxime des Willens. (Was von Überzeugung des Verstandes dabei ist, ist Aberglaube.)”<sup>366</sup> Tot i parlar de govern moral del món, sembla atribuir a l’atzar allò que pugui passar: “es ebensogut möglich ist, dass der Zufall unsere Absichten befördere, als das er sie zerstöre”<sup>367</sup>. Es tracta, per tant, d’una creença sense cap pretensió d’objectivitat (un desig, una esperança) pròpia de qui té bon cor, i per tant, s’inclina pel bé i desitja que triomfi.

e) El fi de la creença.

Finalment, però no menys significativament, és interessant esmentar com defineix allò que en llenguatge sagrat anomena l’adveniment del regne de Déu sobre la Terra. S’expressa com a “allgemeine Übereinstimmung im Guten, die Idee einer allemeinen

---

<sup>365</sup> *Dokumente*, p. 36. Clarament, Forberg s’inspira aquí en l’exemple kantian de Spinoza que tractarem en el següent apartat sense, però, l’objecció d’incoherència que destaca precisament l’argument kantian.

<sup>366</sup> *Dokumente*, p. 35.

Verbreitung von Gerechtigkeit und Wohlwollen”; un temps “wo nur gute Menschen freundlich und freundlich auf Erden nebeneinander wohnen”; una “Goldne Zeitalter für die Herzen”<sup>368</sup>; “den Sieg der guten Sache über die böse zu befördern, die Bosheit womöglich ganz von der Erde zu verdrängen, Missbräuche aller Art auszurotten und die Ankunft des Reichs der Gerechtigkeit und des Friedens (welches ist das Reich Gottes) auf Erden zu beschleunigen.”<sup>369</sup> Forberg torna a emprar una expressió kantiana, la del fi final (Endzweck) per deixar clar aquest objectiu absolut de les accions de les “bones persones”:

“Es ist der Endzweck aller guten Menschen, zu machen, dass es überall recht in der Welt zugehe und das die Gerechtigkeit über die Ungerechtigkeit endlich triumphiere”<sup>370</sup>.

## 2.2. El precedent: l’anàlisi transcendent de la creença religiosa en Kant.

La filosofia pràctica de Kant estableix el marc teòric per a la nova fonamentació del fet de la creença religiosa que introdueix la filosofia transcendent. És així un referent a tenir en compte. És clar que tant Forberg com Fichte s’inspiren en la concepció kantiana de creença, des de la qual plantegen les seves propostes originals. El propi Forberg reconeix explícitament la relació de l’article amb la filosofia pràctica de Kant, ben present a l’hora de redactar-lo:

“In meiner Entwicklung des Begriff’s der Religion war mein Zweck eigentlich dem mir schon geraumte Zeit nicht mehr genügenden practischen Glauben Kant’s einen statthaftern Sinn unterzulegen, falls man Bedenken trug, ihn bloss für Spiel und Mystification zu erklären.”<sup>371</sup>

Per això, abans de tractar la posició de Fichte sobre aquest tema, és interessant desenvolupar breument el concepte kantian de creença i la seva fonamentació en la filosofia crítica, és a dir, veure com resol Kant la qüestió de la creença religiosa, ja que totes aquestes posicions parteixen del marc de referència establert per l’iniciador de la filosofia transcendent.

---

<sup>367</sup> Dokumente, p. 33.

<sup>368</sup> Per a aquesta i les cites anteriors d’aquest paràgraf: *Dokumente*, p. 28.

<sup>369</sup> *Dokumente*, p. 29.

<sup>370</sup> *Dokumente*, p. 29.

<sup>371</sup> *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. Vol. 2, p.154.

A la *Crítica de la raó pura* es defineix formalment la creença com el fet que un subjecte pren com a vertader un judici amb una base subjectiva suficient, però les raons al seu favor resulten objectivament insuficients.<sup>372</sup> Que faltin raons en el pol objectiu significa que en l'enunciat objecte de creença no s'expressa una síntesi fonamentable en l'estructura *a priori* que fa possible el coneixement. Que la creença tingui una base subjectiva suficient significa que té com a fonament algun tipus d'activitat del subjecte que, sense ser una activitat cognoscitiva, ha de ser una activitat racional, amb una base *a priori*, malgrat que el seu resultat no sigui una experiència objectiva integrable en el coneixement del món. En cas contrari, si en el pol subjectiu únicament hi ha elements contingents que pertanyen a la idiosincràsia del creient, llavors no hi ha necessitat ni validesa. Aquesta activitat racional no cognoscitiva, conclou Kant, ha de pertànyer a la racionalitat pràctica, és a dir, ha de trobar-se en l'anàlisi de les accions de la voluntat humana.

Per entendre la posició de Kant en aquest tema, cal repassar breument la seva prova teològico-moral de l'existència de Déu. En el nucli d'aquesta prova hi trobem el concepte de Bé Suprem (*Höchster Gut*), entès com a síntesi entre virtut i felicitat. Abans d'entrar al contingut expressat per aquest concepte val la pena aturar-se a analitzar-ne la forma, és a dir, el tipus de concepte del que es tracta.

Des d'un punt de vista formal, no es tracta de cap concepte descriptiu el contingut del qual consisteixi en una descripció d'un conjunt de notes que permetin la identificació d'algun objecte del món sensible. Sigui quin sigui el seu contingut, aquest no pot trobar-se enlloc ja que s'exigeix que *ha de ser (sollen)*, i per tant, no es tracta de res que *de facto* sigui. L'objecte que assenyalat el seu contingut depèn de la realització d'aquest propi contingut del concepte, és a dir, el concepte és la condició de la seva realitat. Si l'ésser d'un objecte depèn de l'existència prèvia del seu concepte, Kant anomena "fi" aquest objecte assenyalat com a tasca a realitzar.<sup>373</sup> Formalment, per tant, es tracta del concepte d'un fi. Ara bé, el concepte d'un fi no és equivalent al concepte d'exigència, si bé en forma part. En efecte, pel que fa a la relació modal que hom estableix entre el subjecte i el seus fins val a dir que hom pot plantejar-se fins de l'acció sense qui s'hi afegeixi necessàriament la consciència que aquests fins *s'hagin de* realitzar: únicament se suposa implícitament una adhesió del subjecte amb els seus fins en la forma d'un voler, un voler atribuïble a aquell

---

<sup>372</sup> *Crítica de la raó pura (KrV)*, B 851.



subjecte en particular però no necessàriament a cap altre. És un fi de la seva voluntat. Cal esbrinar què afegeix la consciència del deure a la relació d'un subjecte amb el seus fins.

La instància de la consciència que ens obliga incondicionalment a produir el Bé Suprem és la llei moral, que té la forma d'un imperatiu categòric (*Fes A*). Aquesta llei és purament formal i exigeix incondicionalment el seu compliment; això la diferencia dels imperatius hipotètics característics de la producció tècnica, per exemple. La seva incondicionalitat i formalitat descarten que l'origen de la llei sigui la sensibilitat. El seu origen és racional, ja que la raó és la facultat de l'incondicionat, tal com ha quedat clar en la *Crítica de la raó pura*. La raó del subjecte és qui exigeix, evidentment *a priori*, de fer quelcom incondicionalment.

La raó dona la llei moral al subjecte. Quan aquest n'és conscient, és també conscient de la seva natura racional. El fet que pugui decidir-se (i hagi de decidir-se) a actuar segons una llei purament formal significa que la seva voluntat és lliure, en dos sentits: un de negatiu, entès com a ésser lliure de tota influència externa en el moment de la decisió; un de positiu, en el sentit de tenir la possibilitat de causar incondicionalment una sèrie d'esdeveniments en l'espai i el temps. En aquest darrer sentit, la llibertat té també realitat objectiva, ja que poden observar-se les seves conseqüències en el món sensible –cosa que no vol dir, a la inversa, que pugui saber-se amb certesa a partir de l'observació del món sensible si determinats fenòmens han estat causats per una causalitat lliure.

Ara ens trobem en situació d'entendre millor què significa que el Bé Suprem sigui el fi de l'activitat del subjecte quan aquesta està dirigida per l'imperatiu categòric: el Bé Suprem és allò que ha de realitzar-se pel manat de la llei moral. Això ens ajuda a entendre millor també el caràcter d'exigència que té aquest fi per al subjecte. A causa de l'aprioritat necessària d'aquesta exigència se segueix que el concepte del seu objecte, que es veu determinat completament per ella, ha de ser també un concepte *a priori*. “[...] ha de descansar la seva condició de possibilitat només en fonaments de coneixement a priori”.<sup>374</sup>

Passem ara a la qüestió del contingut del concepte de Bé Suprem. Aquest concepte inclou la relació necessària amb dos conceptes més. Aquesta relació immanent al concepte de Bé Suprem està condicionada *a priori* pel concepte de Déu.

---

<sup>373</sup> KU, B 32.

<sup>374</sup> KpV, A 203.

El primer d'aquests conceptes és el de virtut (*Tugend*). Per virtut entén Kant la convicció pràctica completament coincident amb la llei moral. Aquest concepte podem dir que se segueix sense més analíticament del concepte de llei moral: se segueix del concepte de llei que el seu seguiment ha de ser sense excepcions, simplement. I aquest seguiment sense excepcions implícit en el concepte de llei moral constitueix precisament el caràcter de la virtut.

La presència en el concepte de Bé Suprem del segon concepte, el de la felicitat (*Glückseligkeit*)<sup>375</sup>, no es pot justificar tan fàcilment, ja que la felicitat no depèn del subjecte,<sup>376</sup> i per tant, no pot ser ordenada *incondicionalment* per la seva raó. La moralitat, així s'ha esforçat Kant per demostrar-ho, no consisteix en la recerca de la felicitat, cosa que ens faria dependents de la sensibilitat. Hom pot preguntar-se perquè Kant inclou aquest element en el concepte de Bé Suprem. Evidentment, no pot apel·lar-se a l'experiència general que fa el sentit comú, en el sentit que sembla obvi que tothom busca la felicitat. Encara que això fos així, es tractaria d'una constatació empírica *a posteriori*, d'una generalització oberta a excepcions, que no es correspon a les característiques *a priori* exigides pel concepte de Bé Suprem.

L'argument transcendental que aporta Kant sembla que es basa més bé en el fet que cal pensar necessàriament la felicitat com a element del Bé Suprem a causa de la finitud de l'ésser humà. Sembla clar que la finitud de l'ésser humà des d'un punt de vista moral ve donada pel fet que no és una voluntat pura i es troba el límit de la seva afectivitat empíricament condicionada. En quin sentit això comporta el concepte de felicitat pot deduir-se a partir d'argumentacions que Kant desenvolupa en la *Crítica de la raó pràctica* en la línia que la dependència del subjecte humà de la sensibilitat demostra el seu caràcter necessitat (*bedürftig*)<sup>377</sup> del que ell no és, o sigui, dels objectes sensibles, de forma que finitud ve a equivaler amb el fet de ser incomplet. Ara bé, allò incomplet vol ser complet,

---

<sup>375</sup> "Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruhet also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens." KpV, A 224.

<sup>376</sup> "das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen [...]" KpV, 224-225.

<sup>377</sup> "Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens [...]. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz, und eine Seligkeit welche

no vol que li falti res, per poder ésser autosuficient, o sigui, incondicionat, o, el que és el mateix, absolutament lliure. Per això aquesta exigència de felicitat ve a significar la necessitat d'aconseguir allò que li falta al subjecte. El seguiment de la llei moral ha de portar el subjecte a la seva autosuficiència. Evidentment, això no se segueix analíticament de la llei moral sinó del caràcter finit del subjecte humà. Per això Kant l'anomena una condició subjectiva, terme que emprat aquí pot portar a equívocs, ja que precisament aconseguir aquesta felicitat no està en la mà del subjecte, a diferència de la virtut, que sí que depèn exclusivament d'ell.

“Die subjektive Bedingung, unter welcher der Mensch (und nach allen unsern Begriffen auch jedes vernünftige endliche Wesen) sich, unter dem obigen Gesetze, einen Endzweck setzen kann, ist die Glückseligkeit.”<sup>378</sup>

Pel que fa al significat concret d'aquest concepte, diferents citacions semblen indicar que té un contingut indeterminat – és un concepte *vacil·lant*,<sup>379</sup> ja que tot subjecte se'l representa a la seva manera –, depèn del món sensible, tal com Kant estableix breument a la *Crítica del Judici*:

“In diesem Endzwecke ist die Möglichkeit des einen Teils, nämlich der Glückseligkeit, empirisch bedingt, d. i. von der Beschaffenheit der Natur (ob sie zu diesem Zwecke übereinstimme oder nicht) abhängig [...]”<sup>380</sup>

El lligam entre ambdós conceptes, el de virtut i el de felicitat, té la forma d'una relació sintètica de causalitat: la virtut porta a la felicitat, de manera que qui es fa digne de ser feliç a més arriba a ser-ho. Certament, aquest fi és un bé, ja que es tracta de tenir una voluntat bona (virtut) amb la qual s'aconsegueix el que és pròpiament bo per al subjecte finit (la felicitat). A més, és el bé suprem, ja que no pot haver-hi un bé superior a la felicitat per a un ésser finit que s'esforça per aconseguir la seva autosuficiència.

Una vegada aclarit el concepte de Bé Suprem, Kant es troba en condicions de desenvolupar la prova moral de l'existència de Déu. La llei moral ens exigeix incondicionalment la

---

ein Bewusstsein seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist, [...]” KpV, A46.

<sup>378</sup> KU, B 424.

<sup>379</sup> KU, B 389.

realització del Bé Suprem. Per satisfer aquesta exigència, el subjecte ha d'actuar segons la llei moral i exclusivament per la llei moral, és a dir, el deure és allò que el mou a actuar. Quan es decideix a fer-ho, llavors treballa per realitzar el Bé Suprem.

Hem vist que el Bé Suprem té dos conceptes constituents: la virtut, que depèn del subjecte, i la felicitat, que depèn de l'objecte. Donada l'heterogeneïtat existent entre ambdós, cal entendre el seu lligam com a sintètic. Com que es tracta d'un judici sobre l'activitat pràctica, per tant, de la causalitat de la voluntat del subjecte en el món, la seva forma haurà d'estar regida per la categoria de causalitat: la virtut ha de ser la causa de la felicitat. En tant que judici sintètic *a priori*, atès el caràcter universal i necessari que cal atorgar-li, cal trobar un X *a priori* que condicioni aquesta síntesi i la faci possible. La necessitat del lligam, en efecte, exclou completament que aquest X pugui trobar-se en l'experiència.<sup>381</sup> La conciliació d'ambdós conceptes ha de venir donada pel concepte d'un ésser que, d'una banda, té una omnisciència que li permet conèixer les intencions de tots els éssers racionals per veure que siguin virtuoses (és a dir, que actuen amb l'únic motiu de seguir l'imperatiu categòric) i a més és omnipotent per a poder trobar-se en situació de repartir per a cadascú la quantitat de felicitat proporcional a la seva virtut.<sup>382</sup> El concepte de la justícia d'aquest ésser omnipotent se segueix així racionalment:

“Denn der Glückseligkeit bedürftig [pel caràcter finit de l'ésser humà], ihrer auch würdig [pel fet de ser virtuós], dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens [omniscient i moral], welches zugleich alle Gewalt hätte [omnipotent], wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen.”<sup>383</sup>

La dificultat present en aquest concepte és que es tracta del concepte d'un ésser incondicionat, del qual no podem tenir un esquema de la imaginació que permeti fer-ne una síntesi objectiva. L'exigència pràctica, tanmateix, dona una validesa racional que va més enllà d'una simple opinió, sense arribar a ser, però, coneixement. Es tracta d'un postulat pràctic, i es correspon amb una creença racional. Per a la geometria pura, així ens diu Kant,

---

<sup>380</sup> KU, B 430.

<sup>381</sup> KpV, A 208.

<sup>382</sup> KpV, A223 – 224.

<sup>383</sup> KpV, A 199.

postular significa “dass man etwas tun könne, wenn etwa gefordert würde, man solle es tun”.<sup>384</sup>

La possibilitat del Bé Suprem es veu així postulada a partir del deure absolut de la llei moral, que exigeix la realització d'allò que es mana, el Bé Suprem. Això pressuposa que la natura, en principi amoral, ha de fer correspondre la virtut amb felicitat. Aquesta possibilitat veiem que té en l'existència de Déu una de les seves condicions. Cal així postular l'existència de Déu. A la *Crítica del Judici*, aquesta prova permet al Judici reflexionant la possibilitat d'una observació de la natura com a sistema de fins, ja que l'*etico-teologia* lliura un fi que no té la *físico-teologia*, que fa remetre un ésser a un altre per a la seva explicació sense prioritzar-ne cap de manera absoluta i més enllà del fet de ser el darrer d'una determinada sèrie de condicions. Amb aquest fi s'isola un ésser originari: l'ésser humà s'eleva pel damunt dels altres éssers naturals, perquè vol realitzar el Bé Suprem; cal considerar-lo per això mateix el fi incondicional de la natura. L'ésser humà és fi final de la natura, no relatiu a una sèrie natural en concret, de forma que es produeix un salt a l'incondicionat que remet a la causalitat intel·ligible de l'ésser humà. En aquest sentit, novament, cal admetre l'existència d'un ésser moral suprem que atorgui aquesta finalitat a la natura, que la converteixi en instrument al servei de la finalitat moral de l'activitat humana. En aquesta obra també es descriuen les característiques incloses en el concepte de Déu a partir de la reflexió pràctica sobre la possibilitat del Bé Suprem: l'omnisciència, l'omnipotència, la bondat i la justícia. A aquests conceptes tampoc pot atorgar-se'ls cap validesa objectiva ni un ús en l'estudi de la natura més enllà d'una reflexió hipotètica (*als ob*) basada en la moralitat. Qualsevol pretensió d'un coneixement teòric *a priori* xoca amb les argumentacions de la dialèctica de la crítica de la raó pura, ja que s'amplia il·lícitament l'ús de les categories més enllà de l'àmbit de la sensibilitat (ús *transcendent*) i són una simple antropomorfització injustificada de l'ésser diví.<sup>385</sup>

Per acabar, podem preguntar-nos per l'estatut de validesa de la prova moral per a la demostració de l'existència de Déu. Segons la *Crítica del Judici*, no es pot demostrar objectivament l'existència de Déu amb la prova *teològico-moral*:

---

<sup>384</sup> KpV, A 55.

<sup>385</sup> KpV, A 249.

“Dieses moralische Argument soll keinen objektiv gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, dass ein Gott sein [...]”<sup>386</sup>

Ara bé, segueix la nota, l'únic que pot mostrar és que hom cau en una contradicció pragmàtica si no accepta l'existència de Déu:

“sondern dass, wenn er moralisch konsequent denken will er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft annehmen müsse”<sup>387</sup>.

Argumentació que es veu reforçada també en un altre paràgraf significatiu de la *Crítica del Judici*, que insisteix en la necessitat de coherència entre la raó teòrica i la raó pràctica,<sup>388</sup> o sigui, de la raó amb sí mateixa:

“So wird sie [la raó] für ihr eigenes praktisches Gesetz und die dadurch auferlegte Aufgabe, also in moralischer Rücksicht, jene Ideen [les implicades en el Bé Suprem] als real anerkennen müssen, um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen”<sup>389</sup>.

La prova té una necessitat subjectiva però amb una base racional (pràctica), o sigui, és una creença racional. Això significa que segons la disposició de les facultats cognoscitives pròpies d'un ésser racional finit, el coneixement del qual ve limitat per l'experiència possible, no es pot pensar d'una altra manera, però tampoc pot emprar aquest pensament necessari únicament des d'un punt de vista pràctic com si fos un principi objectiu que ens diu com és el món, ja que tal síntesi no és possible segons les condicions a priori del coneixement humà. Els resultats de la demostració són qüestions de fe o creença (*Glaubenssachen*), entesos com a

“Gegenstände, die in Beziehung auf den pflichtmässigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (es sei als Folgen [virtut i felicitat], oder als Gründe [Déu]) a priori gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwenglich sind.”<sup>390</sup>

---

<sup>386</sup> KU, B 425. Nota.

<sup>387</sup> KU, B 425. Nota.

<sup>388</sup> Necessitat que Forberg precisament nega.

<sup>389</sup> KU, B 462.

<sup>390</sup> KU, B 457.

La força de la convicció que la prova pot generar a partir de la constatació d'una contradicció pragmàtica entre creença i acció la trobem explicada en les següents variants d'aquest argument en la *Crítica de la Raó pràctica* i en la *Crítica del Judici*.

a) Pel que fa a la *Crítica de la raó pràctica*, s'estableix un lligam necessari entre l'apodicticitat de la llei moral i el potencial de persuasió de la prova moral. Aquesta connexió consisteix en una doble implicació.

“Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muss die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muss auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein”.<sup>391</sup>

b) D'altra banda, en la *Crítica del Judici* trobem una referència explícita a Spinoza<sup>392</sup>, qui es pren com a model de l'home just però que nega l'existència d'un creador moral del món. El text argumenta a partir d'aquest exemple que aital home afirma que no hi ha cap Déu. Cal entendre aquesta afirmació segons el concepte kantià de Déu, entès com a autor moral del món que actua segons fins morals i instaura així una providència en el món. Evidentment, el concepte de la substància infinita spinoziana no té aquestes notes, i en aquest sentit pot dir Kant que, també *per exemple* Spinoza nega l'existència de Déu. Ara bé, aquest home vol produir el bé de manera desinteressada, però el seu esforç troba un límit: no pot esperar d'una natura sense Providència cap mena d'acord amb el seu fi. De tal natura únicament pot esperar malaltia i finalment la mort, que l'envii juntament amb la resta d'animals “a l'abisme del caos sense finalitat de la matèria, del qual el tragué.”<sup>393</sup> Si malgrat tot, vol obeir la crida de la seva veu moral interior i “no cedir davant la nul·litat de l'únic fi últim ideal adequat a la seva elevada exigència”<sup>394</sup>, haurà d'acceptar el concepte d'un creador moral del món.

La realització d'accions morals en el món ha de tenir resultats satisfactoris, pressuposició pragmàtica que els dona sentit. Cap argument objectiu pot donar-ne una

---

<sup>391</sup> Antinòmia de la raó pràctica, KpV A 205-206.

<sup>392</sup> “un home just (com per exemple Spinoza)”, KU B 427-428.

<sup>393</sup> KU, B 429.

<sup>394</sup> KU, B 429.

demostració, perquè no hi ha res d'objectiu que els serveixi de fonament. El fonament únic és l'exigència absoluta de treballar per fer possible el fi últim del Bé Suprem. Això significa que només la consciència d'aquesta exigència incondicional, és a dir, la reflexió pràctica que permet al subjecte prendre consciència del fi a partir de la seva exigència, i ser per això mateix conscient de les seves condicions de realitzabilitat (els postulats), poden portar l'agent moral al convenciment de la realitzabilitat d'aquest fi i de la necessitat de pensar-ne les condicions (especialment pel que fa a l'acceptació de l'existència de Déu). En cas contrari, aquest mateix subjecte que ha decidit seguir el manat de l'imperatiu categòric cau en contradicció amb sí mateix, és a dir, el seu pensament contradiu la seva voluntat, la raó teòrica contradiu la raó pràctica. Ara bé, és una contradicció subjectiva, ja que res objectiu obliga a aquesta consciència, atès que depèn exclusivament de la decisió interior del subjecte per la moralitat i del conseqüent acord de la raó amb sí mateixa.<sup>395</sup>

La convicció finalment assolida, la creença racional, té diferents moments lògicament distingibles. Primer, cal que el subjecte es decideixi a actuar moralment, únicament pel deure.<sup>396</sup> Seguidament, ha de pensar la seva acció moral i el fi exigít, que ha de fer seu. Finalment, reflexionar sobre les condicions per a la possibilitat de la seva realització efectiva, i prendre consciència que únicament si és possible la realitzabilitat d'allò que se li ordena pot tenir algun sentit l'exigència del deure. D'aquesta forma, el subjecte pot convèncer-se interiorment de la validesa de la certesa pràctica. No es tracta d'una convicció teòrica que val per a tothom en funció de les facultats cognoscitives. La perspectiva és sempre en primera persona, i alhora representa el límit de la validesa de la prova, ja que depèn de la decisió lliure del subjecte. Per això diu Kant que és un tenir per vertader (*Fürwahrhalten*) lliure, i només com a tal adequat a la moralitat del subjecte.<sup>397</sup> Fruit de la llibertat, no pot imposar-se al subjecte des de fora.

---

<sup>395</sup> Per a Fichte, com veurem a continuació, la determinació moral i la convicció implícita del seu èxit és la base de tota certesa objectiva. D'alguna forma, és allò que fa creure en la realitat de l'objecte de les representacions, més enllà de la naturalesa estrictament mental d'aquestes. És un tema en què incidirà especialment en l'obra *La destinació de l'home*.

<sup>396</sup> De fet, és raonable pensar que n'hi hagi prou amb el fet de prendre consciència que hom *podria* actuar moralment, que pot actuar-se segons un deure incondicionat, encara que *de facto* encara no hagi decidit seguir-lo o fins i tot no l'arribi a seguir. Pensem en l'exemple del fals testimoni que trobem en KpV, A 54.

<sup>397</sup> KU, B 463.



## **2.3. L'article de Fichte *Sobre el fonament de la nostra creença en un govern diví del món.***

### **2.3.1. La fonamentació transcendental de la creença en la Doctrina de la Ciència.**

En l'article que fa esclatar la polèmica, Fichte duu a terme una reflexió sobre el títol que li ha posat, el qual es correspon amb la definició de religió de Forberg. En el títol, Fichte es demana quin és el fonament de la nostra creença en un govern diví del món:

“Wir haben nichts zu tun, als die Causalfrage zu beantworten: wie kommt der Mensch zu jenem Glauben?”<sup>398</sup>

L'error comès per la filosofia anterior, la filosofia dogmàtica precrítica, és que enlloc d'examinar racionalment l'origen del fet de la creença en l'ésser humà, vol produir en la consciència la creença en entitats intel·ligibles mitjançant proves racionals de la seva existència fetes únicament a partir de conceptes, o sigui, entendre la fe com a fruit d'una especulació purament conceptual de la raó teòrica. Fichte s'esforça en demostrar que la filosofia no pot ni fer aquest tipus de demostracions ni produir cap fet de la consciència comuna, més enllà de la consciència de la pròpia activitat filosòfica en el seu fer-se. Amb aquesta finalitat, Fichte dóna una resposta a aquest assumpte clarament específica de la seva forma de filosofar i, per tant, diferent de les propostes de Kant i de Forberg, tot i mantenir en comú amb ambdós autors que aquesta fonamentació només pot tenir èxit si la filosofia pràctica, és a dir, la filosofia de la moralitat en l'ésser humà, hi juga un paper essencial. Com ells, desplaça com a mancat d'efectivitat tot intent que provingui d'una filosofia teòrica completament al marge de l'aspecte moral, una filosofia que s'entengui com a simple reflexió sobre l'ésser.

Per començar, Fichte recorda que la funció de la filosofia transcendental consisteix en explicar la possibilitat de la consciència real, o sigui, dels fets que la constitueixen, no produir-ne de nous en ella. L'únic que el subjecte produeix en la seva consciència real quan es posa a filosofar és la consciència de la pròpia filosofia com a representació mental

---

<sup>398</sup> SW V, 179.

resultat de les operacions pròpies de l'acte de filosofar que tenen lloc en la consciència real del filòsof que les endega:

“Die Philosophie kann nur Facta erklären, keineswegs selbst welche hervorbringen, ausser dass sie sich selbst, als Tatsache, hervorbringt.”<sup>399</sup>

Evidentment, aquesta afirmació se segueix de la seva pròpia concepció de la filosofia com a Doctrina de la Ciència, i per això no sorprèn que resumeixi aquestes idees de manera semblant en les *Lliçons sobre lògica i metafísica* en el mateix context que tracta de la definició correcta de creença:

“Durch Theoretische Beweise kann man den Menschen nicht zum Glauben bringen, sie helfen nichts, sondern sie schaden. Überhaupt bringt ein philosophischer Beweis nichts in den Menschen, was nicht in ihm schon ist, sondern er knüpft etwas an das, was schon im Menschen ist, an. Ich kann in einen andern nichts hineindenken, ich kann nur von etwas ausgehen, was der andere annimmt; daran zeige ich, dass der andere etwas anderes auch notwendig annehmen müsse, wenn er das erste annimmt.”<sup>400</sup>

La filosofia dedueix els fets de la consciència real a partir de l'activitat del Jo per explicar la possibilitat de l'autoconsciència. En aquest sentit, la filosofia pot explicar els fets que es presenten com a necessaris per a aquesta deducció de la consciència en general. Així cal interpretar les paraules de la cita de les *Lliçons*: la filosofia mostra que qualsevol ha d'acceptar necessàriament el fet perquè se n'adona que és un Jo i que hi ha una connexió necessària en la seva consciència entre ser un Jo i trobar en un mateix aquest fet. L'autèntic estatut que té per a Fichte la creença religiosa el trobem quan seguidament fa la següent comparació:

“So wenig es dem Philosophen einfallen wird, die Menschen zu bereden, dass sie doch hinführo die Objekte ordentlich als Materie im Raume, und die Veränderungen derselben ordentlich als in der Zeit aufeinanderfolgend denken möchten; so wenig lasse er sich einfallen, sie dazu bereden zu wollen, dass sie doch han eine göttliche Weltregierung glauben.”<sup>401</sup>

---

<sup>399</sup> SW V, 178.

<sup>400</sup> GA, IV/1, p. 430.

<sup>401</sup> SW V, 178.

La comparació entre la creença en un govern diví del món i el fet innegable de l'espai i del temps no deixa de resultar de bones a primeres problemàtica, i mereix una primera reflexió que aclarirà millor l'estatut que té per a Fichte la creença religiosa en el seu sistema. Crida l'atenció que el símil entre la presència dels fets de l'espai i el temps en la consciència s'equipari amb la presència del fet de la creença religiosa, ja que hom pot afirmar sens dubte que els primers fets són universalment presents en la consciència, mentre que el segon fet no: hom constata que hi ha creients i no creients, però tothom ordena els objectes en l'espai i el temps. Precisament per això els autors anteriors van veure la necessitat de produir la creença en els no creients. Tanmateix, si s'admet la comparació, per a Fichte la creença és també d'alguna manera un fet universal, i així necessari, de la consciència; en quin sentit es pot entendre així? La resposta ens la dóna precisament la relació de la fe amb la consciència moral. La creença religiosa, segons les descobertes del propi Kant, va lligada a la consciència moral, innegablement present en tot home, tal com a la seva manera accepta també Forberg:

“Kann man jedem Menschen Religion zumuten? Antwort: Ohne Zweifel, wo wie man jedem Menschen zumuten kann, gewissenhaft zu handeln.”<sup>402</sup>

Tanmateix, encara tenim el mateix problema, ja que sembla contradictori que pugui atribuir-se la creença al no creient. Acceptem per ara hipotèticament que la creença moral és un fet universal de la consciència, i així un constituent necessari de la mateixa. Així expressen les *Lliçons de Metafísica* aquesta presència latent en tot home del *principi de la moralitat*, fonament necessari per a l'aparició efectiva de la fe:

“Aus dem bisherigen ist klar, nur der sittlich gute, nicht der vollkommene, sondern dem es ‘rein’ Ernst ist, gut u. recht zu handeln, nur der kann an Gott glauben, nur er kann Sinn u. Verstand von göttlichen Dingen haben. In der Anlage fehlt dieses Princip keinem Menschen, wo es aber nicht entwickelt ist, da ist kein Gedanke an Gott.”<sup>403</sup>

El principi de la moralitat es troba en tot home, l'exigència racional de donar-se a si mateix la llei i a actuar segons ella (autonomia), però queda obert que es desenvolupi o no

---

<sup>402</sup> *Dokumente*, p. 35.

fins el final. Com veurem, aquest estadi final de desenvolupament ve a significar el fet que la consciència real assoleixi l'autoconsciència moral, és a dir, arribi a la reflexió sobre el propi acte moral i les seves implicacions. Autoposició i autoconsciència, en aquest cas de l'agent moral, són precisament dos estadis essencials de l'estructura de la consciència a partir del principi del Jo. Des del punt de vista transcendent, per tant, la resposta a la pregunta per l'origen de la creença està llavors clara: la missió del filòsof consisteix a aclarir la gènesi de la creença en la consciència de l'home comú a partir de l'estructura originària del Jo, el que Fichte sabem que anomena una “deducció” de la creença:

“Beides [el fet de l'espai, i el fet de la creença religiosa] geschieht wohl ohne sein Zutun; er setzt es als Tatsache voraus; und Er ist lediglich dazu da diese Tatsachen, als solche, aus dem notwendigen Verfahren jedes vernünftigen Wesens abzuleiten. Also – wir wollen unser Rasonnement keinesweges für eine Überführung des Ungläubigen, sondern für eine Ableitung der Überzeugung des Gläubigen gehalten wissen”.<sup>404</sup>

La qüestió plantejada per Fichte es troba en línia amb les formulacions ja clàssiques de la fonamentació transcendent que podem trobar en Kant: l'establiment d'unes condicions a priori de la creença, atès el caràcter universal i necessari d'aquest fet de la consciència per la universalitat del principi de la moralitat. Podem tractar de completar ara la resposta a la qüestió de la problemàtica necessitat i universalitat de la creença, al fet peculiar que tot i la universalitat del principi, es pugui o no produir el seu desenvolupament. Segons Fichte, tot i que la creença té una base racional, aquesta es troba en la racionalitat pràctica, és a dir, pressuposa la llibertat del subjecte. En Fichte podem aportar dos exemples clars d'activitats necessàries que *de facto*, però, poden no emprendre's: el propi fet de la filosofia, de què parla en el text, i el del coneixement de l'espai amb què el compara.

En la seva primerenca obra *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (“Sobre el concepte de la Doctrina de la Ciència”)<sup>405</sup>, Fichte posa l'exemple de la relació entre el fonament de la Doctrina de la Ciència i una ciència fonamentada per ella, la geometria. La Doctrina de la Ciència estableix l'espai com a fet necessari de la consciència i posa per tant

---

<sup>403</sup> GA IV/1, 418.

<sup>404</sup> SW V, 178.

<sup>405</sup> GA I/2, 135.

les bases de les estructures normatives que desplegarà la geometria. Ara bé, que la geometria es desenvolupi o no depèn de la decisió del geòmetra de desplaçar un punt per l'espai i observar el resultat de les accions que hi pot realitzar. Tan bon punt realitza aquesta activitat, el geòmetra pot confiar en la científicitat de la consciència assolida. De fet, la pròpia Doctrina de la Ciència, com a forma d'autoconsciència, també és producte d'aquest acte inicial de llibertat. Fichte convida a filosofar amb el seu postulat de l'autoactivitat del Jo, però si l'esperit del lector no es posa en marxa i desenvolupa les activitats intel·lectuals que li són assenyalades, no assolirà l'autoconsciència esperada. No es pot obligar ningú a saber i a saber-se a través d'aquest saber: ha de ser el propi aprenent qui emprengui el camí, ja que només el Jo per sí mateix pot saber de la seva autoactivitat.

A la llum de la nostra anàlisi de la filosofia transcendental tal com l'entén Fichte, està clar que hi ha necessitat en el procés que porta de l'activitat originària del Jo a una determinada forma d'autoconsciència. Ara bé, el que no és necessari és que s'emprengui el procés. Per a Fichte, això depèn d'una decisió prèvia: que el Jo, simplement i per sí mateix, es posi en el camí que el porti a aclarir la consciència. En l'inici no pot haver-hi coacció externa ni cap tipus de necessitat o determinisme, ja que això seria contradictori amb el propi principi de l'activitat indeterminada i espontània del Jo. El Jo ha de posar-se en marxa per si mateix, fer seva la tasca, i si ho fa, arribarà necessàriament al seu compliment, tal com ho exposa el filòsof en la Doctrina de la Ciència. De fet, per tant, pot no fer-ho i sovint no ho fa. Per això la pròpia iniciació en la filosofia de Fichte ha de prendre la forma d'una invitació a la reflexió lliurement empresa.

Un altre exemple el trobem en l'explicació del tipus de metafísica que hom defensa, també producte d'una decisió originària: o bé una metafísica dogmàtica que no tingui com a principi el Jo i per això mateix sigui completament determinista, o bé la metafísica de la Doctrina de la Ciència, basada en el concepte de llibertat. Cada home a la seva manera pren simplement la decisió en un sentit vital prefilosòfic. És universal tenir una forma de pensar o l'altra, ja que és universal tenir consciència de la realitat. A més, únicament es tenen aquestes dues opcions. Com Fichte deixa clar en el text de *l'Apel·lació al públic*, la metafísica que es té es correspon a l'interès pràctic que es té, o sigui, a allò que es busca i

orienta l'acció del subjecte en el món<sup>406</sup>. Aquesta inherència essencial de la visió metafísica del món en la forma de ser de l'home la trobem expressada bellament en la introducció a la *Doctrina de la Ciència nova methodo*:

“Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geisterknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.”<sup>407</sup>

Aquests darrers exemples mostren clarament que sempre cal una limitació externa de la consciència perquè aquesta retorni sobre si mateixa i reflexioni sobre la seva

---

<sup>406</sup> En l'erudita introducció a *La polémica sobre el ateísmo*, el professor Mário Jorge de Almeida Carvalho fa un tractament encertat de la qüestió en el pensament de Kant de la necessitat de metafísica per a l'home en el marc de la seva crítica a la metafísica com a ciència, i mostra com això desemboca en el concepte de religió racional que trobem en *La religió dins dels límits de la pura raó* (1792). Almeida en fa un estudi que és d'obligada lectura per complementar el que diem aquí sobre Fichte respecte a aquest punt de la relació entre posició metafísica i posició vital en l'individu, i el vincle que té això amb la qüestió de la creença. Val la pena citar-ne alguns fragments al meu entendre més significatius: “[Kant] afirma en la Introducció a la *Crítica de la razón pura*, que ‘siempre hay una metafísica cualquiera que ella sea’ [KrV, B22], i segueix “Para Kant, la inherencia de la metafísica (y el fenómeno de la *metaphysica naturalis*) tiene que ver con la imposibilidad del indiferentismo. [...] Pero lo que Kant afirma acerca de nuestro modo-de-ser y de nuestro punto de vista es que la *inherencia* (la presencia constante e ineludible) de la metafísica radica precisamente en la forma como nuestro punto de vista está dominado por un *interés* y por la *imposibilidad de la indiferencia*. [...] Ahora bien, lo que Kant señala cuando se refiere a la metafísica natural y la pone en relación con la imposibilidad del indiferentismo, es que a) nuestro punto de vista es portador de una presión o de una exigencia, b) dicha presión o exigencia reclama precisamente la constitución de una metafísica, de tal modo que c) la razón de que nuestro punto de vista nunca pueda ser metafísicamente neutro es el interés que le domina, un interés que introduce en nosotros algo así como una radical necesidad de metafísica.” (p. 50) Aquest interès radica en el que Fichte anomenaria la pròpia joïtat: “El sujeto de las representaciones está dominado por una peculiar forma de no-indiferencia hacia sí mismo, por lo que será de sí.” En nota a peu de pàgina, Almeida observa: “... siempre que [l'interès en l'acció] no radica en el *imperativo ético* (el qual acarrea una forma de fundació distinta –una fundació objectiva– del interès pràctic en sentit estricto) nuestro interès per la acció (lo que hace que no nos sea totalmente indiferente el modo como actuamos) es la presión eudemonística [...]” (p. 52, nota) L'interès ens mou a la necessitat teòrica de coneixement: “[...] lo que Kant pone de manifiesto es que en realidad nada impide que el propio interès pràctic origine un interès per saber la propia situació en la que nos encontramos –y esto quiere decir, un interès per el conocimiento de la propia naturaleza o del marco de realidad en que uno se encuentra. [...] y así poder conducir mi vida en conformidad con la dedicación o el interès que tengo por mi mismo.” (p. 55) L'alternativa a l'adopció d'una metafísica dogmàtica i la seva moral eudemonista rau en el seguiment de l'imperatiu categòric: “el imperativo categòric tiene un carácter tal que constituye por sí sólo un *principio de orientación suficiente para situar al sujeto práctico*, darle un norte capaz de contraponerse a toda nuestra “ceguera” a nivel de la razón teórica.” (pp. 59-60) Qüestió que ens enllaça amb la creença en un Déu. “Dios es un interlocutor de la propia eticidad [...] un interlocutor con quien se entra en relación en el modo de la acción.” (p. 60.) Finalment, conclou Almeida: “Es importante tener en cuenta que esta posibilidad de superación, en el plano pràctic, de la desorientación de la que estamos presos en el plano teòric, constituye para Kant, la base de una filosofía de la religión.” (p. 61.)

naturalesa. Ara bé, només quan aquesta limitació prové d'un altre ésser lliure, o sigui, pren la forma d'una invitació a l'autoactivitat lliure, pot arribar-se a la autoconsciència de si mateix com a Jo i descobrir que tota limitació en el fons és una forma d'autolimitació.

En el cas de la creença religiosa, si és un fet necessari de la consciència, decidir-se o no a creure no és indiferent, ja que ha de tenir la seva base racional. Qui no hagi pres la decisió que implica creure, quan actua moralment encara no s'ha aclarit suficientment sobre què significa ser un Jo. Aquesta consciència és necessària per a consumir un procés que porta l'individu a reconèixer-se com a ésser racional, a transcendir la seva individualitat empírica i arribar a una comprensió acurada del significat de divinitat. La fe s'explica així en darrer terme a partir de la consciència completa i adequada del sentit de la moralitat conseqüència en l'esperit del manament del principi de la moralitat o llei moral, tal com Fichte ho expressa clarament en les *Lliçons Platner*:

“Man kann sagen: Das Sittengesetz gebietet diesen Glauben, aber nicht unmittelbar, sondern es gebietet die Gesinnung, welche diesen Glauben bei sich führt. Gleich wie man nicht gehen kann, ohne den Fuss zu heben, so kann man auch nicht moralisch gesinnt sein, ohne zu glauben. Die Vernunft sagt: Handle, so wird sich der Glaube an die Möglichkeit des Handelns schon mit finden. Dieser Glaube begleitet die moralische Gesinnung, es ist sonach nicht notwendig, dass jemand darauf reflectiere, und finde, dass er diesen Glauben habe. Man denkt sich e.g. als wollend, aber dieses Denken hat man nicht immer wieder gedacht. So auch hier. Wer die Aufgabe der Sittlichkeit gedacht hat, der glaubt schon. Dass er aber dieses Glaubens inne werde, da müsste er erst darauf reflectieren. Man kann nicht mit Bewusstsein handeln, ohne die Realität seines Handelns zu denken”<sup>408</sup>

Una vegada entès l'autèntic sentit d'una fonamentació de la creença religiosa – un acte de l'esperit, el desenvolupament del qual s'entén com *de jure* necessari a partir del desplegament del Jo, si bé no hi ha necessitat que s'empregui *de facto* –, pot entendre's la crítica de Fichte a Forberg, qui descriu la fe simplement com un desig o una esperança, és a dir, com un acte purament subjectiu mancat de tota necessitat, i per tant, d'objectivitat.

En primer lloc, Fichte descarta que la fe sigui resultat d'un desig o d'una esperança, tal com afirma Forberg, qui entén que el concepte de desig exhaureix semànticament el significat de la creença. Ara bé, si aquest fos el cas, llavors no hi hauria cap necessitat en el

---

<sup>407</sup> SW I, 434.

<sup>408</sup> GA IV/1, 428.

fet i la filosofia transcendental no podria deduir res. Es tractaria d'una qüestió purament subjectiva, més pròpia de la psicologia o de l'antropologia empíriques, una cosa que els passa a uns individus, però no res que *de iure* pertanyi a l'essència de la consciència com a tal. La filosofia transcendental tracta de fets que pertanyen necessàriament a la consciència, els fets que en general permeten la distinció entre allò subjectiu i allò objectiu, amb la finalitat de resoldre com el Jo essencialment lliure es dona a si mateix les lleis que governen la seva comprensió del món i permeten l'aparició de l'autoconsciència finita. Posa de manifest la racionalitat del voler de la consciència finita, perquè allò que se segueix de l'activitat originària de la raó ha de ser, per això mateix, un constituent necessari de la consciència. Així ho recorda Fichte en l'article *Sobre el fonament*:

“Was in der Vernunft gegründet ist, ist schlechthin nothwendig; und was nicht nothwendig ist, ist ebendarum vernunftwidrig.”<sup>409</sup>

Aquesta afirmació va dirigida directament a la línia de flotació de l'argumentació de Forberg, és a dir, a la seva equiparació de creença amb desig i esperança, i el seu vincle a un estatut de validesa dèbil de la creença, expressat per l'ús de *l'als ob* kantiana de la *Crítica del Judici*. La qüestió és que el desig entès com a esperança purament subjectiva deixa lloc a la possibilitat que no es compleixi allò que es desitja, com passa amb qualsevol desig purament empíric. Fichte combat directament tal possibilitat:

“Man bemerke hierbei theils die absolute Nothwendigkeit des Vermittelten; wenn man mir noch einen Augenblick erlauben will, die Ausführbarkeit des sittlichen Endzecks als ein Vermitteltes zu betrachten. Es ist hier nicht ein Wunsch, eine Hoffnung, eine Ueberlegung und Erwägung von Gründen für und wider, ein freier Entschluss, etwas anzunehmen, dessen Gegentheil man wohl auch für möglich hält. Jene Annahme ist unter Voraussetzung des Entschlusses, dem Gesetze in seinem Innern zu gehorchen, schlechthin nothwendig; sie ist unmittelbar in diesem Entschlusse enthalten, sie selbst ist dieser Entschluss.”<sup>410</sup>

En aquesta insistència en el caràcter d'obligatorietat racional d'acceptació de la realitzabilitat de l'objecte de creença, Fichte és en aquest punt més fidel a la posició

---

<sup>409</sup> SW V, 179.

<sup>410</sup> GA 352, SW 183.



kantiana que Forberg<sup>411</sup>, qui en el seu article no fa cap referència directa a la fonamentació del desig en la raó. Basar-se exclusivament en el desig pot introduir un element d'arbitrarietat que posa la filosofia transcendental al nivell de la filosofia eudemonista dels seus adversaris dogmàtics.

En les *Lliçons de Metafísica*, Fichte exposa una interessant teoria sobre l'origen antropològic d'una religió primitiva que es basa en el simple desig de felicitat, entesa com a satisfacció de les necessitats naturals de l'individu, és a dir, segons la lògica del plaer i el dolor. El punt de partida segueix essent la concepció del Jo com a activitat lliure que vol produir uns resultats en el món. Aquesta activitat en el món dona un coneixement cada vegada millor de les relacions causals que governen la natura i la forma com l'ésser humà en pot treure partit. És el que Fichte anomena *formació a partir de l'experiència*:

“Nur ein Teil der Natur steht in der Gewalt des Menschen, dieser hängt mit etwas zusammen, das nicht in seiner Gewalt ist, u. das ist desto mehr der Fall, je weniger der Mensch doch Erfahrung hat, je weniger er ausgebildet ist.”<sup>412</sup>

Allò que en la natura no se sotmet al domini humà per mitjà de les seves arts tècniques és el que considera *destí* (*Schicksal*). Per exemple, el pagès pot cultivar el seu camp, però no depèn d'ell que una pedregada li espatlli la collita. Aquells fenòmens que poden fer anar malament els seus plans, i dels quals no en pot donar raó, perquè desconeix les lleis que segueixen, es pensa en analogia al seu propi pensament com a ésser lliure i arbitrari: Déu envia la tempesta.

“Der spekulative Philosoph sagt: Alle Natur steht unter ewigen, notwendigen Gesetzen; der gemeine Verstand aber sagt: Gott macht das Wetter.”<sup>413</sup>

Ara bé, dependre d'un ésser imprevisible resulta insuportable per a l'ésser humà:

---

<sup>411</sup> Com hem vist en l'exposició del plantejament de Kant sobre la creença, aquest no usa mai la fórmula *als ob*. Aquesta està reservada en la *Crítica del Judici* únicament a la recerca *teòrica* de l'univers, a la necessitat per tant purament teòrica de l'investigador de la natura de trobar un ordre teleològic en ella.

<sup>412</sup> GA IV/1, 419.

<sup>413</sup> GA IV/1, 419.

“Der Mensch will frei sein und auf sich selbst stehen, zu fühlen, ich hänge von etwas unüberwindlichen ab, ist ihm unerträglich.”<sup>414</sup>

L’home se sent lliure en les seves decisions, però depèn del destí pel que fa a l’èxit d’aquestes. Com que desconeix les relacions causals que poden portar d’uns fenòmens a uns altres, idea mitjans que es basen precisament en el desconegut i secret, com ara, les arts predictives dels oracles. Aquests poden preveure el futur gràcies a certs signes que delaten l’humor de les divinitats que el regeixen capriciosament. La lògica dels signes ha de romandre, tanmateix, oculta a tota comprensió:

“Man darf den Grund, warum das Zeichen so ist, nicht erkennen, dann ist es ein Zeichen. So ist nun das Schicksal.”<sup>415</sup>

La regla principal es converteix així en el misteri:

“Hier ist es Hauptregel: Das ist mir unverständlich, darum bedeutet es etwas.”<sup>416</sup>

Aquells que tenen els mitjans secrets per aconseguir els déus i atreure’n les seves atencions són els sacerdots. En aquesta època primitiva, es tractava que resultés incomprendible la relació entre els mitjans emprats (sacrificis, etc.) i els resultats esperats (una bona collita, per exemple). Això donà molt poder a la casta sacerdotal, que domina aquesta relació i es troba iniciada en els misteris:

“So gründen sich viele alte Staaten auf das Priesterthum. Die Priester waren eben solche Menschen, waren sie kluger als der Regent, so wurde dieser selbst unteriocht, wie z. B. in Egypten.”<sup>417</sup>

L’origen de la idolatria i de l’esclavatge que n’és conseqüència és, per tant:

“[...] der erste Grund ist die Furcht vor dem Schicksal, u. sich dasselbe geneigt zu machen, u. dazu ist alles das Mittel, was unbegreiflich ist.”<sup>418</sup>

---

<sup>414</sup> GA IV/I, 419.

<sup>415</sup> GA IV/I, 421.

<sup>416</sup> GA IV/I, 421.

<sup>417</sup> GA IV/I, 422.

Enfront aquesta concepció de la religiositat, Fichte defensa l'autèntic sentit de la creença religiosa que no pren com a punt de partida la por del desconegut sinó la confiança en l'èxit de la voluntat quan actua moralment:

“Wie der Mensch sich höher erhebt, so will er das Schicksal nicht zwingen, sondern er will es durch guten Willen bewegen. Daraus entstand in der Folge der Begriff von Offenbarung.”<sup>419</sup>

Cal concloure, doncs, que quan en la religió es pren com a punt de partida l'impuls natural d'una voluntat empírica que actua sense llei, o sigui, sense necessitat racional, moguda pel desig de la felicitat, del plaer que produirà allò anhelat, de la mateixa manera l'ésser humà pensa una força arbitrària a la seva imatge i semblança, que actua segons camins ocults per a assegurar l'èxit de les accions humanes.

“Eine solche Macht ist allmächtig; unter ihr steht das Schicksal, sie ist das Schicksal selbst ; unter ihr steht der Erfolg aller unserer Bemühungen; sie ist launig, hat also blinde Willkühr. Die Verehrung eines solchen Wesens ist der Götzendienst, u. das bisherigen ist das System desselben. In Beziehung auf den wahren Glauben ist dieses wahrer Atheismus [...] Es richtet sich in Austheilung der Glückseligkeit nach Launen die mit der Moralität nicht zusammenhängen; man dient einem solchen Wesen blos um seines Glücks willen, es ist also sklavische Unterwerfung.”<sup>420</sup>

Enfront aquesta concepció de religiositat, Fichte defensa el concepte de creença que acompanya la voluntat que actua moralment. La necessitat del deure afegeix al voler aquest caràcter de legalitat inqüestionable que trobem en la creença, tal com Fichte ho exposa també en les *Lliçons de Metafísica*:

“Wer sich zur Moralität empor hebt, dessen Willensbestimmung hängt nicht ab von Willkühr, sondern er will etwas, weil es zu folge des Sittengesetzes wollen soll. Das ist eine Hauptverschiedenheit von dem bisherigen, wo der Wille gesetzlos und regellos war. Der Wille der moralisch Gesinnten richtet sich nach einem Vernunftgesetze. Es soll etwas ausser ihm wirklich werden, wie bei dem ersten, aber nicht, weil er es

---

<sup>418</sup> GA IV/I, 423.

<sup>419</sup> GA IV/I, 423.

<sup>420</sup> GA IV/I, 423.

will, sondern weil er es wollen soll und wollen muss, wenn er seiner Bestimmung gemäss handelt, sich seiner Vernunft hingiebt.”<sup>421</sup>

Finalitzem aquest apartat amb unes reflexions al voltant del significat del concepte de felicitat segons Fichte. Per a Fichte, cal aclarir millor el concepte de felicitat, massa ambigu en el plantejament de Kant. Així pren posició Fichte en aquest important tema:

“Will man von Glückseligkeit reden, so setze man hinzu: Es ist uns schlechthin geboten, worinnen wir unsere Glückseligkeit setzen sollen. Bei Kant wird von einer Harmonie der Glückseligkeit und der Tugend gesprochen, und das meint er so, wie wir es hier bestimmt. Man hat aber Anstoss daran genommen, und Kant ist Schuld daran, dass er sich unbestimmt ausgedrückt. Glückseligkeit ist das, wenn geschieht, was ich wollte. Dieses Wollen ist nun etwann regellos, allenfalls durch den Naturinstinkt bestimmt, durch Lust und Unlust; dann wird etwas untaugliches zum Zwecke gemacht und von einer solchen Glückseligkeit kann nicht die Rede sein, und wenn Kant dieses so gemeint hätte, dass Gott auch den Trieb der Lust befriedigen müsste als Belohnung unseres guten Verhaltens, so hätte er darin ganz unrecht. Allein es ist bestimmt, was wir sollen und warum wollen wir es; dadurch erhalten wir den Vernunftzweck und der soll realisiert werden. Ist dieses unser ganzer Ernst, so wird uns die Realisierung desselben glücklich machen und die Nichtrealisierung unglücklich; aber es war uns um die Realisierung selbst, nicht um den Erfolg zu tun.”<sup>422</sup>

Aquest és un paràgraf interessant en diversos aspectes, principalment perquè de forma prou clara permet diferenciar entre les dues posicions sobre filosofia de la religió que Fichte contraposa en tot el text, diferenciació que es troba implícita en la crítica al concepte de fe com a desig de Forberg a *Sobre el fonament* i explícitament en tota la seva crítica a l'eudemonisme de la teologia dogmàtica de la seva època. El punt central d'aquesta comparació l'estableix precisament el concepte de felicitat, que Fichte sembla definir amb la proposició “Glückseligkeit ist das, wenn geschieht, was ich wollte”.

La felicitat es relaciona amb el voler, i concretament, amb l'assoliment d'allò que es vol. La qüestió és que trobem dos tipus de voler, i això determinarà també dos conceptes de felicitat. D'una banda, el voler que es mou per l'impuls natural vers el plaer (*Naturinstinkt*) i està completament determinat per ell, o sigui, el voler empíric que depèn de l'experiència i que es mou per la lògica particular del plaer i del dolor, sense cap mena de legalitat universal i necessària. El seu fi és per això mateix arbitrari i subjectiu en tota la seva

---

<sup>421</sup> GA IV/I, 426.

singularitat, perquè la voluntat no segueix cap regla universal (és *regellos*) i d'això en resulta un concepte de felicitat gens apte (*untauglich*) per a una comprensió moral de la mateixa. Davant d'aquest voler irracional i arbitrari, trobem el voler determinat pel deure a qui la pròpia raó lliura el fi que la voluntat té l'obligació de realitzar. Corresponentment, és en el fi d'aquesta voluntat determinada segons la llei moral que pot trobar-se un concepte de felicitat acceptable per a la racionalitat pràctica. Desig i voler moralment determinat no són equivalents, per tant; tenen un estatut de racionalitat completament diferent.

Fichte defensa que en el fons la posició de Kant respecte a la felicitat coincideix amb la que ell defensa, podríem dir que en l'esperit més que en la lletra:

“Bei Kant wird von einer Harmonie der Glückseligkeit und der Tugend gesprochen, und das meint er so, wie wir es hier bestimmt.”

Tanmateix, és conscient que la forma d'expressar-se de Kant no està lliure d'ambigüitat i podria interpretar-se segons la primera posició. De fet, fins i tot afirma que si el propi Kant no ha estat prou coherent amb el seu pensament i realment defensa una posició sobre la relació entre virtut i felicitat com la que Fichte ataca en aquest paràgraf, llavors “*so hätte er darin ganz unrecht*”. Podem dir, doncs, que tot i el seu convenciment d'acord entre la filosofia kantiana i la posició que ell mateix defensa, Fichte reconeix en la literalitat del text de Kant una posició massa ambigua respecte al tema de la felicitat. Troba que el concepte kantianista de felicitat està massa poc determinat i podria interpretar-se en el sentit empíric racionalment inacceptable. De fet, podrien presentar-se prou textos kantians per avalar aquesta interpretació, de tal manera que la posició de Kant en aquest punt és prou diferent de la defensada per Fichte. En aquest sentit, estem d'acord amb Rivera de Rosales quan observa:

“Mientras que Kant afirma la existencia de Dios por la necesaria unión sintética de virtud y felicidad, Fichte hace abstracción de esta última.”<sup>423</sup>

---

<sup>422</sup> GA IV/I, 429.

<sup>423</sup> Creencia y realidad en el Fichte de Jena, p. 83.

Fichte exposa en el paràgraf citat una mena de definició formal de què és la felicitat per aclarir aquesta qüestió. Tanmateix, cal reconèixer que tot i la seva aparent claredat, el seu significat tampoc està exempt de problemes interpretatius. En primer lloc, no està clar ni tan sols que es tracti d'una definició: Fichte no diu què és la felicitat, sinó més bé que ha de passar perquè aquesta aparegui. Sembla un enunciat que vol referir a algun tipus d'experiència del subjecte o a algun tipus de fet que es produirà quan es compleixi la condició de que ocorri el que el Jo vol. Fins i tot podria interpretar-se en el sentit que no es tracta ben bé d'una condició per a la felicitat, sinó de la felicitat mateixa. És a dir, que la realització efectiva d'allò volgut és precisament la felicitat.

Al marge d'aquestes dificultats, tampoc està clar que aquest enunciat descriu adequadament l'esperit del concepte de felicitat kantiana, tal com sembla ser la intenció de Fichte. Cal recordar que l'harmonia kantiana entre virtut i felicitat no s'ha establert en termes de l'èxit de l'acció volguda, sinó exclusivament de la puresa de la intenció de qui la vol (virtut), per això mateix únicament coneguda per Déu que atorga una felicitat proporcional, al marge de l'èxit o no de l'acció. El raonament de Kant sobre el compliment del fi de la raó té més a veure amb una reflexió sobre la coherència de la raó pràctica amb si mateixa, ja que és contrari a la raó que aquesta ordeni el que és racionalment impossible de realitzar. Per tant, l'expressió "was ich wollte" no pot entendre's com referint al fi de l'acció, a menys que en aquest fi s'hi inclogui precisament la pròpia felicitat, que és precisament el que Kant prohibeix.

Fichte defensa en canvi que el fi a què aspira l'acció moral, allò que ordena el deure, és el Bé suprem o Fi final. Quan es produeixi tindrà com a resultat la felicitat, tot i que només es tracti "um die Realisierung selbst, nicht um den Erfolg". Tant en la posició de Kant com en la de Fichte, la felicitat depèn de l'existència de Déu, però en dos sentits que ens semblen diferents: en Kant, perquè Déu coneix la nostra virtut, el fet que ens hem decidit a actuar per la llei moral i només per ella, i pot recompensar-nos en conseqüència amb una felicitat proporcional amb el nostre compromís; mentre que en el cas de Fichte, Déu és necessari perquè es faci realitat efectiva el fi ordenat per la raó, la realització del qual produirà en nosaltres la felicitat. Aquesta aparició de la felicitat no sembla necessitar en aquest moment final de la intervenció divina, com aquell que la dispensi, ja que la simple efectuació del fi de la raó "wird uns...Glücklich machen". La nostra tesi ve a ser que

aquest fi final coincideix amb l'objectiu de l'anhel o tendència que constitueixen l'essència de la consciència finita, de forma que conclourem que la fe té el seu fonament últim en la consciència de la naturalesa de l'ésser humà, de la seva determinació essencial com a *Streben*, que permet la unificació o trànsit entre el Jo entès com a intel·ligència finita i el Jo entès com a autoactivitat absoluta. Es tracta de fer una nova reflexió unificadora sobre les implicacions del pensament a què ens obliga la pròpia llei moral – ella mateixa una reflexió primera i absoluta sobre la nostra naturalesa lliure, si bé no reconeguda com a tal per a la consciència comuna, que pel fet d'entendre's a si mateixa a partir només de les seves inclinacions sensibles o naturals, o sigui, del desig, l'experimenta com a un manat extern a ella. Obeir en l'acció el manat de la llei moral i alhora pensar el seu fi com a realitzable permet en el Jo la síntesi entre voluntat i pensament que caracteritza la convicció religiosa. En les *Lliçons de Metafísica*, Fichte expressa aquesta síntesi final en termes perspectivistes, amb la virtut moral com a enllaç unificador d'ambdós membres:

“Es ist auch das eine sehr schlimme Verkehrung, dass der Glaube zur Tugend führe. Der Glaube vor der Tugend kann nur Aberglaube sein; wo keine Tugend ist, da sind nur sinnliche Wünsche. Eigentlich kann die Tugend auch nicht zum Glauben führen, sie ist selbst der Glaube, beide sind dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen; wird gesehen auf das, was ich thue, so habe ich die Tugend; sehe ich auf das Denken dabei, so habe ich den Glauben”<sup>424</sup>

Així, allò que mana la llei moral ha de convertir-se en el nostre voler perquè expressa l'essència de la nostra joïtat, la tendència, i la forma de completar la nostra natura en la identitat final entre el jo finit necessitat i el jo absolut autosuficient. Cal fer nostre el fi que mana la llei moral perquè hem d'entendre que ha de ser el que més volem, el voler més absolut i que dóna sentit a tot altre voler, ja que ens implica essencialment. Per això ens fa feliç el seu acompliment, que no és altre que la nostra pròpia autorealització com a forma darrera d'autoconsciència. Precisament l'anàlisi d'aquest procés ha de permetre'ns entendre la resposta de Fichte a Forberg referent a la total *certesa* de la creença religiosa per al pensament. Fichte així n'afirma el seu estatut, a *Sobre el fonament*:

---

<sup>424</sup> GA IV/1, 430.

“das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewisheit, das einzige absolut gültige Objektive, dass es eine moralische Weltordnung gibt [...]”<sup>425</sup>

Per acabar, presentem una reflexió que considerem important sobre el fi del voler que ha de produir la felicitat. Tal com afirmem, la felicitat per a Fichte té a veure amb alguna forma de satisfacció de l’anhel d’èsser complet que té l’èsser humà a causa de la seva essència finita. La seva anàlisi de la finitud humana li permet aclarir millor l’estat de necessitat i el seu origen en el Jo, cosa que en Kant queda massa poc desenvolupada pel fet de no deduir-la del principi de la joïtat. La finitud s’entén per tant no només com un límit, sinó a més com una mancança que fa que l’èsser humà necessiti d’allò que li és extern (el No-Jo) per a la seva existència. En aquest sentit és un ésser necessitat o dependent. Ara bé, si aquesta dependència es considera únicament des del punt de vista del voler empíric i s’entén l’èsser humà com a simple part del tot de la natura que necessita de la resta per viure, llavors l’anhel només es manifesta com a cec impuls natural de supervivència, una perseverança inercial en l’existència que no va més enllà de si mateixa. En les seves decisions, l’èsser humà es troba immers en la lògica del plaer i el dolor, que l’atrapen en el determinisme natural. No pot descobrir-se com a ésser lliure tot i ser-ho – atès que en el fons és ell mateix qui decideix absolutament veure les coses d’aquesta manera i actuar conseqüentment de forma heterònoma. En aquest cas, la seva creença religiosa, tal com hem vist, és un simple desig que no pot anar més enllà de la creença en una força natural superior i arbitrària. El seu tarannà espiritual és la por, no la convicció. D’altra banda, l’èsser humà descobreix el voler racional en el manat de la llei moral que troba en el seu interior, i reflexiona sobre el sentit d’aquest manat; llavors es fa una idea més adequada de la divinitat. Des d’aquest punt de vista, l’agent moral pot considerar la seva finitud humana com a individualitat que vol formar part d’un ordre moral intersubjectiu junt amb altres agents lliures. Es troba complet llavors a través del seguiment dels seus deures vers els altres que fan possible aquest ordre moral. En aquest ordre intersubjectiu, fi últim de l’acció moral, és on troba el seu alliberament, l’autosuficiència, és a dir, l’anhelada unió amb l’autoactivitat absoluta, ja que en ell es reconegut com a agent lliure i les seves decisions tenen la forma de la racionalitat absoluta i incondicionada. Per això aquest trànsit del món

---

<sup>425</sup> GA I/5, 356; SW V, 188.



sensible o natural a la comprensió del món com a ordre intel·ligible o moral resulta central per entendre el concepte de creença en Fichte.

Des de la comprensió d'aquesta dualitat en el sentit de l'anhelat perfeccionament, pot entendre's també perquè Fichte defensa a *Sobre el fonament* que la creença mai pot basar-se en un càlcul teòric de les possibilitats d'èxit. Aquesta és precisament l'actitud de qui només es mou en l'àmbit natural, i vol esbrinar-ne les lleis del seu curs futur, l'única racionalitat que coneix. No reconeix per tant la racionalitat moral que governa el món cap el fi de la moralitat.

“Der wahre Atheismus, der eigentliche Unglaube und Gottlosigkeit besteht darin, dass man über die Folgen seiner Handlungen klügelt, der Stimme seines Gewissens nicht eher gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt, so seinen eigenen Rath über den Rath Gottes erhebt, und sich selbst zum Gotte macht.”<sup>426</sup>

L'autèntic creient no fa dependre la seva fe en la previsió del futur; en té prou amb seguir el manament de la raó per creure en l'èxit final de les accions ordenades per ella. Aquesta convicció en una gradual ordenació moral del món més enllà del determinisme natural, és a dir, la creença que hi ha un *govern diví del món*, és l'autèntica fe. Davant de qüestions clarament hipotètiques, com ara, què passaria si l'existència futura del món depengués del fet de dir una mentida, en contra per tant del manament de la llei moral, la resposta de Fichte és que això no es pot plantejar com a possible.

“In einer moralischen Weltregierung kann aus dem Bösen nie Gutes folgen, und so gewiss du an die erstre glaubst, ist es dir unmöglich, das letztere zu denken. – Du darfst nicht lügen, und wenn die Welt darüber in Trümmer zerfallen sollte. Aber dies ist nur eine Redensart; wenn du im Ernste glauben dürftest, das sie zerfallen würde, so wäre wenigstens dein Wesen schlechthin widersprechend und sich selbst vernichtend [ja que el Jo es contradiria a si mateix, en ordenar la raó del propi individu quelcom contrari del que cal fer i a la qual cosa ell ha d'aspirar fer realitat]. Aber dies glaubst du eben nicht, noch kannst, noch darfst du es glauben, du weisst, dass in dem Plane ihrer Erhaltung sicherlich nicht auf eine Lüge gerechnet ist.”<sup>427</sup>

---

<sup>426</sup> Sobre el fonament, GA I/5, 354 ; SW V, 185.

<sup>427</sup> Sobre el fonament, GA I/5, 354. Les meves observacions en claudators.

Al seu torn, l'autèntic món moral es construeix a partir de la sinceritat, i un món que pugui destruir-se pel fet de no dir una mentida no és un món per a l'ésser humà ni mereix la pena esforçar-se perquè existeixi. Més bé seria l'absència d'un món moral, i per tant, allò que precisament s'ha d'aconseguir evitar per arribar a l'objectiu de l'ordre moral, que únicament pot construir-se amb les bones accions. La resposta a aquestes qüestions no ve donada doncs per un càlcul, sinó per mitjà de la convicció en el triomf de la moralitat en el món, o sigui, d'una fe racionalment fonamentada en la tendència que és l'essència del Jo finit. D'aquesta forma, veiem que només en la fe entesa així es produeix un acord íntim entre teoria i praxi: el pensament teòric ja no demana més raons per creure, ja que troba en la praxi un principi incondicionat en el qual aturar el pensament en la seva comprensió del curs de la realitat. Tal com hem vist, en aquesta síntesi entre teoria i pràctica té el pensament la màxima certesa.

Fichte troba en la llei moral el punt absolut que atura al pensament en la seva recerca de raons. “*Aller Beweis setzt etwas schlechthin Unbeweisbares*”<sup>428</sup>, afirma Fichte en el *Sobre el fonament de la nostra fe*. En la consciència viva de la llei moral es troba la unificació sintètica de voluntat i pensament. El pensament, sotmès a les lleis necessàries de la representació, busca sempre noves raons, i per si sol només duu al més estricte determinisme. Fichte coneix aquest camí, doncs en els seus escrits primerencs fan palesa la terrible escissió entre un pensament que advoca pel més estricte determinisme en el món, i un cor que defensa desesperadament la llibertat. La filosofia transcendental l'ha alliberat d'aquesta lluita interior, i li ha dut al punt “*der Denken und Wollen in Eins vereiniget, und Harmonie in mein Wesen bringt*.”<sup>429</sup>

A les *Lliçons de Metafísica*, Fichte expressa molt bé aquest lligam entre la convicció de la fe amb la identitat del Jo essencial per a l'ésser humà:

“Allein der Zweck der Vernunft ist kein beliebiger, sondern ein nothwendiger, der unsere Ichheit selbst ist. Hier ist also ein Zwecksetzen, dem kein anderes Denken vorhergeht, sondern der allem Denken vorhergeht. Hier ist also das Zwecksetzen das erste, ursprüngliche, notwendige; in dem Setzen dieses liegt schon die Möglichkeit mit darinnen; Ich denke einen Zweck, i.e. ich setze etwas als wirklich in der Zukunft;

---

<sup>428</sup> SW V, 181. En nota al peu.

<sup>429</sup> SW V, 182.

darinnen liegt schon, ich denke es als möglich. Also der Glaube an die Möglichkeit liegt schon in der pflichtmässigen Gesinnung darinnen.”<sup>430</sup>

### 2.3.2. Teoria i praxi: el trànsit al món intel·ligible.

És el moment d’analitzar amb més detall com es produeix en concret l’important trànsit de la creença habitual en un món sensible natural al descobriment del món intel·ligible moral en el text de *Sobre el fonament*.

#### a) El món sensible de la consciència comuna

Des del punt de vista comú i de la ciència natural, el món que ens apareix en l’experiència sensible (món sensible) constitueix un tot organitzat segons lleis internes que no exigeixen res aliè a la pròpia natura per a la seva comprensió. Podem entendre això en el sentit que la ciència pot explicar perfectament el món sense que li calgui la referència a un creador. Des d’aquest punt de vista, l’ésser del món ens és absolutament donat en l’experiència: el constatem i l’entendem sense abandonar-la. Aquesta constatació, que prové de la donació absoluta de la intuïció empírica, el No-Jo com a constituent necessari de la consciència que alhora es caracteritza paradoxalment per la seva indeduíble facticitat, es troba a la base de l’afirmació que trobem en el text: “die Welt ist, schlechthin weil sie ist, und sie ist so, schlechthin weil sie so ist.”<sup>431</sup> Com ha demostrat Kant en la deducció de les categories de la Crítica de la Raó Pura i en la Crítica del Judici, en la segona part sobre el Judici reflexionant teleològic aplicat a la natura, no hi ha necessitat d’una categoria de finalitat per explicar objectivament el món. De fet, la introducció del concepte de fi en l’estudi teòric de la naturalesa expressa simplement una necessitat subjectiva per part de l’investigador, però no és un requisit necessari per a atorgar objectivitat a la comprensió científica del món natural, la llista categorial que permet aquesta objectivitat es troba completa en la Crítica de la Raó pura. L’ús del Judici teleològic en aquest àmbit que produeix el pensament d’un fi últim de la natura (*letzter Zweck*), d’un ésser al qual apunten

---

<sup>430</sup> GA IV/1, 428.

<sup>431</sup> GA IV/1, 428.

teleològicament la resta d'èssers naturals com a fi, és problemàtic perquè respon només a una necessitat subjectiva de les facultats de l'investigador. Més fidel al seu propi esperit, Fichte observa en *Sobre el concepte de la Doctrina de la Ciència* que l'investigador pot lliurement fer ús d'un sistema categorial o de l'altre, és a dir, incloure el concepte de finalitat natural, si bé una vegada escollit quin sistema empra, els resultats se seguiran de forma necessària.<sup>432</sup> En realitat, Fichte defensa una visió de la natura organicista, cosa que es veu reflectida en el text amb expressions com ara:

“Auf diesem Standpuncte wird von einem absolutem Sein ausgegangen, und dieses absoluten Sein ist eben die Welt; beide Begriffe sind identisch. Die Welt ist eben ein sich selbst begründetes, in sich selbst vollendetes, und eben darum ein organisiertes und organisierendes Ganzes, das den Grund aller in ihm vorkommenden Phänomen in sich selbst, und in seinem immanenten Gesetzen enthält.”<sup>433</sup>

Però en la seva comprensió de la natura no hi ha cap finalitat introduïda en el món *des de fora* d'ell, per un ésser transcendent, sinó que es tracta d'una finalitat natural interna i immanent a l'autoorganització de la pròpia naturalesa que lliga totes les seves parts en un únic procés, segons el model de la causalitat circular dels organismes vius. Per a la naturalesa vista així com a *en kai pan*, en cap cas cal postular una causalitat externa a ella, amb la qual cosa la seva absoluta no es veu gens afectada. Des d'un punt de vista científic, segueix Fichte en el text, suposar tal concepte de providència en el curs de la naturalesa és “un contrasentit total”.

Des d'aquest punt de vista purament teòric, no pot passar-se de la consideració de l'ordre del món a l'acceptació d'un govern diví del món. Aquesta mateixa idea la trobem en les Lliçons sobre metafísica:

“Theoretisch betrachtet ist das System der Welt das System meines notwendigen Denkens u. weiter nichts. Es ist ein System, wo alles in einander eingreift; es herrscht da der strengste Naturmechanismus. Von Freyheit ist da nicht die Rede. Von dieser Ansicht der Welt kommt man nie zu Gott.”<sup>434</sup>

---

<sup>432</sup> SW V, 65.

<sup>433</sup> GA IV/1, 428; SW V, 179-180.

<sup>434</sup> GA IV/1, p. 435.

Aquestes limitacions de partida estrictament teòriques, poden completar-se en la present crítica amb la limitació pràctica que tindria una creença en un Déu que es fonamentés només en la natura, tal com hem vist abastament en l'apartat anterior. Simplement a tall de resum, novament es prou esclaridora la següent cita de les *Lliçons de Metafísica*:

“Man kann hier mit aller Kunst nur einen allmächtigen, keinen moralischen aufstellen. Gott geht hier bloß aus der Existenz der Welt hervor, und daraus folgt bloss ein übermächtiges Wesen, das eine Welt schaffen konnte. Dieses Wesen hat Willen und Verstand, Launen und Willkühr leihen wir ihm von selbst, weil wir sie selbst in unsern noch ungebildeten Herzen finden. Es ist also ein wahres Verdienst der kritischen Philosophie, diesen Beweisen ein Ende gemacht zu haben.”<sup>435</sup>

Per tant, aquesta forma d'entendre el món sensible en la seva absoluta permet a Fichte rebutjar qualsevol demostració teòrica de l'existència de Déu perquè la idea d'un govern diví del món, que és l'objecte propi de l'article, no té sentit aplicada al món sensible, sense que en el text li calgui així repassar les diferents vies de demostració racional de l'existència de Déu, tal com fa Forberg. En efecte, examinar un fonament per a la creença vol dir explicar la raó que obliga el pensament a acceptar alguna cosa com a vàlida segons les lleis necessàries de la lògica per mitjà de les quals coneix. A això se li anomena també exigir una *prova (Beweis, Demonstration)*<sup>436</sup>. Com veiem, Fichte entén igual que Kant i Forberg que no pot donar-se per mitjà del pensament discursiu aquest tipus de prova.

Una vegada vist que no hi ha cap raó per parlar d'un govern diví del món sensible, Fichte no troba necessari doncs fer una referència detallada a les crítiques a les proves dogmàtiques de l'existència de Déu en aquest text, especialment a l'argument ontològic, atès que aquest argument no fa referència a l'existència del món. En les lliçons de lògica i metafísica, que prenen com a base el text del dogmàtic Platner, sí que hi trobem resumides i exposades de forma no escolar les crítiques a les proves racionals de l'existència de Déu ja establertes per Kant. Així resumeix per exemple Fichte les deficiències de l'argument ontològic anselmià:

---

<sup>435</sup> GA IV/1, 430-431.

<sup>436</sup> GA I/5, 348.

“Gott ist das allervollkommeste Wesen, Seyn ist eine Vollkommenheit, also ist Gott. Das trügliche in diesem Schlusse dekete Kant auf; Gott muss erst seyn, ehe man ihm Vollkommenheiten beylegen kann.”<sup>437</sup>

## b) El món sensible per a la consciència filosòfica

Vistes les coses des del punt de vista transcendental, segueix Fichte, el món perd la seva absoluta: “en tot allò que veiem, veiem simplement el reflex de la nostra pròpia activitat interna.”<sup>438</sup> L’èsser del món s’exhaureix en la seva correlació intencional amb l’activitat interna de la consciència. El món entès així és un món representat per la consciència, i és en ella on han de trobar-se les condicions d’aquesta representació. Segons la Doctrina de la Ciència, la raó d’èsser del món per al Jo és la pròpia activitat del Jo, i aquesta activitat és una activitat originària, no necessita de demostració, ja que és una veritat immediata<sup>439</sup>. La reducció de l’absoluta del món sensible a la constatació del seu ésser representat segons la comprensió que en dona la filosofia transcendental, tampoc obre la porta a l’assumpció d’un ordre diví del món.

En aquest sentit s’han d’entendre també afirmacions equivalents, com la que trobem en les lliçons de metafísica:

“Alles ausser mir, das ganze Universum ist blos versinnliche Ansicht meiner selbst”.<sup>440</sup>

Per entendre millor el seu significat filosòfic en un sentit rigorós, és recomanable fer referència més extensament a l’explicació que Fichte dona a la pregunta per l’origen de la consciència de l’objectivitat del món, com aquest origen cal cercar-lo en el si de l’activitat del Jo, o sigui, tractar d’aclarir com i perquè es produeix l’obertura de la consciència al món que l’envolta, al “*ganzes Universum*”. El que segueix és una interpretació d’un dels moments destacats de la deducció de la consciència que trobem en la Doctrina de la Ciència *nova methodo*, on s’aborda precisament la qüestió de la gènesi de la consciència d’objectivitat que ha de permetre entendre en quin sentit originari no metafòric el món

---

<sup>437</sup> GA IV/1, 377.

<sup>438</sup> GA IV/1, 377.

<sup>439</sup> GA I/5, 350.

<sup>440</sup> GA IV/I, 383.

sensible és la sensibilització de l'activitat del Jo. Val la pena destacar, des d'un bon començament, que la deducció de la consciència en la Doctrina de la Ciència *nova methodo* pren com a punt central de la seva anàlisi l'acte per mitjà del qual el Jo es dona un fi per a la seva acció, de manera que en l'època de la polèmica de l'ateisme, el concepte de finalitat juga un paper clau en el desenvolupament sistemàtic en l'exposició pròpia de la doctrina de la ciència des del seu fonament, un paper clau que com veiem culmina en la filosofia de la religió en la fe en la realització efectiva del fi últim de la raó.

La nostra recerca ens porta en aquest punt als capítols centrals de la Doctrina de la Ciència *nova methodo*. Allà, Fichte duu l'anàlisi de la possibilitat de l'elaboració del concepte d'una fi al seu nivell més profund de fonamentació. La doctrina de la ciència ha d'eleva a consciència les condicions últimes que permeten la comprensió de la possibilitat de qualsevol fet de la consciència, i aquestes condicions es troben en el principi del Jo. Introdueix per a això les activitats ideal i real, activitats constituents del Jo. Fichte defineix la característica essencial de la noció d'activitat ideal de la següent manera:

“Das für die Selbstbestimmung entworfene und zu entwerfende ist ein Begriff, sonach Object der idealen odeer anschauenden Thätigkeit, nun ist es der Charakter der idealen Thätigkeit, dass ihr ein von ihr unabhängiges vorhanden sein auser ihr gegeben werde, und dadurch unterscheidet sie sich vom Gefühle, in welchem reales und iedales eins ist.”<sup>441</sup>

Un concepte de fi és abans de res concepte, i l'activitat del Jo que permet l'elaboració de conceptes és l'activitat ideal. En efecte, un concepte és una forma de consciència o reflexió, no una modificació real del món com la qual produeix l'activitat real –encara que el concepte de fi sigui la condició per a la causalitat d'un agent lliure–, i pertany amb això a la intel·ligència, no a l'activitat pràctica. L'activitat de producció d'un concepte satisfà plenament la definició d'activitat ideal exposada en aquest fragment, doncs un concepte de fi suposa l'existència independent d'un objecte, aquell que ha de ser resultat de l'activitat lliure i que el concepte fixa com objectiu a realitzar entre les diverses possibilitats per a l'acció. En tractar-se d'un concepte de fi, aquest objecte no existeix encara de forma efectiva, simplement pot i ha d'existir. Fins i tot si retirem aquestes notes

---

<sup>441</sup>WLnM-K, GA IV/3, 384-385.

modals característiques de la finalitat, encara ens queda un objecte representat pel concepte sense més.

En el sentiment, d'altra banda, ambdues activitats ideal i real coincideixen completament. Això significa que el sentiment és una forma de representació purament subjectiva, doncs pertany al Jo i el Jo no es representa en ell res fora de si mateix; en aquest sentit és ideal. El sentiment és un estat del Jo, una cosa simplement subjectiva. A més, el Jo és conscient que ell no l'ha produït arbitràriament, doncs sent en ell un límit a la seva activitat, i en aquest sentit és real: el Jo inevitablement sent el que sent i no altra cosa, i aquest sentiment té una realitat immediatament sentida per ell. El sentiment es distingeix d'una consciència en la qual sí es doni la separació d'ambdues activitats, com la qual trobem en el propi concepte de fi.

En el concepte de fi, el Jo és conscient que el fi és seu, elaborat per ell i per a ell, però també és conscient que el fi té com objecte un ens independent del mer concepte pensat, un ens que no existeix en el moment de l'elaboració del concepte, que no és encara real, però l'existència del qual serà el seu resultat possible. Podem afegir que suposa per això l'existència d'una alteritat a la qual es dirigeix el concepte de fi per a aconseguir aquest resultat, alteritat que haurà de ser també deduïda. La consciència del sentiment, en canvi, apareix i s'esgota amb l'existència efectiva del propi sentiment, el saber i l'existència del sabut coincideixen, de manera que ambdues, l'activitat ideal i l'activitat real, la consciència i el seu objecte, es donen alhora. L'explicació del trànsit del sentiment (alguna cosa merament subjectiva) a la intuïció (d'un objecte) ha de donar compte d'aquesta escissió originària entre subjecte i objecte, aspecte distintiu que comparteixen la intuïció i el concepte com formes de reflexió de la intel·ligència, de manera que descobrim que Fichte en aquest capítol introdueix la qüestió epistemològica fonamental de la gènesi de la consciència d'objecte o d'objectivitat: “Nosaltres hem de deduir aquí l'objectivitat pròpiament dita.”<sup>442</sup>

L'objecte resultant de la realització del concepte de fi no existeix en el moment de l'elaboració del concepte, però el concepte el representa. Això implica que l'estat mental efectiu (el concepte de fi) i allò a què es refereix o representa (l'objecte a realitzar) són distints, pel que s'introdueix una separació entre el subjectiu i l'objectiu. El text recorda que

---

<sup>442</sup> WLnm-K, GA IV/3, 385.



va ser Reinhold qui va establir aquesta divisió entre subjecte i objecte com fet inqüestionable que està a la base de qualsevol forma de representació.

“Nach Reinhold kommt im Bewusstsein vor, SUBJECT, OBJECT und Vorstellung. Die letztere kommt erst im Bewusstsein vor, wenn von neuem REFLECTIERT wird. Aber Subject und Object sind nun verschieden; sowohl beim wirklichen oder beim erdichteten wird das Object des Denkens vom Subjekt des Denkens unterschieden. Dieser allgemeine Begriff des Objects soll hier bemerkt werden.”<sup>443</sup>

En aquest fragment fa referència Fichte al cèlebre principi de la consciència de Reinhold, que expressa el fet del caràcter bipolar de la consciència, vàlid universalment en tota representació d'un objecte. En l'obra de Reinhold *Sobre el fonament del saber filosòfic* trobem la següent formulació d'aquest principi:

“No és per mitjà de cap raonament, sinó de la simple reflexió sobre el fet de la consciència, és a dir, per acord sobre el que intervé en la consciència, que sabem: que la representació és diferenciada del subjecte i de l'objecte pel subjecte i relacionada amb ambdós.”<sup>444</sup>

Evidentment, el principi de Reinhold estableix la divisió entre subjecte i objecte com fet bàsic de la consciència (*Tatsache*), i per això no deduïble, doncs es tracta del principi a partir del qual té sentit tota demostració. Entén Reinhold que tota reflexió troba aquest fet al reflexionar sobre qualsevol representació o forma de consciència. Per a Fichte, no obstant això, no es tracta d'una reflexió originària sinó d'una reflexió segona, que pressuposa l'existència d'una activitat originària que expliqui l'origen dels elements subjectiu i objectiu, la seva escissió, i les activitats de relació i diferenciació de la representació amb ambdós; una activitat més fonamental no elevada a consciència en el pensament de Reinhold, doncs aquest no ha arribat en la seva explicació a l'autèntic principi genètic de demostració que és el Jo.

Per tant, per a Fichte és necessària una explicació genètica del caràcter bipolar de la consciència: com es produeix tal atribució del subjectiu a l'objectiu? Com pot explicar-se

---

<sup>443</sup> WLnM-K, GA IV/3, 385.

<sup>444</sup> C.L. Reinhold, *Über das Fundament des philosophischen Wissen* (1791), reimpressió fotomecànica a càrrec de Wolfgang H. Schrader. (Hamburg: Felix *Meiner* Verlag, 1978, p. 78)..

que sent la matèria de la intuïció (la diversitat de sentiments) únicament subjectiva<sup>445</sup>, en entrar a formar part de la intuïció pugui representar alguna cosa distinta de si mateix, o sigui, un ésser objectiu? Fichte descriu així en uns termes precisos i amb elegant simplicitat la qüestió fonamental a resoldre: la deducció transcendental de la consciència d'objectivitat.

“Der Stoff, aus welchem das ideal thätige seinen Begriff zusammensetzt, soll das Mannigfaltige des Gefühls sein; aber das Gefühl ist nichts objectives, sondern ein bloss subjectives; es ist nichts, das begriffen wird. Fühlen und Begreifen sind einander entgegengesetzt. Im Begriff oder in der Anschauung muss auser einander liegen, was im Gefühl *eins* ist. Unsere Aufgabe ist nun, wie mag das was Sache des Gefühls ist Object einer Anschauung oder des Begreifens werden können. (Diese Frage ist sehr wichtig, wir kommen dadurch zum eigentlichen Object, zum NichtIch und zur Beschreibung der Art und Weise, wie das NichtIch entworfen wird).”<sup>446</sup>

El sentiment és subjectiu, tal com s'ha vist, però d'alguna manera ha de poder-se referir o atribuir a un objecte.

“Unmittelbar ist das Gefühl Object der Anschauung nicht, auch kann das Gefühl nicht willkürlich erneuert werden wie die Vorstellung eines Objects erneuert werden kann; ein Gefühl ist kein Ding, kein zu construirendes, das beschrieben werden kann; es ist ein Zustand; es ist kein Substanzielles sondern ein ACCIDENS einer Substanz. Aber das Gefühl scheint mit dem Objecte genau verknüpft zu sein, es kann nicht gefühlt werden ohne es auf ein Object zu beziehen; dies muss einen Grund haben, und wir werden den Zusammenhang zwischen Gefühl und Object aufsuchen.”<sup>447</sup>

Així per exemple, el sentiment de dolç experimentat en la ment del subjecte passa a ser la propietat d'una substància, al predicar d'ella que és dolça (en l'exemple d'un terròs de sucre). D'aquesta manera s'intueix empíricament l'objecte amb tal o qual propietat: Com és possible aquesta exteriorització del Jo, aquesta transferència d'un estat subjectiu a una propietat objectiva? Com és possible en el subjecte la consciència de l'objectivitat? En la

---

<sup>445</sup> Val a dir, la qualificació de “subjectivitat” ve feta des del punt de vista del filòsof que observa la consciència i ja en coneix el resultat final, l'escissió entre subjecte i objecte. Per a la propia consciència sota examen, encara no hi ha un saber d'aquesta escissió i el filòsof en busca precisament l'origen. Per a ella, en aquest punt l'element subjectiu és un tot sense més qualificatius. El filòsof es pregunta llavors com pot sorgir d'aquesta totalitat d'experiències d'estímul sense consciència de món la referència a una exterioritat o alteritat que en la ceguesa cognitiva d'aquest tipus d'experiència resulta problemàtica. O sigui, com apareix a la consciència l'objectivitat.

<sup>446</sup> WLn-K, GA IV/3, 385.

<sup>447</sup> WLn-K, GA IV/3, 385-386.

present indagació, la pregunta pot formular-se: Com es produeix el trànsit del sentit internament a l'intuït externament, de sentiment a intuïció sensible? La deducció transcendental exigeix dur la qüestió novament a les activitats bàsiques que el filòsof descobreix en el Jo.

“Auf dem Punkte, auf welchem wir gestanden haben, bin ich beschränkt, d. h. es ist keine Äusserung meiner Tätigkeit möglich, mit dieser Beschränkung ist nun Gefühl unmittelbar verknüpft. Was ist denn nun beschränkt? Ich bin bloss beschränkt, in wiefern ich gehe auf reale Thätigkeit, also bloss die reale Tätigkeit ist beschränkt, aber nicht die ideale; sollte also noch etwas weiteres folgen, so müsste es durch die ideale Thätigkeit geschehen.”<sup>448</sup>

Per a comprendre la possibilitat del trànsit del sentiment a la intuïció cal suposar que al produir-se efectivament un sentiment, l'activitat real està limitada, però la ideal no. Aquesta afirmació és important i podem justificar-la de la següent manera: Tal com hem vist, en el sentiment es constata un estat del Jo determinat i que no es pot modificar arbitràriament. Si analitzem les característiques del sentiment, vam trobar que no és producte de cap composició, i per tant no pot modificar-se arbitràriament per mitjà de la nostra imaginació, com ocorre amb qualsevol complex intuïble sensiblement. El Jo se sent passiu en el sentiment. Cada sentiment és un, qualitativament simple, per això també indescriptible, doncs tot discurs és una composició o síntesi d'una sèrie de notes que prediquem d'un subjecte. Això resulta indiscutible, doncs un sentiment no pot explicar-se discursivament – per mitjà del llenguatge – a un altre subjecte: aquest ha d'experimentar-lo per si mateix. Tampoc podem imaginar-nos un sentiment mai experimentat amb anterioritat. El sentiment s'imposa al Jo en la seva vivència. En l'exemple, el Jo se sent obligat a sentir en si mateix la dolçor, és a dir, a tenir precisament aquesta qualitat en si mateix. Ara bé, sabem que el Jo consisteix originàriament en un impuls a la autoactivitat lliure, és a dir, el Jo ha de posar-se completament en cadascun dels seus actes, doncs el Jo és originàriament activitat, no passivitat. Aquest impuls o bé pot efectuar-se i tenir èxit, o bé és un impuls que troba resistència (com en el cas de la tendència cap a l'objecte, en el qual alguna cosa obstaculitza l'activitat real del Jo). És en aquest últim cas quan es produeix l'escissió entre subjecte i objecte. Allò sentit en el sentiment es descobreix així com un

---

<sup>448</sup> WLn-K, GA IV/3, 386.

límit de l'activitat real del Jo, el que constitueix el fet inqüestionable de la finitud inherent a la consciència del ser humà. El Jo no ho pot tot, és finit. Aquest saber de la limitació es produeix per oposició a la consciència de llibertat que té l'activitat ideal, la seva llibertat de reflexionar en el que vulgui i quan vulgui; l'activitat ideal és, just per la seva idealitat, il·limitada. En la intuïció de l'objecte, l'activitat ideal trasllada el sentiment a l'exterior, o sigui, produirà el trànsit del sentiment a la intuïció. No hi ha més raó per a això, doncs l'activitat ideal del Jo és absoluta i no té més fonament que ella mateixa:

“Die Intelligenz geht auf etwas von ihr unabhängiges; sie soll sich äusern; wie, und aus welchem Grunde? Aus keinem, sie ist absolute Thätigkeit des Ich; sie muss sich äusern, sobald die Bedingung ihrer Möglichkeit eintritt, und diess ist der Fall, wo die *reale* Thätigkeit gehemmt ist.”<sup>449</sup>

És el moment de resoldre precisament aquesta qüestió clau per a entendre el trànsit del sentiment a la intuïció, la qüestió de l'objectivitat de la intuïció: per quina raó el Jo s'exterioritza en una objectivitat, és a dir, per què en la intuïció l'activitat ideal s'escindeix de la real i refereix a un objecte? Un límit en l'activitat real significa que parteix de l'activitat del Jo se suprimeix. Ara bé, podem raonar que és impossible que tal supressió consisteixi en un complet anihilament de l'activitat del Jo, doncs el Jo és el simplement real, una totalitat subjectiva i objectiva que sap (activitat ideal) immediatament de la seva realitat (activitat real). Per lògica, allò que és no pot desaparèixer simplement, de manera que *mutatis mutandi* si una part de l'activitat real es veu suprimida, no pot desaparèixer sense més. En realitat, el que succeeix és que aquesta part d'activitat deixa de saber-se com activitat del Jo, i l'activitat ideal que necessàriament ha d'acompanyar-la com saber de si mateix segons la definició del Jo es converteix, d'aquesta manera, en saber d'alguna cosa diferent del Jo. Això és així perquè el Jo sap de la limitació de la seva activitat, però no pot atribuir-se la limitació de l'activitat com a tal doncs ell és l'actiu per antonomàsia; simplement troba la limitació en el sentiment, en el qual se sent passiu. En sentir-se passiu, busca espontàniament l'origen d'aquesta passivitat fora de si – en terminologia fichteana, el Jo posa aquest origen extern, i amb això s'oposa el No-Jo.

En aquest moment l'activitat ideal s'escindeix de la real i va més enllà de la limitació del Jo, per a representar allò que deté l'activitat real del Jo, que se sent limitat. El Jo real

que examina el filòsof desconeix aquest acte pel qual ell s'oposa un objecte o No-Jo i en el qual transfereix idealment al No-Jo l'activitat suprimida. D'aquesta manera sorgeix per primera vegada la consciència d'una alteritat oposada al Jo.

“In der Anschauung bin ich nicht das angeschaute, nicht das Object sondern das Subject der Anschauung. Das Anschauen, im Gegensatz mit dem Gefühle Thätigkeit. Mit dem Anschauen ist Selbstgefühl verknüpft. Im Anschauen fühle ich mich als thätig; was ist nun das Object? Es ist nichts anderes als das Gefühl selbst, das Gefühl meiner Beschränktheit; aber diese Begrenztheit wird nicht gesetzt als die meinige. Das Object wird gesetzt als auser mir. NichtIch, es ist entgegengesetzt dem Ich, aber auf dieses Entgegengesetzte wird nicht gemerkt, es wird nicht auf mich bezogen.”<sup>450</sup>

Tal és l'origen de la consciència d'objectivitat; es troba en el propi Jo i les seves activitats originàries, com resposta al fet per tots experimentat de la finitud de la nostra consciència. Per tant, aquesta consciència d'objectivitat no és quelcom que procedeixi des d'un fora del Jo existent en si mateix al costat del Jo i al marge del Jo. Conseqüentment, en l'explicació transcendental d'aquest fenomen fonamental es refuta qualsevol teoria que busqui justificar l'objectivitat a partir de la donació de sensacions per part d'un objecte que es pressuposa com existent en si i al marge de la consciència, una cosa en si, que causa sensacions en el Jo, una entitat aliena al Jo que per tant no és res per a ell, un concepte buit de significat per a una filosofia que pren com principi la certesa de si mateix del Jo autoactiu.

Per això mateix, tampoc és acceptable pensar el Jo com una cosa, també presa en si i independentment de tota consciència, que rebí passivament tals sensacions. Ambdós aspectes, subjectiu o intern i objectiu o extern, són producte de la intel·ligència o activitat ideal com resultat necessari de la seva reflexió sobre la constatació d'un límit de l'activitat real. S'estableix, doncs, que allò intuït en la intuïció és originàriament el sentiment de limitació, una passivitat que el Jo autoactiu no pot atribuir-se, i la intuïció ho atribueix llavors a un objecte extern. En la intuïció de l'objecte, el Jo se sent com l'intuent – és la seva intuïció –, simplement contemplador de l'objecte que se li presenta sense la seva

---

<sup>449</sup> WLn-K, GA IV/3, 386.

<sup>450</sup> WLn-K, GA IV/3, 388.

intervenció: “En l'acte d'intuir em sento simplement actiu; el contraposat a l'acte d'intuir ha de ser posat fora de mi, i es converteix per tant en un No-Jo.”<sup>451</sup>

El que no sap, doncs no apareix en la intuïció per la seva pròpia naturalesa objectivadora, és que en l'acte ideal que produeix la intuïció empírica, el sentiment de limitació és transferit del Jo a l'objecte, que passa a ser allò limitador i així l'oposat al Jo. La consciència resultant és la d'una objectivitat independent del Jo. L'objecte apareix simplement, “sura” davant el Jo.

“Ich finde mich beschränkt im Gefühle; aber ich kann nicht fühlen ohne anzuschauen, und unmittelbar für die Anschauung ist das Object da. Hinterher kommen dergleichen Bestimmungen vor, dass das Object betrachtet wird, als etwas auf uns einflussendes; aber diese Bestimmungen kommen erst vor, wenn das Object schon da ist. Das etwas, welches dem Anschauenden vorschwebt, ist hier weder Bild noch Ding, es ist da ohne alle Beziehung auf uns.”<sup>452</sup>

En aquest moment originari de la deducció es tracta de la posició de la pura objectivitat per part de la intel·ligència, encara sense una reflexió sobre el contingut de tal presentació: el presentat no és encara ni imatge ni cosa, es tracta simplement de la consciència d'alguna cosa que per a la consciència comuna no guarda relació amb el Jo que ho intueix. S'ha deduït l'objectivitat de l'objecte, o sigui, que ell (*Gegenstand* = objecte) està (*stand* = estar) contraposat (*gegen* = front) al Jo.

Una vegada establert l'origen d'aquesta objectivitat, es dedueixen les diferents propietats objectives que constitueixen el contingut de tota forma d'objectivitat. La qüestió rellevant per a la nostra interpretació del *Sobre el fonament* és que una vegada el món perd l'absolutesa que té per a la consciència comuna i queda necessàriament lligat a la capacitat de representació del Jo, Fichte es troba en condicions per edificar el pont cap a la moralitat entesa com a activitat preferent del Jo. L'activitat pràctica permet adquirir una nova visió del món que va més enllà del mecanisme natural, de manera que obre pas a la visió del món suprasensible:

---

<sup>451</sup> WLnM-K, GA IV/3, 388.

<sup>452</sup> WLnM-K, GA IV/3, 390.

“Von der Sinnenwelt aus gibt es sonach keinem möglichen Weg, um zur Anbahnung einer moralischen Weltordnung aufzusteigen; wenn man nur die Sinnenwelt rein denkt, und nicht etwa, wie dies durch jene Philosophen<sup>453</sup> geschah, eine moralische Ordnung derselben unvermerkt schon voraussetzt.

Durch unseren Begriff einer übersinnlichen Welt sonach müsste jener Glaube begründet werden.

Es gibt einen solchen Begriff. Ich finde mich frei von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut thätig in mir selbst, und durch mich selbst; sonach, als eine über alles Sinnliche erhabene Macht. Diese Freiheit aber ist nicht unbestimmt; sie hat ihren Zweck: nur erhält sie derselben nicht von aussen her, sondern sie setzt sich ihn durch sich selbst. Ich selbst und mein notwendiger Zweck sind das Übersinnliche.”<sup>454</sup>

Aquestes afirmacions ens traslladen a l'àmbit de la consciència de la llibertat moral. La deducció de l'objectivitat, que situa la primacia de la relació objectiva en l'activitat real del Jo i per tant atorga la iniciativa de la relació al subjecte, permet Fichte presentar els objectes del món representat com a simples punts de fixació de l'activitat modificadora del Jo. La realitat d'aquests objectes es presenta ara en la forma de possibles cursos d'acció pràctica, fixats en la representació d'una percepció empírica determinada. L'ésser del món troba així la seva explicació en la necessitat que té la consciència finita de representar-se objectivament la unitat contínua de les seves possibilitats d'acció en la forma d'una matèria persistent damunt la qual actuar. El sentiment de resistència del món a l'activitat del Jo revela finalment la seva racionalitat com a condició i mitjà per a l'activitat modificadora del Jo. Aquesta representació necessària de la matèria, la convicció de poder comptar amb una referència objectiva sempre modificable per mitjà de l'esforç de l'agent i situada en un marc espai-temporal estable que garanteix l'enllaç en la representació de mitjans i fins, i amb això la continuïtat de qualsevol curs d'acció, és la base de la certesa en l'existència del món sensible que trobem en el punt de vista de la consciència comuna. Aquesta és una qüestió important, ja que des d'aquest punt de vista, el coneixement de l'existència del món sensible es basa també en una creença fonamentada al seu torn en la creença en l'ordre moral. És, per tant, una creença amb una certesa derivada. Així trobem argumentada aquesta idea en les *Lliçons sobre metafísica*:

---

<sup>453</sup> Els filòsofs dogmàtics que afirmaven l'existència de Déu a partir d'un ordre finalístic en la natura. Vegis en les *Lliçons sobre Metafísica* aquesta conciliadora explicació: “Hier ist zugegeben, dass die Welt zweckmässig eingerichtet ist, nemlich für Moralität; sie ist keine physische, sondern eine moralische Ordnung, kein irrdisches, sondern ein himmlisches Reich. Jene Philosophen fehlten darinn, dass sie nicht gehörig schlossen. Das, was sie sagten, war in dem innersten ihres Herzens gegründet, aber sie kannten den Winkel ihres Herzens nicht, woher es kam; sie glaubten, sie bewiesen theoretisch, da sie doch praktisch verfahren. [...]”.

“Auf dem praktischen Gesichtspunkte ist die Welt nicht mehr Resultat meines notwendigen Denkens, sondern sie ist die für meine Pflichten angewiesene Sphäre. Ich soll handeln, aber ich bin endlich, kann ich nur in eine Welt so finden, ich muss also eine Welt annehmen, in welcher ich mein Fortsteigen im rechthandeln realisiere”<sup>455</sup>

En aquesta consideració pràctica del món sensible, Fichte és conscient que va més enllà d'on Kant arriba amb el seu pensament, tal com afirma poc després del text que acabem de citar: “Kant hat dies nicht bemerkt, weil er nur mit Niederreißen zu tun hatte.”<sup>456</sup>

c) La consciència moral-religiosa d'un món intel·ligible.

El concepte de món no s'acaba amb el del món sensible. Fichte recull la vella distinció platònica entre món sensible i món intel·ligible, dos ordres amb diferents legalitats i amb diferent accés epistemològic. Per a Kant, el món intel·ligible és sinònim de món moral: el pensament possible però teòricament indemostrable d'un ordre de les llibertats regit pel mandat de la llei moral. Fichte també ho considera en aquest sentit.<sup>457</sup> Amb la fórmula que recorda el començament de la fonamentació pràctica en el principi del Jo de la seva Ètica—“em trobo”—, en el *Sobre el fonament* Fichte repassa quin és l'estat en el qual es troba el subjecte quan reflexiona sobre la seva voluntat:

“Ich finde mich frei von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut tätig in mir selbst, und durch mich selbst; sonach, als eine über alles Sinnliche erhabene Macht.”<sup>458</sup>

Aquest trobar-se és més que un simple pensament encara que tampoc es tracta d'una intuïció sensible: és una intuïció intel·lectual de l'activitat del subjecte en l'acte de posar-se

---

<sup>454</sup> GA IV/1, 351; SW V, 181.

<sup>455</sup> GA IV/I, 436.

<sup>456</sup> GA IV/I, 436.

<sup>457</sup> Si bé cal insistir que per a Fichte juga un paper central en la fonamentació tant pràctica com fins i tot teòrica de la consciència del món, en un intent de superació de l'abisme entre teoria i pràctica que s'obre en la teoria kantiana. En l'ètica fichteana es produeix aquesta vinculació metafísica entre moralitat i realitat, a partir de la noció del deure i el seu compliment. L'exigència de moralitat absoluta s'ha de concretar en l'aquí i ara de la natura, hi ha una connexió entre l'impuls moral i els impulsos naturals que no resulta sempre en una oposició.



un fi en la seva acció. L'establiment d'una fi de l'acció és també el punt de partida de la reflexió de la Doctrina de la Ciència *nova methodo* com hem vist, i ocupa per tant un lloc central en aquest moment del desenvolupament sistemàtic del nostre autor. En aquesta obra que assenta els fonaments de la Doctrina de la Ciència segons un nou mètode d'exposició, l'activitat determinable del Jo es concreta al determinar-se a fer alguna cosa, i pot d'aquesta manera aparèixer a l'observació del filòsof. La intuïció intel·lectual de la llibertat en l'afirmació d'un fi, d'una banda, i la intuïció intel·lectual d'aquest fi mateix, d'altra banda, permet que Fichte designi a ambdós com “el suprasensible” en el *Sobre el fonament*.

Per a la Doctrina de la Ciència, aquest moment originari de concentració de la raó en un punt exigeix que el fi estigui estretament unit al propi concepte del Jo, ha de ser un fi que el Jo pugui atribuir-se sense més com a seu. Això significa que ha de ser el fi propi d'una llibertat total, de manera que no pot confondre's amb un fi empíric qualsevol, doncs l'empíric pres com fi fa al Jo dependent i passiu, un Jo sotmès a la fèrria necessitat causal. El subjecte s'allibera així de les cadenes del mecanisme cec de la representació. El fi, si és un fi del Jo, ha d'exhortar a la pròpia activitat autosuficient, o sigui, prendre la forma d'un imperatiu: només d'aquesta manera pot l'activitat del Jo considerar-se un poder superior a tot el sensible. Evidentment, es refereix Fichte al mandat de la consciència moral, la “veu interior” de la qual és infal·lible i al marge de qualsevol raciocini.

El punt al que ha arribat Fichte li permet exposar amb més precisió en què consisteix el món intel·ligible. “Món” ha d'entendre's genèricament en el sentit antic de *Kosmos*, de totalitat harmoniosament ordenada segons una legalitat. Ara Fichte tracta d'explicar en què consisteix la legalitat d'aquest món. Aquest món es construeix sobre el món sensible que es converteix en “la seva base fixa”, en “el nostre escenari comú”, el lloc comú on transcorre l'acció de tots els éssers morals, o sigui, el món sensible és la base purament receptiva de l'activitat dels subjectes lliures i el punt de trobada dels diferents agents morals, que es reconeixen indirectament per mitjà de la seva corporalitat. D'aquesta manera cobren un nou significat tant l'existir, l'estar-aquí, dels éssers humans lliures, com el propi món sensible on es troben. Aquesta nova visió pràctica contempla el món com un tot format per éssers lliures que s'interrelacionen en causalitat recíproca entre ells, una causalitat que pot limitar o pel contrari augmentar la seva activitat lliure, ja que pot limitar o augmentar les opcions

---

<sup>458</sup> GA I/ 5, 351.

per a l'acció. Les relacions lliures de caire moral constitueixen el lligam unificador del tot. El món sensible té únicament com funció “formar una esfera per a la llibertat”, s'entén, una esfera d'actuació per a éssers finits que necessàriament han de representar-se sensiblement l'elecció de les seves fins dintre del marc d'una diversitat de cursos d'acció possibles.

A més, l'ésser lliure és “autònom i independent” respecte a la naturalesa, queda més enllà del seu poder. Aquesta integració del món sensible a la finalitat moral no altera gens ni mica l'ordre immanent de la naturalesa. El que canvia és la forma d'entendre la relació del món sensible amb l'ésser humà, que ja deixa de considerar-se a si mateix exclusivament com una part del món físic i passa a entendre's com un ésser racional i lliure. Per tant, ara ha de pensar-se aquest món com un món condicionat per la moralitat i d'aquesta manera es veu transfigurat per la transcendència, doncs el fi de la moralitat no és un fi últim (*letztes Zweck*) en una cadena causal purament sensible dels organismes, sinó un fi final (*Endzweck*) incondicionalment posat per l'ésser lliure, un fi que en la seva absoluta transcendeix qualsevol sèrie causal empírica.

Fichte pensa en aquest sentit teleològic absolut el fi de la moralitat, i per això el denomina el “fi final moral” (*sittlicher Endzweck*). Aquest fi final al qual s'aspira és la realització en el món sensible de l'ordre moral exigít per la raó, en el qual l'ésser humà pugui trobar la seva benaurança (*Seeligkeit*). Així el trobem descrit en les Lliçons de Metafísica:

“Die Menschen sollen e. g. immer einiger werden, es soll immer mehr Friede seyn, das will der moralisch gesinnte, und dass es geschehe, will und muss er aus allen Kräften befördern. [...] Der Endzweck des Sittengesetzes ist absolute Freiheit und Selbstständigkeit, Herrschaft der Vernunft, Seeligkeit. Dieser Endzweck ist nicht zu erreichen in irgend einer Zeit, denn sonst fiele die Persönlichkeit weg. Nur Annäherung ist möglich; wir sollen immer mehr selbstständig werden. Objekt der Sittlichkeit ist die Vernunft überhaupt; Einmütigkeit aller vernünftigen Wesen ist dazu die Hauptbedingung. Die Mittel dazu sind also geboten und vorgeschrieben, pflichtmässiges Handeln.”<sup>459</sup>

I una mica més endavant:

---

<sup>459</sup> GA IV/1, 426.

“Der wahre Glaube ist der an die Möglichkeit, das Sittengesetz, das Reich Gottes, das höchste Gut, Vernunft Herrschaft zu realisieren, und dieser Glaube liegt in dem Bestreben jenes Reich zu realisieren, mit darinnen.”<sup>460</sup>

Finalment, respecte a la qüestió de la felicitat:

“Es wird hier gar nicht Glückseligkeit für uns erwartet, sondern nur die Realisation dessen, was sein soll.[...] Dieses Postulat: Der Zweck der Vernunft muss möglich sein, hat mit dem Wunsche der Glückseligkeit das gemein, dass in der Erfahrung eintreffe, was wir wollen; allein unser Wollen ist hier nicht das erste, sondern es ist durch das Sollen bedingt.”<sup>461</sup>

### **2.3.3. El govern diví del món el fa progressar vers l'ordre moral.**

La qüestió clau és com conciliar sintèticament, d'una banda, l'existència del ser lliure i el seu fi, ambdós intel·ligibles, i d'altra banda, la naturalesa sensible. La comprensió adequada de la resolució d'aquesta síntesi és la clau per a entendre la disputa de l'ateisme, doncs en el *Sobre el fonament* queda oberta a dues lectures possibles que passem seguidament a comentar. En referència a la primera lectura, aquesta accentua el fet que la realització del fi de la raó només depèn de l'eficiència de l'ésser lliure i aquesta queda garantida, ens diu Fichte, per una “lleï superior”. Al meu entendre, aquesta misteriosa expressió és crucial per a la comprensió de l'argumentació fichteana i la causa del que ell considera el principal malentès de la seva posició. La realització del fi ha de pensar-se enllaçada necessàriament a la posició absoluta del fi de la moralitat per part del subjecte. Per això, la primera lectura entén la “lleï superior” exclusivament com la lleï moral, de forma que la realització dependria només de la decisió moral del subjecte. Això implica que cabria comprendre aquest paràgraf i els que segueixen com una afirmació de l'autosuficiència dels éssers lliures, no només en la seva capacitat de decisió sinó també en la realització efectiva del seu fi.

Entès així, ambdós aspectes, el de la decisió i el de l'eficiència d'aquesta decisió, estarien inclosos analíticament en el concepte de l'acció pràctica. Més que d'una síntesi

---

<sup>460</sup> GA IV/1, 429.

<sup>461</sup> GA IV/1, 429.

hauríem de parlar, doncs, d'una anàlisi de la naturalesa de l'acció moral. Per a la primera lectura, el diví seria el conjunt autosuficient i interrelacionat dels subjectes lliures: la humanitat en el seu conjunt i la seva capacitat il·limitada de modificació del món. Aquesta interpretació es veu reforçada per expressions del text, com “aquest ordre moral és el diví que nosaltres acceptem” o la paradigmàtica “aquest ordre moral viu i actuant és el propi Déu”. D'aquesta manera, l'ordre moral o món intel·ligible estaria constituït únicament per les relacions interpersonals en el seu progressiu perfeccionament moral, i la seva legalitat constitutiva vindria donada per la llei moral. Segons aquesta interpretació, el món intel·ligible som exclusivament nosaltres, o sigui, nosaltres som Déu. Sabem que una interpretació semblant a aquesta va tenir cert èxit entre els lectors de l'article de Fichte, i Fichte creu reconèixer finalment en ella la causa de la polèmica, com reconeix en el text *D'un escrit privat (Aus einem Privatschreiben)*, l'argumentació del qual ens serveix de base per a desenvolupar la segona lectura, la correcta des del punt de vista de Fichte.

Fichte es desmarca clarament de la primera interpretació. Per a ell, tal comprensió del món intel·ligible només té en compte la part subjectiva característica de la moralitat: el moment que decidim la màxima d'actuació. Certament, decidir-se internament a actuar segons el mandat de la llei moral depèn únicament del subjecte moral. L'ètica ha donat ple compte d'aquest punt, no és un tema per a la filosofia de la religió. En aquesta línia es manifesta Fichte també en el *Sobre el fonament de la nostra fe*: “aquest ordre del món és allò absolutament primer respecte a tot coneixement objectiu, d'igual manera que la vostra llibertat i determinació moral és allò absolutament primer respecte a tot coneixement subjectiu”. Segons Fichte, la primera lectura oblida l'aspecte objectiu de la creença, a saber, que la decisió tingui un efecte en el món exterior a la voluntat de l'individu. Ambdós aspectes, subjectiu i objectiu, són precisament els que han de conciliar-se en la síntesi suprema de la qual es tracta aquí.

Les *Lliçons de Metafísica* reforcen la idea que Fichte en cap moment defensa la primera interpretació i que tenia les idees clares de bon principi, cosa que ens fa pensar en la coherència de tot el plantejament de Fichte, que en el fons es veu per tant en l'essencial poc modificat per la polèmica<sup>462</sup>:

---

<sup>462</sup> En la *Sittenlehre* també argumentacions en aquesta línia, per exemple quan Fichte analitza la funció de les institucions religioses públiques vers les seves comunitats, observa que no es tracta de introduir-les en reflexions teòriques sobre la divinitat sinó eliminar els dubtes sobre la realitzabilitat del fi final per la qual

“Dass die Zwecke der Rechtschaffenen wirklich ausser ihm realisiert werden, steht nicht in seiner, noch in irgend eines Menschen Macht; und eben so wenig ist die Natur so eingerichtet, seine Absichten zu befördern.[...] Ich bin in meiner Gewalt; die Direktion meiner Kräfte hängt von mir ab; für sich selbst kan jeder stehen. Aber etwas anderes ist das, was wir mit unsern Kräften befördern, ausser uns in der Sinnenwelt darstellen. Unsere Kräfte langen immer nicht zu, und darauf kömmt an. Jeder Mensch hat nur sich selbst in seiner Gewalt, keineswegs aber die andern, und doch sind auch andere seine Pläne berechnet. Die andern sind frey, und auf diese Freyheit sind seine Pläne und Wünsche gerichtet. Der gute Mensch will, dass andere ausser ihm moralisch seyen, aber Moralität muss durch Freyheit hervorgebracht seyn. [...] Habe ichs aber mit der Freyheit zu tun, so giebt es eine solche Regel nicht [com en la natura], ich kann den andern nicht behandeln wie e.g. einen Acker, auf dem ich diese oder jene Frucht säe. Der freye Entschluss des andern hängt von keiner Regel ab.

Auch steht dieses nicht in der Gewalt der Natur. [...] Natürliche Zwecke können allenthalben durch natürliche Kräfte ausgeführt werden, wenn man diese Gesetze kennt; aber der Zweck des moralischen geht auf Freiheit. Diese Kenntniss lässt sich durch die vollendete Naturkenntniss nicht erreichen; das liegt in der Natur gar nicht.”<sup>463</sup>

Més endavant reprén aquest ordre de raons de la següent forma:

“Ich glaube an die Möglichkeit den Vernunftzweck zu realisieren; nur hängt dieses nicht von mir, noch von der Natur ab, und doch glaube ich den regelmässigen Fortgang in der Natur; ich glaube, dass meine Handlungen nach der Kausalität fortschreitende Folgen haben, wie die physischen Ereignisse. Der Natur kann ich nicht zuschreiben, was in ihr nicht liegt; mir kann ich nichts zuschreiben, was ich mir abspreche; indem ich von den Folgen rede, rede ich nicht von meiner Handlung selbst; also ich bin es nicht, kein endliches, nicht die Natur, in welcher diesen Folgen gegründet sind; es ist sonach etwas höheres, das der Welteinrichtung zum Grunde liegt, es ist ein göttliches, moralisches, heiliges Wesen.”<sup>464</sup>

---

cosa cal creure en l'existència independent de la divinitat perquè ni la natura ni els éssers finits poden garantir-lo: “Der Zweck der öffentlichen moralischen Vorstellungen kann sonach kein anderer seyn, als der, jenen schon allgemein vorhandenen Sinn zu beleben und zu stärken: alles was ihn innerlich wankend machen und äusserlich verhindern könnte, in Handlungen sich zu zeigen, wegzuschaffen. Aber es gibt nichts dergleichen, ausser dem Zweifel, ob wohl auch der Endzweck der Moralität überhaupt befördert werden könne, ob es einen Fortgang im Guten wirklich gebe, oder ob diese ganze Gesinnung nicht eine Schwärmerei sei, die auf ein Unding ausgeht: es gibt nichts, das diese Gesinnung beleben und stärken könnte, als der feste Glaube, dass die Beförderung des Vernunftzwecks wohl möglich ist, und jene Fortgang zum besseren notwendig erfolge. Aber dieser Glaube ist, wenn man ihn näher untersucht, der Glaube an Gott und Unsterblichkeit. Die Beförderung des Guten geht nach keiner Regel fort, wenn kein Gott ist; denn sie liegt weder im Gange der Natur, die sich auf die Freiheit gar nicht bezieht, noch steht sie in der Gewalt endlicher Wesen aus demselben Grunde, weil endliche Wesen nur mit Naturkraft handeln. Aber: sie geht notwendig nach einer Regel fort, heisst: es ist ein Gott.” SW IV, 350; GA I/5, 305.

<sup>463</sup> GA IV/1, 426.

## Respecte al concepte de Déu (o diví) que se'n segueix:

“Durch das Gesetz der Kausalität kann ich zwar das in meiner Erfahrung vorkommende zusammenhängen, aber nicht aus der Erfahrung herausgehen; ein solcher Schluss ist ursprünglich gar nicht möglich, wird also auch gar nicht gemacht.[...] Es wird also nur behauptet: Die Möglichkeit des Vernunftzwecks selbst ist das göttliche. Dieser Begriff darf gar nicht weiter bestimmt werden, denn sonst geraten wir in Widersprüche. Ich glaube die Möglichkeit der Realisierung des Vernunftzwecks, d. h. ich glaube eine Natur, in welcher dieser Vernunftzweck ausgedrückt werden kann. Durch weitere Bestimmung würden wir uns dem oben beschriebenen Götzendienst nähern. Wollten wir schliessen, so bekämen wir etwas von dem Bewirkten abgesondertes; die Ursache der Welt liegt ausser der Welt, das wäre ein ausser der moralischen Weltordnung liegender Gott; damit ist uns wenig gedient, dieser müsste durch die Natur beschränkt werden; das wäre bloss ein theoretischer Gott, ein Weltbaumeister, der aus der Natur macht, was er daraus machen kann, nicht aber, was er machen will. Oder wir bekommen einen Gott, der, weil er sich die Welt entgegengesetzt, beschränkt wird, also endlich ist, und nicht Gott sein kann; wir können uns auf ihn nicht verlassen, er ist nicht allmächtig. Oder wollen wir den Begriff Substanz, Wesen, Sein auf ihn übertragen; in allen diesen Fällen wird Gott etwas von der Natur abgerissenes. Also ist nicht zu sagen: Es ist ein Gott, denn dadurch personifizieren wir unsern Begriff, wir machen ihn zu einem Individuum; sondern man muss sagen: Es ist eine Götttheit, ein göttliches, dieses kann ich nicht auffassen, nicht denken, denn alle meine Begriffe passen nur auf mich, aber nicht das göttliche was allem endlichen zum Grunde liegt. Also: es gibt ein unendliches göttliches. In jedem bestimmten Falle kan ich mir dieses Göttliche wohl denken, aber nicht im Ganzen, denn dadurch bekomme ich allemal etwas undenkbares und widersprechendes.”<sup>465</sup>

Fichte es refereix, per tant, al problema radical que cada acte concret de l'ésser humà faci progressar moralment el món cap al fi suprem de la moralitat, o sigui, que el món tingui en compte aquest fi absolut. Es requereix per a això que l'ésser del món vagi més enllà de la passivitat indiferent característica de l'ésser del món sensible com a tal. El món intel·ligible s'entén com un nou ordre de coses en les quals ja es compta amb la realització efectiva del fi de la moralitat, o sigui, amb l'eficiència final de totes les accions dels éssers lliures. La condició per a l'efectuació d'aquesta síntesi entre món i fi de la moralitat exigeix una “llei superior” objectiva, externa a la consciència individual i pròpia d'aquest món intel·ligible, distinta a la llei moral interna a la consciència, la qual únicament exigeix la decisió d'actuar per al fi de la moral, i en constitueix per això una condició necessària però no suficient. El món intel·ligible és un ordre viu, un ordre que ordena la interacció dels

---

<sup>464</sup> GA IV/1, 430.

<sup>465</sup> GA IV/1, 431.

diferents agents morals i el dirigeix vers l'ordre moral final. Això significa que segons Fichte a aquesta ordenació o govern diví del món li és essencial l'activitat absoluta i incondicionada. Introdueix així un nou concepte d'absolut i incondicionat, que ha de distingir-se del concepte de ser entès com matèria amorfa i amoral. A aquest concepte d'absolut és allò al que Fichte es refereix ara com “el diví” i, en menor mesura per evitar caure en l'antropomorfisme individualitzador, com a “Déu”. És aquesta activitat absoluta i ordenadora, que expressa l'autoafirmació absoluta i lliure d'una raó moral en el món diferenciada del conjunt dels éssers humans, la condició última de la síntesi final entre el subjectiu i l'objectiu que en el *Sobre el fonament de la nostra creença* és precisament l'objecte de la creença, i que ocupa el lloc que per a Kant de forma estructuralment anàloga té el Déu dispensador de felicitat en la síntesi entre virtut i felicitat en Kant.

Evidentment, el concepte de Déu resultant, o més bé de divinitat, té uns trets també diferenciats i originals tant del concepte de Déu kantian, excessivament antropomòrfic, com del No-Déu de Forberg, reduït pràcticament al no res. En el següent apartat, repassem breument els trets que li atorga Fichte en el seu article. Com es destaca al final del paràgraf citat, hi ha una dualitat en la consciència del diví: d'una banda la convicció de la seva existència, d'una altra la seva radical incomprendibilitat. Ambdós aspectes condicionen la consciència, per tant són condicions racionals a priori que tenen una intel·ligibilitat per a la filosofia transcendental en el seu paper fonamentador de la consciència: es tracta de concebre adequadament la inconcebibilitat de Déu per a la consciència.<sup>466</sup>

#### **2.3.4. L'únic concepte possible de Déu.**

És important destacar que per coherència amb l'esperit de la filosofia transcendental, únicament les condicions que el pensament es veu obligat a pensar quan pensa la convicció de la realització de l'ideal de la raó, o sigui, de l'ordre moral, constitueixen la base a partir de la qual articular un discurs mínim sobre la divinitat. Es tracta d'aquelles condicions que es troben necessàriament vinculades al fet de la fe, un fet transcendentalment necessari per a l'autoconsciència i per al qual es demana conseqüentment pel seu fonament *a priori*. La filosofia no pot atribuir amb sentit a aquest

concepte res més enllà del que es pugui trobar en l'anàlisi transcendental de les activitats del Jo per mitjà de la intuïció intel·lectual. Aquesta anàlisi estableix definitivament que aquestes condicions tenen l'origen últim en el fet innegable del manament de la consciència moral, és a dir, la llei moral. Aquesta mana incondicionalment a l'individu que emprengui una sèrie d'accions entre diverses de possibles, les quals van dirigides a un fi del qual l'agent moral es fa un concepte. També això darrer ha estat establert amb certesa en la *Doctrina de la Ciència nova methodo*, atès que un ésser racional no actua simplement sinó que és conscient de cadascuna de les seves accions lliures en el concepte de fi que es dona per a la seva activitat. El fi que mana l'imperatiu categòric i que per tant el subjecte es dona absolutament a si mateix per mitjà de la seva raó, és el fi al qual es subordinen tots els seus fins particulars, el *fi últim* de la raó: treballar per a fer realitat l'ordre moral. Consistentment, per no contradir-se a si mateix de forma essencial, el subjecte ha de creure en la realització d'aquest fi en el món, i així en la condició d'aquesta realització: que hi ha un govern diví del món. De fet, l'objecte de la fe és que cada vegada que s'actua moralment es fa gradualment realitat el fi de la raó en el món. Des del punt de vista de l'anàlisi transcendental de l'acció moral de la consciència comuna, no hi ha cap element més referent a la divinitat que no es trobi inclòs en aquesta idea del govern diví del món. Per tant, la caracterització d'allò diví no pot tenir més característiques que les que es derivin necessàriament d'aquesta anàlisi transcendental del fet de la fe en l'èxit de la moralitat en el món.

Voler anar en el pensament més enllà de les condicions dels fets de la consciència, que atorguen la realitat necessària per a poder parlar de saber justificat, significa caure en el dogmatisme i en una filosofia transcendent, que va més enllà dels límits de la raó humana. En tot aquest assumpte és molt important recordar que l'objecte de la filosofia transcendental no és la realitat en si, sinó la realitat per a l'ésser humà, o sigui, dit emprant diferents formulacions, l'experiència humana, el saber humà o la consciència humana. Conseqüentment, el tema en la filosofia de la religió no pot ser pròpiament la divinitat presa en si mateixa. La tasca de la filosofia de la religió dins del sistema de la Doctrina de la Ciència consisteix exclusivament en dur a la llum les fonts *a priori* de la creença en aquesta divinitat que trobem en l'essència de l'ésser humà. El fonament cal buscar-lo i trobar-lo en

---

<sup>466</sup> Com veurem més endavant, aquestes observacions sobre l'estatut de la creença en la seva relació amb la



les accions necessàries de la consciència, o sigui, en l'explicació que fa la filosofia transcendental de l'origen de les formes de consciència a partir del principi de la *joïtat* en la seva relació amb el No-Jo, tal com Fichte estableix en la *Doctrina de la Ciència*. Per tant, la divinitat només pot tractar-se justificadament d'una forma indirecta, com a objecte intencional al qual es relacionen aquestes accions necessàries, una relació sense la qual no pot entendre's la possibilitat de la pròpia consciència. En el moment que fem abstracció d'aquestes activitats i només parem atenció al seu aspecte objectiu, construïm un concepte que per si sol és incomplet i ambigu, ja que sembla referir a una realitat en si mateixa quan no és més que el reflex de la forma de pensar de l'ésser humà; això sí, una forma de pensar no arbitrària ni subjectiva, sinó necessària, o sigui, una creença racionalment fonamentada i que per això mateix esdevé certesa.

Per tot això, en l'article *Sobre el nostre fonament* trobem una severa crítica al concepte tradicional de Déu que posarà Fichte en l'ull de l'huracà de la polèmica, en treure del concepte de Déu propietats que tradicionalment s'han atribuït a la seva essència i que semblen per això mateix irrenunciables. Fins a cert punt, aquesta crítica podria arribar també a la representació kantiana de la divinitat que tot i les importants distàncies que pren respecte a la tradició teïsta anterior, perllonga algunes de les seves caracteritzacions, com observa encertadament Rivera de Rosales:

“Determinar más a esa fuerza divina y, por ejemplo, pensarla como una persona o substancia particular, es antropomorfismo e implica verse irremediamente abocado a contradiccions; el teísmo es en verdad un ateísmo, y aquí Fichte está en cierto desacuerdo con Kant.”<sup>467</sup>

Fem un breu repàs de la crítica fichteana:

No pot atribuir-se facultats a Déu. La justificació vindria del fet que la Doctrina de la Ciència ha demostrat que l'origen de les facultats espirituals, com ara l'enteniment o la voluntat, es troba en la limitació del Jo per part del No-Jo per a la possibilitat de la consciència, com a formes per a la síntesi entre subjecte i objecte, i per tant són pròpies de la finitud. Per exemple, el fet absolut de la limitació de l'activitat humana – és un fet que la

---

filosofia s'adrecen clarament a pensadors com ara Jacobi.

<sup>467</sup> Creencia y realidad en el Fichte de Jena, p. 85.

consciència sent aquesta limitació, però no pot derivar-la en el pensament a partir d'un principi general- fa que per actuar en el No-Jo, el Jo hagi de produir prèviament conceptes per a la seva actuació, o sigui, la consciència finita s'atribueix un enteniment. En el moment que diferenciem allò diví d'altres éssers el pensem com a un ésser diferent dels individus i del món, el fem finit i, per tant, en fem un concepte completament inadequat que segueix el model de la consciència humana essencialment finita. Conseqüentment amb això, a la divinitat no pot atribuir-se-li una personalitat, tal com es fa amb els individus humans, ja que de nou es pensa segons el model de la consciència humana, que actua posant-se fins per determinats motius. Per això no té cap justificació racional afirmar l'existència d'un Déu personal. En general pot dir-se que ens resulta impensable la consciència d'un ésser infinit, ja que la nostra comprensió troba el límit de la nostra pròpia consciència finita, sempre limitada pel No-Jo, cosa que és la condició *sine qua non* per a la seva aparició. Com segons la doctrina de la ciència, la consciència humana és l'objecte únic de la reflexió filosòfica, la filosofia té en ella els límits legítims del seu discurs.

“Dieses Wesen soll von euch und der Welt unterschieden sein, es soll in der letzteren nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig sein, Persönlichkeit haben und Bewusstsein. Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Dass ihs aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction Dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wollet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt [...] Ihr seid endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?”<sup>468</sup>

De la divinitat tampoc pot predicar-se que sigui una substància, ja que això també és un concepte que apareix en les condicions de la representació que es fa la consciència humana d'allò que li apareix en l'experiència. Tal com trobem en l'escrit *Apel·lació al públic*, “Substància” significa necessàriament un ésser que existeix sensiblement en l'espai i el temps.<sup>469</sup>

---

<sup>468</sup> SW V, 187.

<sup>469</sup> GA I/5, 434.

Per la qual cosa el text de *Sobre el fonament* conclou “dass der Begriff von Gott, als einer besondern Substanz, unmöglich und widersprechend ist”<sup>470</sup>

En la mateixa línia, tampoc se li pot atribuir el concepte genèric d'èsser, que expressa la consistència passiva de la matèria del món respecte a l'activitat del Jo. Ben al contrari, en sentit positiu només pot parlar-se del diví com a pura activitat. Fichte conclou així la polèmica identificació entre Déu i l'ordre moral “viu i actiu”:

“Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen.”<sup>471</sup>

Com hem vist, aquest concepte d'ordre moral no és refereix simplement al conjunt ordenat de tots els éssers morals, ni en un moment donat ni en el moment final. Es refereix més bé a la causa que el món dels agents morals s'acosti a l'ordre moral ideal, o sigui, a l'activitat que causa aquesta aproximació. Evidentment, aquesta causa és la que garanteix que si l'agent lliure actua moralment, la seva acció ajudi a la constitució de l'ordre moral que n'és el seu fi. És el que en *D'un escrit privat* anomena *ordo ordinans*.<sup>472</sup> Segons *Sobre el fonament*, és l'únic necessari que cal acceptar per a comprendre racionalment la fe.

“Ist denn jene Ordnung ein Zufälliges, welches sein könnte, oder auch nicht, so sein könnte, wie er ist, oder auch anders [...]?”<sup>473</sup> [de forma que calgui buscar-ne un altre fonament que expliqui perquè és precisament així]

Per tant, no hi ha cap motiu transcendentament justificable que permeti al pensament pel principi de raó, l'afirmació d'un ésser diferenciat de la pròpia activitat ordenadora que causa l'activitat:

“Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen [o sigui, no es troba cap altre fonament que es pugui vincular a priori amb la fe], und vermittelt eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben, anzunehmen; der

---

<sup>470</sup> SW V, 188.

<sup>471</sup> GA I/5, 354; SW V, 186.

<sup>472</sup> SW V, 382.

sursprüngliche Verstand [l'activitat ideal de la consciència de qui té la fe] macht sonach diesen Schluss sicher nicht, und kennt kein solches besonderes Wesen; nur eine sich selbst misverstehene Philosophie macht ihn [la filosofia dogmàtica, que desconeix que es producte d'una consciència].<sup>474</sup>

Aquest ordre ordenador, per això mateix viu i actiu, és principi i és necessari. És allò que dóna un sentit i una orientació unitària a totes les accions morals humanes. Tota acció moral té per principi primer i incondicionat la llei moral, pel que fa als motius de decisió i la pròpia decisió interna de la voluntat. Ara bé, allò que mana la llei moral (l'efectuació objectiva dels fins) és absolutament racional, per tant, necessari. De forma que la seva realització és igualment originària i necessària com a correlat extern de la llei moral. L'imperatiu mana de forma unívoca i no hi ha cap alternativa vàlida a allò manat per ell, de manera que imposa una necessitat racional al fi de l'acció. Des d'un punt de vista metafísic, des del simple ésser, el contrari d'allò que la llei moral mana no és lògicament impossible, però sí que és moralment impossible, perquè només hi ha una raó i per tant un únic ordre racional i moral possible.<sup>475</sup>

“[...] jene Weltordnung das absolut Erste aller objectiven Erkenntniss ist, gleichwie eure Freiheit und moralische Bestimmung das absolut erste aller subjectiven; dass alle übrige objective Erkenntniss durch sie begründet und bestimmt werden muss, sie aber schlechthin durch kein anderes bestimmt werden kann, weil es über sie hinaus nichts giebt.”<sup>476</sup>

Finalment, no hi ha cap fonament de la creença que faci admissible, ni tan sols comprensible, el concepte d'una creació divina *ex nihilo* del món que no té cap base en la consciència, i queda així sense poder-se explicar de forma racionalment satisfactòria com el concepte d'un ésser purament espiritual es transforma de forma immediata en un món material, quan presos en si, com és aquest cas, esperit i matèria són contraris irreductibles.

La conclusió final a la qual arriba el text del *Sobre el fonament* resumeix així el veritable objecte de la fe:

---

<sup>473</sup> SW V, 186.

<sup>474</sup> SW V, 186.

<sup>475</sup> Necessitat i llibertat absoluta (autoactivitat incondicionada) en la unitat del concepte autoposat per l'agent moral segons l'exigència imperativa de la moralitat, la realitzabilitat del qual la raó ha d'admetre com a inqüestionable en l'ordre intel·ligible de les llibertats. Podriem dir hegelianament, *distances gardés*, “el concepte és allò lliure”.

<sup>476</sup> GA I/5, 354-355; SW V, 186.

“[...] das einzige absolut gültige Objektive, dass es eine moralische Weltordnung gibt, dass jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen, und auf seine Arbeit gerechnet ist; dass jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane [...] dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher mislingt, und dass denen die nur das Gute recht liebe, alle Dinge zum Besten dienen müssen.”<sup>477</sup>

En resum, tots els conceptes tradicionals es basen en els conceptes que una consciència finita pot emprar amb sentit, però únicament quan els usa per referir-se als objectes finits de la seva experiència possible. Per a Fichte, la pròpia paraula “Déu” resulta inexacta per la personificació que implica, i en les *Lliçons sobre metafísica* recomana emprar termes menys ambigus i més filosòficament precisos com els de “divinitat” o “diví”:

“Also ist nicht zu sagen: Es ist ein Gott, denn dadurch personificiren wir unsern Begriff, wir machen ihn zu einem Individuum; sondern man muss sagen: Es ist eine Götttheit, ein göttliches, dieses kann ich nicht auffassen, nicht denken, denn alle meine Begriffe passen nur auf mich, aber nicht auf das göttliche was allem endlichen zum Grunde liegt. Also es gibt ein unendliches göttliches.”<sup>478</sup>

Evidentment, totes aquestes reflexions sobre la divinitat causaren un gran desconcert entre els lectors, especialment entre aquells menys avesats als plantejaments de la filosofia transcendental. En els textos coetanis a la polèmica de l'ateisme trobem diversos intents d'interpretació del concepte fichteà de Déu, interpretacions que es fan sempre des de marcs de referència externs a la seva filosofia. Amb més o menys encert, tanmateix, hi ha la consciència que el concepte habitual del Déu personal no és en absolut el que defensa Fichte, cosa que provoca reaccions en la seva contra. Personatges com Lavater condemnen definitivament la posició de Fichte:

“Ein Gott, der nicht sagen kann: Ich bin; ein Gott, ohne Persönlichkeit, ohne Existenz, der nichts schafft und nichts giebt – ist, so wahr ein Gott lebt, der ein Geist ist, ein Licht, ohne Finsterniss und die allerlebendigste Liebe – kein Gott. In der allerhelligsten Sache mit lären Zauberworten sein Spiel treiben – ist das allerunheiligste Spiel.”<sup>479</sup>

---

<sup>477</sup> SW V, 188.

<sup>478</sup> GA IV/1, 432.

<sup>479</sup> Carta de Lavater a Reinhold, del 16 de febrer de 1799. Fichte im Gespräch, pp. 731-732.

### 3. La resposta de Fichte als escrits acusatoris.

En resposta a la censura oficial i a totes les recensions i articles on la seva filosofia de la religió és acusada d'atea, Fichte es veu obligat a compondre una sèrie d'articles on defensa la seva posició enfront les acusacions. Denominador comú de totes elles és el seu intent d'esbrinar quina és la causa en la seva obra *Sobre el fonament* que ha ocasionat una resposta tan bel·ligerant i a la vegada, al seu entendre, tan desencertada. És al voltant d'aquesta recerca que Fichte desenvolupa la seva pròpia defensa en el context de la filosofia transcendental, cosa que ens permet aprofundir en les tesis de l'article a debat, especialment en el punt que ens interessa, que és el lligam entre filosofia transcendental i filosofia de la religió, entre racionalitat i creença. Per això cal primerament mostrar en aquests textos quins són a l'entendre de Fichte els errors de comprensió que han comès els seus acusadors, i així seguidament podrem estudiar-ne les seves respostes, que ens permetran completar la seva visió de la filosofia de la religió en el marc de la filosofia transcendental. Aquesta visió, junt amb la important discussió amb Jacobi, és allò que ens permetrà entendre el pas vers les primeres obres de Berlín, *El destí de l'home* i una nova exposició de la *Doctrina de la Ciència*, amb la qual cosa clourem el present estudi.

D'entre els articles que Fichte redacta en plena polèmica de l'ateisme, destaquen pel seu contingut filosòfic l'*Apel·lació al públic*, l'*Escrit de justificació jurídica*, les *Advertències*, *respostes*, *qüestions* i *D'un escrit privat*. En ells, Fichte creu trobar les següents causes de l'error dels seus adversaris que fan que l'acusin d'ateisme:

En l'*Apel·lació al públic*, el plantejament dogmàtic dels seus adversaris fa que busquin la fonamentació de la fe en un concepte de Déu en si i siguin incapaços d'entendre que la fonamentació de la creença religiosa es troba en la relació de la divinitat amb l'ésser humà que se li mostra quan aquest s'entén a si mateix en la moralitat, i que només llavors aquesta convicció li ve de forma immediata.

En l'*Escrit de justificació jurídica*, el fet de negar la validesa de certes proves de l'existència de Déu. A més, fa constar que als seus adversaris els mouen motivacions polítiques, com la seva mala fama de demòcrata. Aquesta darrera qüestió, que no afecta directament a la qüestió de la filosofia transcendental de la religió, no la tractarem en aquesta recerca.

En l'article *Advertències, respostes, qüestions*, fonamental per al nostre estudi per la seva riquesa i densitat filosòfica, exposa les següents raons. D'una banda, pel desconeixement que els seus crítics demostren del tot de la seva filosofia, de la qual en tenen una idea molt parcial i incompleta. A més, confonen dues perspectives epistemològiques que la filosofia transcendental distingeix clarament: el punt de vista del pensament natural, que pensa de forma immediata els objectes, i el punt de vista de la filosofia transcendental, que és un pensament de segon ordre, un pensament sobre el pensament natural. Finalment, els seus adversaris cauen en una darrera confusió de caire conceptual no menys important per a Fichte, ja que els seus adversaris no comprenen el nou ús i significat que tenen en la filosofia transcendental els conceptes habituals en metafísica, per la qual cosa els interpreten de forma escolar d'acord amb les seves filosofies dogmàtiques.

Per acabar, en l'article *D'un escrit privat*, Fichte creu haver trobat la causa definitiva de l'acusació d'ateisme en el fet que no s'ha entès prou bé la diferència que ell estableix entre el conjunt dels éssers morals de l'ordre intel·ligible i Déu, de forma que se l'acusa d'identificar els homes o la humanitat amb Déu, tot negant així l'existència independent de Déu respecte als subjectes finits.

### **3.1. L'argumentació a l'*Apel·lació al públic*: la benaurança és el destí de l'home.**

*L'Apel·lació al públic* és un escrit redactat en un to especialment enfàtic i volgutament poc tècnic perquè Fichte busca el judici favorable del públic culte en general per a la seva causa després de l'esclat de la polèmica de l'ateisme i la confiscació de la revista on s'han publicat el seu article i el de Forberg. Tot i així, pel que fa al contingut estrictament filosòfic, en una primera part Fichte fa un gran esforç per clarificar l'argumentació defensada en l'article *Sobre el fonament* i dedica una segona part a defensar-se dels seus adversaris dogmàtics per mitjà d'un atac al seus plantejaments.

Un dels aspectes més interessants de l'argumentació fichteana és el seu intent d'explicar l'origen de la fe en la insatisfacció vital de la consciència comuna davant els fins fútils que el món sensible pot oferir-li per a la seva activitat, una insatisfacció que Fichte explica des dels pressupòsits de la *Doctrina de la Ciència*. Fichte exposa en primer lloc el

punt de vista de la filosofia transcendental pel que fa a la seva fonamentació del coneixement en la consciència:

“[...] nur insofern Dinge für uns giebt, als wir uns derselben bewusst sind, und wir sonach mit unserer Erklärung des Bewusstseyns zu den von uns unabhängig vorhandenen Dingen nie gelangen können.”<sup>480</sup>

Les representacions estableixen així un tot coherent (la unitat de l'experiència), en el qual cadascuna d'elles remet per mitjà de lleis necessàries a la resta. Aquesta és l'estructura que li atorga el propi pensament humà. Ara bé, el raonament teòric o especulació no satisfà la recerca del sentit que té per a l'ésser humà aquest tot de relacions conceptuals purament lògiques. L'ésser humà es representa d'aquesta forma el món, però la seva ànsia de coneixement procedeix de la necessitat d'orientar la seva acció en el món, de forma que el coneixement respongui i satisfaci la seva necessitat essencial d'actuar – com sabem, l'anhel que constitueix l'essència de l'ésser humà, la tendència vers la unificació del Jo finit amb el Jo absolut. L'ésser humà pensa alguna cosa perquè la vol pensar. La qüestió és saber que mou aquest voler, o sigui, què vol realment l'ésser humà, quin és el seu interès pràctic fonamental. Per actuar li cal tenir un fi de la seva actuació, però no troba cap fi que respongui a aquest interès en el món que es representa. Quan vol justificar per què les coses són com són, no pot fer més que remetre un concepte a un altre sense moure's però de l'estructura, de forma que aquests coneixements, tot i ser objectius, no signifiquen res respecte al sentit que tenen per a l'existència humana. Cap dels conceptes empírics que troba li resulta imprescindible per a la comprensió del sentit existencial de la seva acció, de forma que el tot pres per sí sol se li fa estrany, no li diu res i no el mou a actuar. Allò que dóna un sentit per a l'ésser humà al conjunt de les representacions és el que respon precisament a la font del seu anhel: únicament en la consciència del destí moral de l'ésser humà el món representat cobra un sentit per a ell com a lloc on realitzar aquest destí. La representació esdevé llavors un coneixement podríem dir vital perquè es vincula al propi Jo i esdevé així significativa com a part integrant de la seva tasca.

Desvinculat d'aquest destí moral, el món representat apareix en tota la seva indigència ontològica, ja que en ell tot està sotmès a l'anihilació. Quan la vida de l'ésser



humà es lliga a aquests objectes, es veu sacsejada també per aquests canvis d'estat i l'home viu en la inconstància i la incertesa. Vist d'aquesta manera, ell també tem acabar en el no res i cau en la por davant la mortalitat, que significa per a ell la passivitat absoluta. No hi ha res fixat que permeti al Jo gaudir d'una identitat completa de la seva activitat en el temps, i així d'un estat permanent que l'alliberi d'aquesta inquietud davant del futur. El Jo, essencialment racional, només troba satisfacció en el que és necessari i permanent; com que la qüestió última és el sentit de la seva activitat, li cal allò que doni aquest sentit de necessitat a cadascuna de les seves accions.

“Unmöglich kann ein solches Leben meine wahre Bestimmung seyn, es muss, o es muss noch einen ganz andern Zustand für mich geben! No és possible que aquesta vida sigui el meu vertader destí, ha d'haver-hi, sí, ha d'haver-hi un altre estat diferent [...] dieser Überdruss an dem Vergänglichlichen, dieses Sehnen nach einen Höheren, Besseren und Unvergänglichlichen liegt unaustilgbar im Gemüthe des Menschen.”<sup>481</sup>

L'anhel expressa una mancança que tracta de sadollar en el lloc equivocat. L'angoixa vital només troba cura en la consciència del deure. En aquesta consciència, al pensament no li cal buscar res que doni sentit a la seva acció, perquè el propi deure li indica en cada moment com ha d'actuar, sense que allò que aquest deure mana canviï o deixi de ser en cap instant. Amb la consciència del deure venç la por davant el canvi de les representacions:

“Ergehe es mir auch, wie es immer wolle, sagt dann der in sich zurückgetriebene Mensch [en la consciència del deure], ich will meine Pflicht tun, um mir nichts vorzuwerfen zu haben. Durch diese Ansicht allein wird ihm das an sich zum Ekel gewordene menschliche Tun und Treiben wieder erträglich.”<sup>482</sup>

El deure és la forma de l'exigència d'activitat absoluta, l'alliberament de tota dependència vers el que fa el Jo dependent i li fa perdre la seva espontaneïtat en l'acció. Assenyala així el camí de l'anhel de quelcom superior que habita en el cor de qualsevol ésser humà. Aquest anhel no troba tampoc satisfacció en la realització sensible d'allò

---

<sup>480</sup> SW V, 202.

<sup>481</sup> SW V, 203.

<sup>482</sup> SW V, 204.

ordenat pel deure. L'important així no és un resultat particular de l'activitat exigida en el món representat pel Jo, sinó l'efectivitat de l'activitat mateixa:

“Die Stimmung bei dem Bewusstseyn des Vorsatzes, unsere Schuldigkeit zu tun, weil es Schuldigkeit ist, deutet uns jenes wunderbare Sehnen. Indem man die Pflicht schlechthin um ihrer selbst willen erfüllt, erhebt man sich über alle sinnliche Antriebe, Absichten und Endzwecke; man tut etwas, nicht damit dies oder jenes inder Welt erfolge, sondern bloss und lediglich, damit es selbst geschehe, und der Stimme in unserm Innern Gehorsam geleistet werde.”<sup>483</sup>

Amb la consciència moral, apareix llavors la consciència del suprasensible i d'un destí superior per a l'ésser humà al que li pot oferir el món sensible.

“Moralität und Religion sind absolut Eins; beides ein Ergreifen des Übersinnlichen, das erste durch Tun, das zweite durch Glauben.”<sup>484</sup>

Ara pot resoldre en què consisteix en darrer terme la realitat del món sensible que es planteja al començament de l'argumentació: precisament en la seva relació amb el món suprasensible, que li atorga un sentit metafísic per la seva funció per a la moralitat.

“Das Übersinnliche, dessen Widerschein in uns unsere Sinnenwelt ist, dieses ist es, welches uns hält und zwingt, auch seinen Widerscheine Realität beizumessen, dies ist das wahre ‘*Ansich*’, das aller Erscheinung zum Grunde liegt [...]”<sup>485</sup>

D'aquesta forma se supera l'escepticisme en què ha de caure l'idealista conseqüent respecte a la realitat de les seves representacions, o sigui, del món sensible representat en elles.

“[...] unsere gesamte Erfahrung nichts ist, als das Produkt unseres Vorstellens. Consequente Idealisten haben dies von jeher angenommen, und bis diesen Augenblick grandet der sich selbst verstehende

---

<sup>483</sup> SW V, 204.

<sup>484</sup> SW V, 209.

<sup>485</sup> SW V, 210.

und durchgeführte Skepticismus sich auf die sehr wahre Behauptung, dass es nichts Bindendes für das freie Vorstellen gebe.”<sup>486</sup>

Una altra de les qüestions destacables d’aquest text són les diverses definicions que Fichte dona del fi últim que mana el deure: “dass das Vernunftwesen absolut und ganz frei, selbstständig und unabhängig werde von allem, das nicht selbst Vernunft ist.”<sup>487</sup>

Aquest és l’estat final que Fichte denomina la *benaurança* (*Seligkeit*):

“Ich will jene absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft, jene gänzliche Befreiung von aller Abhängigkeit, *Seligkeit* nenenn; unter welchen Worte ich ausdrücklich das Beschriebene, und schlechterdings nicht irgend einen Genuss, von welcher Art es auch sey, verstanden wissen will.”<sup>488</sup>

Pel que fa a la crítica a la posició dels seus adversaris, l’argumentació fa objeccions al concepte de Déu al que s’arriba en la seva filosofia. La seva posició metafísica és alternativa i a la vegada oposada a la que defensa Fichte, i com ha descobert la filosofia transcendental, també respon a una necessitat vital més que a un fred raonament sobre la veritat.

En primer lloc, Fichte resumeix els trets principals de la posició dels adversaris. Com ha demostrat prèviament, els principis teòrics i els principis pràctics estan íntimament relacionats, essent els principis teòrics acceptats només la conseqüència dels interessos pràctics que mouen a l’especulació, els quals al seu torn reflecteixen una determinada forma originària d’expectativa davant la vida.

“Die Sphäre unserer Erkenntniss wird bestimmt durch unser Herz; nur durch unser Streben umfassen wir, was je für uns daseyn wird. [...] Sie sind Eudämonisten in der Sittenlehre, müssen sonach wohl Dogmatiker werden in der Speculation. Eudämonismus und Dogmatismus sind, wenn man nur consequent ist, notwendig bei einander, ebenso wie Moralismus und Idealismus.”<sup>489</sup>

---

<sup>486</sup> SW V, 210.

<sup>487</sup> SW V, 205.

<sup>488</sup> SW V, 206.

<sup>489</sup> SW V, 217.

Des d'un punt de vista pràctic, per tant, aspiren a una felicitat empírica en la forma del plaer, i conforme a aquesta esperança configuren el seu Déu: "El seu fi últim és el gaudi [...] El seu Déu és el repartidor del gaudi [...]"<sup>490</sup>

És el desig del plaer el que els porta a pensar Déu d'aquesta manera, i aquest desig és tan immediat com el deure, si bé radica en els impulsos innats de l'ésser humà com a part de la naturalesa i no en el seu impuls vers el suprasensible. La posició del contrari respecte a Déu és resultat també, per tant, d'una presa de posició vital i originària davant la realitat, no de l'especulació imparcial. L'avantatge de la filosofia transcendental és que també en aquest cas pot explicar la gènesi en la consciència de la posició contrària i mostrar-ne les limitacions, cosa que els adversaris ignoren i confonen la seva posició amb la conclusió de la freda reflexió especulativa.

"Er [la seva fe] ist ebenso unmittelbar wie der unsrige; er geht, so wie dieser, vom Herzen aus, und nicht vom Verstande. [La seva posició] ist ganz Consequent und in ihrem System notwendig. Nur irren sie sich über die Weise, wie sie zu dieser Annahme kommen. Sie wissen es in der Tat unmittelbar und haben es nicht durch Schlüsse. Was sie für Demonstrationen ausgeben, sind blosse Wiederholungen dessen, was ihr Herz unabhängig von allen Demonstrationen glaubt."<sup>491</sup>

I més endavant destaca que aquest sistema eudemonista ens és innat, i no cal cap esforç per posar en el gaudi el fi de la nostra existència.<sup>492</sup> Ara bé, tot i la coherència interna d'aquest sistema no deixa de ser per això incorrecte. El seu error és que no té en compte allò més cert de tot, que és la convicció en el suprasensible a la qual s'arriba només des de la moralitat. Per això, el seu sistema és incomplet i resultat d'això és una comprensió inadequada de la sensibilitat i del que cal esperar d'ella. La seva religió no és l'autèntica religió.

"Und dadurch legen sie denn ihre radicale Blindheit über geistliche Dinge, ihre gänzliche Entfremdung von dem Leben, das aus Gott ist, völlig an den Tag. Wer da Genuss will, is ein sinnlicher, fleischlicher Mensch, der keine Religion hat und keiner Religion fähig ist; die erste wahrhaft religiöse Empfindung ertötet in uns auf immer die Begierde. Wer Glückseligkeit erwartet, iste in mit sich selbst und

---

<sup>490</sup> SW V, 218.

<sup>491</sup> SW V, 218.

<sup>492</sup> SW V, 225.

seiner ganzen Anlagen unbekannter Thor; es gibt keine Glückseligkeit, es ist keine Glückseligkeit möglich; die Erwartung derselben, und ein Gott, der der Begier dienen soll, sind Hirngespinnste. [...] Ein solcher Gott iste in böses Wesen; denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben, und die Herabwürdigung der Vernunft.”<sup>493</sup>

El Déu dels adversaris és contrari a la raó i la il·lustració humana, un ésser arbitrari i capriciós, que es fonamenta en la ignorància i la promoció de la ignorància.

“Jetzt, um sie mit sich selbst noch näher bekannt zu machen, prüfen wir noch ferner ihren Götzen [...] eigenwillig, wie sie selbst es sind, nach deren Bilde er geformt ist [...] Je unbegreiflicher dieser Wille, desto glaubwürdiger ist es, dass es sein Wille sei; [...] d. i. ein eigensinniger Gott, dem seine Übermacht statt alles Rechts gilt.”<sup>494</sup>

Aquest és el dèspota absolut del dogmatisme que pren el món sensible com una *cosa en si*, uns conceptes que Fichte ha expulsat de la filosofia. Davant d'aquest Déu, Fichte defensa el Déu de la raó i del suprasensible, etern més enllà de la fugacitat de tot el que és sensible, governant de l'ordre moral dels éssers lliures i objecte d'una convicció també permanent al marge del que passi en el món sensible. Aquesta és la conclusió del text:

“Aber wenn unter den Millionen Sonnen, die über meinem Haupte leuchten, die jüngstgeborne ihren ihren letzten Lichtfunken längst wird ausgeströmt haben, dann werde ich noch unversehrt und unverwandelt derselbe sein, der ich jetzt bin; werde noch wollen, was ich heute will, meine Pflicht; und die Folgen meines Tuns und Leidens werden noch sein, aufbehalten in der Seligkeit aller. Ihr sollt, verspricht sie euch auch in eurem mütterlichen Lande, der übersinnlichen Welt, und Gott gegenüber, frei und aufgerichtet dastehen. Ihr seid nicht seine Sklaven, sondern freie Mitbürger seines Reichs. Dasselbe Gesetz, das euch verbindet, macht sein Seyn aus, so wie es euren Willen ausmacht. [...] selbst von ihm seid ihr nicht abhängig, denn ihr sondert euren Willen nicht ab von dem seinigen.”<sup>495</sup>

---

<sup>493</sup> SW V, 219.

<sup>494</sup> SW V, 220 – 221.

<sup>495</sup> SW V, 237 – 238.

### **3.2. L'argumentació a l'Escrit de Justificació Jurídica: la immediatesa del coneixement de l'existència de Déu.**

Fichte desenvolupa la seva defensa filosòfica com a deducció a partir de dos axiomes de la lògica, dels quals treu conseqüències de forma succinta segons el plantejament de la Doctrina de la Ciència.

En la primer demostració, es parteix de l'axioma segons el qual qui nega certes determinacions d'una cosa (en un concepte), no suprimeix necessàriament la cosa mateixa (el concepte).<sup>496</sup>

Allò que nega Fichte del concepte de Déu és la seva corporeïtat, és a dir, que sigui una substància corporal. La conclusió és que amb això no nega l'existència de Déu. La qüestió és que el concepte de Déu no pot pensar-se des de les categories del pensament de l'enteniment finit. Cal prendre consciència d'aquesta incomprendibilitat de la seva natura i saber-la distingir de la qüestió de la seva existència i la creença en aquesta existència, que no es veu gens afectada per aquest fet. La Doctrina de la Ciència exigeix una forma diferent de pensar Déu. Cal pensar Déu no des de la matèria extensa que ens mostra la intuïció sensible sinó des del pensament pur del manament moral que coneixem per intuïció intel·lectual.

“Neben dieser versinnlichen Ansicht des einigen wahren Urstoffes alles unseres Bewusstseyns, des Übersinnlichen, und mit derselben unzertrennlich vereinigt, giebt es noch eine andere Ansicht desselben, die durch das blosse reine Denken. Diese Ansicht giebt das unmittelbare Bewusstseyn unserer moralischen Bestimmung. [...] nicht als Stoff im Raume nach dem zweiten Schema zu construiren, un wer es so construirt, denkt vernunftwidrig; es ist als ein Handeln zu construiren, nach dem ersten Schema; und es kommt ihm kein mögliches sinnliches Prädicat, nicht das des Seyns, der Substantialität u. s. f. zu. [...] Niemand hat sich noch die Tugend als eine Kugel, oder als eine Pyramide gedacht; man denkt sie als eine Handweise.”<sup>497</sup>

Únicament en l'àmbit del pensament pur de l'activitat moral s'arriba a una comprensió adequada del concepte de Déu, que cal entendre també com activitat, no com a ésser (substància):

---

<sup>496</sup> GA I/6, 44; SW V, 258.

<sup>497</sup> SW V, 261.

“Aber der andere Teil dieser Sphäre ist das, was wir *Gott* nennen. Nur in dieser Sphäre entsteht uns die Idee des wahren Gottes. Entsteht sie in der Sphäre der sinnlichen Erfahrung, so ist sie ein Product des Aberglaubens und der Unsittlichkeit. Sonach ist diese Idee gleichfalls zu beschreiben nach dem ersten Schema; und Gott ist zu denken als eine *Ordnung von Begebenheiten*, keinesweges aber als eine *Form der Ausdehnung*. Man kann von ihm nicht sagen: er ist Substanz, oder dess etwas: denn dies heisst nach unserem System, und nach dem notwendigen Sprachgebrauche desselben, sagen: er ist eine ausgedehnte Materie, und lässt sich sehen, hören, fühlen u. s. w.”<sup>498</sup>

Des d'una perspectiva purament filosòfica, de Déu s'hauria de parlar així: “Er ist (die logische Copula) kein Sein, sondern ein reines Handeln (Leben und Princip einer übersinnlichen Weltordnung), gleichwie auch ich, endliche Intelligenz, kein Sein, sondern ein reines Handeln bin: pflichtmässiges Handeln, als Glied jener übersinnlichen Weltordnung.”<sup>499</sup>

El segon axioma diu que qui nega certes proves a favor d'una cosa, no per això nega necessàriament la cosa mateixa.<sup>500</sup> Com pot veure's, els axiomes del Verantwortungsschrift incideixen en la inconcebilitat de Déu: la impossible aprehensió de la naturalesa divina amb els conceptes de l'enteniment humà. Aquest segon axioma estableix que, en general, això no implica necessàriament la negació de l'existència del que és inconcebible. És a dir, que el fet de renunciar a les proves tradicionals de l'existència divina, que es basen precisament en la predicació conceptual de certes propietats incloses en el concepte de Déu, no significa renunciar a una fonamentació racional alternativa de la creença en l'existència divina, una fonamentació que únicament li és possible a la filosofia transcendental.

En efecte, Fichte reconeix que la filosofia transcendental, i per tant ell mateix, refuta definitivament *certes* proves de l'existència de Déu. Com sabem, Fichte es refereix a les proves de la filosofia dogmàtica que prenen l'afirmació de l'existència divina com una veritat mediata, és a dir, com a conclusió que depèn d'un raonament lògic previ construït damunt d'altres veritats. És el que Fichte anomena una simple “concatenació de conceptes”, amb la qual cosa vol deixar clar que no s'hi té en compte cap intuïció, només pensament en general. Per a Fichte, en canvi, l'afirmació de l'existència de Déu és una veritat immediata,

---

<sup>498</sup> SW V, 261.

<sup>499</sup> GA I/6, 46-47; SW V, 261.

<sup>500</sup> GA I/6, 52.

és a dir, expressa algun tipus de coneixement immediat per part de qui l'afirma, de forma que no pot deduir-se com passa en un pensament discursiu. Això significa que, com tot coneixement immediat, ho sabem simplement perquè ho sabem. Per deixar clar de quin tipus de coneixement es tracta, Fichte posa dos exemples de coneixements immediats: “el saber que hom té de si mateix”, o sigui, la intuïció intel·lectual, i d'altra banda, la intuïció empírica o el testimoni del sentit extern “l'objecte que veig vermell és realment vermell, que l'objecte que per a ells té un gust dolç és realment dolç”<sup>501</sup> El coneixement de l'existència de Déu està inclòs en el coneixement del món suprasensible, el qual “es dona a l'home moral a través del sentit intern [intuïció intel·lectual], més fiable que l'extern [intuïció empírica]”<sup>502</sup>

Les proves de l'existència de Déu a partir del món que fa la filosofia dogmàtica prenen com a punt de partida que el món és contingent, és a dir, podria no existir, i per explicar que existeix enlloc de no fer-ho aplica el principi de raó i demostra que la raó de l'existència de quelcom contingent només pot explicar-se si acceptem l'existència de quelcom que existeixi de forma necessària i en sigui la causa. L'existència del món no pot explicar-se per si mateixa, o sigui, el món és imperfecte i depèn de quelcom altre, que al seu torn no ha de dependre de res més si no volem caure en un retrocés infinit i ha d'existir així necessàriament. És a dir, el fonament de l'existència contingent del món ha de trobar-se en l'existència necessària d'un ésser perfecte o Déu.

Ara bé, aquest tipus de proves prenen els objectes com a coses en si, independents del subjecte que les coneix o pensa. Aquest és l'error que ha posat de manifest la filosofia transcendental. Des del punt de vista transcendental tenim d'una banda que el món sensible no existeix com a cosa de la qual pugui demanar-se una raó, ja que depèn de la consciència que el representa, o sigui, és un món representat per i en la consciència. La deducció dogmàtica el pren no tal com nosaltres el coneixem, com és *només* per a nosaltres, sinó com és realment al marge de la consciència, pres en si mateix com a *món en si*. No té sentit deduir l'existència de Déu a partir dels continguts de la consciència finita, ja que les propietats del món sensible pertanyen exclusivament a l'experiència del món que té la consciència. La seva raó conclou la contingència del *món representat* amb un raonament dialèctic fonamentat en les propietats sensibles – no en el món pres en si mateix, i per això

---

<sup>501</sup> GA I/6, 53.



mateix desconegut i impensable per a l'ésser humà. Una vegada queda clara aquesta confusió, la prova perd tot el seu pes.

Fichte rebutja també la possibilitat d'una prova anàloga de l'existència de Déu però aquesta vegada a partir de l'existència del món suprasensible, en lloc del món sensible. Tal camí és encara més intransitable. El fet de la immediatesa del coneixement del món suprasensible li permet també descartar una possible prova de l'existència de Déu a partir de l'existència del món suprasensible, a la manera com la filosofia dogmàtica dedueix l'existència de Déu a partir de l'existència del món sensible. No hi ha una alternativa deductiva a aquesta comprovació immediata, ja que en ella l'agent moral constata l'evidència de l'existència del món suprasensible, o sigui, la necessitat de la seva veritat. Com que es tracta de quelcom necessari, no li cal res més per a existir, i no se li pot aplicar el principi de raó per deduir-ne una causa externa.

### **3.3. Les argumentacions en el text de les *Advertències, respostes, qüestions*.**

Aquest text és d'una gran densitat especulativa, possiblement el més elaborat filosòficament dels textos de la polèmica. Ens dona per això mateix una visió més profunda i completa de la relació entre filosofia transcendental i filosofia de la religió tal com l'entén Fichte, i mereix un examen atent.

Les argumentacions que hi desenvolupa Fichte segueixen un mateix esquema. En primer lloc, estableix l'argumentació en una forma general aplicable a la recerca de qualsevol qüestió filosòfica, per després aplicar-la al cas de la creença religiosa. En el primer moment, contraposa la forma de procedir de la filosofia transcendental amb la forma de pensar del dogmatisme, i deixa així clars els errors comesos pels seus adversaris a l'hora de jutjar la seva posició.

#### **(a) la distinció entre la perspectiva de la vida i la perspectiva de la filosofia.**

La primera argumentació segueix la interessant via de la distinció entre la perspectiva de la filosofia i la perspectiva vital de la consciència comuna, allò que

---

<sup>502</sup> GA I/6, 53.

tècnicament Fichte anomena la distinció en el pensament entre la *sèrie ideal* i la *sèrie real*, o també la distinció de la *subjectivitat* i l'*objectivitat* de la consciència.

En aquest argument personalitza els seus adversaris en la figura d'Eberhardt<sup>503</sup>. L'inici de l'argument és una variació de les argumentacions que Fichte fa quan contraposa dogmatisme i filosofia transcendental, però ara incidint amb més força i claredat en la diferència dels seus punts de vista. El Dogmatisme només coneix el punt de vista comú i té la pretensió d'ampliar la seva esfera, és a dir, de produir nous objectes de coneixement per al pensament natural de la consciència "per mitjà de la força dels seus sil·logismes"<sup>504</sup>. Segons la filosofia transcendental, tanmateix, no es pot produir per mitjà del pensament cap objecte que valgui per a la vida i la ciència, és a dir, donar-los un contingut material, real. Tot allò real que coneix la consciència viva té el seu fonament en una percepció, interna o externa, en la línia de l'argument precedent en el *Verantwortungsschrift*. I aquesta percepció de realitat la té la consciència natural, no la pot produir la filosofia. La filosofia té com a única funció explicar el pensament comú, l'únic que ateny la realitat. Fichte fa un símil que té ressonàncies gairebé wittgenstenianes:

"Unser philosophisches Denken bedeutet nichts, und hat nicht des mindesten Gehalt; nur das in diesem Denken gedachte Denken bedeutet und hat Gehalt. Unser philosophisches Denken ist lediglich das Instrument, durch welches wir unser Werk zusammensetzen. Ist das Werk fertig, so wird das Instrument als unnütz weggeworfen."<sup>505</sup>

I més endavant insisteix que la filosofia només és una descripció i exposició del pensament real.<sup>506</sup> Amb aquesta distinció entre el pensament real i el pensament de segon nivell que fa la filosofia, pràcticament en la línia de la filosofia del llenguatge contemporània, que distingeix entre el llenguatge significatiu (científic) i el metallenguatge de la filosofia, Fichte recull el fil de pensament que segueix especialment en la Doctrina de

---

<sup>503</sup> J.A. Eberhard era professor de metafísica a la Universitat de Halle, on havia ensenyat Christian Wolff i ara ell seguia el seu racionalisme escolar. El 1799, en plena polèmica de l'ateisme, escriu l'article *Sobre el Déu del professor Fichte i els ídols dels seus adversaris. Un examen de la seva Apel·lació al públic en algunes cartes*. Fichte fa referència a les tesis defensades en aquest article contra la seva filosofia.

<sup>504</sup> GA II/5, 112.

<sup>505</sup> GA II/5, 115; SW V, 341.

<sup>506</sup> GA II/5, 118.

la Ciència *nova methodo*. En concret, trobem aquesta distinció en la Segona Introducció expressada en termes semblants als que Fichte emprà aquí.

Per fer més clara la distinció, Fichte fa un símil tret de la medicina, concretament, de l'anatomia, en el qual compara un cos viu amb la consciència real comuna i la seva dissecció i composició anatòmica amb la tasca que fa la filosofia.

Per fer filosofia cal situar-se en un punt exterior a la pròpia vida, de forma que aquesta passi a ser l'objecte de reflexió. Com que aquesta reflexió no és la reflexió natural sobre els objectes que la consciència es troba en la seva vida, cal entendre-la com una reflexió artificial que permet el coneixement de si mateix, és a dir, el referir el pensament de la consciència natural al Jo que pensa i que queda necessàriament ocult en el viure quotidià, on l'atenció de la consciència es troba sempre bolcada vers el món i els objectes sobre els quals actua. La duplicitat originària entre subjecte i objecte ve a manifestar-se així en la duplicitat especulació i vida: “La vida és la totalitat de l'ésser racional objectiu, i l'especulació la totalitat del subjectiu”.<sup>507</sup> No hi ha un terme mig entre elles: “Viure és pròpiament no filosofar, filosofar és pròpiament no viure”<sup>508</sup>

L'ésser racional objectiu viu, és real objectivament, però no refereix la seva vida al Jo, li falta aquesta remissió que el permeti descobrir-se com a pura autoactivitat, i en aquest sentit es comprèn només com un objecte entre altres objectes. L'especulació no viu, sinó que només pot reflexionar sobre la vida que la pren com un fet, però en aquesta reflexió refereix la vida a l'activitat i llibertat del Jo, de forma que troba en aquest darrer el seu fonament, o sigui, la descriu i explica. En aquest context, és possible que Fichte emprí el terme *especulació* amb tota la intencionalitat, ja que no es tracta d'entendre l'activitat filosòfica en el sentit dogmàtic, com a pensament lògic sense una base real, sinó en un sentit gairebé literal, de fer de *speculum* o mirall on la consciència natural pot conèixer-se millor a si mateixa. Per fer-ho, però, cal aturar el corrent de la consciència en la seva vida quotidiana, prendre distància respecte als seus assumptes i dirigir l'atenció sobre l'activitat de la pròpia consciència viva.

De nou, en aquesta funció simplement aclaridora dels continguts de la consciència real que té la filosofia i que no aporta cap contingut nou, el punt crucial de diferenciació entre ambdós punts de vista, especulatiu i vital, és l'experiència perceptiva que fa la

---

<sup>507</sup> GA II/5, 119.

consciència viva: sense percepció no hi ha contingut per al coneixement, els conceptes estan buits, com diu Kant. Però el pensament, l'especulació, no pot produir una percepció, és a dir, substituir a la vida. En el símil de l'anatomia, seria com si una vegada comprés científicament el cos, es demanés que la ciència li donés vida com en el mite de Frankenstein. Tal cosa, diu Fichte, és impossible: viure i filosofar s'exclouen.

### **(b) la confusió conceptual**

Els adversaris de Fichte no han entès el significat dels conceptes que empra en l'exposició de la seva filosofia transcendental. Els han interpretat des dels principis de la seva filosofia dogmàtica i això ha portat al desencertat judici d'ateisme. Per rebatre'ls, Fichte es veu obligat a definir amb la màxima precisió els conceptes que es troben a la base d'aquesta confusió. Són conceptes per als quals ha usat mots habituals en la filosofia tradicional, però amb un significat nou segons la idea de la filosofia transcendental. D'aquí ve la necessitat d'aclarir-ne el significat, perquè no s'entenguin a la vella manera. Els conceptes que Fichte defineix a continuació són els d'*ésser*, *principi*, *lei*, *món* i *ordre*. En tots els casos, Fichte recull la important distinció entre pensament real i pensament filosòfic que ha introduït en la prova precedent i que és el fil conductor de tot l'escrit, i en aquests conceptes distingeix entre el seu significat real (és a dir, relacionat amb l'experiència sensible del pensament real o viu que ha introduït en la prova anterior) i el seu significat formal (o sigui, el que té en el pensament de segon nivell en el sistema de la lògica transcendental, en concret el pensament de les condicions de l'activitat pràctica de la consciència real).

*Ésser* pot referir-se a l'existència efectiva d'un objecte de l'experiència, és a dir, que existeix amb independència del seu ser pensat conceptualment; o bé, la còpula lògica que permet pensar un conjunt de predicats en la unitat d'un concepte o subjecte lògic. En aquest darrer cas, no sortim del pensament conceptual i l'és només indica com s'ha de pensar un concepte sense afirmar res de la seva existència efectiva.

Pel que fa al concepte de *principi*, és a dir, enunciat que és el punt de partida deductiu d'un sistema, en el cas del sentit real, significa que a partir d'ell la raó pot deduir

---

<sup>508</sup> GA II/5, 119.

causalment unes conseqüències observables en l'experiència, o sigui, permet fer una predicció empírica que anticipa l'experiència futura de certs fenòmens. Quan la filosofia transcendental anomena principi a la llibertat, tanmateix, no la pren com a coneixement real que permet tal predicció, ja que no pot preveure's quines experiències produirà. La llibertat no es sotmet a la categoria de causa, que suposa l'existència d'una sèrie de fenòmens en què aplicar-se, ja que la llibertat és quelcom primer i absolut, o sigui, incondicionat i suprasensible. En aquest sentit, és principi en un sentit lògic, no real: hem de pensar-la necessàriament com a principi de *possibilitats*. El criteri de la predictibilitat empírica permet així distingir el pensament real que aplica la consciència en el coneixement del món sensible del pensament lògic que aplica la filosofia transcendental a l'activitat lliure de l'agent moral i, en darrer terme, de la raó en general. Aquest criteri és una aportació important d'aquest text i juga un paper clau en el desenvolupament de l'argument. En el pensament real, el concepte de principi implica la connexió necessària d'una sèrie de modificacions en els fenòmens que s'han produït com a conseqüència de l'acció d'una força física. El mateix val per a les forces físiques que els diferents individus o subjectes lliures finits posen en marxa, ja que també en aquest cas poden preveure's les seves conseqüències, o sigui, els fins empírics de les seves accions. Ara bé, quan el concepte de principi s'aplica a la realitzabilitat del fi de la raó, allò que cal esperar no pot ser res concret empíricament determinat segons el mecanicisme natural ja que “ens trobem en la font absolutament ideal de l'esperit”<sup>509</sup> Simplement expressa en un concepte de fi el contingut infinit de la llibertat.

El significat general del concepte de *món*, que podríem situar en la línia del significat clàssic de *kosmos*, és el de totalitat ben ordenada segons relacions recíproques de les seves parts. Ara bé, en el cas dels significats concrets de *món sensible* i *món intel·ligible*, pensem la naturalesa com una totalitat on cada part depèn de tota la resta per existir; en el cas del món intel·ligible, no es tracta de parts d'un món material sinó d'un conjunt d'éssers racionals on hi ha una influència mútua interdependent (acció recíproca, també), els efectes de la qual no poden anticipar-se com passa en el cas dels fenòmens naturals. Per tant, ens trobem novament en el seu significat segons la lògica transcendental. Finalment, en el concepte d'ordre la confusió ve donada quan es pensa com ho fa el

---

<sup>509</sup> GA II/5, 156.

pensament real quan s'aplica a sèries sensibles. En aquest cas, pensem sempre que allò ordenat pot existir al marge d'aquest ordre (o sigui, pot existir també amb un altre ordre o simplement desordenat). Aquesta forma de pensar, tanmateix, no és vàlida en el concepte d'ordre intel·ligible, ja que els seus membres apareixen precisament gràcies a aquest ordre i no serien res sense ell. Fichte no aclareix gaire més la qüestió pel que fa a les totalitats sensibles, però sembla que pensa en exemples com ara quan diem que una habitació està endreçada. En aquest exemple, les diferents parts de l'habitació (mobles, etc.) guarden un ordre, però poden existir sense ell; l'ordre no les constitueix essencialment. El món sensible ofereix moltes possibilitats d'ordenació físicament compatibles; però només hi ha un ordre moral. Des d'un punt de vista empíric, que pren els subjectes morals en la seva concreció espai-temporal, el manament del deure moral sempre s'adreça a realitzar una conducta en una situació concreta; tanmateix, el filòsof transcendentel el pensa necessàriament integrat en un tot, com part d'una organització complexa, el món intel·ligible, que segueix un pla o finalitat: la realització del fi de la raó. En això pren com a base la creença religiosa, ja que en ella la realitzabilitat del deure té un abast que va més enllà de la decisió individual de complir-lo. D'aquesta forma, l'activitat individual queda absolutament lligada a l'acció d'una raó universal que promou un únic fi comú a la realització de totes les decisions individuals. Es pensa així cada individu com a membre d'un ordre intel·ligible que en determina a priori la seva posició i relació amb la resta, o sigui, els agents racionals en tant que membres del món intel·ligible depenen d'aquest ordre per ser qui són, i sense aquest ordre la seva activitat no tindria cap sentit, resultaria ser producte d'un estrany atzar, i per això mateix un absurd contrari a la raó. De nou, és un concepte que sorgeix d'una necessitat del pensament quan pensa les condicions de possibilitat dels fets de la consciència, i no pertany a la sèrie real sinó a la lògica o ideal.

A continuació, Fichte aplica aquests aclariments al cas particular de la creença religiosa per aclarir el significat de la seva explicació transcendentel i desfer la confusió conceptual generada pels seus adversaris.

“Die Basis des religiösen Glaubens war die Überzeugung einer Ordnung oder eines Gesetzes [...] nach welchem aus der pflichtmässigen Gesinnung auch wirklich der absolute Vernunftzweck hervorgeht,

wonach in der Tat erreicht und verwirklicht wird, was der Einzelne in seinem pflichtmässigen Handeln bloss erstreben kann.”<sup>510</sup>

En aquesta creença s’hi troben connectats una diversitat d’elements, o sigui, hi ha una síntesi:

- a) d’una banda (subjectiva), la determinació de la voluntat conforme al deure, determinació que es troba completament en les mans de la llibertat del subjecte moral.
- b) el fi que se segueix com a conseqüència de la determinació de la voluntat, i que es troba fora de l’àmbit subjectiu de la voluntat de l’agent on aquest té el seu poder. Cal admetre l’existència d’aquest fi i admetre la seva racionalitat: Ha de ser admès per a donar a la voluntat mateixa un fi i una significació.<sup>511</sup>
- c) La fe o creença religiosa que permet la connexió dels elements anteriors, la consciència moral i la seva eficiència causal.

Seguidament, Fichte posa de relleu el que anomena la *lleï de la finitud*, que ve a dir en aquest cas que tot voler és voler d’alguna cosa determinada. Justifica aquesta lleï a partir de la dualitat entre infinitud de la voluntat i el fet de la divisió d’aquesta activitat en *quanta* o determinacions finites, segons l’esquema que ja trobem en els primers principis de la *Grundlage*, especialment en el tercer o de síntesi. Hi afegeix una reflexió, que trobem en la *nova methodo* i en l’*Ètica*: la intuïció originària de l’activitat del Jo que li permet la seva autoadscripció, li imposa necessàriament per les seves pròpies lleï la finitud d’allò intuït, és a dir, que el fi lliurement elaborat pel Jo li aparegui com un objecte amb uns límits determinats. L’interessant en aquest moment de l’argumentació és que cadascuna d’aquestes determinacions de la voluntat resulta en una acció efectiva de la qual se’n segueixen una sèrie de conseqüències. A partir d’aquesta diferència entre la voluntat i les seves conseqüències, Fichte desenvolupa la seva defensa.

Fichte aprofita la distinció entre consciència moral i la seva eficiència causal en aquesta anàlisi de la creença religiosa per defensar-se de l’acusació de reduir la religió a la

---

<sup>510</sup> GA II/5, 160; SW V, 363.

<sup>511</sup> GA II/5, 161.

moral, atès que l'àmbit de l'ètica s'exhaureix en l'explicació del primer membre i no pot donar compte ni del segon ni de la connexió entre ambdós. El fet de la creença religiosa, per tant, va més enllà de l'àmbit moral, limitat a l'interior de la determinació lliure de la voluntat de l'individu, i és més enllà d'aquesta autodeterminació interna on es troba pròpiament l'àmbit de la filosofia de la religió.

És a l'hora d'entendre aquest nou aspecte on juga un paper important, si bé en un sentit negatiu, el criteri de la predictibilitat empírica. Les conseqüències de la determinació moral no s'han d'entendre com a l'aparició de determinats fenòmens empírics, és a dir, una comprensió segons el significat real de principi o llei. Es tracta de les conseqüències que tenen en els altres éssers racionals que conformen el món intel·ligible. Aquestes conseqüències, perquè ho són en éssers lliures, resulten imprevisibles i s'escapen de qualsevol càlcul – o sigui, de qualsevol síntesi *a priori* com les que ens permeten conèixer les lleis naturals. Tanmateix, cal pensar un principi que garanteixi la sèrie d'efectes perquè l'acció moral tingui un sentit, un principi la necessitat del qual es troba per tant en la pròpia creença i no és alguna cosa que afegeix el pensament filosòfic. Fichte passa a descriure transcendentalment aquest principi.

**c) Reflexió transcendental sobre el concepte de Déu i crítica a l'ús de la noció dogmàtica de substància. Argument de la distinció entre pensament immediat i pensament mediat.**

En aquesta tercera part en què hem dividit l'estructura lògica del text, Fichte recull les conclusions dels arguments anteriors i passa a examinar transcendentalment què pot dir-se amb sentit del principi unitari i perquè. L'únic contingut del principi que pot afirmar-se de forma vàlida transcendentalment, és aquell que pot relacionar-se amb les activitats necessàries de la consciència; en aquest cas, amb les activitats de la consciència en l'àmbit moral. Conseqüentment, Fichte comença pel voler particular de l'agent que actua moralment. Implícitament es troba en l'argument que per les condicions que imposa el Jo, el subjecte cal que tingui una plena consciència d'aquesta activitat, o sigui, cal que li trobi un sentit. Aquest pensament del propi voler, d'una banda pressuposa alguna cosa passada (a) i d'una altra postula una modificació en el futur a partir d'ella (b).



El pensament (a) es refereix a la inserció de la causalitat present en el continu de l'acció recíproca dins de l'ordre suprasensible, o sigui, lliga passat amb present. Desenvolupat lògicament fins a la seva arrel, implica pensar els deures de l'individu com a assignats segons el lloc que aquest ocupa en l'ordre dels éssers racionals, i inserits efectivament en el procés de desenvolupament actiu d'un principi suprasensible que li dóna unitat, el produeix i l'ordena. S'imposa racionalment la creença que la pròpia acció forma part d'aquest procés unitari, i aquest és l'únic contingut que la fe li atribueix al principi.

“Daher liegt in jenem Glauben ferner, dass die dem freien Handeln jedes Individuums vorauszusetzende Vernunftwelt durch jenes Princip hervorgebracht und geordnet sei [li indica el lloc i funció en l'organització d'aquest ordre]. Popular oder den Analogien unseres endlichen Bewusstseins angenähert, kann dies nur heissen: sie ist erschaffen, wird erhalten und regiert durch das absolute Princip.”<sup>512</sup>

El pensament (b) es refereix a les conseqüències futures de la causalitat present de la voluntat finita. Cal postular que la causalitat del voler finit moralment dirigit seguirà en el futur i promourà el fi de la raó, o sigui, es postula la seva participació en el progrés futur del món racional vers el fi final de la raó, un fi final que s'expressa en termes de l'alliberament total de tots els éssers racionals, lliures finalment de la seva dependència de la sensibilitat: “[...] also Erhaltung der Vernunftwesen in ewiger Fortdauer, Leitung der Schicksale derselben zu ihrer Beseligung, d. i. zu ihrer Befreiung durch reine Moralität.”<sup>513</sup>

La professió de fe del creient pot resumir-se de la següent forma:

“Ich und alle vernünftigen Wesen und unsere Verhältnisse zu einander – inwiefern wir uns unterscheiden, und soweit nur erhebt sich der gemeine Verstand, – sind durch ein freies, intelligentes Princip erschaffen.”<sup>514</sup>

El denominador comú en tot aquest pensament és la idea que en la creença religiosa només es pensa el principi com a activitat, no com a un ésser, una activitat de suport, manteniment i orientació de les activitats dels subjectes racionals lliures, i res més. Aquesta ha de ser la limitació transcendental a aquest pensament.

---

<sup>512</sup> GA II/5, 168; SW V, 365-366.

<sup>513</sup> GA II/5, 168; SW V, 366.

<sup>514</sup> GA II/5, 169.

Aclarit el contingut racional que es pensa en el principi, Fichte passa a analitzar la forma d'aquest pensament, és a dir, com la consciència pensa aquest principi i quines lleis del pensament hi aplica.

En primer lloc, tots els predicats que poden atribuir-se legítimament al principi han de portar-se a una unitat, per les lleis necessàries del pensament que relacionen amb una unitat subjacent tot allò divers que presenta una identitat. Això únic permet al pensament passar d'un predicat a un altre en una continuïtat, atès que serveix de nexa de comparació entre el que és divers. La necessitat d'aquest pensament únic és la prova de la seva racionalitat i del fet que no és un producte arbitrari del pensament de la consciència finita. La forma de pensar el principi implica així dues activitats de pensament que queden necessàriament connectades: d'una banda, un pensar fluent i canviant, el pensament que avança de predicat en predicat, i d'una altra, un pensament uniforme, el de la unitat del principi. El primer és immediat, és a dir, refereix directament als continguts que es produeixen directament a la consciència en el moment de la decisió moral i a la certesa originària que l'acompanya, o sigui, pertanyen a la pròpia autoconsciència de l'acció moral concreta. La unitat, en canvi, es producte d'un acte d'abstracció sobre l'exigència moral, en base a una necessitat pròpia del pensament al marge de la praxi. És per això que Fichte anomena *mediat* aquest pensament, ja que ha perdut la relació genètica que l'altre pensament té respecte a les exigències de la moral, i respon a la necessitat purament lògica que té l'enteniment de portar la diversitat a una unitat conceptual.

Per enfortir l'anterior distinció entre pensament immediat i pensament mediat, i mostrar que pot aplicar-se a altres casos ben coneguts, Fichte posa l'exemple del pensament de la pròpia ment. De forma immediata, coneixem les diferents activitats mentals en el moment de fer cada acte de sentir, desitjar, pensar, voler, etc. Aquests pensaments van alternant-se, sense que però aparegui a la consciència el Jo en tant que unitat i principi d'aquestes determinacions del pensament. De forma mediata, cal elevar-se per sobre de l'efectivitat d'aquests diversos actes. Fichte es refereix aquí sense esmentar-les a les operacions que tècnicament anomena *abstracció* i *reflexió*: cal fer abstracció de la seva diferència i reflexionar sobre allò que tenen en comú, que és únicament l'activitat del Jo. D'aquesta reflexió sorgeix la consciència de la unitat com a principi de les determinacions esmentades. És important recordar que el Jo pur no pot caracteritzar-se més enllà d'aquesta

consciència d'activitat, com una substància a la manera de la definició que en dona Descartes (*cosa que pensa*), sense caure en els paral·logismes de la raó dialèctica, tal com Kant ha demostrat. “La teva ànima no és més que el teu mateix pensar [...]”<sup>515</sup>

Aplicada aquesta distinció al principi u, cal pensar-lo com a activitat pura i no com a propietat d'un substrat o substància. El concepte de substància només pot aplicar-se amb validesa cognoscitiva als fenòmens de l'experiència, dels quals en tenim percepció. En aquest sentit, amplia el nostre coneixement i cau sota les condicions de la percepció sensible. Per fer això palès, Fichte refereix aquí de nou el criteri de predictibilitat empírica, atès que el concepte de substància fenomènic, una regla o funció de síntesi de l'enteniment, permet la predicció de l'aparició futura de propietats observables, cosa que no passa amb els conceptes de Jo o de Déu, propis de la filosofia pràctica de la llibertat: “Del concepte de substància real pot seguir-se alguna cosa, del subjecte lògic mai”<sup>516</sup>

Hom podria aduir, seguint l'exemple de l'ànima humana, que si més no poden predicar-se del concepte de Déu les determinacions que hem trobat en el concepte d'ànima. Tanmateix, les activitats de la ment no apareixen en l'acte abstractiu-reflexiu amb que es porta a consciència l'activitat constitutiva del Jo. Elles no poden produir-se en aquest acte espiritual d'inferència perquè s'han de captar per intuïció intel·lectual en un moment previ de la reflexió, i per això cal necessàriament que siguin sentides de forma immediata pel Jo en la seva efectuació. Ara bé, al Jo li manca aquesta relació d'immediatesa pel que fa a les determinacions divines, sense la qual resulta fal·laç i sense cap fonament lògic l'atribució d'aquestes propietats al concepte de divinitat. L'únic que pot dir-se amb sentit de Déu procedeix de la consciència moral quan es decideix a actuar pel deure, o sigui, de la convicció de l'èxit futur de l'acció moral més enllà de l'abast de l'agent que la realitza. “Però manca de tot fonament i no hi ha la mínima possibilitat d'extreure conclusions més enllà del contingut referit.”<sup>517</sup>

Únicament la fe és immediata, pertany a la vida, cosa que no passa en el cas del subjecte lògic de la filosofia. Aquesta dimensió moral de la consciència ha de permetre al filòsof transcendental posar límits a tot discurs dogmàtic sobre el concepte de Déu. Amb aquesta reflexió conclouen les argumentacions del text *Rückerinnerungen, Antworten*,

---

<sup>515</sup> GA II/5, 174.

<sup>516</sup> GA II/5, 176; SW V, 369.

<sup>517</sup> GA II/5, 176.

*Fragen*. Fichte acaba els seu article amb un breu resum de les conclusions pedagògiques que la filosofia transcendental ha de tenir a l'hora d'ensenyar la religió, en línia amb el tractament més detallat d'aquesta qüestió que hem trobat en la seva crítica a la filosofia dogmàtica a l'inici del text: l'abandó de tot adoctrinament i el desenvolupament de la consciència religiosa a partir de la formació moral vers la virtut.

### **3.4. L'argumentació en el text *D'un escrit privat*.**

En aquest text, Fichte creu haver entès finalment on es troba en concret el malentès dels seus acusadors. Reconeix que en els seus escrits de defensa anteriors, no acabava de saber que ocasionava el malentès, de forma que podem dir que intentava imaginar-se tota possible confusió d'interpretació respecte a les idees exposades en el seu text per poder donar-ne una resposta, sense que això tingués resultats efectius. Fichte exposa en els següents termes la revelació que ha tingut respecte a la causa de l'acusació d'ateisme i a la seva solució:

“Wenn die moralische Weltordnung, von welcher ich rede, nicht nur in und an den endlichen moralischen Wesen, sondern ausser ihnen selbst seyn solle, so sey mein System gegen den Vorwurf des Atheismus zu verteidigen”<sup>518</sup>

És a dir, se l'ha malentès perquè s'ha cregut que defensava que l'ordre moral depèn exclusivament dels éssers morals que el formen, de forma que s'ha cregut que defensava la identitat entre el conjunt dels éssers racionals i Déu.

“Mithin seien wir entweder selbst, oder machen wir selbst alle Tage Gott, und es bleibe überall nichts einem Gotte ähnliches übrig, denn wir selbst.”<sup>519</sup>

---

<sup>518</sup> GA II/6, 372; SW V, 363.

<sup>519</sup> GA II/6, 372; SW V, 381.

### 3. 4. 1. Argument de la distinció entre *ordo ordinans* i *ordo ordinatus* en el concepte d'ordre moral del món.

Fichte observa que amb aquesta confusió més que un ateisme se li atribueix un panteisme que identifica Déu amb l'ordre moral del món. L'error dels adversaris és que entenen el concepte d'ordre moral segons la forma de pensar dogmàtica que pren com a única referència una objectivitat passiva, inert i estàtica. En aquest sentit, l'ordre és una cosa acabada, certa relació lògica entre uns elements, com l'ordre espacial que guarden entre ells els estris de la llar. Aquesta forma de pensar l'ordre és el que s'anomena tradicionalment en filosofia *ordo ordinatus*. En la filosofia de Fichte, en canvi, “tot és acció, moviment i vida.”<sup>520</sup> Des d'aquesta perspectiva s'ha d'entendre l'ús de tots els seus conceptes, inclòs el d'ordre, que cal entendre com a ordre actiu, un procés constant d'ordenació o de producció d'ordre: un *ordo ordinans*. Fichte repeteix la crítica transcendental a la forma de filosofar dogmàtica que pretén crear fets nous per al pensament. Allò que trobem nou ara, és la contraposició entre els objectius de la filosofia transcendental i la teologia dogmàtica pel que fa a la caracterització de l'ésser de Déu.

La filosofia dogmàtica pretén descobrir racionalment veritats sobre Déu en si mateix i per si mateix, mentre que l'únic concepte vàlid transcendentalment és el que sorgeix de la reflexió de la relació de Déu amb l'ésser racional finit. És en la consciència de l'ésser finit que cal rastrejar la gènesi del concepte de Déu; tota altra forma de reflexió és una especulació sobre el buit.

La qüestió crucial pel que fa a la pretesa confusió de Déu amb els homes cal resoldre-la a partir de la reflexió sobre l'activitat moral, on s'introdueix necessàriament el pensament de Déu en la connexió sintètica entre l'acció manada pel deure i realitzada pel subjecte, i l'acompliment futur d'allò que s'aspira aconseguir. La qüestió és: la llibertat i el fi de la llibertat són dues coses diferents o són la mateixa cosa?

Per mostrar la diferència entre aquests dos elements suprasensibles, Fichte fa un símil extret de la sensibilitat: l'exemple de la collita. En aquest exemple, hom diferencia entre l'acció de plantar les llavors i la futura collita que es recollirà. En el primer cas tenim l'acció lliure del pagès; en el segon trobem el fi de l'acció. La qüestió és que el producte de

---

<sup>520</sup> GA II/5, 372.

l'acte de sembrar no depèn de l'acció del pagès en el moment que aquesta ja s'ha realitzat: caldrà que la natura sigui fèrtil i faciliti el seu creixement. El producte de l'acció de sembrar, la llavor, actua així amb independència del llaurador, segons un ordre natural causal que regeix totes les accions sensibles. Equivalentment, l'ordre moral és el fi de l'acció de l'agent moral, però la seva existència no es troba garantida per la llei moral que l'agent obeeix, ja que aquesta només abasta l'àmbit de la seva consciència, o sigui, la seva voluntat lliure. L'agent pot decidir-se lliurement a fer del deure l'única intenció de la seva acció, però aquí acaba la funció de la llei moral, que no té més efectes fora de la consciència. El fi últim de la determinació moral és, per això mateix, la pròpia voluntat, que ha de configurar-se segons el manament del deure. Ara bé, aquesta voluntat determinada a si mateixa segons el deure, o sigui, decidida a actuar segons el seu manament i fer-lo la seva única intenció en l'acció, té uns efectes més enllà de la consciència. La causalitat esdevé moral precisament si sorgeix d'una consciència així determinada, és a dir, d'una consciència que no pren aquest fi de la seva acció com a motiu de l'acció, sinó exclusivament el deure:

“Die Folge der Moralität endlicher Wesen ist notwendig von der Art, dass sie nur unter der Bedingung eintritt, dass sie nicht eigentlich gewollt (obwohl postuliert) werde, d. i. dass sie kein Motiv des Wollens abgebe.”<sup>521</sup>

En això és diferent de l'acció empírica, que no té en compte la intenció per al seu acompliment satisfactori. D'aquesta forma, actua segons el motiu d'allò que vol produir. Reprodueix en la consciència una simple causalitat natural, de manera que busca la forma d'assimilar-se de la millor manera possible al curs de la natura. És lliure, ja que pot seguir l'ordre natural o no fer-ho, però per actuar empíricament aquesta llibertat li fa nosa, ja que perquè la seva acció sigui efectiva per aconseguir el seu objectiu li cal seguir fidelment l'ordre natural, del qual a més necessita conèixer-ne les lleis. Es fa mecanisme de forma conscient, i pot dir-se llavors que és la pròpia natura sensible la que actua per mitjà d'aquesta consciència empíricament determinada. Aquesta forma de procedir, la pròpia dels imperatius hipotètics, no és adequada per a la moralitat a la qual fins i tot es contraposa, ja

---

<sup>521</sup> GA II/6, 382; SW V, 391-392.

que en la moralitat s'exigeix l'acció espontània i lliure de l'agent. Això només s'aconsegueix si se segueix el manat de la seva raó pràctica, o sigui, la llei moral.

És important la clarificació del concepte d'ordre moral que Fichte emprèn a continuació. Amb ella tracta de diferenciar entre el conjunt dels éssers racionals per sí sol i la seva constitució com a ordre moral, que necessita de l'afegit d'un element extern o força ordenadora. En aquest sentit, la creença afirma la connexió necessària entre allò que està en les mans de tots els éssers racionals, que és la determinació de la seva voluntat segons el deure i que troba en aquesta determinació el límit del seu abast, i l'efecte de la determinació d'aquesta voluntat, que es troba més enllà de l'abast dels éssers racionals finits i entra en el domini d'una força aliena a ells. És com a resultat d'aquesta connexió intel·ligible que el conjunt dels éssers morals s'ordena contínuament com a efecte de les determinacions lliures de llur voluntats, ordenament que la raó ha de pensar com a ordre moral o intel·ligible. Tal lligam entre els éssers morals finits i l'ordre moral que cal promoure, entre la voluntat i el seu fi últim, Fichte el pensa de forma anàloga a com Kant proposa la síntesi entre virtut moral i felicitat per mitjà del concepte comú de Déu.<sup>522</sup> Són dos judicis sintètics a priori per als quals no hi ha esquemes transcendents; s'uneixen únicament per mitjà de la raó pràctica. El que causa sorpresa a Fichte és que Kant no tingues cap problema per presentar una síntesi semblant, i ell en canvi hagi estat acusat d'ateu. Per què no s'ha aplicat el mateix llistó a la seva proposta, estructuralment idèntica a la de Kant?

### **3. 4. 2. Distinció final entre ètica i religió.**

Fichte completa l'argumentació de l'article *D'un escrit privat* amb la variació d'una qüestió que reiteradament es planteja en les seves exposicions: què fa sortir l'esperit de si mateix per reconèixer l'exterioritat? La resposta que dóna en aquest context és coherent amb el plantejament desenvolupat fins ara, una mena de conseqüència necessària. Té a veure amb la dualitat d'activitats que caracteritzen el Jo ja des de la partició originària en subjecte i objecte, és a dir, amb l'estructura reflexiva del Jo subjecte que es té a sí mateix com a objecte de la reflexió. En aquest moment final de síntesi de la consciència que constitueix la creença religiosa, el Jo subjecte s'ha d'entendre com a voluntat que es

---

<sup>522</sup> SW V, 392.

determina a si mateixa segons el deure. Si només es donés aquest aspecte pràctic en la consciència humana, no hi hauria pròpiament creença religiosa, i per tant religió; només tindria sentit l'ètica. Ara bé, el Jo és activitat que sap de si mateixa, i en aquest moment deductiu, el saber cal entendre'l com a "coneixement", o sigui, el pensament discursiu i objectivador.

“Nun bist du zugleich Erkenntnis; du betrachtetest und beobachtetest dich selbst, und hier insbesondere dein sitilliches Wollen. Dadurch fällt dir dasselbe unter die Gesetze deines objectivierenden und diskursiven Denkens; es wird dir zu einer Begebenheit und kommt in einer Reihe zu stehen. [...] dass dein guter Wille Folgen habe. Diese notwendig hinzuzudenkende Folge heisst hier *Zweck*; nicht als den Entschluss motivierend, aber wohl als die Erkenntniss befriedigend.”<sup>523</sup>

Aquest pensament pensa tota pluralitat en una sèrie segons enllaços lògics. D'aquesta forma, quan pensa la determinació moral necessàriament la converteix en el principi d'una sèrie que s'inicia en ella de forma espontània, o sigui, lliure. Allò que pensa com a final de la sèrie i el seu tancament és el fi de la voluntat. Aquest fi no formava part de la determinació de la voluntat, atès que per ser aquesta moral no pot prendre com a motiu més que el compliment del deure, i no allò que el pensament posi com a objectiu que es vol realitzar amb la determinació. En aquest sentit, el fi està posat pel coneixement i per al coneixement, ja que únicament satisfà aquesta necessitat de coneixement conscient d'allò que fa el Jo. Aquesta reflexió sobre el voler mostra com a contradictori amb la pròpia raó que aquesta mani una cosa sense que tingui conseqüències, o sigui, com a mancada de finalitat. Obeir el manament del deure implica per al coneixement que han de complir-se aquestes conseqüències. Això no significa caure en el fatalisme. Certament que el pensament ha de pensar les sèries naturals de forma determinista, perquè en les lleis de la natura pensa les pròpies lleis necessàries del pensament discursiu: el món natural té així un ordre necessari en ell mateix i per ell mateix. Però ara pren com a objecte de pensament l'activitat lliure del Jo, de forma que no hi ha cap necessitat en la realització efectiva de l'ordre moral, o sigui, pel fet que l'ordre moral es construeix a partir de la llibertat no hi ha cap necessitat objectiva en la seva constitució, perquè l'àmbit de la llibertat s'exhaureix en l'àmbit de la subjectivitat individual. Que aquesta subjectivitat tingui com a efecte l'ordre

---

<sup>523</sup> SW V, 393.



moral significa que s'ha de suposar o postular una força externa que harmonitzi els resultats de les diferents voluntats en un únic ordre que resulti d'aquesta unificació. La fe en la realització d'aquest ordre significa per això mateix la fe en l'existència de Déu com a aquell que l'ordena.

# CAPÍTOL IV

## LES CONSEQÜÈNCIES DE LA POLÈMICA DE L'ATEISME

### PRIMERA PART

#### LA CARTA DE JACOBI

#### 1. Introducció.

##### 1.1. Jacobi, l'acusador de la filosofia.

En plena polèmica sobre si Fichte defensa i vol estendre amb la seva filosofia l'ateisme, Jacobi li escriu una carta on exposa la seva opinió sobre el projecte de la filosofia transcendental i emet un judici condemnatori sobre la filosofia. Uns anys abans que això passi, però, Jacobi s'havia fet cèlebre per la seva condemna de la història de la filosofia en una altra polèmica que va fer època: la polèmica al voltant de l'espinozisme de Lessing (*Spinozastreit*). El fet de la seva presentació epistolar no ha de portar a engany sobre la importància del text, ja que Jacobi tenia el costum de fer publicar la seva correspondència filosòfica i oferir-la així al debat públic. En la polèmica sobre l'espinozisme, en efecte, tenim les famoses *Cartes a Mendelssohn sobre la Doctrina de Spinoza*<sup>524</sup>. En aquest altre intercanvi epistolar -ara entre Jacobi i Mendelssohn sobre el pensament de Lessing, concretament al voltant de si Lessing defensa el panteisme-, es porta la figura de Spinoza al primer pla de la discussió filosòfica a Alemanya. Això propicià que Spinoza es posés de nou *de moda*, tot i que és una presència latent i sempre incomoda, malgrat les crítiques de

---

<sup>524</sup> Hi ha una traducció al castellà d'aquesta obra en un recull que inclou també altres textos de Jacobi a què faré esment. Citaré a partir d'aquesta traducció castellana de l'obra: F.H. Jacobi: *Cartas a Mendelssohn y otros textos* (trad. J.L. Villacañas), Biblioteca Universal del Círculo de Lectores, 1996. En endavant m'hi referiré com *Cartas*. També tractem d'afegir la referència a les obres de Friedrich Heinrich Jacobi en l'edició de la nova Obra Completa que duu a terme l'Acadèmia de les Ciències Bàvares.

Leibniz i del seu deixeble Wolff<sup>525</sup>, representants de la filosofia dominant en la Il·lustració alemanya anterior a Kant.<sup>526</sup>

Des del punt de vista de Jacobi, no es tracta pròpiament de dues discussions diferents allunyades en el temps i amb interlocutors diferents, sinó d'una i la mateixa discussió sobre el mateix tema. Més ben dit, el que passa amb el *cas Fichte* representa l'acompliment més perfecte del que ha anunciat que havia de passar en la filosofia si segueix pel camí que ha pres, sobretot després de Descartes. A la carta a Fichte, Jacobi s'atribueix aquesta funció profètica mitjançant l'eloqüent imatge del profeta que anuncia Fichte a la porta de la seva aula.<sup>527</sup>

Spinoza fou un final de via inevitable. Fichte un altre, o més ben dit, de nou cal que matitzem, *un i el mateix final de via*, ja que els sistemes de Spinoza i de Fichte són, per a Jacobi, les dues cares de la mateixa moneda<sup>528</sup>. Jacobi mantindrà una relació ambivalent amb els pensaments d'ambdós autors: d'una banda, en vol denunciar el perill, ja que porten en el seu si, com ja hem dit, el nihilisme, la defensa sistemàtica i més convincent del no-res. D'altra banda, com a resultats admirables de la més elevada especulació de què es capaç la raó humana, representen moments on la reflexió filosòfica arriba al seu punt culminant. De fet, la filosofia radicalment i rigurosament pensada ha de portar precisament al nihilisme. Qui ha mostrat això amb més claredat, Fichte, ho ha fet precisament perquè és el veritable messies tan esperat de l'especulació, mentre que els intents anteriors, inclòs Kant, un Joan el Baptista que només l'anunciava, estan encara immersos en la confusió, sense portar el seu pensament a les darreres conseqüències.

Pel que fa a l'ocasió que motiva la carta, es tracta de la presa de posició de Jacobi respecte a la polèmica de l'ateisme de Fichte. La carta de Jacobi que ara ens ocupa fou una resposta al prec d'ajuda que cregué trobar en l'*Apel·lació al públic* on, com sabem, Fichte

---

<sup>525</sup> Respecte a la refutació de Wolff, el mateix Jacobi en el diàleg *David Hume. Sobre la creença o idealisme i realisme* (Vid. *Cartas*, p.387; *Jacobi Werke* II/1, 44). Recordem també la cèlebre frase sobre que la gent parlava de Spinoza com d'un gos mort: "...reden die Leute doch immer von Spinoza wie von einem todtten Hunde..." – a les *Cartes a Mendelssohn sobre la Doctrina de Spinoza* (*Cartas*, p. 96; *Jacobi Werke*, I/1, 27).

<sup>526</sup> Aquesta correspondència entre Jacobi i Mendelssohn tingué lloc entre 1783 i 1785, pocs anys després de l'aparició de la *Crítica de la Raó Pura*, edició A (1781).

<sup>527</sup> A *Cartas*, p. 489. Podríem traduir-ho: "Vos m'heu reconegut com aquell que us esperava a la porta de la vostra aula, molt abans que fos oberta, i feia profecies". En la traducció de Villacañas es fa més èmfasi encara en l'anunci de la vinguda de Fichte. Tradueix "und Weissagungen redete" per "y le [a Fichte] anunciaba proféticamente". En aquesta traducció tracto de ser més respectuós amb el text original, tot i que comparteixo la *interpretació* que fa Villacañas.

<sup>528</sup> L'idealisme transcendental com a inversió del spinozisme. *Carta a Fichte*, a *Cartas*, p. 486.

s'esmerça en demostrar que la seva filosofia no porta a l'ateisme, sinó tot el contrari, i que els que l'acusen sí que defensen sistemes oposats a l'esperit del cristianisme. En aquest text de la polèmica, Fichte reclama en el seu favor el testimoni de Jacobi:

“Und unter den Philosophen du, edler Jacobi, dessen Hand ich zutrauungsvoller fasse; so verschieden wir auch über die blosse Theorie denken mögen, das, worauf es hier ankommt, hast du schon längst, gerade so, wie ich es denke, gesagt, mit einer Kraft und Wärme gesagt, mit welcher ich es nie sagen kann, hast es zur Seele deines Philosophirens gemacht: *“durch ein göttliches Leben wird man Gottes inne.”*<sup>529</sup>

La resposta de Jacobi, amb el que portem dit, difícilment podria satisfer Fichte, ja que la seva filosofia no en queda molt ben parada. Aprofitarà Jacobi, però, una distinció que Fichte farà en el text de les *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, escrit aproximadament en les mateixes dates de la correspondència amb Jacobi. Fichte separa el sistema d'un filòsof, obra artificial producte de la reflexió, i, per tant, sotmesa a l'error, del propi filòsof, en tant que persona amb determinades creences i conviccions. No pot condemnar-se algú com a persona pel sistema filosòfic que elabora. En tot cas s'ha de portar a la discussió, i no a la censura, allò que defensa racionalment, per mostrar-li on s'equivoca i ajudar-lo així a corregir-se. Jacobi empra aquesta distinció per respondre gratament a la demanda d'ajuda. Afirmar que Fichte com a persona no ha de considerar-se un ateu i que només l'interès científic l'ha portat *necessàriament* a construir un sistema del nihilisme. Hom diria que, més que un testimoni d'ajuda, poc favor li va fer Jacobi a Fichte en escriure aquesta carta. A efectes pràctics fou així, ja que Fichte perdé de totes maneres la seva càtedra a la universitat de Jena. Tanmateix, la posició de Jacobi no podia estar en principi més allunyada de la dels filòsofs que acusaven Fichte, arrelats en la vella tradició batejada per Kant com a *dogmatisme*. Segons Jacobi, no és que Fichte s'equivoqui en les seves deduccions o sigui un mal filòsof. És el millor d'entre els filòsofs ja que porta la filosofia allà on havia d'anar. Els acusadors no arriben al nihilisme amb tanta claredat, és cert, però això no és una virtut de la seva filosofia, sinó la feblesa del seu pensament, que els impedeix anar més enllà, vers on l'enteniment els assenyala.

Espero haver deixat clar que Jacobi va també més enllà de la cojuntura concreta de la polèmica de l'ateisme de Fichte que motiva la seva carta, per situar aquesta problemàtica

en un debat molt més ampli, que afecta la pròpia essència de la filosofia. Aquesta nova perspectiva l'havia inaugurada explícitament uns anys abans amb la polèmica sobre el spinozisme de Lessing, que li permeté jutjar sobre la filosofia de Spinoza. Tan bon punt trobat en Spinoza un exemple eminent del mal que afecta la filosofia, Jacobi no es cansarà de cercar la seva plena manifestació en els desenvolupaments filosòfics de l'època i la troba en la filosofia de Fichte.

## **1.2. La filosofia de Fichte com a culminació de la voluntat nihilista de la Modernitat.**

En les cartes sobre la doctrina de Spinoza, Jacobi proposa una versió del seu famós *salto mortale*, emprant el llenguatge metafòric que li és força grat. Aquesta acrobàcia consisteix en posar-se en la pell del filòsof que vol criticar per entendre'l més bé i entendre's més bé que ell mateix, portant la seva filosofia fins a les seves conseqüències més extremes i inesperadament contràries a la finalitat del seu autor.

“M'ajudo d'un *salto mortale* des de la qüestió.[...] Faci'm el favor d'observar-me. Tota la qüestió consisteix en el fet que concloc immediatament des del fatalisme contra el fatalisme i contra tot el que hi està connectat”<sup>530</sup>.

La imatge del salt mortal es justifica perquè el sistema queda llavors cap per avall; a partir de la posició del sistema es conclou precisament el que ell no vol, i que Jacobi vol demostrar. No es tracta de portar el sistema a contradicció amb si mateix. Es tracta més aviat de mostrar-li que el que afirma contradiu el que de fet el seu artífex, el filòsof, creu indubtablement com a home. Aquesta creença vital queda oculta sota el sistema fins arribar a ésser substituïda per noves creences artificials concloses en ell i des d'ell. La figura del salt mortal és en aquest cas, tot i la seva espectacularitat, més metòdica que vital, si bé deixa al descobert creences vitals sempre pressuposades. Aquesta dualitat entre filosofia i

---

<sup>529</sup> *Appellation an das Publikum*, SW V, 232.

<sup>530</sup> Vid. *Spinoza* (*Cartas*, p. 92; *Jacobi Werke* I/1, 20). Sobre el mètode d'interpretació de textos filosòfics de Jacobi, al seu *Hume*, (*Cartas*, p. 386).

vida, que Fichte creu conciliable -la filosofia té la funció d'aclarir la vida<sup>531</sup>- serà per Jacobi irreductible: només en el cor, en les creences de l'individu concret a l'hora d'actuar vitalment, hi ha el lligam amb allò vertader. Quines són aquestes creences que la filosofia posa en perill?

A la carta a Fichte trobem el següent fragment esclaridor:

“Resulta innegable que l'esperit de la filosofia especulativa, pel qual ha hagut d'ésser impulsada des dels seus començaments, consisteix en fer *desigual* la certesa d'aquestes dues proposicions, que tanmateix tenen la *mateixa* certesa per a l'home natural: ‘Jo sóc i existeixen les coses externes a mi’. Aquesta filosofia havia d'intentar sotmetre una d'aquestes proposicions a l'altra, derivar *completament* aquella des d'aquesta o aquesta des d'aquella. Perquè sota el seu ull, *que tot ho veu*, aparegui només un ésser i només una veritat”.<sup>532</sup>

Davant la creença immediata en el testimoni dels nostres sentits, que ens diuen que fora del nostre Jo hi ha un món d'objectes, la filosofia de la Modernitat inaugurada per Descartes posa en dubte aquesta creença originària i cerca una certesa que vingui mediada pels conceptes de l'enteniment. El Jo ha de pensar la seva creença per acceptar-la, i només l'acceptarà si pot ser pensada i en tant que pensada perfectament, és a dir, tot complint les lleis del pensament. El criteri és intern al propi pensament i deixa fora tot accés immediat a l'objecte. De fet, tot enllaç directe amb l'objecte en la intuïció ha de ser sistemàticament eliminat. La pregunta que es formula Jacobi per entendre a Descartes és: per què fa això Descartes? I amb aquesta pregunta se'ns descobreix un altre tret de la posició de Jacobi: la filosofia, com tot pensament, és producte d'una decisió originària de la voluntat, o, dit d'una altra manera, allò més originari en l'ésser humà és una voluntat que es capaç de posar-se fins, voluntat que és en l'home a imatge de Déu. Aquesta preeminència jeràrquica la trobem en el següent text del final de les *Cartes sobre la Doctrina de Spinoza* que exposa la relació que per Jacobi té el pensament amb la voluntat humana, i que, al meu entendre, resumeix la seva oposició respecte al sistema de Spinoza:

---

<sup>531</sup> La filosofia com aclariment de la gènesi de *fets* (*Tatsachen*) de la consciència natural que trobem al començament de *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (Fichtes Werke, V, p. 178).

<sup>532</sup> *Cartas*, p. 485.

“Un cop més! L’enteniment de l’home no té la seva vida ni la seva llum *en ell mateix*, i la voluntat no es desenvolupa per ell. Tot el contrari: l’enteniment de l’home es desenvolupa per la seva voluntat, que és una espurna procedent de la llum pura i eterna, i una força del Totpoderós”.<sup>533</sup>

La filosofia de Descartes és conseqüència d’un acte de la seva voluntat, com tot pensament. Pren una decisió que no és sense més sinó que té un fi. Què mou a Descartes en aquesta decisió? La resposta de Jacobi és que el mou una voluntat que apunta, sense saber-ho, al no res com el seu objectiu, una voluntat nihilista, perversió de la voluntat natural de l’home.

Aquesta decisió pel no res és equivalent a la decisió per la ciència, que Descartes creu que és tot el contrari del nihilisme: saber de l’èsser. Com Spinoza i com tot filòsof des de Plató, la seva indagació té conscientment el fi d’abastar l’èsser, d’establir-hi un lligam des del jo particular, lligam que doni sentit a tota l’existència humana. Aquest objectiu és no només lícit sinó necessari i essencial a tot ésser humà.

“L’home ha de fer llavors aquesta elecció, aquesta única elecció: el No-res o Déu. Si escull el No-res es fa Déu ell mateix. Això vol dir: fa de Déu un *fantasma*. Car és impossible que, si no hi ha Déu, l’home i tot el que l’envolta siguin res més que *fantasmes*.”<sup>534</sup>

Com pot l’home fer la tria *equivocada*? El problema és que per arribar a l’èsser vertader vol trobar un mitjà diferent del sentiment immediat que emana del cor i que pren com allò més cert. Aquest mitjà consisteix en abastar l’èsser mitjançant el concepte, entitat abstracta producte de l’espontaneïtat de l’enteniment. En el pròleg a *David Hume*, Jacobi caracteritza l’èsser al qual pot aspirar l’enteniment en els següents termes:

---

<sup>533</sup> *Cartas*, p. 160. Lamentable aquí la traducció de Villacañas, al meu entendre, amb errades especialment rellevants en les primeres frases: “Noch einmal der Verstand des Menschen hat sein Leben, sein Licht *nicht in ihm selbst*, und der Wille entwickelt sich nicht durch ihn” (*Jacobi Werke* I/1, 144). Traduir la darrera frase per: “la voluntat no se desrolla a sí misma” és un error injustificable. El “durch ihn” refereix, tant gramaticalment com per un mínim lligam contextual amb el que s’està dient, a “der Verstand des Menschen” i no al substantiu “der Wille”, tot i que també sigui de gènere masculí. En aquest darrer cas hagués emprat Jacobi presumiblement l’expressió “durch sich selbst”. El text crec que ofereix pocs dubtes respecte a la pertinença de la traducció que proposo.

<sup>534</sup> *Cartas*, p. 508.

“L’és de l’enteniment només *reflexionant* en general és sempre un *és relatiu*, i no expressa més que el simple ésser igual a un altre en conceptes, no l’és *substancial*, l’*ésser*. Això, l’*ésser* real, l’*ésser* absolutament, es presenta només amb el sentiment. En ell es revela la certesa de l’esperit.”<sup>535</sup>

Es produeix llavors una confusió. En lloc de cercar *allò vertader* es cerca en què consisteix la veritat, o sigui, el judici màximament vertader, aquell en què el concepte lliga necessàriament subjecte i predicat en una identitat indisoluble, i que mostra així al pensament el model de la veritat.

Per arribar a aquest judici, el pensament s’ha de buidar de tota determinació provinent de la intuïció sensible, sobre la qual es basa immediatament la creença en l’*ésser* del món, per arribar al concepte que permet un judici màximament universal que expressi en la seva veritat l’essència de la veritat de tot judici. Aquest és el nou ídol amb què se substitueix *allò vertader*, que és inabastable en la forma del judici. És la recerca del concepte màximament abstracte que, buidat de tot contingut, no pot ser més que el del propi pensament que es pensa a si mateix, la mera *ipseitat*. Aquest pensament es concep per això com a substantiu. No necessita de cap enllaç amb quelcom extern que n’expliqui la seva veritat, veritat que consisteix en la seva completa identitat. El pensament reflexionant és llavors *en si i per a si, subjecte però també objecte*. Aquest *absolut* que ha perdut el seu lligam amb l’*ésser* i el vol substituir serà el Jo, la Raó Pura.

Per a Jacobi, en un procés de reflexió abstractiva sobre els continguts de la consciència s’arriba a aquest concepte suprem màximament abstracte, és a dir, buit de tota determinació. A partir d’ell, i en el mateix element del pensament pur, tot el particular s’ha de crear de nou *deductivament*. En lloc d’*allò vertader*, que segons Jacobi és Déu, la filosofia ha posat el concepte autosuficient, ja en la forma de la substància de caire material (Spinoza), ja en la forma de la substància de caire espiritual o Jo (Fichte). Haurà de ser aquesta substància qui creï de nou el món, si bé de manera immanent, a partir d’ella mateixa i en ella mateixa. És una derivació dels ens que Jacobi entén en termes metafísics, com a producció d’una realitat a partir d’una altra més originària. En aquesta derivació, el pensament crea els ens tot construint-ne completament la seva essència lògica, de manera que no hi ha cap element aliè al propi pensament. Aquesta identitat immanent entre el pensament i la seva obra serà el que mantindrà la identitat originària del pensament amb si

---

<sup>535</sup> *Cartas*, p. 343.



mateix. En un darrer pas, el filòsof diu que aquest món així creat és el vertader, mentre que el món cregut de la consciència comuna i el Déu supramundà que el creà efectivament són només un producte de la superstició i de la ignorància.

En Descartes, Spinoza i Fichte poden veure's tres formes d'una pretesa posició d'allò vertader (Déu) a partir del concepte. Descartes és el primer en plantejar obertament l'eminència del pensament i en assenyalar el Jo com el seu lloc i model. Però no ho porta fins a l'extrema radicalitat, ja que el Jo sol no és suficient per establir el lligam amb l'ésser dels ens, exclosos ja de l'àmbit de la subjectivitat. Segueix la seva creença vital quan fa dependre aquest ésser d'un Déu creador, però el pas que ha fet, la confiança cega en l'enteniment filosofador, l'obliga a explicar aquesta relació, que per a Jacobi és fonamental i simplement vàlida objectivament, a partir del pensament. Així Descartes a la tercera meditació fonamenta l'existència de Déu a partir del seu concepte.

Spinoza comença la seva *Ètica* a partir d'aquesta tercera meditació, radicalitzant-la i en aquesta radicalització mostra encara millor l'essència de la nova filosofia: la substància o Déu és només pel seu propi concepte. Tota la resta es deriva d'aquesta substància única de manera necessària en un *en kai pan*, que ho disol tot en la indistinció de la seva identitat. Però l'objectivitat de la substància no és més que l'autoposició del pensament cercada pel propi pensament.

Per això Fichte, amb el seu Jo absolut, fa clar l'idealisme que té el sistema de Spinoza en el seu si: el concepte suprem ho és del Jo<sup>536</sup>, entès com activitat pura. A judici de Jacobi, Fichte ha posat decididament el Jo en el lloc de Déu, i de l'única manera possible: segons el pensament. Només Fichte ha fet manifestar-se la conseqüència última de la filosofia i del saber.

He tractat fins aquí de proposar un intent d'interpretació de la crítica a la filosofia de Fichte que desenvolupa Jacobi en la carta en el context de la seva crítica general a la filosofia. No és Jacobi un autor que destaquí per la precisió i el detall argumentatiu en la majoria dels seus textos. Més bé es conforma a exposar algunes intuïcions brillants en successions on no sempre està del tot clar que és el que afirma i com ho desenvolupa. En

---

<sup>536</sup> Potser pensaria Jacobi en textos com el següent, a la primera pàgina de la introducció del *Fonament del Dret Natural*: "L'ús lingüístic ha fet recaure aquest concepte sublim [el de raó] per aquells que són capaços de fer abstracció del seu propi Jo, en la paraula Jo. Per això s'ha caracteritzat la raó en general mitjançant la Joitat" (GA I, 3).

aquesta carta reconeix que no ho pot exposar sistemàticament, i que prefereix fer-ho *rapsòdicament*.<sup>537</sup>

### 1. 3. Una visió general del pensament de Jacobi.

Hem vist fins ara què critica Jacobi de Fichte, però sembla lògic de demanar-se què proposa Jacobi a canvi, fins i tot per entendre més bé perquè ho critica com ho fa. Donar una resposta a aquesta demanda, tanmateix, exigiria un coneixement prou exhaustiu dels textos de Jacobi, més enllà dels textos on polemitzar amb altres autors, com els dos que hem esmentat. Em conformaré a oferir una succinta visió general.

En la carta a Fichte, ben bé al començament<sup>538</sup>, anomena Jacobi allò que defensa un “No-saber”, en oposició a l’opció de la filosofia. La ciència, com tota activitat humana, serveix a un fi que li dóna sentit. En el moment que, com passa amb la filosofia, hi ha la pretensió que la ciència es justifiqui a si mateixa d’una manera immanent i com el seu propi fonament, es converteix en un mer joc que oblida la realitat. Llavors en tal pretensió es descobreix a la voluntat que la mou, la voluntat nihilista.

Condemna Jacobi l’ús de l’enteniment, aleshores? No es tracta ben bé d’això. L’enteniment és necessari per a la vida: estructura els continguts de consciència de manera que els unifica, una unitat que permet la identitat de la persona en el temps, així com la seva relació amb el medi que l’envolta. Ara bé, l’enteniment humà, com tot enteniment, s’exhaureix en la seva funció sintètica de continguts provinents de la sensibilitat. Jacobi segueix Kant en aquesta concepció, i la tesi de la restricció de l’enteniment als límits de la sensibilitat li sembla una important troballa de Kant en front dels dogmàtics. El concepte és una entitat unificadora, i per això general i vàlida per a molts continguts, però necessita sempre de dades sensibles per referir-se a objectes, a individus concrets. Quan se’l buida d’elles no es refereix a res, o, dit positivament, refereix al no-res. Una abstracció de continguts com la que, segons Jacobi, duu a terme la filosofia és un procés artificial i artificios que porta a una universalitat falsa i buida.

En front del saber i de la *creació* dels ens com a ens només pensats que proposa la filosofia, defensa Jacobi el sentiment particular de cadascú que fonamenta la creença certa

---

<sup>537</sup> *Cartas*, pp. 511-512.

<sup>538</sup> *Cartas*, p. 485.

en l'èsser del món. Fa una defensa de l'existència de l'individu concret i rebutja el concepte d'un subjecte transcendental. Pel que fa al terme *creença*,<sup>539</sup> cal advertir que en els textos de Jacobi hi ha una ambigüitat. Sovint emprava aquest terme per referir-se a la creença de la consciència comuna en l'existència d'un món fora de la consciència, mentre que en altres ocasions l'empra en el sentit de la creença en un ésser supramundà, creador d'aquest món. Jacobi d'alguna manera vincula ambdues tesis, com si fos igualment immediat prendre consciència de que *jo sóc* i alhora necessàriament creure en la realitat del món, i aquesta darrera creença es donés també la creença en Déu, si bé el lligam no és del tot clar. El que està clar és que l'enteniment no pot donar una explicació d'aquest sentiment: quan ho intenta, el desvirtua i es perd en la voluntat de no-res. La impossibilitat de concebre'l, de portar-lo a clara representació, és el que fa que sigui únicament un sentiment. Aquest sentiment ens posa en contacte directe, d'una banda amb el món i, d'altra banda, amb Déu, que ens ha creat a imatge seva.

A partir d'aquesta posició no argumentable deductivament, i que apel·la només al sentiment de cadascú, Jacobi creu poder defensar la llibertat humana de posicions com la de Spinoza. Aquestes posicions, desplegades, condueixen consegüentment al fatalisme. La immanència de *l'en kai pan* sotmet a la fatalitat el pensament humà individual que es desenvolupa en el sí del desplegament necessari de la substància. En aquestes posicions, la substància es pensa com a lògicament anterior al pensament individual. És per això que no pot parlar-se de causes finals, d'una independència del pensament de l'individu en el sentit que fa el que pensa, sinó que senzillament pensa el que la substància, cegament, fa -com la pedra podria creure que es ella qui vol anar on de fet la mà l'ha llençada. Per salvar les causes finals i lliurar-se de la tirania de les causes eficients, que des de Descartes i la Nova Ciència imperen en l'explicació del món material, per a Jacobi la causa del món ha de ser fora del món. De la mateixa manera, l'esperit no s'ha de confondre amb la matèria, com fa la filosofia, pensant-ho tot, ara segons el model material (entén que això fa Spinoza), ara segons el model espiritual (com creu que fa Fichte). El pensament troba la seva funció i la voluntat no perd la seva llibertat, quan el pensament té un referent extern a ell i la guia de la creença immediata que s'hi relaciona. Allò vertader és Déu.

---

<sup>539</sup> L'objecte de la qual defineix Jacobi al *Hume* com: "allò del qual no podem tenir prova estricta" (*Cartas*, p. 365).

En textos posteriors, Jacobi situa en la raó el sentiment inexplicable i miraculós que ens relaciona amb Déu. La raó és la facultat que ens diferencia completament dels altres éssers vius, mentre que l'enteniment, amb diferents graus de consciència, seria comú a tot ésser viu. La raó és la que ens posa en contacte amb el veritable ésser universal i incondicionat que és Déu i que per a nosaltres és model de bondat, bondat que sentim així en una creença que ens fa éssers lliures. Aquest pressentiment de l'ésser veritable és el mateix que porta l'home a cercar-lo, erròniament, en la filosofia feta des de l'enteniment:

“El concepte de llibertat, com a concepte vertader de l'incondicionat, s'arrela indestructiblement en l'esperit humà, i obliga l'esperit a aspirar a un coneixement de l'incondicionat que rau més enllà de tot el condicionat. Sense la consciència d'aquest concepte ningú no sabia que els límits del condicionat *són límits; sense el positiu sentiment racional de quelcom superior al món sensible, l'enteniment mai no sortiria del cercle del condicionat*, i mai no hauria guanyat el concepte *negatiu* de l'incondicionat. Però és completament absurd posar una simple negació en el vèrtex de tot filosofar. Però el sentiment de la raó venç aquest absurd de l'enteniment, i com que l'abstracció pot progressar vers el més general, vers el *més indeterminat*, es té l'*absolutament indeterminat* pel *vertaderament incondicionat*, pel concepte de la llibertat mateixa, i es cerquen les seves arrels en l'enteniment, alhora que es desconeix la seva veritable font, a saber, la percepció de la raó”.<sup>540</sup>

És el model que la nostra voluntat cercava com a fi de la seva actuació. La nostra essència eterna desitjava retrobar allò que sent la raó i que es manifesta en la creença. Aquesta creença ens vincula amb quelcom que està més enllà de la nostra existència fàctica, un ens superior que ens ha fet persones lliures a imatge seva i que ha creat el món amb la finalitat que puguem desenvolupar-hi la nostra llibertat.

Dóna la impressió, a partir de fragments com l'anterior, que Jacobi acaba defensant una versió de platonisme, on l'esperit tindria la visió de dos mons diferents: el món sensible que arriba a través dels sentits i el món de les idees que arriba a través de la raó. El món de les idees estaria aquí reduït a la contemplació del Vertader, el Bé o Déu. El món sensible no seria un món enganyós, però, ja que seria la *revelació* del món vertader que hi ha al darrera, del qual tenim creença, i que ha estat creat per Déu. Pel que fa a Déu, no seria una idea de la raó sense referent objectiu com en Kant, sinó el sentiment de l'ésser més real, un Déu personal amb atributs com la suprema bondat. Així doncs, Jacobi canvia de manera

---

<sup>540</sup> Pròleg a *Hume* (*Cartas*, p. 332).

platònica el concepte kantian de raó, insuficient per a ell. Substitueix el model amb què Kant entenia l'activitat de la raó –una recerca de la unitat lògica en l'incondicionat que hi ha al darrere de les condicions de l'experiència- pel model d'una facultat receptiva, que permet aprehendre immediatament l'ésser extern a ella. Segons Jacobi, la creença ha de tenir aquesta validesa objectiva que ens transmet immediatament la presència de Déu.

Després d'aquesta presentació general de la crítica i del pensament de Jacobi, en el següent apartat ens disposem a analitzar en detall les tesis que es troben en la famosa carta de Jacobi i la seva relació sistemàtica.

## **2. Anàlisi de la carta de Jacobi.**

La carta té dues parts: en una primera, crítica a la filosofia de Fichte i a la filosofia transcendental en el context de la crítica a la filosofia en general. En una segona part, exposició de la posició que defensa Jacobi, que caracteritza com a no-saber.

### **2.1. La crítica a l'idealisme de Fichte.**

Comença el text de la carta impresa amb una nota preliminar que fa d'introducció. Aquesta nota no es troba en la carta que Jacobi envia a Fichte, tot i que els editors de la *Gesamtausgabe* la inclouen en nota a peu de pàgina. En la nota preliminar, Jacobi fa una primera crítica al plantejament de Fichte. En primer lloc, estableix un àmbit del sagrat que es troba més enllà de tot saber humà. Com aquest àmbit és l'àmbit d'allò vertader, el no saber que li correspon és també el més elevat en l'ésser humà:

“Da ich nemlich das Bewusstseyn des Nichtwissens für das Höchste im Menschen, und den Ort dieses Bewusstseyns für den der Wissenschaft unzugänglichen Ort des Wahren halte.”<sup>541</sup>

A continuació, Jacobi té cura de deixar clar que Kant ha respectat aquest lloc del sagrat i ha limitat el saber en aquest punt amb la seva crítica als arguments teistes dels filòsofs dogmàtics. La filosofia transcendental consegüent no hauria de tractar el tema de la

---

<sup>541</sup> GA III/3, 225 (nota).

divinitat i ocupar-se exclusivament de l'àmbit de la ciència, no d'allò que es troba més enllà. Com altres ciències pures, llavors, la filosofia transcendental no és ni atea ni teista:

“Man hat seine Philosophie des Atheismus beschuldigt, mit Unrecht, weil Transzendentalphilosophie, als solche so wenig atheistisch seyn kann, als er Geometrie und Arithmetik seyn können. Nur kann sie, aus demselben Grunde, auch schlechterdings nicht Theistisch seyn.”<sup>542</sup>

En canvi, la filosofia de Fichte ha volgut tractar explícitament aquest àmbit, i en això s'assembla massa a una nova forma de teisme, cosa que resulta inconseqüent amb la pretensió de la filosofia transcendental de posar fi a aquest tipus de plantejaments. En voler tractar filosòficament la qüestió de Déu, aquest passa a ser un concepte filosòfic buit de realitat.

“Fichte verständigt sich an ihr, nach meinem Urtheil, wenn er in den Bezirk der Wissenschaft diesen Ort einschliessen, und von dem Standpunkte der Speculation, als dem angeblich höchsten, als dem Standpunkte der Wahrheit selbst, auf ihn will herab sehen lassen [...] Wollte sie [la filosofia transcendental] Theistisch seyn, und zwar ausschliessend, so würde sie atheistisch, oder gewönne wenigstens ein solches Ansehen, indem sie zeigte, wie auch Gott auf der That des an sich Nicht Daseyns erhascht, dadurch allein philosophisch geltend, ja überhaupt zu einer Realen werde.”<sup>543</sup>

La creença en el Déu de la filosofia, ella mateixa també producte de la reflexió filosòfica, és una creença artificial i per això mateix contradictòria, ja que creure i pensar s'oposen i s'exclouen. La conseqüència és que la creença originada en aquesta forma de teisme elimina la creença natural en Déu i el teisme es suprimeix a si mateix, perquè ambdues coses, la creença artificial que produeix i el Déu que pretèn conèixer, són absurdes:

“Ganz ohne Noth hat er sich und seine Philosophie dadurch in ein übles Gerücht gebracht. Dass sie von Gott nichts wisse gereichte der Transzendentalphilosophie zu keinem Vorwurf, da es allgemein anerkannt ist: Gott könne nicht gewusst, sondern nur geglaubt werden. Ein Gott, der gewusst werden könne, wäre gar kein Gott. Ein nur künstliche Glaube an Ihr ist aber auch ein unmöglicher Glaube; denn er hebt, insofern blos

---

<sup>542</sup> GA III/3, 225 (nota).

<sup>543</sup> GA III/3, 225 (nota)

künstlich sein will – oder bloss wissenschaftlich, oder rein vernünftig – den natürlichen Glauben, und so mit, sich selbst als Glauben; folglich den ganzen Theismus auf.”

Aquesta primera argumentació, que cal tenir present que de fet fou la darrera temporalment atès que Fichte escriu la nota per a la versió impresa de la carta, és interessant perquè en ella apareixen alguns dels punts importants del plantejament de Jacobi i de la seva crítica a Fichte.

En primer lloc, la seva posició del no-saber: no es pot saber res de Déu, d'ell únicament se'n pot tenir una creença natural. Kant afirma que no es pot conèixer Déu, i en això Jacobi està d'acord. Ara bé, per a Kant aquesta limitació val exclusivament respecte al saber teòric. Respecte a l'aproximació que Kant fa en els postul·lats pràctics com a base racional pràctica de la creença, Jacobi no en diu res.

En segon lloc, la seva tesi que el saber d'alguna forma elimina la realitat d'allò sabut. En aquest fragment, pot reconstruir-se la defensa d'aquesta tesi de la següent forma. Allò real és allò que existeix en si, o sigui, al marge completament del pensament humà conceptual o saber. Allò sabut és allò pensat per l'ésser humà per mitjà dels seus conceptes, i així, existeix només per a nosaltres, no en si. El pensament és un producte de l'ésser humà, això significa que tot allò pensat en el pensament és també únicament un producte de l'esperit humà i només es troba en l'esperit humà. Allò que existeix com a producte del pensament humà és el que anomenem artificial; per contra, allò que existeix sense ser efecte del pensament i es troba immediatament en l'ésser humà, és natural<sup>544</sup>. Per tant, d'una banda tenim allò que és artificial i per a nosaltres, producte del pensament, que també podem anomenar “científic o purament racional”, i per una altra i totalment contraposat, allò que és en si i natural. Només això darrer és real al marge del nostre pensament, allò primer no té cap realitat fora del pensament. Déu diem que és real, i per tant, en si, i d'ell només se'n pot tenir una creença natural immediata, irreductible a cap forma de pensament conceptual. Per tant, Déu no pot saber-se, perquè tot allò sabut no és en si sinó només en el pensament, i per tant no té cap existència en la realitat extramental. Un Déu pretesament sabut és únicament un concepte i no existeix realment en si. Conseqüentment, es cau en la sospita d'ateisme.

---

<sup>544</sup> En el text, la creença natural. En general, els sentiments immediats en la consciència que s'oposen irreductiblement als conceptes produïts pel pensament racional.

Pel que fa a la “defensa” de Fichte davant l’acusació d’ateisme, la nota matitza el plantejament de la carta especialment en el que fa referència a Kant<sup>545</sup>, però és coherent amb les tesis que s’hi defensen. La matització consisteix simplement en resaltar que Fichte ha pecat d’imprudència en tractar filosòficament la qüestió de la creença en Déu, cosa que podia haver-se estalviat i no hauria tingut els problemes que el seu escrit *Sobre el fonament de la creença* li han ocasionat. Kant fou més prudent en aquest punt, diu Jacobi. Ara bé, en la pròpia nota deixa entreveure el que clarament afirma en el text de la carta: que és inevitable arribar a tractar finalment aquest tema, i no fer-ho deixa la filosofia inacabada. De fet aquesta és la virtut de la filosofia de Fichte, ens diu en la carta, que porta la filosofia transcendental fins a les darreres conseqüències segons una lògica inapel·lable. Ni Spinoza ni Kant van saber arribar tant lluny, i així Fichte és el primer que desplega completament el sistema de la filosofia. En la nota sembla dir que aquest pas podia haver-se estalviat per prudència, i aquesta és la virtut de Kant. Ara bé, en la pròpia nota insinua que la filosofia resultant és en aquest cas incompleta i inseqüent:

“So muss mir an Kant gefallen, dass er sich lieber am System als an der Majestät dieses Orts [Ort des Wahren] versündigen wollte. [...] Aber Kant, wenn er nicht dasselbe [als Fichte] tut, wird Fichte sagen, ist inconsequent und bleibt auf halbem Wege stehen. – Das gebe ich zu, und hatte diese Bemerkung schon vor zwölf Jahren gemacht.”<sup>546</sup>

En el cos de la carta, Jacobi es desmarca ben aviat de la filosofia i de la comunitat filosòfica. Fa un ocurrent símil, que no deixa de ser desafortunat si tenim en compte el context de la polèmica de l’ateisme, entre la filosofia i el cristianisme. Així els filòsofs dogmàtics serien com els jueus de la llei i l’antiga aliança. La filosofia precrítica seria per tant el judaisme que no reconeix el messiès de la nova filosofia, la filosofia transcendental que seria el cristianisme i Kant el Joan Baptista que anuncia el seu messiès. Per descomptat, Fichte seria aquest messiès, o sigui, Jesucrist. En el símil, Jacobi destaca també la figura de l’apostol Natanael, figura que en el símil atribueix tant a Reinhold entre els creients (*Nathanael Reinhold*) com a si mateix entre els gentils.

---

<sup>545</sup> “Was mich bey der Herausgabe dieser Schrift am mehrsten beunruhigt, sind die beyläufig in derselben vorkommenden, sorglos hingeworfenen, obgleich nicht unerwogenen Urtheile über unseren grossen Königsberger.” GA III/3, 224 (nota).

<sup>546</sup> GA III/3, 225.



“Nur Einer bekannte sich öffentlich und aufrichtig zu Ihnen, ein Israelite in dem kein Falsch ist, Nathanael Reinhold. [...] Ich bin ein Nathanael nur unter den Heiden.”<sup>547</sup>

En l’evangeli de Joan, Jesucrist anomena efectivament Nathanael un israelita de veritat, en el qual no hi ha cap falsetat, i després de superar el seu escepticisme inicial gràcies a la crida de Jesucrist, Nathanael proclama Jesucrist el fill de Déu i rei d’Israel.<sup>548</sup>

L’interessant del símil és precisament el lloc que s’atorga Jacobi en ell. Reconeix ser un gentil que no pertany ni a la filosofia precrítica (no ha estat “circumcisat”) ni a la nova filosofia, però reconeix des de fora, com a gentil, que Fichte representa la culminació de la filosofia, de tota la filosofia. Ara bé, Jacobi afirma que hi ha una íntima compenetració entre la seva no filosofia i la filosofia, malgrat la seva completa oposició, compenetració que Fichte ha sentit i ha reconegut.

“Die Alleinphilosophie und meine Unphilosophie, durch den höchsten Grad der Antipathie mit einander in Berührung kommen, und im Moment der Berührung sich gewissermassen durchdringen. Sie, ein Freund, haben dieses gefühlt, wie ich es gefühlt habe; Sie haben mich für den erkannt, der an der Thür Ihres Hörsaals, lange bevor er geöffnet wurde, Sie erwartend stand und Weissagungen redete. Jetzt nehme ich in diesem Hörsaal, als ein privilegierter Kerzer [...] ich darf, weil meine eigentliche wahre Meinung dem coge intrare der Wissenschaft mehr Vorschub als Abbruch tut, von meinem Sessel sogar eigene Vorträge in Nebenstunden halten.”<sup>549</sup>

Crec que aquests textos donen la pista de perquè Fichte valora tant l’opinió de Jacobi. Valora el seu judici perquè per a ell és el representant del públic culte alemany no filosòfic, la comunitat dels *gentils* segons el símil i l’objectiu últim dels resultats de la filosofia i de l’activitat acadèmica d’un pensador com Fichte que mai s’ha aconformat amb ser un simple erudit i vol influir decisivament en la seva època. Per a Fichte, Jacobi defensa el punt de vista natural de l’home comú sense l’engany de cap filosofema, és un Nathanael autèntic i sense falsetats: Jacobi té clares conviccions i s’aferra al seu punt de vista natural. Per a Fichte, això està bé i així ha de ser. Ara bé, Fichte creu que el seu sistema representa simplement l’aclariment i la justificació racional d’aquest punt de vista originari, del qual

---

<sup>547</sup> GA III/3, 228.

<sup>548</sup> Joan, 1:46.

en mostra les condicions de possibilitat com a forma de consciència. És així com entén la compenetració de la seva filosofia i del no saber de Jacobi. En aquest punt creu que Jacobi no l'entén, malgrat haver-ho exposat prou clarament en *l'Apel·lació al públic* que li ha enviat i en la qual demana explícitament l'ajuda de Jacobi. La qüestió és que Jacobi accepta el paper que Fichte li sembla assignar, però no del tot de bon cor perquè ell també creu poder exposar les coses "sistemàticament", segons una filosofia pròpia i no precisament segons el sistema de Fichte: una doctrina de la ignorància que introdueix succintament en la part final de la carta.

“Sie verlangen nicht, dass ich Sie wegen der Länge meines Briefes um Verzeihung bitte. Ich bin wenigstens der Meynung, mich eher entschuldigen zu müssen, dass ich, aus Ermüdung, hier schon ein Ende mache, nachdem ich Ihnen meine Unwissenheitslehre, unvollständig und rhapsodisch, mehr nur erzählt, als philosophisch dargelegt habe. Doch versprach ich auch nicht mehr, und fühle im Grunde nur meine Eigenliebe gekränkt, die mir sagt, es wäre diese Lehre einer mehr philosophischen Ausführung doch wohl fähig, und auch nicht unwerth.”<sup>549</sup>

Jacobi no veu la filosofia de Fichte com un episodi més de la història de la filosofia. Fichte representa la culminació d'aquesta història que té un altre moment estel·lar en la figura de Spinoza. Jacobi creu que en Fichte es fan realitat les sospites sobre l'essència de la filosofia que ell mateix ha manifestat, i en aquest sentit anunciat, en la polèmica del panteisme. No és casual, doncs, que ben al principi de la seva carta vinculï ambdós esdeveniments, la polèmica del panteisme de Lessing i la polèmica de l'ateisme de Fichte, Spinoza i Fichte, en la continuïtat lògicament inevitable del pensament filosòfic.

De manera simple però convincent, Jacobi comença la seva crítica a tota filosofia per mitjà d'identificar el problema que origina la reflexió filosòfica sobre la realitat. Aquest problema, tanmateix, el crea la pròpia filosofia, perquè en cap moment no el té l'home ordinari. És a dir, en el primer moment que dóna origen a la filosofia, ella mateixa produeix artificialment el seu origen i ho fa de forma artificial, en contra de les creences naturals de l'ésser humà. El problema a què es refereix Jacobi és el d'observar una diferència metafísica en l'existència de dues coses que l'ésser humà de forma natural pren com a igualment existents: el Jo i el món que l'envolta.

---

<sup>549</sup> GA III/3, 231.

“Unleugbar ist es Geist der speculativen Philosophie, und hat darum von Anbeginn ihr unablässiges Bestreben seyn müssen, die dem natürlichen Menschen gleiche Gewissheit dieser zwey Sätze: Ich bin, und es sind Dinge ausser mich, ungleich zu machen.”

Per resoldre la diferència en l'apreciació d'aquestes realitats, la filosofia té dos camins: o bé deduir el món des del Jo (idealisme) o bé el Jo des del món (materialisme). D'aquesta forma es recupera la identitat en un sistema que ho abasta tot, ja que en el primer cas es demostra que tot és Jo i només Jo, i en el segon que tot és matèria i només matèria. Ara bé, pensat radicalment, el materialisme també s'ha de tornar idealisme, atès que el materialisme també es producte de la intel·ligència del Jo, o sigui, *ego-isme*. En aquest paràgraf, per tant, cal destacar que per a Jacobi la filosofia, com a producte del pensament, cerca a tot arreu la identitat, moguda pel que anomena més endavant *l'entusiasme lògic*.<sup>551</sup> Això la porta a reduir el dualisme de món i esperit i negar-ne la seva existència recíprocament independent: només un de les dues realitats existeix substancialment, l'altra existeix com a modificació o accident de la primera. D'aquesta forma es veu obligada a deduir conceptualment l'un de l'altre, a mostrar que l'esperit és en el fons matèria o bé que la matèria és en el fons esperit. Quan la filosofia arriba al seu punt culminant, reconeix que només és vàlida aquesta darrera opció, ja que se n'adona de si mateixa simplement com a producte del pensament, i això inclou la filosofia materialista.

“Auf diese Weise haben wir zwey Hauptwege: Materialismus und Idealismus; der Versuch, alles aus einer sich selbst bestimmende Materie allein, oder allein aus einer sich selbst bestimmenden Intelligenz zu erklären, dasselbe Ziel; ihre Richtung gegen einander ist keineswegs divergirend, sondern allmählig annäherend bis zur endlichen Berührung. Der speculative, seine Metaphysik ausarbeitende Materialismus, muss zuletzt sich von selbst in Idealismus verklären; denn ausser dem Dualismus ist nur Egoismus, als Anfang oder als Ende – für die Denkkraft, die ausdenkt.”<sup>552</sup>

Jacobi a continuació prepara la vinculació de Spinoza amb la filosofia transcendental de Fichte. Spinoza, ens diu, va estar a punt de fer aquest darrer pas del materialisme a l'idealisme. D'una banda, defensa el principi de la substància que ho abasta

---

<sup>550</sup> GA III/3, 254.

<sup>551</sup> GA III/3, 228-229.

tot i a la manera de la nova filosofia, atorga la seva identitat subjectivoobjectiva tant al món material (part subjectiva) com al pensament (part objectiva). El problema és que Spinoza dóna preeminència a la part material (subjecte) i des d'ella pensa el principi com a substància o matèria indeterminada de la qual es deriven com a modificacions seves els diferents atributs. Si hagués invertit els termes, i hagués posat en el lloc del subjecte al pensament, de forma que des d'ell hagués pensat la identitat darrera entre món i Jo, llavors hauria obtingut precisament la filosofia transcendental. El lloc de la matèria indeterminada l'ocupa llavors una flama que no necessita combustible.

“Wenig fehlte, so wäre eine solche Verklärung des Materialismus in Idealismus schon durch Spinoza zu Stande gekommen. Seine dem ausgedehnten wie dem denkenden Wesen auf gleiche Weise zum Grunde liegende, beyde unzertrennlich verbindende Substanz, ist nichts anders als die unauschaubare, nur durch Schlüsse zu bewährende absolute Identität selbst des Objects und Subjects, auf welche das System der neuen Philosophie, der unabhängigen Philosophie der Intelligenz, gegründet ist. Sonderbar, dass ihm nie der Gedanke entstand, seinen philosophischen Cubus einmal umzustellen; die oberste Seite, die Seite des Denkens, die Er die Objective – zu der untersten, die er die subjective, Formellen nannte, zu machen, und dann zu untersuchen, ob sein Cubus auch noch dasselbe, ihm die einzige wahre philosophische Gestalt der Sache bliebe. Unfehlbar hätte sich ihm bei diesem Versuch unter den Händen alles verwandelt; das Cubische, was ihm bisher Substanz gewesen: die Eine Materie zweier ganz verschiedener Wesen – wäre vor seinen Augen verschwunden; und aufgelodert wäre dafür eine reine, allein aus sich selbst brennende, keiner Stätte, wie keines nährenden Stoffs bedürfende Flamme: Transcendentaler-Idealismus!”<sup>553</sup>

La pura flama de la que parla Jacobi és la pura activitat del pensament que no necessita res fora de si mateixa per subsistir, l'autoactivitat o activitat originària que és l'essència del Jo segons Fichte. En efecte, més endavant en el text Jacobi descriu l'activitat del Jo generadora del món en termes semblants als que emprà en la metàfora de la flama:

“Allem Entstehen und Seyn, unten vom niedrigsten Thiere an, bis hinauf zum höchsten Heiligen und Beynah=Gott, liege notwendig zum Grunde – ein blos logischer Enthusiasmus, das ist: Ein nur sich selbst

---

<sup>552</sup> GA III/3, 226.

<sup>553</sup> GA III/3, 226-227.

vorhabendes und betrachtendes Handeln, blos des Handelns und Betrachtens wegen, ohne anderes Subject oder Object, ohne in, aus, für, oder zu.”<sup>554</sup>

Val a dir que el propi Fichte havia expressat de forma sorprenentment semblant la relació entre el sistema de Spinoza i el que ell anomena criticisme en el següent fragment de les seves lliçons sobre Platner, en un text on esmenta explícitament Jacobi:

“Das Spinozische System lässt sich aber in einer andern Rücksicht aufstellen, nemlich als moralisches u. da kann es durchgängig behauptet werden; das ist der Kriticismus und das Ende desselben. So mag es Jacobi verstehen. Ist das Ein u. All nicht unter Natur Kausalität stehend, sondern frey u. dafür arbeitend, in so fern ist dieses göttliche die Basis von allem, u. alles beruht u. ist in ihm.”<sup>555</sup>

El punt clau aquí es troba en escatir si aquesta activitat s’atribueix al Jo o a un esperit diferent del Jo, o sigui, a Déu. Jacobi pensa evidentment en l’esperit humà. Com hem vist en el comentari al text del *Privatschrift*, aquesta és la confusió fonamental de la polèmica de l’ateisme, i per les dates en què fou redactat és ben possible que aquest escrit fos la primera resposta a la carta de Jacobi, si bé no la darrera. Per tant, el tractament de la diferència i de la relació entre l’ésser humà i Déu, la consciència i l’absolut, fet sempre des de la base de la filosofia transcendental, constitueix el principal canvi d’orientació en la recerca que Fichte havia desenvolupat en tot el seu període de Jena, centrada únicament en la deducció de la consciència humana des del principi del Jo, i la conseqüència més influent de la polèmica de l’ateisme en el seu pensament. La nostra tesi és que la resolució d’aquest problema és el que ocuparà Fichte en les seves obres els primers anys a Berlín començant per *Die Bestimmung des Menschen* i donarà forma als desenvolupaments de la Doctrina de la Ciència (les exposicions de 1802 i 1805) que hauran d’establir el nou fonament per a la prevista doctrina de la religió que acaba essent la *Anweisung zum seligen Leben*.

La principal conseqüència que treu Jacobi del plantejament de Fichte és el seu nihilisme. En la seva comprensió metafísica de la deducció genètica que fa Fichte del món des del principi de l’activitat del Jo, Jacobi entén que en la relació entre la intel·ligència i el món es produeix un procés en dues direccions: d’una banda, una dissolució de tot allò que de real, o sigui en si, té el món en el moment del pas del món al pensament, de forma que

---

<sup>554</sup> GA III/3, 237.

les coses es converteixen en representacions conceptuals o esquemes que poden deduir-se o construir-se des d'uns principis. En segon lloc, una projecció d'aquest món purament pensat per nosaltres i per a nosaltres, sense cap ensitat, com a únic món real. En aquest moment l'enteniment humà és creador, i substitueix el món real pel seu món pensat.

“Alle Menschen, in sofern sie überhaupt nach Erkenntniss streben, setzen sich, ohne es zu wissen, jene reine Philosophie zum letzten Ziele; denn der Mensch erkennt nur indem er begreift; und er begreift nur indem er – Sache in blosser Gestalt verwandeln – Gestalt zur Sache, Sache zur Nichts macht. Deutlicher!

Wir begreifen eine Sache nur in sofern wir sie construiren, in Gedanken vor uns entstehen, werden lassen können. In sofern wir sie nicht construiren, in Gedanken nicht selbst herborbringen können, begreifen wir sie nicht.

Wenn daher ein Wesen ein von uns vollständig begriffener Gegenstand werden soll, so müssen wir es objektiv – als für sich bestehend – in Gedanken aufheben, vernichten, um es durchaus subjektiv, unser eignes Geschöpf – ein blosses Schema – werden zu lassen.

Der Menschliche Geist also, da sein philosophischer Verstand schlechterdings nicht über sein eigenes Hervorbringen hinausreicht, muss, um in das Reich der Wesen einzudringen, um es mit dem Gedanken zu erobern, Welt=Schöpfer, und sein eigener Schöpfer werden.”<sup>556</sup>

Més endavant Jacobi va una mica més enllà, i implícitament assenyala que la realitat dels objectes en si consisteix en la seva singularitat o individualitat. D'aquesta forma, el procés de dissolució dels objectes en el pensament consisteix també en la seva generalització per mitjà dels conceptes, amb la qual cada cosa real en si perd la seva idiosincràcia i passa a ser un exemple d'un concepte general, tot eliminant allò que d'únic tenia. Aquest procés de generalització és l'activitat d'abstracció i la producció del concepte amb què pensar la representació general de l'individu anihilat és la reflexió, les dues activitats fonamentals de la Doctrina de la Ciència que realitza la imaginació productiva.

“Aller Reflexion liegt Abstraktion dergestalt zum Grunde, dass Reflexion nur durch Abstraction möglich wird. Umgekehrt verhält es sich eben so; Beyde sind unzertrennlich und im Grunde Eins, eine Handlung des Auflösens alles Wesens in Wissen; progressive Vernichtung (auf dem Wege der Wissenschaft) durch immer allgemeinere Begriffe. Was nun auf diese Weise involvirend vernichtet wurde, kann evolvirend auch wieder hergestellt werden: Vernichtend lehrte ich erschaffen. Dadurch nehlich, dass ich auflösend, zergliedernd, zum Nichts =Ausser = Ich gelangte, zeigte sich mir, dass Alles Nichts war, ausser meiner, nur

---

<sup>555</sup> Lliçons Platner, GA IV/1, 434.

auf eine gewisse Weise eingeschränkten, freien Einbildungskraft. Aus dieser Einbildungskraft kann ich dann auch wieder hervorgehen lassen, alleinständig, alle Wesen, wie sie waren, ehe ich sie, als für sich bestehend, für Nichts erkannte.<sup>557</sup>

Ara bé, sense la seva existència independent del pensament, el món no té cap realitat. El món producte del pensament és un món irreal o sigui, pur no res metafísic més enllà d'un producte de la pròpia imaginació, o sigui, una modificació del propi pensament, que esdeve així l'única realitat. Tanmateix, la realitat de l'activitat del pensament és per a Jacobi una realitat que no pot afirmar-se unilateralment, ja que depèn finalísticament de la seva funció de pensar el món en si i ara tal món no existeix. El pensament que es pensa a si mateix no compleix la seva finalitat perquè ha perdut el seu objecte natural i esdevé ell mateix buit de realitat perquè ha perdut tot el seu sentit, es converteix en un absurd (els similis de la flama que crema sense combustible, o més endavant la mitja que prescindeix de la cama).

Jacobi reconeix que és des de la comprensió metafísica de la filosofia transcendental com a spinozisme invertit com ha arribat a entendre la Doctrina de la Ciència de Fichte. Des d'aquesta perspectiva raona la seva argumentació del nihilisme. En primer lloc, com en la introducció a la carta, compara la Doctrina de la Ciència de Fichte amb la geometria, una comparació que el propi Fichte fa en diverses ocasions, si bé com sabem en uns termes diferents:

“Ich wählte dieses Bild [el cubus de l'espinozisme invertit], weil ich durch die Vorstellung eines umgekehrten Spinozismus meinen Eingang in die Wissenschaftslehre zuerst gefunden habe. Und noch immer ist ihre Darstellung in mir, die Darstellung eines Materialismus ohne Materie, oder einer Mathesis pura, worin das rein und leere Bewusstseyn den mathematischen Raum vorstellt. Wie die reine Mathematik, das Ziehen einer geraden Linie [...] und die Construction eines Cirkels [...] voraussetzend, mathematische Körper, dann eine ganze Welt aus Nichts zu erschaffen in Gedanken vermag, brauch ich nicht erst darzulegen. Also nur derjenige, der unwissend und abgeschmackt genug wäre, Geometrie und Arithmetik zu verachten; jene, weil sie keine Substanzen; diese, weil sie keine Zahlenbedeutung, das Werth seyende nicht hervorbringt; nur ein solcher möchte auch Transzendentalphilosophie verachten.”<sup>558</sup>

---

<sup>556</sup> GA III/3, 233-234.

<sup>557</sup> GA III/3, 235.

<sup>558</sup> GA III/3, 227.

En segon lloc, la seva comprensió de ciència o saber, que diu que comparteix amb Fichte, comporta necessàriament el nihilisme. La ciència depèn completament del pensament, també pel que fa al seu objecte. Això vol dir que la ciència produeix el seu objecte, que no és més que una modificació del pensament mateix. L'objecte de la ciència no és en el fons més que el propi pensament, no pot sortir d'ell.

“Wir sind daneben, denke ich, auch noch über den Begriff der Wissenschaft einverstanden genug; dass sie nemlich – die Wissenschaft als solche – in dem Selbsthervorbringen ihres Gegenstandes bestehe; nichts anders sey, als dieses in Gedanken Hervorbringen selbst; dass also der Inhalt jeder Wissenschaft als solcher, nur ein inneres Handeln sey, und die nothwendige Art und Weise dieses in sich freien Handelns, ihr ganzes Wesen ausmache.”<sup>559</sup>

Només en la completa identitat final subjectivoobjectiva entre l'objecte encara no entès completament com a pensament, i el subjecte, l'activitat del pensament que el produeix per mitjà d'una construcció, aconsegueix la ciència el seu objectiu i respon així a l'anhel prometeic propi de l'esperit humà: retrobar-se sempre a si mateix. Per això el principi de tota ciència és el Jo, ja que aquest consisteix en l'activa identitat subjectivoobjectiva.

“Jede Wissenschaft, sage ich, wie Sie, ist ein Object=Subject, nach dem Urbilde des Ich, welches Ich allein Wissenschaft an sich, und dadurch Prinzip und Auflösungsmittel aller Erkenntnisgegenstände, das Vermögen ihrer Destruction und Construction, in bloss wissenschaftlicher Absicht, ist. In Allem und aus Allem sucht der Menschliche Geist nur sich selbst [...] um sein Selbst und in-sich-sein zu retten, es alleinhätig und mit Freyheit fortzusetzen.”<sup>560</sup>

La Doctrina de la Ciència, la ciència del Jo, té així aquesta funció fonamentadora de les altres ciències i el Jo és l'essència de la ciència mateixa. La característica definitòria de la ciència, i així del saber, és la construcció, o sigui, el fet de ser construïble pel Jo.

“Eine Wissenschaft, die sich selbst, als Wissenschaft allein zum Gegenstande, und ausser diesem keinen Inhalt hat, ist eine Wissenschaft an sich. Das Ich ist eine Wissenschaft an sich, und die Einzige [...] Das Ich ist also notwendig Prinzip aller anderen Wissenschaften, und ein unfehlbares Menstruum, womit sie

---

<sup>559</sup> GA III/3, 231.



alle können aufgelöset und verflüchtigt werden in Ihm, ohne irgend etwas von einem Caput mortuum – Nicht-Ich – zu hinterlassen. [...] Können sie [les ciències] aus Ich allein alle deduciert werden; so müssen in und durch Ich allein auch alle constriert werden können, in sofern sie construirbar, d. i. in sofern sie Wissenschaften sind.”<sup>561</sup>

Tot i el caràcter aparentment autosuficient del saber, Jacobi remarca que les ciències són únicament instruments per a fins diferents de si mateixes. La metafísica aspira a arribar a les coses mateixes que es troben darrere les seves aparences. Introdueix aquí Jacobi una distinció important des del seu punt de vista: la veritat científica i allò vertader. Darrere la veritat científica, que en darrer terme es justifica en la identitat lògica subjectivoobjectiva, la ciència busca allò vertader. Tanmateix, allò vertader i la veritat científica s’oposen igual que allò artificial i allò natural. Les ciències ignoren que en l’intent de copçar conceptualment allò vertader, de convertir-lo en veritat científica, allò vertader deixa de ser-ho per convertir-se en una creació de la ment humana i esdevé un producte de la seva imaginació.

“Alle Wissenschaften sind zuerst als Mittel zu anderen Zwecken standen, und Philosophie im eigentlichen Verstande, Metaphysik, ist davon nicht ausgenommen. Alle Philosophen giengen darauf aus, hinter die Gestalt der Sache, das ist, zur Sache selbst; hinter die Wahrheit, das ist, zum Wahren zu kommen: sie wollten das Wahre wissend – unwissend, dass, wenn das Wahre menschlich gewusst werden könnte, es aufhören müsste das Wahre zu seyn, um ein blösses Geschöpf menschlicher Erfindung, eines Ein- und Ausbilden wesenloser einbildungen zu werden.”<sup>562</sup>

Ara bé, Jacobi proposa que allò vertader més enllà de la ciència no es dissol en el medi de l’autoactivitat pura del pensament. Aquesta veritat substantiva que és la realitat mateixa més enllà dels fenòmens producte de l’autoactivitat de l’esperit humà és per a ell “allò vertader”. Sense accés a aquesta veritat, el saber científic per si mateix es mostra com a simple joc numèric de l’esperit humà i ignorància de l’autèntic vertader.

“Unsere Wissenschaften, bloß als solche, sind Spiele, welche der menschliche Geist, zeitvertreibend, sich ersinnt. Diese Spiele ersinnend, organisiert er nur seine Unwissenheit, ohne einer Erkenntnis des Wahren,

---

<sup>560</sup> GA III/3, 231.

<sup>561</sup> GA III/3, 234-235.

<sup>562</sup> GA III/3, 239.

auch nur um ein Haar näher zu können. [...] Und so begreife ich denn nicht, wie man an wissenschaftlicher Erkenntniss genug haben, auf alle Wahrheit ausser der Wissenschaftlichen Verzicht tun, und der Einsicht, dass es keine andere Wahrheit gebe, sich erfreuen kann – wenn man dieser Wahrheit, dem wissenschaftlichen Wissen, wie Fichte auf den Grund gekommen ist, und es eben so klar, zum wenigsten, wie ich, vor Augen hat: dass wir im rein wissenschaftlichen Wesen nur ein Spiel treiben mit leeren Zahlen – mit Zahl-Zahlen; neue Sätze ausrechnen, immer nur zum weiter Rechnen [...] Noch einmal, ich begreife ihn nicht, den Jubel über die Entdeckung, dass es nur Wahrheiten, aber nichts Wahres gebe; begreife nicht jene allereinste Wahrheitsliebe, die des Wahren selbst nicht mehr bedarf.”<sup>563</sup>

En el darrer apartat d’aquesta primera part de la carta, Jacobi fa una valoració positiva de l’aportació de la filosofia transcendental en la descoberta del nihilisme de la ciència.

“Psyche weiss nun das Geheimniss, das ihre Neugier so lange unerträglich folterte; sie weiss nun, die Seelige! Alles ausser ihr ist Nichts, und sie selbst ist ein Gespenst; ein Gespenst, nicht einmal von Etwas; sondern, ein Gespenst an sich: ein reales Nichts; ein Nichts der Realität.”<sup>564</sup>

A l’hora de valorar aquesta descoberta, Jacobi apel·la a l’esperit originari del criticisme kantian: mostrar els errors de la raó pura en l’especulació per establir-ne els seus límits i així fer possible la fe. Kant i especialment Fichte han completat la teoria del mecanisme de l’esperit humà, igual com Huygens i Newton ho fan amb la física. El resultat manifesta el nihilisme del saber i impedeix els errors de l’especulació.

“Von dieser Unwissenheit und Anmaassung haben uns die zwei grossen Männer Kant und Fichte, befreit; von Grund aus erst der letzte. Sie haben die höhere Mechanik des menschlichen Geistes entdeckt; im Intellectual-System die Theorie der Bewegungen in widerstehenden Mitteln vollständig dargelegt, und in einer andern Sphäre geleistet, was Huygens und Newton vormals in der übrigen. Durch diese neuesten Entdeckungen ist einer unnützen und verderblichen Verschwendung der menschlichen Kraft auf immer Einhalt geschehen; Ein Weg zu irren ganz abgeschintten worden. Niemand kann von nun an mehr mit der Vernunft, verzeihlich, schwärmen; niemand mehr hoffen, wohl endlich doch noch die wahre Cabbala zu finden, und mit Buchstaben und Ziffern, Wesen und lebendige Kräfte hervorzubringen.”<sup>565</sup>

---

<sup>563</sup> GA III/3, 238.

<sup>564</sup> GA III/3, 238.

<sup>565</sup> GA III/3, 239.

Cal per tant una altra via d'accés no racional a allò vertader: el no saber de la creença, que és la posició filosòfica que Jacobi defensa en la segona part de la carta.

## 2.2. La posició de Jacobi.

Jacobi comença l'exposició del seu pensament amb una definició d'allò vertader:

“Ich verstehe unter dem Wahren etwas, was vor und ausser dem Wissen ist; was dem wissen, und dem Vermögen des Wissens, der Vernunft, erst einen Wert giebt”<sup>566</sup>

La raó no és saber del vertader, tal cosa és impossible, sinó simplement pressuposa sempre el vertader sense poder-ho capir.

“Vernehmen setzt ein Vernehmbares; Vernunft das Wahre zum voraus: sie ist das Vermögen der Voraussetzung des Wahren. [...] Mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren; sondern nur das Gefühl und Bewusstseyn seiner Unwissenheit desselben; Ahnung des Wahren gegeben.”<sup>567</sup>

Per justificar la possibilitat d'aquest preconeixement d'allò vertader, que és Déu, Jacobi fa referència més endavant a un escrit que encara no ha publicat. L'home present Déu en si mateix, perquè Ell l'ha creat a la seva imatge i semblança. En el començament de la cita diu:

“Um Gott und sein Wohlgefallen zu suchen, muss man ihn und was ihm wohlgefalle schon voraus im Herzen und im Geiste haben; denn was uns nicht auf irgend eine Weise schon bekannt ist, können wir nicht suchen, nicht erforschen. Wir wissen aber von Gott und seinem Willen, weil wir aus ihm gebohren, nach seinem Bilde geschaffen, seine Art und Geschlecht sind.[...] Nach seinem Bilde geschaffen; Gott in uns; das ist die Kunde die wir von ihm haben, und die einzig mögliche; damit offenbarte sich Gott dem Menschen lebendig, fortgehend, für alle Zeiten.”

L'ésser vertader al qual aspira la raó exclou i contradiu els éssers producte de la imaginació, tant quan aquesta actua lliurement com quan va acompanyada de necessitat.

---

<sup>566</sup> GA III/3, 239.

<sup>567</sup> GA III/3, 239.

L'oposició és absoluta respecte a aquests éssers. Jacobi compara l'oposició amb l'oposició entre vetlla i somni.

“Dem wahren Wesen, auf welches die Vernunft ausschliessend, als auf ihren letzten Zweck gerichtet ist, setzt sie Wesen der Einbildungskraft contradictorisch entgegen. Sie unterscheidet nicht bloss zwischen Einbildungen und Einbildungen; etwa nothwendigen und freien –sondern absolut. Sie setzt entgegen wahres Wesen dem Wesen der Einbildungskraft, wie sie das Wachen dem Träumen entgegengesetzt. Mit dieser unmittelbaren, apodictischen Unterscheidung zwischen Wachen und Träumen: zwischen Einbildung und wahren Wesen, steht oder fällt die Vernunft.”<sup>568</sup>

Allò que pressuposa i percep immediatament la raó és l'essència de la veritat: l'absoluta plenitud del bo i del vertader. Això es troba en una altra raó autènticament autosuficient que és l'essència mateixa de la veritat. “Ein nicht bloss wahrnehmende, sondern aller Wahrheit...”

El punt clau per entendre tot l'anterior és el següent text. En ell, la consciència de la finitud de l'ésser humà, de la seva imperfecció, hi juga un paper cabdal. Aquesta consciència només és possible per la precomprensió de la perfecció (bé suprem) mateix. I aquest bé suprem esdevé així el fi i sentit de l'esperit humà.

“So gewiss ich Vernunft besitze, so gewiss besitze ich mit dieser meiner menschlichen Vernunft nicht die Vollkommenheit des Lebens, nicht die Fülle des Guten und des Wahren; und so gewiss ich dieses mit ihr nicht besitze, und es weiss, so gewiss weiss ich, es ist ein höheres Wesen, und ich habe in ihm meinen Ursprung. Darum ist denn auch meine und meiner Vernunft Losung nicht: ICH; sondern mehr als Ich! Besser als ich! – ein ganz Anderer.”<sup>569</sup>

En aquesta línia, només poden afirmar-se dues possibilitats: o bé s'accepta Déu com un ésser independent i superior, del qual depén el Jo, o bé s'identifica el Jo amb Déu, cosa que de fet és l'acusació implícita que Jacobi fa a la Doctrina de la Ciència al llarg de tot el seu escrit, tot i que l'exclou de l'acusació perquè defensa la moralitat. Jacobi es declara un decidit ateu del Jo-Déu.

---

<sup>568</sup> GA III/3, 240.

<sup>569</sup> GA III/3, 241.

“Gott ist, und ist ausser mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es gibt kein drittes.

Finde ich Gott nicht – so dass ich ihn setzen muss: Ein Selbstseyn – ausser mir, vor mir, über mir; so bin ich selbst, Kraft meiner Ichheit, ganz und gar was so genannt wird, und mein erstes und höchstes Gebot ist, dass ich nicht haben soll andere Götter ausser Mir, oder jener Ichheit. Ich weiss alsdenn und begreiffe vollkommen, wie dem Menschen jene thörichte, abgeschmackte, im Grunde Gottlose Abgötterei mit einem Wesen ausser mir entsteht; diesen Wahn ergründend, deducirend und construirend, vernichte ich ihn auf immer. [...] ich muss vertilgen aus meiner Seele die Religion der Liebe, des Beyspiels [...]”<sup>570</sup>

Per a Jacobi, clarament el Jo no és autosuficient. Depén de l'ésser real. Déu és inconcebible. Només se'n pot tenir una creença. Aquest anhel del millor és l'amor.

“Ich bin nicht, und ich mag nicht seyn, wenn Er nicht ist! – Ich selbst, wahrlich! kann mein höchstes Wesen nicht seyn... So lehret mich meine Vernunft instinktmässig: Gott. Mit unwiderstehlicher Gewalt weist das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes über und ausser mir; es zwingt mich das Unbegreifliche – ja das im Begriff Unmögliche zu glauben, in mir und ausser mir, aus Liebe, durch Liebe. [...] Ich gestehe also, dass ich das an sich Gute nicht kenne, sondern auch von ihm nur eine ferne Ahndung habe.”

Déu és allò superior al Jo, i ho sabem perquè la raó el contempla.

“Weil die Vernunft im Auge die Gottheit; Gott notwendig vor Augen hat: deswegen allein halten wir sie als höher als das Selbst im gemein sinnlichen Verstande.”

Déu dona sentit també al món, sense Déu seria un conjunt de fenòmens sense sentit.  
“Aber das Gute – Was ist es? – Ich habe keine Antwort, wenn kein Gott ist.”

Ara bé, precisament perquè el fonament de tot és inconcebible, hi ha també un límit en la comprensió de tot, inclosa l'essència l'ésser humà que n'és la imatge.

“Ich behaupte demnach: der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur in Gott finden kann; und er ist sich selbst unergründlich, weil ihm das Wesen Gottes nothwendig unergründlich ist.”<sup>571</sup>

---

<sup>570</sup> GA III/3, 251-252.

El darrer paràgraf d'aquest segon apartat és especialment interessant perquè és l'únic en què Jacobi s'ocupa explícitament d'una qüestió de la filosofia pràctica. Concretament, fa referència a la llei moral. Molt succintament critica una de les conclusions cabdals que Fichte ha exposat en els seus textos de la polèmica de l'ateisme: la certesa de la creença, que troba el seu fonament en la unitat interior que produeix en l'individu l'harmonia final i l'acord amb si mateix, la unitat entre enteniment i voluntat, raó pràctica i raó teòrica. Jacobi vincula directament aquesta unitat interior amb la llei moral, sense seguir l'argumentació de Fichte. Valora que aquesta unitat és també una exigència racional d'identitat, per tant també de tipus conceptual, o sigui, purament formal i abstracta: la unitat i identitat del Jo. Per això resulta metafísicament insuficient, ja que no permet que la raó de l'individu surti de si mateix i contempli allò vertader, de forma que queda atrapada novament en una unitat buida i nihilista. Aquesta contemplació d'allò vertader, ens afegeix Jacobi, té lloc en la intuïció noètica de les idees com a realitats en si, segons la comprensió platònica, i no com a simples pensaments regulatius a la manera de la filosofia transcendental.

“Das Moral-Prinzip der Vernunft: Einstimmigkeit des Menschen mit sich selbst; stete Einheit – ist das Höchste im Begriffe; denn es ist diese Einheit die absolute, unveränderliche Bedingung des vernünftigen Daseins überhaupt; folglich auch alles vernünftigen und freyen Handelns: in ihr und mit ihr allein had der Mensch Wahrheit und höheres Leben. Aber diese Einheit selbst ist nicht das Wesen, ist nicht das Wahre. Sie selbst, in sich allein ist öde, wüst und leer. So kann ihr Gesetz auch nie das Herz des Menschen werden, und ihn über sich selbst wahrhaft erheben; und wahrhaft über sich selbst erhebt den Menschen denn doch nur sein Herz, welches das eigentliche Vermögen der Ideen – der nicht leeren, ist. Dieses Herz soll Transcendentalphilosophie mir nicht aus der Brust reissen, und einen reinen Trieb allein der Ichheit an die Stelle setzen; ich lasse mich nicht befreyen von der Abhängigkeit der Liebe, um allein durch Hochmut selig zu werden. Ist das höchste, worauf ich mich besinnen, was ich anschauen kann, mein leer und reines, nakt und blosses Ich, mit seiner Selbstständigkeit und Freyheit: so ist besonnene Selbstanschauung, so ist Vernünftigkeit mit ein Fluch – Ich verwünsche mein Daseyn.”<sup>572</sup>

---

<sup>571</sup> GA III/3, 250-251.

<sup>572</sup> GA III/243.

### 3. La resposta de Fichte a la carta de Jacobi.

Fichte anuncia en diverses cartes de la seva correspondència la seva intenció de donar una resposta reflexionada a la Carta de Jacobi.<sup>573</sup> Tanmateix, confessa Fichte en una primera carta a Jacobi, la seva complicada situació en aquell moment tan delicat li impedeix concentrar-se en aquesta tasca. Fichte es refereix d'una banda a la indignació que sent per la maniobra que li ha fet perdre la càtedra a la universitat de Jena i per una altra banda a la necessitat de cercar un refugi ara que s'ha vist exposat d'aquesta forma a la censura pública.

“Es sind noch einige Punkte, die wirklich streitig zwischen uns zu seyn scheinen. Diese will ich nach erlangter Ruhe, studieren und ich behalte mir vor, Ihnen darüber ausführlich zu schreiben.

Nach erlangter Ruhe sage ich; denn gegenwärtig habe ich eine Haushaltung aufzuheben, und mir Asyl zu suchen, wo ich sicher von literarischen Tracassarien, und politischen Verfolgungen, gedeckt vor den Bannflüchten der Priester, und den Steinigungen der Gläubigen, ausruhen und zu einer neuen Wirksamkeit in der Stille mich stärken könne. Ich habe meine Lehrstelle nicht mehr; diejenigen welche mein Schicksal entschieden, sagen, dass ich sie aufgegeben: ich aber sage, dass man sie mir durch eine unwürdige Liste genommen.”<sup>574</sup>

La seva primera reacció a la Carta l'exposa Fichte en dues cartes dirigides respectivament a Reinhold i a Jacobi, amb data del 22 d'abril de 1799.<sup>575</sup> En la carta a Jacobi cita fragments de la carta a Reinhold, que podem prendre així com la primera que escriu. En aquestes cartes, Fichte insisteix encara després de rebre la Carta de Jacobi, en l'acord de fons entre ells dos: “Ich unterschreibe Jacobi's Äusserungen in ihrer ganzen Ausdehnung.”

Tot i així, seguidament, deixa clara la seva valoració de les limitacions de la posició de Jacobi.<sup>576</sup>

---

<sup>573</sup> Carta a Jacobi 441 i les cartes 440, 447, 452 a Reinhold a GA III/3). A l'editor Cotta de Tübingen li anuncia fins i tot la llargada prevista del text (carta 519, amb data de 13 de gener de 1800; GA III/4, 187). Aquesta resposta, tanmateix, no s'acabaria de concretar mai. Només s'han conservat els breus apunts de l'inici d'un esborrany (*Nachgelassene Werke*; GA II/5, 194-195).

<sup>574</sup> GA III/3, 336. Carta a Jacobi n. 441.

<sup>575</sup> GA III/3, Cartes 440 (p. 325) i 441 (p.334).

<sup>576</sup> En endavant, cito a partir de la carta original a Reinhold.

“Ich habe alles, was er da sagt, längst gewusst, und deutlich gedacht; und so innig es mich freut, dass Jacobi dieses trefliche Schreiben für mich schrieb eben so unbegrifflich ist es mir, wie er glauben konnte, es gegen mich zu schreiben.<sup>577</sup> Er kennt das Wesen der Speculation so innigst, und eben so das Wesen des Lebens; warum kann er nur nicht kalt über beide sich erheben und sie gegen einander halten? Warum muss er entweder in dem Standpunkte der Speculation gefangen seyn, [...] oder in einer anderen Stimmung aus dem Standpunkte des Lebens, der Speculation, deren Werth und Bedeutung er kennt, wie keiner, spotten, sie verwünschen, und verabscheuen?”<sup>578</sup>

Naturalment, aquest acord amb el contingut de la Carta ha d'entendre's per tant sota una òptica molt diferent a la dels pressupòsits filosòfics de Jacobi. Fichte atribueix a Jacobi la impossibilitat d'elevant-se prou decididament en l'especulació al fet que l'arravata un *entusiasme vitalista* (*Enthusiasmus des Lebens*)<sup>579</sup>. Això sembla d'altra banda una clara reacció a l'*entusiasme lògic* amb què Jacobi, tot i negar que li adreci a ell, d'alguna forma alleva Fichte a la Carta.

“Er [Jacobi] verbittet sich den logischen Enthusiasmus; mit Recht: ich verbitte mir ihn gleichfalls. Aber es scheint ein entgegengesetzter Enthusiasmus, den ich den des wirklichen Lebens nennen möchte, in ihm zu wohnen, der es ihm garnicht erlaubt, auch nur zum Versuche kalt und gleichgültig von demselben (wirklichen Leben) zu abstrahieren.”<sup>580</sup>

Fichte atribueix aquesta limitació especulativa que impedeix Jacobi abandonar el punt de vista de la vida per elevar-se sense prejudicis al punt de vista de l'especulació a una experiència podríem dir existencial que Jacobi reconeix haver tingut en la seva infantesa, que des de llavors li produeix una mena de pànic còsmic davant qualsevol intent de reflexió

---

<sup>577</sup> Aquesta primera part del paràgraf no es reproduïx en la carta a Jacobi perquè ja s'ha expressat de forma semblant al començament de la carta: “Meine Zeit, die durch die Wendung, welche mein Schicksal genommen, für ganz andre Dinge in Anspruch kommt hat mir noch nicht erlaubt, dasselbe so sorgfältig zu studieren, um zu finden, wie jenes Schreiben gegen mich seyn könnte. Der ersten natürlichen Ansicht nach unterschreibe ich dasselbe fast durchgänglich unbedint.” (GA III/3, 334). “El meu temps, que he de dedicar a coses ben diferents des del tomb que ha pres el meu destí, no m'ha permès estudiar [el seu escrit] prou acuradament per trobar com aquest escrit pugui ser un escrit en *contra* meu. A jutjar per la meva primera impressió natural, el subscriu sense vacil·lar gairebé completament.”

<sup>578</sup> GA III/3, 326 (a Reinhold) i 334 (a Jacobi).

<sup>579</sup> GA III/3, 326 (a Reinhold) i 335 (a Jacobi).

<sup>580</sup> GA III/3, 326 (a Reinhold) i 335 (a Jacobi).



abstracta: la representació d'una continuació indefinida (“Vorstellung endloser Fortdauer”).<sup>581</sup>

Davant l'entusiasme de tota mena, Fichte defensa l'apatia tant respecte a la vida com a l'especulació. En aquest moment de la carta a Reinhold, aprofita l'ocasió per reprendre'l pel seu entusiasme davant el sistema filosòfic de Bardilli, la lectura del qual Reinhold aconsella a Fichte en diverses cartes, i fins i tot atribueix a Reinhold una comprensió inadequada de la funció de la filosofia<sup>582</sup> a causa de la mala influència del seu passat dogmàtic. Fichte interpreta que Reinhold creu que Bardilli podria ser el punt mig entre ell i Jacobi, però per a Fichte això és impossible.

“Es gibt, meiner innigsten Überzeugung nach, keinen Standpunkt des Philosophierens zwischen dem Jacobischen und dem meinigen.”<sup>583</sup>

L'idealisme que defensa Fichte rebutja influir directament en la vida, cosa que només pot fer la vida mateixa.

“Ich hingegen glaube, einer der besondern Vorzüge des wissenschaftlichen Idealismus liege darin, dass er sich selbst wohl kennt, und auf jenen erhabnen Zweck demüthig Verzicht tut. Nur was aus dem Leben kommt, vermag das Leben zu bilden; aber der Idealismus ist das wahre Gegenteil des Lebens. Sein eigentlicher Zweck ist Wissen, um des Wissens willen: Sein praktischer Nutzen ist nur mittelbar: Pädagogisch im weitesten Sinne des Worts.”<sup>584</sup>

En aquest sentit de neutralitat respecte a la vida, de no prendre cap posició vital, no pot acusar-se la filosofia d'ateisme. Aquesta acusació només val per a una determinada creença vital que la filosofia, com a simple reflexió sobre la vida, no pot tenir. Per això és tan absurd anomenar-la atea com atribuir adjectius sensibles a objectes matemàtics que no poden tenir-los a causa de la seva pròpia essència abstracta (“ob ein Triangel rot oder grün,

---

<sup>581</sup> Über die Lehre des Spinoza, Beilage III, 328-334. El fragment es cita com a nota a peu de pàgina en les obres completes de Fichte GA III/3, 326.

<sup>582</sup> Pràcticament atribueix al Natanael dels filòsofs, com li diu Jacobi a la Carta, l'entusiasme lògic del que parla Jacobi: “Sie haben vom Anfange Ihrerer philosophischen Schrifstellerei an eine praktische Wärme im Philosophiren gezeigt, (wie Jacobi sie gegen die Philosophie hat) die Ihnen nicht aus der Kantischen, sondern aus Ihrer vorherigen Philosophie kam [...] Sie haben immer die Hofnung gehegt, und hegen sie noch, die Menschen durch Philosophie zu bessern [...]” (GA III/3, 327).

<sup>583</sup> GA III/3, 327.

<sup>584</sup> GA III/3, 327. Tota aquesta part del text no apareix en la carta a Jacobi.

süss oder bitter sey”). L’única forma en què l’acusació tingui sentit és que la doctrina de la religió fonamentada per la filosofia porti a pensar de forma atea:

“sie begründe eine Pädagogik (Religionslehre) die atheistisch sei; - sie führe zu einer atheistischen Denkart. Wie es sich damit in Absicht meines Systems verhalte, das dürften wohl vor der Hand noch äusserst wenige Personen angeben können. Es ist ein Verstoss, worüber man, so Gott will, nach einigen Jahren lächeln wird, dass man schon jetzt meine Philosophie in dieser Rücksicht hat beurteilen wollen, und dass es – totale Unphilosophen wollten.”<sup>585</sup>

La carta a Reinhold conclou fent referència al desafortunat article de Forberg i al seu propi article que inicien tota la polèmica abans que ell hagi pogut exposar adequadament el conjunt de la seva filosofia de la religió. Amb aquesta referència conclou el contingut filosòfic de les cartes a Reinhold i a Jacobi. Segueix un extracte del text de les Ruckerinnerungen en el qual Fichte tracta específicament la qüestió de la diferència entre vida i filosofia. La realitat només pot atribuir-se a la vida, mentre que l’especulació busca ser únicament un aclariment de la vida. En aquest fragment apareix el símil anatòmic entre l’estudi científic de les parts d’un cos mort i la seva relació estructural (la consciència en l’estudi filosòfic) i d’altra banda el fet de la vida del cos: evidentment, la ciència no pot pretendre donar-li aquesta vida amb les seves explicacions, és a dir, la filosofia no introdueix la vida en la consciència, sinó que simplement l’estudia tot pressuposant-la. La vida en aquest sentit és l’objecte d’estudi, mentre que la filosofia n’és la reflexió per part del subjecte: per això anomena la vida la part objectiva i la filosofia la part subjectiva. Ambdues parts conformen un tot i per això s’han de mantenir ambdues sense caure en un unilateralisme tal com fa Jacobi, segons la carta de resposta de Fichte. Allò que permet la unió subjectivoobjectiva d’ambdós elements és el Jo del filòsof que a l’hora és home, o sigui, el Jo d’aquell qui a més de reflexionar artificialment sobre la consciència té ell mateix la consciència viva que analitza.

Arran d’aquesta qüestió central i d’altres relacionades, seguidament acabem aquest apartat al voltant de la Carta de Jacobi amb la reconstrucció d’una possible resposta de Fichte més elaborada a partir dels pressupòsits del seu pensament en el context del desenvolupament que fins ara ha tingut en el període de Jena.

---

<sup>585</sup> GA III/3, 327-328.

#### **4. Reconstrucció teòrica d'una possible resposta de Fichte a Jacobi en el context de la seva filosofia de Jena.**

##### **4.1. Vida i filosofia, o sentiment i especulació.**

Com a fil conductor, he pres el significatiu tema de la relació entre sentiment i especulació. Segons Jacobi, es cau en el *peccat especulatiu* quan el pensament oblida els sentiments naturals de la consciència quotidiana, que la mantenen en contacte amb la realitat, per crear en lloc seu sofisticades abstraccions que el filòsof anomena conjuntament *saber* i que oposa a la ignorància de l'home comú. El filòsof, com Fichte, es mou guiat per un *entusiasme lògic* que fa que obliidi aquesta relació natural del sentiment que vitalment ens uneix amb l'ésser. Doncs bé, en aquesta exposició tractaré de mostrar la importància, no sempre reconeguda, del paper del sentiment per a la comprensió de la filosofia transcendental, especialment en el cas de Fichte. Al llarg del desenvolupament de la qüestió sobre la relació entre filosofia transcendental i sentiment trobarem les claus per pensar una possible resposta a les diferents acusacions de Jacobi i per poder interpretar més acuradament la semblança de fons en les motivacions d'ambdós pensadors, el Jacobi defensor de la vida i el messies de l'especulació Fichte.

Jacobi acusa a la filosofia de ser una ciència feta només en el pensament i pel pensament pur. Segons aquesta acusació, la filosofia es construeix només amb l'enteniment i oblida el sentiment o, el que és encara pitjor, intenta reduir el sentiment a pensament per creure-se'l. Aquesta reducció és totalment contrària al sentit comú de qualsevol persona, que en la seva existència quotidiana troba en el sentiment la pedra de toc per a les seves conviccions sobre Déu i el món. El pensament filosòfic es perd llavors en abstraccions, cada cop més buides d'allò lliurat immediatament pels sentits, i *conclou* creences estranyes, molt allunyades del punt de vista de la consciència comuna. Segons Jacobi, l'enteniment filosofant, quan s'allibera de la seva funció consistent a sintetitzar la pluralitat que li lliura la sensibilitat, es desorienta, perquè ha perdut la guia del sentiment i la creença comuna. Pot fer-se responsable d'aquesta confusió la filosofia transcendental tal com la concep Fichte?

En el context de la seva filosofia de Jena, la qüestió del sentiment té un paper central per entendre el seu projecte de filosofia transcendental. Des d'un punt de vista metòdic, la doctrina de la ciència seria un projecte inassolible sense el sentiment d'una diferència que no pot reduir-se a conceptes ni produir-se amb ells, i que s'ha de donar per pressuposat: l'experiència de la limitació o del No-Jo. Aquest sentiment originari i universal és el sentiment de la diferència entre un Jo, un subjecte, i allò que no és un Jo, o l'objecte. A partir de la reflexió sobre aquesta diferència sentida pot començar el desenvolupament sistemàtic que ha de portar a l'explicació de la consciència humana, que és per a Fichte el fi de la recerca transcendental. Aquesta recerca es caracteritza per partir del concepte del Jo com a lloc on ha d'explicar-se aquesta diferència. Tant el Jo com el No-Jo són sentits pel Jo en si mateix: en un cas, en el sentiment de la pròpia activitat; en un altre, en el sentiment de la receptivitat del Jo o sensació. Aquest sentiment, que no és sentiment de res extern al Jo en el sentit que Jacobi defensa<sup>586</sup>, ha de guiar el pensador en la deducció dels elements transcendents que expliquin la consciència humana; l'explicació completa d'aquest sentiment, però, només podrà assolir-se al final de la recerca. Amb aquest sentiment com a guia, es poden fins i tot corregir errors en la deducció que, d'altra manera, portarien a la confusió total del sistema:

“Aquí es dona la circumstància que un sistema pot ser correcte com un tot sense que les seves parts individuals tinguin completa evidència. Pot haver-se deduït aquí i allà incorrectament, poden haver-se saltat proposicions provables sense prova o estar provades incorrectament, i ser malgrat tot correctes pels resultats més importants. Això semblà impossible, sembla que una desviació petitíssima de la línia recta hagi de conduir necessàriament a una desviació que creix a l'infinit. I així seria sens dubte si l'home fos només un ésser pensant, i no també sensible, i si el sentiment no corregís, causant una nova desviació del camí recte del raonament, les velles desviacions i no el fes tornar un altre cop a on, deduït correctament, mai no hagués tornat”<sup>587</sup>.

La veritat de la doctrina de la ciència no depèn així doncs d'un enteniment filosofant que genera mitjançant abstracció les seves pròpies quimeres, sinó d'aquesta relació permanent del pensament amb el sentiment, que permet l'orientació del filòsof.

---

<sup>586</sup> “[...] perquè el Jo no sent mai un objecte, sinó només se sent a si mateix [...]”. *Grundlage*; GA I/2, 433=SW I, 306.

<sup>587</sup> *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*; GA I/2, 147.

Aquest només reflexiona sobre els sentiments arrelats en tota consciència. En fer això, el filòsof abstreu, però no s'ha d'entendre aquesta abstracció com la que porta a la generalització de conceptes empírics: com un buidar de contingut. És més aviat un prescindir conscient de tot allò que no tingui a veure amb el que aquest sentiment ens assenyala clarament en la mesura que som *Jos*, de manera que només es reflexioni sobre el propi sentiment i que sigui aquesta activitat sentida la que s'exposa en el sistema. No és del tot equivocada la conclusió que treu Ivaldo quan afirma que “la veritat és la qualitat d’una ‘representació’ que és harmònica amb el sentiment en el sistema coherent que és el jo”.<sup>588</sup>

La força de demostració de la doctrina de la ciència no rau tant en la correcció de les seves demostracions com en la capacitat de tot lector per reproduir aquestes deduccions *amb la guia dels sentiments originaris que li pertanyen com a subjecte*. En si mateix pot comprovar el lector si la doctrina de la ciència és vertadera. És una aprovació del cor, més que del cap, allò en què consisteix la certesa. L’únic que necessita el lector és tenir *esperit*, entès com aquella habilitat del judici reflexionant que es caracteritza per gaudir d’una imaginació prou àgil com per portar els sentiments adequadament a consciència, a fi que es puguin disposar en la forma fixada d’un sistema conceptual. Tal com destaca Turró:

“Les *Lliçons sobre esperit i lletra en filosofia* aclareixen així l’afirmació metodològica final de la WL-NM: mitjançant l’esperit podem transitar de la perspectiva real a la transcendental o filosòfica, perquè l’esperit no és altra cosa que la percepció de la consciència *in fieri*; vivim i ens copsem com a esperit quan la consciència fixa l’atenció en el seu propi ser-consciència, amb la qual cosa pot fer-se sorgir en la imaginació les seves lleis constitutives”.<sup>589</sup>

La reflexió filosòfica sempre ha d’anar, per tant, guiada pel sentiment. Però quin és l’objecte de la filosofia transcendental? Fins ara hem parlat de sentiments i de reflexió sobre aquests sentiments sense distingir prou rigorosament els dos àmbits on localitzar aquestes activitats subjectives, situant-les ambdues en el marc genèric del Jo o subjecte. En el següent text de Fichte es diferencien, però, dos punts de vista que corresponen a dos àmbits del Jo, el real i l’ideal:

---

<sup>588</sup> A la pàgina 100 de Ivaldo, Marco: *Libertà e Ragione. L’etica di Fichte*; Milà, Mursia, 1992.

<sup>589</sup> Turró, Salvi: Sentit estètic i esperit en la filosofia de Fichte; *Seminari d’Iduna*, 1999 (pp. 7-8).

“Es gibt zwei sehr verschiedene Standpunkte des Denkens: den des natürlichen und gemeinen, da man *unmittelbar Objecte denkt*, und den des vorzugsweise so genannten künstlichen, da man mit Absicht und Bewusstsein *sein Denken selbst denkt*. Auf dem ersten steht das gemeine Leben und die Wissenschaft (*materialiter sic dicta*); auf dem zweiten die Transcendentalphilosophie, die ich eben deswegen Wissenschaftslehre, Theorie und Wissenschaft alles Wissens – keinesweges aber selbst ein reelles und objectives Wissen – genannt habe.”<sup>590</sup>

Els sentiments caracteritzen la consciència comuna de *tots* nosaltres en la nostra vida quotidiana. Més precisament, caracteritzen aquells trets universalitzables de les nostres consciències que defineixen la idea de “consciència comuna”. La consciència dotada de sentiments, viva, és l’objecte de la filosofia transcendental segons Fichte. La guia de la reflexió filosòfica és de fet, tal com volia Jacobi, la consciència comuna, amb els seus sentiments i les creences que construeix a partir d’ells. El filòsof pot elevar-se espontàniament a un nou punt de vista, no natural, sinó artificial, des d’on observar aquesta consciència. Observar, no modificar. La reflexió només porta a consciència allò sentit però no crea cap determinació de la consciència que observa. La comprensió adequada d’aquesta distinció dels dos punts de vista és essencial per a la comprensió del projecte de Fichte i té importants conseqüències.

El pensament del filòsof transcendental no crea noves realitats, no hi ha una derivació ontològica d’éssers a partir del principi del Jo. Els principis de la doctrina de la ciència no són principis ontològics sinó principis regulatius que empra el filòsof per a la seva reflexió, a fi de fer les seves deduccions en el marc artificial del seu pensament, el qual pensa, amb imaginació productiva, la consciència comuna. El model deductiu de la *Grundlage* – el més susceptible que pugui portar a confusions d’interpretació d’aquest caire – mostra que, gràcies a la troballa del principi del Jo, el *Ich bin*, tot el sistema gaudeix de la unitat formal necessària. Totes les parts del sistema s’han de poder relacionar amb un Jo idèntic, com a descripcions de la seva activitat quan es relaciona amb allò que sent que no és ell, o No-Jo. La composició total donarà el sistema que explica la unitat de la consciència comuna sotmesa a anàlisi, sense que el Jo perdi la seva identitat espontània en tot el procés. Aquest procés té en el text posterior de les *Rückerinnerungen* l’analogia amb una ciència biològica de descripció del funcionament intern dels éssers vius a què fa referència Fichte en la seva

---

<sup>590</sup> *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*; GA II/5, 111=SW V, 339. Text inèdit, redactat presumiblement a

carta de resposta a Jacobi. Segons aquesta analogia, per a la filosofia “el cos viu que reproduïm [nachbilden] és la *consciència comuna real*. Les nostres *deduccions* són l’encaix gradual de les seves parts”.<sup>591</sup>

Les peces només tenen aquesta funció preses en l’explicació de la unitat de la consciència, és a dir, no tenen una entitat per si mateixes: les necessitem per poder pensar la totalitat de la consciència comuna. Només en el tot del sistema assolit pot entendre’s adequadament el seu significat, diríem, funcional. Com ja apuntàvem abans, l’èxit d’aquesta exposició dependrà de la tria adequada dels elements transcendents que el filòsof faci servir i de la seva adequada combinació. Com que el filòsof, a banda de produir amb la seva imaginació el sistema de la doctrina de la ciència, és també necessàriament una consciència comuna, tindrà la guia dels sentiments que es troben en ell mateix per realitzar la seva tasca. Així, la vida guia l’art.

Ja veiem que no es tracta de cap mena de deducció ontològica que derivi l’èsser de l’activitat originària del Jo presa com a ésser suprem, tal i com Jacobi diu en la seva *Carta* que fa la Doctrina de la Ciència, tot i que en alguns moments la terminologia tècnica de la pròpia Doctrina de la Ciència pot portar a equívocs si no es tenen en compte les nostres observacions. L’*objectivitat* significa l’objectivitat del nostre saber com a éssers humans, i la seva possibilitat s’ha d’explicar a partir de l’estudi de la consciència. Per consciència d’objecte cal entendre aquelles relacions, teòriques o pràctiques, que un subjecte estableix mitjançant les seves representacions amb un objecte, de manera que aquestes representacions deixen de ser meres modificacions de l’estat del subjecte (sentiments) per ser, a més, representacions objectives, és a dir, representacions en les quals el subjecte es representa un objecte com a existent al marge de la seva representació.<sup>592</sup> Mitjançant aquestes representacions, el subjecte és conscient de l’objecte. A partir del gir copernicà que Kant proposa, s’entén en la filosofia que l’estudi d’aquesta relació només és possible si hom se situa en la perspectiva del subjecte i només té a la seva disposició l’explicació de l’activitat del subjecte a l’hora d’emetre judicis que pretenguin ser objectius. Això significa que la relació objectiva de les nostres representacions en els judicis sintètics només es pot

---

principis de 1799.

<sup>591</sup> *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*; GA II/5, 117=SW V, 341.

<sup>592</sup> Per un estudi en més detall de la gènesi de la consciència d’objectivitat, vegi’s especialment l’explicació sobre aquest punt en la Doctrina de la Ciència nova methodo que hem donat en el capítol anterior de la tesi.

fonamentar en l'activitat del subjecte. No pot apel·lar-se en aquesta justificació a elements de verificació empírica extrets de l'observació del món, com en el cas dels judicis d'experiència, ja que aquests judicis pressuposen ja el concepte d'objectivitat que s'ha de fonamentar. Aquest plantejament resulta estrany per al sentit comú i paga la pena aprofundir en la seva comprensió. De fet, seria incompreensible si Descartes no hagués distingit clarament entre l'àmbit de la subjectivitat i l'àmbit del món objectiu<sup>593</sup>. Per primer cop, Descartes posa l'evidència en la relació immediata del Jo i els seus continguts de consciència, relació que cap situació imaginable no pot posar en dubte, tot i que la relació objectiva d'aquests continguts sí que resta problemàtica.

Fidel a la tradició inaugurada per Descartes, Fichte considera que l'estudiós de la consciència ha d'observar-se immediatament a si mateix per explicar l'objectivitat. Només aquesta observació pot donar significat a la doctrina de la ciència. Cal insistir, doncs, en la importància metòdica d'aquesta invitació a posar-se en el lloc del subjecte, a fer conscient el que sempre estem fent com a Jo. Aquest convit el trobem al començament de la *primera introducció*: “Para atenció a tu mateix: desvia la teva mirada de tot el que t'envolta i dirigeix-la al teu interior – és la primera exigència que fa la filosofia al seu aprenent”.<sup>594</sup>

La qüestió és que, en general, la consciència no pot explicar-se des d'un punt de vista extern a la pròpia consciència. Leibniz havia il·lustrat a la *Monadologia* la idiosincràsia de l'àmbit subjectiu a l'hora d'explicar la possibilitat de la percepció sensible amb un exemple eloqüent:

“Hom està obligat a confessar que la *percepció* i allò que en depèn és *inexplicable amb raons mecàniques*, és a dir, mitjançant figures i moviments. Si es fingeix que hi ha una màquina, l'estructura de la qual faci pensar, sentir, tenir percepció, hom pot pensar-la engrandida tot conservant les mateixes proporcions de manera que hom hi pugui entrar com a dins d'un molí. Suposat això, hom no trobarà, en visitar-ne l'interior, més que peces que s'empenyen les unes a les altres, i no trobarà res que pugui explicar una percepció.”<sup>595</sup>

Fichte insisteix en aquesta independència explicativa, tot recurrent a un exemple similar en la seva *Sittenlehre*. Si pressionem una molla, aquesta tornarà al seu estat normal

---

<sup>593</sup> En la primera i segona de les seves Meditacions Metafísiques.

<sup>594</sup> *Primera introducció a la doctrina de la ciència*; GA I/4, 186= SW I, 422.

<sup>595</sup> *Monadologia*, § 14.



per reacció a la pressió. Mantenint l'analogia, pensem el Jo en el lloc de la molla i tractem llavors la relació entre el Jo i el No-Jo. Quan el Jo rep una pressió externa també reacciona però, a més, a diferència de la molla, sap que és pressionat, i aquest saber juga un paper necessari per explicar la seva reacció.<sup>596</sup> Totes aquestes reflexions fan que no pugui donar-se una explicació de la consciència, i per tant tampoc de la *consciència d'objecte*, a partir del saber de les ciències que versen sobre objectes, car és necessari posar-se en la perspectiva de primera persona o del Jo, tal com Fichte deixa clar en la *Grundlage*:

“[...] (Hier geht die Grenze zwischen blosser Leben und zwischen Intelligenz wie oben zwischen Tod und Leben. Lediglich aus dieser absoluten Spontaneität erfolgt das Bewusstsein des Ich. – Durch kein Naturgesetz und durch keine Folge aus dem Naturgesetze, sondern durch absolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, nicht durch Übergang, sondern durch einen Sprung. – Darum muss man in der Philosophie notwendig vom Ich ausgehen, weil dasselbe nicht zu deduciren ist; und darum bleibt das Unternehmen der Materialisten, die Ausserungen der Vernunft aus Naturgesetzen zu erklären, ewig unausführbar.)”<sup>597</sup>

La restricció a no sortir de l'àmbit del Jo per explicar l'objectivitat té com a conclusió una restricció en el propi concepte d'objectivitat: filosòficament, no poden acceptar-se explicacions basades en conceptes sobre els objectes considerats en si mateixos, és a dir, al marge de la consciència, tal i com fem quotidianament, sinó que només s'admeten explicacions construïdes sobre la consciència de l'objecte. Aquesta consciència de l'objecte és la que es porta a anàlisi filosòfica. I en tota consciència se suposa el Jo que n'és conscient. La qüestió de l'objectivitat de les nostres representacions és, per tant: Com, des de la perspectiva del subjecte, pot tenir-se la consciència d'un objecte? La resposta vindrà a partir d'una constatació dins de la pròpia consciència: algunes de les representacions no apareixen lliurement en la consciència, sinó d'una forma que s'experimenta com a necessària.

“Auch bei der flüchtigsten Selbstbeobachtung wird jeder einen merkwürdigen Unterschied zwischen den verschiedenen unmittelbaren Bestimmungen seines Bewusstseins, die wir auch Vorstellungen nennen können, wahrnehmen. Einige nemlich erscheinen uns als völlig abhängig von unserer Freiheit, aber es ist uns unmöglich zu glauben, dass ihnen etwas ausser uns, ohne unser Zuthun, entspreche. Unsere Phantasie, unser Wille erscheint uns als frei. Andere beziehen wir auf eine Wahrheit, die, unabhängig von uns, festgesetzt sein

---

<sup>596</sup> *Sittenlehre*; GA I/5, 48 i ss.= SW IV, 33 i ss.

soll, als auf ihr Muster [...]. In der Erkenntnis halten wir uns, was ihren Inhalt betrifft, nicht für frei. Wir können kurz sagen: einige unserer Vorstellungen sind von dem Gefühl der Freiheit, andere von dem Gefühl der Notwendigkeit begleitet.”<sup>598</sup>

Jacobi coneix aquesta distinció essencial, però la rebutja explícitament en el text. Per ell, el problema és el propi concepte de representació, que implica sempre bé una relació amb una entitat externa al pensament que condiciona la representació o bé amb el pur nihilisme. Per a Fichte, en canvi, aquesta constatació fenomenològica obre el camí a la investigació transcendental per explicar com la consciència comuna arriba a representar-se un món d'objectes. Plantejarem ara aquesta tasca molt breument i simplificant molt, ja que hem exposat en detall com la consciència es posa la consciència d'objecte en la *nova methodo* i també en la part pràctica de la *Grundlage*. En el sentiment del No-Jo, de la receptivitat del Jo, hi ha el sentiment de coacció de l'activitat lliure i indeterminada del Jo. La reflexió sobre aquest sentiment pren la forma de sensacions múltiples. Com que el Jo no pot deixar per ell mateix de ser actiu, s'explica aquesta limitació com el sentiment d'un estar-contra (Gegen-stand) la seva activitat. Aquesta limitació és l'únic que sent el Jo, i per explicar-se-la es posa necessàriament amb el pensament el concepte d'un objecte com a causant de la limitació. No hi ha lloc per a una explicació filosòfica d'aquest fet de la consciència comuna que vulgui anar més enllà del sentiment immediat del Jo en la sensació i posar una cosa en si externa: “Oblidar aquest sentiment originari porta a un idealisme transcendent sense base [...]En el sentiment immediat tota explicació *transcendental* té el seu final”.<sup>599</sup>

El concepte d'objecte, com en el cas de Kant, es constitueix mitjançant les activitats de representació segons regles necessàries (les categories), que són les que lliuren la necessitat que constreny el pensament i que la consciència comuna sent com l'efecte d'un objecte exterior.

“Wir wissen es wohl, das Ding entsteht [en la consciència] allerdings durch ein Handeln nach diesen Gesetzen, das Ding ist gar nichts anderes, als alle diese Verhältnisse durch die Einbildungskraft

---

<sup>597</sup> *Grundlage*; GA I/2, 427=SW I, 298.

<sup>598</sup> *Primera Introducció*; GA I/4, 186-187=SW I, 422-423.

<sup>599</sup> *Segona Introducció*; GA I/4, 243= SW I, 490.

zusammengefasst, und alle diese Verhältnisse mit einander sind das Ding. Form und Stoff sind nicht besondere Stücke; die gesamte Formheit ist der Stoff.”<sup>600</sup>

No pot ser d'altra manera, ja que l'activitat a priori del Jo mai no arriba a consciència més que en el seu acompliment: en la consciència trobem uns *fets*, però no l'activitat originària que els produeix.<sup>601</sup> És el filòsof qui ha de reconstruir aquesta activitat preconscient en el pensament, de manera que el resultat sigui concordant amb els sentiments de la consciència comuna, que també és el filòsof, i de manera que es mostri alhora la necessitat del sistema que desenvolupa a partir del principi del Jo. Amb això, el filòsof construirà el sistema de l'autoconsciència, on s'explica la unitat i la identitat de la consciència.

No hem d'oblidar en cap moment que del que es tracta és de veure aquí com es constitueix la consciència d'objecte des de la subjectivitat. En aquesta explicació no s'inclou com a condició la relació amb una *cosa en si*, perquè l'explicació filosòfica que parteix de l'autonomia explicativa del Jo ja pot explicar l'origen de la consciència i de les seves formes a partir d'ella mateixa i sense apel·lar a la realitat del misteriós pensament d'una *cosa en si*. Al seu torn, la relació amb l'objecte que ha de ser explicada no pot apel·lar a la relació amb un *món real*, si no vol caure en circularitat. Podem dir que la nostra creença quotidiana és correcta, sens dubte hi ha coses fora de cadascun de nosaltres, però també cal que en puguem ser conscients, si d'elles hem de saber alguna cosa. Aquí es tracta de la possibilitat d'aquesta consciència, possibilitat que ens permet alhora arribar a la consciència de nosaltres mateixos com a consciència diferent de la consciència d'aquestes coses, segons aquell sentiment originari de la diferència entre Jo i No-Jo.

#### **4.2. Es pot pensar Déu com a cosa en si?**

Aquestes reflexions s'han d'estendre també a la filosofia transcendental de la religió. En el cas del concepte de Déu, Jacobi afirma la necessitat de considerar Déu com essent al

---

<sup>600</sup> Primera Introducció; GA I/4, 202 = SW I, 443.

<sup>601</sup> “El jo productor es posa a si mateix com a passiu, com allò sentit en la reflexió. El Jo és per tant per si mateix en la seva relació amb el No-Jo sempre passiu, no esdevé conscient de la seva activitat, ni es reflexiona sobre ella. Per això sembla sentir-se la realitat de la cosa quan només se sent el Jo”. *Grundlage*; GA I/2, 429=SW I, 301.

marge de la consciència i en si mateix. Novament, això no és possible, si no volem deixar de ser un Jo i sentir el que no som. L'únic que té a disposició el filòsof transcendental és la consciència comuna, i la filosofia de la religió no és més que l'estudi d'una de les regions de consciència:

“*Wenn wir aber auch, und wo wir vollendet haben, und bis zum vollständigen reellen und gemeinen Denken fortgerückt sind (wir haben es in mehreren Regionen des Bewusstseins, nur noch nicht in der Religionsphilosophie), ist dasselbe, so wie es in unserer Philosophie vorkommt, doch selbst kein reelles Denken, sondern nur eine Beschreibung und Darstellung des reellen Denkens.*”<sup>602</sup>

En la consciència comuna s'haurà de trobar la realitat d'un pensament de Déu, realitat que li ve no perquè el filòsof pugui pensar Déu al marge de la seva consciència (pensament impossible) sinó perquè en la consciència comuna trobem una consciència necessària, racional de Déu, consciència que s'ha de portar a anàlisi per estudiar-ne el seu origen en el si de la subjectivitat. Aquesta racionalitat serà la base per a l'explicació de la convicció real en l'existència de Déu per part de la consciència comuna. És una consciència necessària perquè forma part dels sentiments que permeten l'establiment de la unitat i identitat de la consciència segons el sistema coherent de la doctrina de la ciència. Ja als *Aforismes sobre religió i deisme* (1790), inspirats per la lectura de la *Crítica de la raó pura*, Fichte té clar aquest enfocament del problema: “Déu és considerat en tant que pot tenir relació amb els homes. Sobre la seva existència objectiva s'interrompen les investigacions”.<sup>603</sup>

Recordem que segons el textos de Fichte de la polèmica de l'ateisme, la filosofia no pretén demostrar l'existència de Déu a partir de fonaments objectius, com pretenen els sistemes dogmàtics, per provocar així que s'origini en la consciència la creença en Déu, una idea que Fichte ja tracta ben explícitament en *Sobre el fonament de la nostra creença en un govern diví del món*. La filosofia no pot produir res en la consciència real que no sigui ja en ella –com per exemple, a ningú no se li pot crear a partir de la demostració filosòfica la creença que té una intuïció en l'espai: és un *fet* de la consciència. És més: la filosofia ha de

---

<sup>602</sup> GA III/3, 332; SW V, 342. Com sabem, Fichte afegeix aquest fragment del text inèdit *Rück Erinnerungen, Antworten, Fragen* a les seves cartes a Reinhold i Jacobi de 1799, on dona per primera vegada la seva opinió sobre la *Carta de Jacobi*. En el text definitiu del manuscrit que s'ha conservat no apareix el parèntesi sobre la filosofia de la religió (GA II/5, 117-118). El fill de Fichte reelaborà els manuscrits i inclogué aquest parèntesi en el text de la seva edició de les obres de Fichte (SW V, 342).

<sup>603</sup> *Einige Aphorismen über Religion und Deismus*; GA II/1, 287.

reflexionar sense modificar allò que ja es troba en la consciència comuna per veure com s'origina. Per això, el punt de partida de la filosofia de la religió és la pròpia creença que troba en la consciència i pregunta llavors pel seu fonament racional, és a dir, si és un element necessari per l'explicació de l'origen de la consciència en general. Ni el Jo ocupa el lloc de Déu ni deriva d'ell mateix l'existència de Déu. El tema és derivar en la consciència la *consciència de Déu*. Això és el que vol dir que es busca Déu *en nosaltres*. La filosofia transcendental no pot separar l'objecte de la seva consciència. Aquest és el sentit que té l'enunciat altrament estrany, segons el qual per a la filosofia transcendental (que no per a la consciència comuna) no hi ha cap objecte fora del Jo. Això significa que el filòsof s'ocupa de les consciències d'objectes, mentre que la consciència real té relacions també reals amb els objectes.

“La diferència entre subjectiu i objectiu no té el mínim efecte en l'enteniment humà comú [...]. És una distinció que no té cap influència ni en la *creença* ni en la *vida*. Només és quelcom per al filòsof: precisament per poder respondre aquella pregunta que demana pels fonaments.”<sup>604</sup>

Des del punt de vista de la filosofia transcendental de Fichte, per tant, Jacobi posa massa en la consciència particular: un ésser pensat independentment de la seva relació amb la consciència com a objecte immediat de la creença. Jacobi teoritza sense les restriccions de la filosofia transcendental. Fins i tot els intents dels dogmàtics són més honestos, ja que pot mostrar-se la mancança en les seves demostracions teòriques. Però afirmar estar en disposició d'uns sentiments, d'una intuïció immediata i irracional, ja que la raó intuïdora de què parla es troba més enllà dels límits del coneixement humà, és endinsar-se pels viaranyos d'una especulació que no pot pretendre cap mena de validesa i que és fins i tot moralment perillosa, perquè creu basar-se en el cor de l'ésser humà. En carta a Reinhold amb data de 8 de gener de 1800, Fichte sembla que ha advertit les implicacions filosòfiques de la *Carta* de Jacobi respecte a la dependència del concepte d'un ésser extern en l'explicació de la consciència:

“[...] car la consciència (*Bewußtsein*) de la llibertat personal només la pot trobar cadascú en si mateix i només es pot creure la seva realitat. Ell [Jacobi] és qui s'ha de torturar, com tot dogmàtic; car sense

---

<sup>604</sup> *Platner-Vorlesungen*; GA II/4, 281.

pressuposició de la llibertat, la consciència (*Bewußtsein*) és fins i tot inconcebible. Un sistema tal és espinozisme, misticisme, i si pren la Bíblia com a paraula de Déu, Lavaterisme [...]<sup>605</sup>

Reinhold comunica a Fichte que Jacobi rebutja aquesta acusació de lavaterisme. Tanmateix, tal acusació revela què pensa Fichte de la resposta de Jacobi, i és coherent amb la seva categorització com a entusiasta de la vida tal com fa Fichte en la carta de resposta. En aquest punt, Fichte pràcticament acusa Jacobi de ser un Schwärmer que defensa la intuïció immediata o mística d'éssers més enllà dels límits de coneixement de la raó que estudia la filosofia transcendental. Tota reflexió sobre Déu ha de limitar-se a la reflexió sobre les condicions de possibilitat en la consciència de la creença i la impossibilitat d'anar més enllà pel que fa a la seva representació de les implicacions d'aquestes condicions de possibilitat. En això estarà d'acord Fichte, la representació únicament teòrica mai pot arribar a l'ésser o a la realitat. Però substituir un accés conceptual a l'ésser de Déu per una mena d'intuïció immediata i inexplicable en nosaltres mateixos del seu ésser, no pot ser tal qual una solució racionalment acceptable. Jacobi oblida que l'ésser humà a més de conèixer té una relació pràctica amb el món i amb els altres éssers humans, i és per mitjà de la consciència d'aquesta activitat com apareix en l'ésser humà la creença en Déu o com l'ésser humà troba Déu en si mateix. Com veurem, aquesta distinció és important per entendre el desenvolupament de la qüestió del nihilisme i la seva superació en l'obra *Die Bestimmung des Menschen*.

#### **4.3. El sentiment pràctic de l'activitat del Jo orienta la reflexió sobre les condicions de possibilitat de la fe.**

Tota creença, però, ha de tenir un sentiment com a fonament si vol tenir alguna validesa. Només el sentiment dóna realitat i en això Jacobi tenia raó. De nou, Fichte cerca l'acord de Jacobi amb la filosofia transcendental, un estrany acord de fons que s'ha de prendre amb cautela, a la llum de les diferències entre els seus pensaments:

---

<sup>605</sup> GA II/4, 183.

“Die Philolosphie, selbst vollendet, kann die Empfindung nicht geben, noch ersetzen; diese ist das einige wahre, innere Lebensprinzip. Dies hat ihnen schon Kant gesagt, und es ist der Begriff und innige Geist seiner Philosophie, ist das, worauf er immer zurückkommt. Dies hat Jacobi ganz unabhängig von ihm und glaubend, dass er mit ihm uneins sey, dass diese Philosophie gleichfalls Lebenweisheit seyn wolle, gesagt im Streite gegen Mendelssohn.”<sup>606</sup>

El sentiment de la limitació de l’activitat del Jo o sensació no pot estar, tanmateix, a la base de la creença religiosa, ja que Déu no és un objecte de la sensibilitat. A *Rückerinnerungen*, Fichte introdueix un segon sentiment, de cabdal importància i que és pertinent indicar aquí:

“Das Gefühl ist entweder sinnlich – des Bittern, Rothen, Harten, Kalten u. S. W. – oder intellectuell. [...]Ich habe es hier mit dem ersteren nicht zu tun, sondern nur mit dem letzteren. Es ist das unmittelbare Gefühl der Gewissheit und Notwendigkeit eines Denkens.”<sup>607</sup>

Aquest sentiment no pot tenir un origen en la raó teòrica, car tota veritat teòrica remet a una altra<sup>608</sup>. El model d’aquest sentiment intel·lectual cal cercar-lo en la vessant pràctica, en el sentiment moral:

“[...] das ursprüngliche, eigentlich sittliche Gefühl, das ein absolutes, keiner Vermehrung oder Verminderung fähiges ist, das allemal positiv aussagt: dies soll sein, dies soll nicht sein.”<sup>609</sup>

El sentiment moral és la guia que dóna la certesa a l’especulació en la seva observació de l’activitat del Jo i explica la *realitat* d’aquesta activitat en una consciència que, d’altra manera, només seria “la consciència d’una successió de les meves representacions”.<sup>610</sup> Aquesta primacia final de la pràctica serà allò característic de l’idealisme transcendental de Fichte en la seva explicació de la consciència a partir del Jo. El concepte del Jo com a Ich bin pensat pel filòsof transcendental s’inspira en el model de l’espontaneïtat i autonomia de la decisió moral. És en el sentiment moral on s’efectua la

---

<sup>606</sup> *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*; GA II/5, 120=SW V, 343.

<sup>607</sup> *Íbid.*; GA II/5, 146=SW V, 355.

<sup>608</sup> *Íbid.*; GA II/5, 147=SWV, 356.

<sup>609</sup> *Íbid.*, GA II/5, 142=SW V, 354.

<sup>610</sup> *Segona Introducció*; GA I/4, 219=SW I, 466.

constatació immediata i certa de la meva espontaneïtat, en posar-me fins segons la llei moral.

“Dies [la creença especulativa en la realitat del Jo com a activitat pura suposada en el *Ich bin*] geschieht nur lediglich durch Aufweisung des Sittengesetzes in uns, in welchem das Ich als etwas über alle ursprüngliche Modification durch dasselbe, Erhabenes vorgestellt, [...] In dem Bewusstsein dieses Gesetzes, welches doch wohl ohne Zweifel nicht ein aus etwas anderem gezogenes, sondern ein unmittelbares Bewusstsein ist, ist die Anschauung der Selbsttätigkeit und Freiheit begründet. [...] Nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich *mich*”.<sup>611</sup>

En la llei moral s'unifica tota la nostra activitat conscient en el món, permetent-nos de pensar-la com a activitat d'un Jo espontani i lliure. A la *Sittenlehre* i als diferents textos de la polèmica de l'ateisme és aquest sentiment moral el que dona la certesa bàsica també per a la teoria, mostrant que l'especulació no ha de cercar més enllà per completar l'exposició de la consciència.

“Ich kann nicht zweifel, sage ich, kann auch nicht einmal die Möglichkeit, dass es nicht so sei, dass jene innere Stimme täusche, dass sie erst anderwärtiger autorisiert und begründet werden müsse, mir denken; ich kann sonach hierüber gar nicht weiter vernünfteln, deuteln und erklären. Jener Ausdruck ist das absolut Positive und Kategorische.

Ich kann nicht weiter, wenn ich nicht mein Inneres zerstören will; ich kann nur darum nicht weiter gehen, weil ich weiter gehen nicht wollen kann. Hier liegt dasjenige, was dem sonst ungezähmeten Flügel des Rasonnements seine Grenze setzt, was den Geist bindet, weil es das Herz bindet; hier der Punkt, der Denken und Wollen in Eins vereinigt, und Harmonie in mein Wesen bringt.”<sup>612</sup>

El Jo pràctic unifica, ja en la *Grundlage*, la dialèctica entre Jo racional i Jo sensible en la forma d'una tasca de la voluntat que s'ha de realitzar en un temps infinit, car només aquelles determinacions que puguin voler-se eternament són adequades a la forma invariable del Jo<sup>613</sup>. Aquesta tasca serà la destinació pròpia de l'ésser humà: la tasca de conciliar la diferència entre el que l'ésser humà troba que és en cada moment i el que ha d'arribar a ser a partir del que és, camí que la llei moral li indica immediatament tot assegurant la identitat i unitat de la consciència, d'altra manera esberlada. Per això cada

---

<sup>611</sup> GA I/4, 219=SW I, 466.

<sup>612</sup> *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*; GA I/5, 351=SW V, 182.



ésser humà haurà de tractar de modificar les relacions observades en la parcel·la de món sensible que l'envolta (no pas crear-la!<sup>614</sup>). El fi de l'activitat moral, posat espontàniament a partir del seu compliment pel deure, serà la consecució d'un món segons el concepte del Jo, un món de llibertats reglat racionalment segons els conceptes morals, món que Fichte, en contraposició al món sensible, designa com a *món suprasensible o intel·ligible*.

“Per tant [el Jo] ha d'aspirar immediatament a causar en les coses mateixes, de les qual depèn el sentiment i la representació de l'ésser humà; l'ésser humà ha de cercar de modificar-les i portar-les a la coincidència amb la forma pura del seu Jo, per tal que també llur representació, en tant que depèn de llur constitució, coincideixi amb aquella forma.”<sup>615</sup>

La creença bàsica associada al sentiment moral serà la creença en la realització del món intel·ligible de la llibertat. Tot pensament teòric, tota especulació, inclosa la filosofia de la religió, no ha de pensar més enllà del que la llei moral en el Jo li assenjala indubtablement. La llei moral expressa la unitat essencial de l'ésser racional, és a dir, allò universal de la consciència posada en observació a que aspira un ésser humà essencialment finit però que alhora és també essencialment una tendència o aspiració vers l'infinit. Segons Fichte, la consciència de Déu, si vol ser una consciència afí al sentiment (*vertadera*), tampoc no podrà contenir res més que el que exigeixi la creença moral trobada. Amb aquesta guia, el pensament podrà orientar-se i arribar a bon port. Malgrat les diferències de Fichte amb Kant, qui no exposa mai de manera tan completa la dependència que la teoria té respecte a la pràctica<sup>616</sup>, ambdós comparteixen el que Jacobi no els concedeix: que sigui el sentiment del cor el que orienti per les regions celestes de l'especulació. En el text que porta el títol prou significatiu de “*Què vol dir orientar-se en el pensament?*”<sup>617</sup>, Immanuel Kant es manifesta sobre la discussió filosòfica mantinguda en la correspondència entre

---

<sup>613</sup> *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, GA I, p. 30.

<sup>614</sup> “L'anhel [Sehnen, impuls que sorgeix de la llei moral a causar en el món segons la idea del Jo] no va vers la creació de la matèria, com a tal, sinó a la seva modificació”. *Grundlage*, GA I/2, p. 224 = SW I, p.306.

<sup>615</sup> *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, GA I/3, p. 30.

<sup>616</sup> Tot i que l'assenjala, per exemple, al pròleg a la *Crítica de la raó pràctica*: “El concepte de la llibertat, en tant la seva realitat està provada per una llei apodíctica de la raó pràctica, és la clau de volta de tot l'edifici d'un sistema de la raó pura, fins i tot de l'especulativa, [...]”. *KpV*, A 4.

<sup>617</sup> Article aparegut per primer cop a la *Berlinische Monatsschrift* l'octubre de 1786. Kant, Immanuel: *Was heißt: sich im Denken orientieren?*; *Kants Werke* VII, 131 - 148. Hi ha una recomanable traducció castellana a càrrec de Carlos Correas: *Cómo orientarse en el pensamiento*; Buenos Aires, Ed. Leviatan, 1982.

Jacobi i Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza i sobre un adjectiu que en aquesta discussió s'empra per qualificar la seva filosofia crítica: spinozisme.<sup>618</sup>

---

<sup>618</sup> Kant s'adona que, per respondre adequadament a l'acusació, ha d'aclarir com l'especulació filosòfica sobre objectes ideals, com ara Déu o un món suprasensible, ha de mantenir-se en la ruta segura que porta el pensament a bon port. El perill de l'especulació consisteix a perdre's en l'oceà immens dels pensaments que són simples ficcions de l'esperit, és a dir, aquells que no tenen res a veure amb la universalitat i necessitat que la raó exigeix. Per fer entendre quina guia pot tenir el pensament en aquestes regions suprasensibles, Kant planteja una analogia extreta de la sensibilitat: l'orientació per mitjà del sol i els estels, que suposa el sentiment immediat de la diferència entre dreta i esquerra ("Ho anomeno un *sentiment* perquè aquests dos costats no mostren externament cap diferència perceptible en la intuïció", *Kants Werke* VII, 134). Allò que guia la raó en l'especulació sobre les idees de Déu i la immortalitat és una creença racional que troba tot home en tant que és un subjecte moral que reflexiona espontàniament sobre el fi que la llei moral li ordena immediatament, que tot i ser subjectiva, forma part de l'essència de la raó en la seva vessant pràctica. Aquesta universalitat pràctica distingeix la creença basada en el sentiment moral de les creences sense fonament racional, com la que sembla defensar-se en la polèmica entre Jacobi i Mendelssohn ("en la polèmica entre Jacobi i Mendelssohn tot sembla disposat per a la subversió, no sé ben bé si simplement de la comprensió racional i del saber o fins i tot de la creença racional i contra ella instaurar una altra creença, que cadascú pot fer-se al seu gust", *Kants Werke* VII, 143).

## SEGONA PART

### DIE BESTIMMUNG DES MENSCHEN

#### 1. Introducció: el context de la redacció del *Destí de l'home*.

Segons trobem en la correspondència de diversos erudits de l'època, la carta de Jacobi circula en els cercles de la intel·lectualitat alemanya fins i tot abans de la seva publicació i tingué un important ressó que creixeria amb el temps. Així ho explica per exemple Steffens: “Während dieses Winters machte besonders der später berühmt gewordene Brief von Jacobi vieles Aufsehen.”<sup>619</sup>

Jean Paul<sup>620</sup>, un escriptor proper a Jacobi i poc simpatitzant de la filosofia de Fichte, parla de la bona recepció de la carta en els cercles dels fichteans (Novalis<sup>621</sup> inclòs):

“Die Fichtianer trugen schon Deinen ungedruckten Brief freundlich, zumal über dein Lob, herum. H. v. Hardenberg – ein Fichtianer, er ist der Novalis im Athenäum – war enzückt über ihn.”<sup>622</sup>

Tanmateix, no falten les veus que veuen en la Carta de Jacobi més una amenaça per la causa sobre l'ateisme de Fichte que no pas una ajuda.

“Jacobi erklärt Fichte für einen Atheisten – und ich glaube dass er darin Recht hat, denn Fichte ist nun einmal ganz und durchaus ein Philosoph, und der Theismus ist philosophisch unmöglich.”<sup>623</sup>

En la seva recerca d'asil, Fichte passa uns mesos a Berlín on aprofita per escriure la que serà la seva resposta més madurada a la Carta de Jacobi, una resposta que com l'*Appellation* està pensada per al públic culte alemany en general, i que en certa manera tanca el període de Jena i inicia el període de Berlín: *Die Bestimmung des Menschen*.

En el brevíssim pròleg, Fichte avisa que l'obra no va dirigida als “Philosophen von Profession”<sup>624</sup>, que no trobaran en ella res que no estigui ja en altres escrits de l'autor. El

---

<sup>619</sup> En una carta escrita posteriorment (1841) que fa referència al març de 1799. Fichte im Gespräch, I/2, 75.

<sup>620</sup> Jean Paul Friedrich Richter (1763-1825), poeta.

<sup>621</sup> Georg Friedrich Philipp von Hardenberg *Novalis* (1772-1801), escriptor i filòsof.

<sup>622</sup> Fichte im Gespräch, I/2, 288.

text està pensat per a ser comprensible “für alle Leser, die überhaupt ein Buch zu verstehen vermöchten.” Jacobi pren immediatament l’obra de Fichte com un intent d’aquest per esborrar en el públic l’efecte produït per la seva Carta. Així li ho comunica en una carta a Jean Paul, en la qual afegeix que l’obra no és en absolut accessible al públic general:

“Ich schreibe Dir auch heute nur, um Dir die einliegende Abschrift zu senden. Die Urkunde selbst empfieng ich Montag vor 8 Tagen von Reinhold: und den Sonnabend darauf, durch Perthes, das neue Buch, die Bestimmung des Menschen. Dieses habe ich in einigen erträglichen Stunden, die mir meine Krankheit liess, mit Begierde durchgelesen, und mich nicht genug über den Verfasser wundern können, der diese Schreiberey für Popular hält, und sich einbildet, dadurch die Frucht meines Briefes an ihn dem Publico rein abzutreiben. [...] Ich kann nicht glauben dass dieses für die nicht Philosophen von Profession geschriebene Buch, auch nur für Einen in der Hauptsache verständlich und überzeugend seyn konnte, der nicht transsc. Idealist von Profession ist [...] So wenig versteht sich dieser übrigens so beredte Mensch auf die Denkart und den Ausdruck des natürlichen Verstandes, und so wenig kann er von seinen künstlichen Abstractionen mehr abstrahieren!”<sup>625</sup>

Jacobi fa un dur judici de l’obra de Fichte, de la qual pren amb humor les dues primeres parts que llegeix amb facilitat. La tercera part, que és precisament la proposta de Fichte per superar el nihilisme, li resulta a Jacobi indigesta i reconeix que li costa acabar-lo de llegir.

“Die zwei ersten Bücher zu lesen, ist mir sehr leicht geworden, und sogar hat das zweite, gegen das Ende, mich wahrhaft ergötzt, und mich fast gesund gemacht durch herzliches Lachen mit Lene, der ich eine Stelle nach der andern mitzuteilen mich nicht entbrechen konnte. [...] Aber nun im 3ten Buche, wo sich dieser kalte Geist warm macht, glüht, predigt, singt und betet, und sogar das Evangelium lehrt – da war es aus bei mir mit dem Lachen; mir würde übel und weh, und kaum erhielt ich es von mir, das Buch zu Ende zu lesen.”

---

<sup>623</sup> Carta de August Wilhelm Schlegel a Gries, de 10 de maig de 1799. Fichte im Gespräch, I/2, 177.

<sup>624</sup> SW II, 167.

## 2. Anàlisi de l'obra *Die Bestimmung des Menschen*.

### 2.1. La pregunta pel sentit de la vida humana.

En *Die Bestimmung des Menschen*, Fichte vol aconseguir “den Leser kräftig von der Sinnlichkeit zum Übersinnlichen fortreißen.”<sup>626</sup> El seu tema és el Jo, però un Jo que “keinesweges der Verfasser ist, sondern dass dieser wünscht, sein Leser möge es werden”, i això el lector ho ha d'assolir no per mitjà d'una lectura passiva i memorística (*historisch*), sinó de forma activa, seguint el mètode transcendental de reflexió sobre si mateix (*diejenige Denkart*), que en el pròleg s'expressa com un diàleg amb un mateix:

“wirklich und in der Tat während des Lesens mit sich selbst reden, hin und her überlegen, Resultate ziehen, Entschliessungen fassen, wie sein Repräsentant im Buche, und durch eigne Arbeit und Nachdenken, rein aus sich selbst, diejenige Denkart entwickeln, und sie in sich aufbauen, deren blosses Bild ihm im Buche vorgelegt wird.”<sup>627</sup>

L'obra és tota ella la resposta a la pregunta fonamental per al coneixement humà: “Was bin ich selbst, und was ist meine Bestimmung?”<sup>628</sup>

És important remarcar que en aquesta pregunta central de reminiscències clàssiques (la tasca que proposa el famós *coneix-te a tu mateix* de l'oracle apol·lini que Sòcrates fa seva en els orígens de la filosofia), el “und” no expressa una simple juxtaposició de temes amb una connexió accidental. En realitat, en la pregunta s'uneixen sintèticament *a priori*, o sigui, necessàriament, dos elements bàsics per a la comprensió del Jo singular de la consciència comuna. D'una banda la qüestió per l'essència del Jo de l'individu (el seu *selbst*), i per altra la qüestió pel seu destí, cosa que significa que l'autoconeixement només pot completar-se si es respon adequadament a la qüestió pel futur d'aquest Jo: “Ich will wissen [...] was ich selbst bin, und was ich sein werde.”<sup>629</sup>

---

<sup>625</sup> Fichte im Gespräch, carta de Jacobi a Jean Paul de 13 de febrer de 1800. Fichte im Gespräch, I/2, 292-293.

<sup>626</sup> SW II, 168.

<sup>627</sup> SW II, 168.

<sup>628</sup> SW II, 169.

<sup>629</sup> SW II, 171.

Recordem que aquest enllaç sintètic ve mediat pel concepte pràctic de fi últim de la raó en el qual s'expressa el sentit darrer de l'existència de l'individu singular en el trànsit del sensible al suprasensible de què parla el pròleg i la seva inserció en l'ordre intel·ligible de llibertats. Està clar doncs que tampoc el Jo present, la seva activitat en l'aquí i l'ara, té un caràcter fàctic i purament circumstancial, ja que el seu destí li exigeix en cada moment la tasca a realitzar. El futur i el present estan així lligats teleològicament per mitjà d'aquest concepte, de manera que hi ha una necessària referència recíproca entre l'un i l'altre. El llibre vol respondre així de forma unitària a aquella triada de qüestions fonamentals per a l'ésser humà que es formula Kant: "Què puc conèixer? Com he d'actuar? Què em cal esperar si actuo com he d'actuar?". La resposta a aquestes qüestions interessa a tot ésser humà, ja que aquests interessos bàsics del coneixement humà estan arrelats en la raó, i una obra com *Die Bestimmung des Menschen* que en vol donar la resposta s'ha d'adreçar a tot el públic, com ens diu el pròleg, i per això està redactada en un llenguatge popular que defuig sempre que pot dels tecnicismes de la filosofia acadèmica. Tanmateix, el mateix pròleg ens adverteix que en ella s'hi troba el que hi ha en les obres especialitzades de Fichte, o sigui, que la saviesa mundana, per emprar una distinció kantiana que també ve a propòsit aquí, és resultat de la seva recerca filosòfica més científica i acadèmica. I aquesta darrera remarca, no s'ha d'oblidar, és en bona mesura la resposta a les crítiques de Jacobi a la tasca de la filosofia.

L'obra s'estructura en tres grans blocs que expressen tres moments consecutius i interconnectats de la resposta a la qüestió per l'essència i la finalitat de l'ésser humà: dubte, saviesa i creença. En un moviment d'ascens de tipus dialèctic, cada part suposa l'anterior i n'és la necessària superació i culminació. Al seu torn, en la darrera part (*Glaube*) s'il·lumina el sentit de les anteriors, que no queden del tot refutades sinó aclarides en els seus aspectes de veritat i així integrades en la resposta final. En aquest sentit, no es tracta d'una contraposició excloent entre *Glauben* i *Wissen*, com defensa Jacobi, sinó en comprendre que el saber essencial de l'ésser humà (aquell que li dóna la resposta a la qüestió fonamental pel seu ésser) ha de ser aclarit per la creença que li dóna sentit, i això, al seu torn, només pot mostrar-ho el saber per si mateix, més exactament, el saber del saber o *Doctrina de la Ciència* (expressió que, per cert, a causa del seu caràcter de tecnicisme no apareix ni una sola vegada en tota l'obra).

## 2.2. El dubte.

La primera part de l'obra s'ocupa del saber teòric desvinculat completament de les exigències pràctiques, el saber que intenta entendre la naturalesa i el seu ordre intern. En ell és on l'ésser humà busca primerament la resposta a la pregunta per la seva essència. Aquest saber li ofereix una visió de la realitat sotmesa a la més estricta necessitat: “Alles was da ist, ist durchgängig bestimmt; es ist was es ist, und schlechthin nichts anderes.”<sup>630</sup>

La frase citada fa referència a la determinació total de qualsevol ésser singular de la naturalesa que el diferencia quantitativament de qualsevol altre ésser (el *tode-ti* aristotèlic, la substància primera). Allò que determina cada singularitat i li impedeix ser una altra cosa, de forma que el limita essencialment a ser el que és i n'exclou tota diversitat de possibilitats, és allò que ha passat abans, que determina que el que és ara una cosa només pot ser precisament el que és.<sup>631</sup> I així successivament. Tot segueix la més estricta necessitat natural, de forma que: “ich aus jedem gegebenen Momente alle mögliche Zustände des Universums durch blosses Nachdenken würde finden können.”<sup>632</sup>

Cada part de la natura és incompleta en el seu ésser, necessita de les altres per arribar a ser el que és. En cada part de la naturalesa se succeeixen els canvis segons una “bildende Kraft der Natur”, que es manifesta per exemple en el creixement d'una flor. Tots els objectes expressen la força de la naturalesa en una “gewisser Bestimmung”.<sup>633</sup>

Des d'aquest punt de vista inicial, el Jo també ha de considerar-se “ein Glied in dieser Kette des strengen Naturmechanismus.”<sup>634</sup> El Jo en la seva singularitat individual, és resultat de tres forces naturals, en ordre de menor a major complexitat: la força formadora (vegetals), la força motriu (animals) i la força de pensar (exclusiva de l'humà), resumides en una força formadora d'humanitat (*Menschenbildende Kraft*), entesa com una forma d'organisme més de la natura.<sup>635</sup> En aquestes forces es troba la resposta per l'essència humana (el *ti estin* aristotèlic, allò que l'ésser humà és). Per tant, el Jo també està determinat pel tot de la natura i no és autosuficient. Si en aquest nivell ens preguntem com s'ha d'entendre la llibertat, haurem de dir que la llibertat no significa autosuficiència

---

<sup>630</sup> SW II, 172.

<sup>631</sup> SW II, 173.

<sup>632</sup> SW II, 173.

<sup>633</sup> SW II, 174-178.

<sup>634</sup> SW II, 178.

respecte a la naturalesa, que és en el seu tot l'únic autosuficient, sinó podríem dir que de forma *analògica*, la llibertat consisteix en la consciència de seguir les pròpies forces formadores sense interferència de les d'altres éssers naturals, o sigui, ser i desenvolupar tot allò que a l'individu li ve donat per la naturalesa. En aquest sentit, no seria diferent al que podria pensar un arbre respecte al seu creixement quan les circumstàncies no li'l impedeixen. El Jo no és més que una expressió de la força natural. En aquest context, un altre sentit més radical de llibertat és “schlechterdings unmöglich”<sup>636</sup>.

“Dieses mein Zusammenhang mit dem Naturganzen ist es den, der da bestimmt, alles was ich war, was ich bin, und was ich sein werde: und derselbe Geist [un esperit que reflexionés sobre el tot de la natura] würde aus jedem Momente meines Daseins unfehlbar folgern können, was ich vor demselben gewesen sei, und was ich nach demselben sein werde. Alles was ich je bin und werde, bin ich und werde ich schlechterhin notwendig, und es ist unmöglich, dass ich etwas anders sei.”<sup>637</sup>

Per la banda del coneixement humà, la consciència dels altres éssers és possible per la seva interacció amb el Jo com a part del tot de la naturalesa, de forma que la naturalesa es pensa en els éssers humans. La consciència de tots els individus humans “macht das vollendete Bewusstsein des Universums von sich selbst aus.”<sup>638</sup> Una consciència en la qual no hi pot haver contradiccions, atès que “die Natur kann nicht sich selbst widersprechen” i en la qual hi ha veritat en tota representació precisament per la identitat de la naturalesa amb ella mateixa:

“Ist irgendwo irgend eine Vorstellung, so muss es wohl auch ein derselben entsprechendes Sein geben, denn die Vorstellung werden nur mit der Erzeugung des ihnen entsprechenden Seins zugleich erzeugt.”<sup>639</sup>

Pel que fa a la voluntat humana, el voler no és més que la “unmittelbare Bewusstsein der Wirksamkeit einer unseren innern Naturkräfte”. I la llei moral simplement significa que hi ha desitjos i impulsos naturals de diferent qualitat: aquells que compartim

---

<sup>635</sup> SW II, 179-182.

<sup>636</sup> SW II, 183-187.

<sup>637</sup> SW II, 183.

<sup>638</sup> SW II, 187.

<sup>639</sup> SW II, 187.



amb les plantes i animals són per a nosaltres qualitativament inferiors, mentre que aquells propis a la naturalesa racional de l'ésser humà són els superiors. La llei moral expressa la consciència de la tendència formadora que impulsen aquests desitjos superiors, però naturals. Quan hi ha conflicte entre aquestes forces naturals, la victòria dels desitjos superiors s'anomena virtut mentre que la victòria dels inferiors és el vici. Ara bé, aquest conflicte no es resol amb una decisió lliure, tal cosa és impossible. El resultat és un procés natural més, governat per les lleis naturals.

“Die Kraft, welche jedesmal siegt, siegt notwendig; ihr Übergewicht ist durch den Zusammenhang des Universus bestimmt; sonach ist durch denselben Zusammenhang auch die Tugend, die Untugend und das Laster jedes Individuum unwiderruflich bestimmt.”<sup>640</sup>

La consciència moral no és més que la constatació dels avantatges i defectes que per natura li han correspost a l'individu en el repartiment de les forces naturals, una naturalesa que fa a uns virtuoses i als altres viciosos. En aquest sentit, la consciència simplement pren nota d'allò que passa en l'individu, sense que aquest hi tingui cap protagonisme ni ho pugui modificar de cap manera: l'autèntic protagonista, si bé impersonal, és la natura que actua en ell. Conceptes com culpa o inocència, vinculats amb la valoració de l'acció individual que suposa en darrer terme la responsabilitat moral de l'individu, no tenen cap sentit. La conclusió obvia de tot aquest apartat és “in mir handelt die Natur”.<sup>641</sup>

Amb aquesta conclusió acaba la descripció del coneixement que pot tenir l'ésser humà únicament amb la raó teòrica i sense elevar-se al punt de vista transcendental. Aquesta primera forma de consciència del món, tanmateix, li resulta insatisfactòria en el més íntim de la seva consciència. El resultat contradiu “meiner innersten Ahnungen, Wünschen, Forderungen.” La insatisfacció prové d'experimentar una contradicció. No és una contradicció lògica: des del punt de vista de la seva coherència, la demostració és correcta. Tot i que res es contradiu en ella, perquè res es contradiu en la natura així entesa, el Jo experimenta una contradicció entre el resultat de la demostració i “der innigsten Wurzel meines Daseins”. Aquesta contradicció existencial, per tant, té a veure amb una contradicció entre l'enteniment i el cor, entre allò que el Jo ha trobat amb la seva reflexió i

---

<sup>640</sup> SW II, 188.

<sup>641</sup> SW II, 189.

el que esperava trobar, el que l'enteniment li diu que és i el que la voluntat vol que sigui. El problema que té la conclusió assolida és que el Jo no és responsable del seu propi destí (Bestimmung) si no la natura. Allò que el Jo *vol* és ser l'autor del seu ésser i amo del seu destí:

“Ich selbst will selbstständig sein, nicht an einem andern, und durch ein anderes, sondern für mich selbst Etwas sein; und will, als solches, selbst der letzte Grund meiner Bestimmungen sein.”<sup>642</sup>

No hi ha mèrit ni valor en la forma de ser del Jo si no depén d'ell ni la pot modificar. Per poder-li atribuir una responsabilitat en el que és i en el que fa, cal que ell mateix en sigui l'autor. Perquè això sigui així, cal que sigui autosuficient, o sigui, lliure respecte a la natura física en les seves decisions i accions. Això significa que el fi que ha de donar sentit a l'acció per mitjà de la qual es dona les seves determinacions ha de ser un fi que ell mateix es dona, i no un fi de la força formadora de la natura que dirigeix el seu destí amb necessitat. La força de la natura en el Jo s'ha de sotmetre al fi espontàniament establert pel Jo, o sigui, la naturalesa ha de sotmetre's a la direcció del concepte d'una voluntat lliure, de forma que passa de ser l'agent de l'acció que imposa el seu fi natural a ser només un mitjà per al veritable agent, la voluntat lliure, que és qui espontàniament la posa en marxa, simplement perquè vol:

“Ich will nach einem frei entworfenen Zweckbegriffe mit Freiheit wollen [...] Meine Tätige Naturkraft soll nur unter der Botmässigkeit des Willens stehen, und schlechthin durch nichts anders in Bewegung zu setzen sein, ausser durch ihn.”<sup>643</sup>

Per entendre això, cal entendre que hi ha una duplicitat en l'ésser del Jo (*doppelte Art des Seins*): un ésser pensat i un ésser real assolit només a causa del pensament. El fi que el Jo es dona lliurement en el pensament, i que per això dona sentit a l'acció d'un Jo que es vol autosuficient, expressa prèviament les determinacions que el Jo acaba tenint efectivament per mitjà de l'acció real dirigida només pel seu concepte de fi:

---

<sup>642</sup> SW II, 191.

<sup>643</sup> SW II, 191-192.

“Hier bin ich nun allerdings im blossen Denken meines Zwecks vorher, was ich hernach und zufolge dieses Denkens, durch Wollen und Handeln wirklich bin; ich bin vorher als Denkendes, was ich kraft des Denkens späterhin als Handelndes bin. Ich mache mich selbst: mein Sein durch mein Denken; mein Denken schlechthin durch das Denken.”<sup>644</sup>

D'aquesta forma, la causa última de les determinacions del Jo és el pensament en sentit pràctic, un pensament que pensa espontàniament fins, o sigui, que és productiu, i no simplement reproduïx la força natural, com fa el pensament que és només teòric (*theoros*, espectador). Certament, cal acceptar la força natural com a eficiència real que causa transformacions en el món. La diferència és que en el model de coneixement anterior estava sota la guia de la pròpia naturalesa, que era qui dirigia tot procés productor d'ésser, i el pensament només podia observar-la i constatar-la (*zusehen*), mentre que ara qui s'ha erigit en el veritable protagonista és el pensament, el que Fichte considera l'aspecte intel·ligible de l'ésser humà: la força del concepte de fi i la voluntat. La natura ha de passar a ser la servidora del Jo, no la seva mestressa:

“Ich will der Herr der Natur sein, und sie soll mein Diener sein; ich will einen meiner Kraft gemässen Einfluss auf sie haben, sie aber soll keinen haben auf mich.”<sup>645</sup>

Aquest és el significat per al Jo de ser l'autor lliure del seu ésser i del seu destí, i això és el que el Jo vol: “Ich will frei sein. Ich selbst will mich machen, zu dem, was ich sein werde.”<sup>646</sup>

Amb això s'ha expressat el que esperava trobar (“dies ist der Inhalt meiner Wünsche und Forderungen”), i no el resultat del sistema exposat, en el qual el Jo no és més que una manifestació més de la natura. La qüestió és ara que no pot resoldre quin dels dos sistemes és el correcte: aquell que li ha mostrat el raonament del seu enteniment o aquell que vol des del més íntim del seu ésser, i que per això expressa com amor de si (“Liebe und Interesse für ein freies, und eigentümliches Wirken”<sup>647</sup>). La qüestió és que en el nivell que es troba,

---

<sup>644</sup> SW II, 192-193.

<sup>645</sup> SW II, 192.

<sup>646</sup> SW II, 193.

<sup>647</sup> SW 197-198.

el dilema és irresoluble, perquè la decisió per un sistema o per l'altre, per la necessitat o per la llibertat, seria igualment inacceptable per raons diferents però ambdues de pes:

“Ich kann das letztere [sistema de la llibertat] nicht tun, ohne mir selbst als unüberlegt und töricht zu erscheinen; ich kann das erstere [sistema de la necessitat] nicht, ohne mich selbst zu vernichten.”

El Jo no té determinacions pròpies en el sistema de la necessitat, perquè no és autosuficient, i és realment un producte de les causes naturals, una manifestació de l'ésser de la natura que desplega segons un ordre necessari el conjunt de les seves aparences. En aquest sistema de la necessitat no hi ha res independent de la natura. Ara bé, en el moment que el Jo afirma la seva existència autosuficient, ho afirma només per amor al seu ser i a la seva dignitat, perquè això és el que vol que sigui. Aquesta autoestima sense fonament lògic contradiu el que l'enteniment raona, de forma que el Jo que la defensa apareix com a irreflexiu, podríem dir que mancat de raó en el sentit de no tenir raons objectives. Cal un fonament racional que justifiqui adequadament el que el Jo desitja i anhela, però tal fonament contradiu la comprensió del món de l'enteniment, l'única que segueix un ordre de raons. Mentre aquesta darrera es mostri com a l'única comprensió racional de la realitat tal justificació és impossible.

Aquest és l'estat de dubte en què acaba el Jo i que dóna el títol a la primera part de *Die Bestimmung des Menschen*. Cal una forma sistemàtica de pensament que no contradigui allò que el Jo vol respecte a si mateix. Els següents apartats del saber i la creença tindran la funció d'atorgar un àmbit propi a aquest sistema, que és el sistema de la Doctrina de la Ciència.

En primer lloc, Fichte planteja un raonament de caire idealista en la línia de la filosofia transcendental, que demostra que les afirmacions sobre la natura són afirmacions que cal atribuir a les activitats cognoscitives espontànies del Jo representador. La naturalesa deixa de ser un ésser absolut per esdevenir un conjunt de representacions del Jo. Tal plantejament té un efecte positiu respecte al dubte, ja que si la naturalesa no és un ésser absolut, tampoc pot donar les determinacions al Jo ni ser-ne la causa necessària. El problema és el caràcter de l'ésser representat, que per definició exclou sempre l'ésser al marge de la representació, l'únic real. Si el saber té un caràcter universal, de forma que tot és representació, perquè tot allò que és és només perquè és conegut pel Jo, llavors

desapareix també tota referència raonable a la realitat. Només hi ha representacions d'éssers, però no els éssers mateixos. I això inclou al propi Jo, que també és coneix de la mateixa manera. La conclusió és el nihilisme. Podem dir, doncs, que davant el realisme ingenu del primer sistema, s'imposa ara un idealisme radical que porta a l'escepticisme. Històricament, podríem associar aquests sistemes amb els del dogmatisme i l'empirisme moderns, aquest darrer especialment en la vessant escèptica de Hume. La conclusió del nihilisme és clarament una concessió a Jacobi, tot i que en el fons no és una posició estranya per a Fichte – recordem la seva afirmació d'acosmisme en els textos de la Polèmica.

El problema del sistema idealista és que s'ha exposat de forma unilateral. Es volia presentar una alternativa purament teòrica que presentés una convicció racional superior al sistema de la necessitat, un sistema també nascut de l'enteniment teòric. Les limitacions de la resposta s'han fet manifestes i el que venen a demostrar és que la font d'accès a la realitat no pot procedir de l'enteniment tot sol. Aquesta funció la tindrà la creença, una creença que té la seva base en la raó, si bé en la raó pràctica. És necessari acceptar la realitat del Jo i del món, no per una necessitat lògica de la raó teòrica sinó per una exigència igualment necessària de la raó pràctica. Només pot acceptar-se una realitat més enllà de l'ésser-representat si hi ha uns impulsos en l'acció del Jo que ens obliguen a creure necessàriament en ella, una realitat que té un caràcter intel·ligible. I tots els impulsos es resumeixen en l'impuls bàsic de realització del fi de la raó, segons ho ordena de manera inconfusible l'imperatiu categòric, fet inqüestionable de la consciència comuna. Precisament pel caràcter pràctic d'aquesta forma de consciència privilegiada, l'acceptació d'aquesta realitat depèn de la decisió lliure del Jo en el seguiment de la llei moral, de forma que és llavors que el Jo pot tenir el convenciment de tenir una realitat que està per sobre de la realitat natural i independent d'ella. La natura, tal com demana l'anhel que ara s'ha aclarit com a impuls pràctic vers l'autoactivitat, esdevé només el mitjà per a l'acció dels éssers lliures, una acció completament autosuficient des d'un punt de vista intel·ligible i que s'insereix en el curs de les accions lliures fetes possibles per la causa última de realitat, Déu que el text identifica amb la voluntat universal. En aquest principi suprem se superen així les visions unilaterals del realisme i de l'idealisme unilaterals, en l'ideal-realisme de la Doctrina de la Ciència: allò diví és la causa última de realitat i alhora garanteix la llibertat i autosuficiència del Jo.

Només en l'autoderminació lliure de la seva voluntat, el Jo participa de la realitat intel·ligible, i queda a resguard alhora del determinisme i del nihilisme.

### 2.3. El saber.

En l'inici del nou apartat, un esperit se li apareix al Jo que ha caigut en la confusió. Aquest esperit l'interroga sobre la naturalesa dels objectes que creu conèixer tan bé, i l'ajuda a entendre que tot objecte que creu conèixer pels sentits és només una modificació del seu propi sentir, és a dir, és la consciència d'una determinació o modificació d'ell mateix.<sup>648</sup> “In aller Wahrnehmung nimmst du lediglich deinen eignen Zustand wahr.”<sup>649</sup>

El Jo distingeix les determinacions sensibles dels objectes perquè pot distingir immediatament els seus sentiments (per exemple, dos colors), car s'adona immediatament que se sent diferent en ells. Això és el primer lògicament, i en un segon moment el Jo atribueix aquests estats seus a l'objecte. El pas de la puntualitat dels sentiments a les superfícies extenses que el Jo observa en els objectes ve donat per una activitat de construcció de la seva imaginació, que interpreta espacialment les diferències de grau en dos sentiments que el Jo experimenta en dos moments consecutius del temps (*nacheinander*) i els disposa un al costat de l'altre (*nebeneinander*) en una intuïció espacial, tal com fa el geòmetra quan construeix figures en l'espai a partir de la successió de punts.

L'objecte ve a ser pensat com el portador de les propietats, un portador que al seu torn no se sent, però al qual el Jo atribueix necessàriament una qualitat que fa que el Jo senti sentiments en ell, és a dir, l'entén com a sensible (*empfindbares*). En darrer terme, aquest portador de les determinacions és l'espai on la imaginació les situa, un espai que el Jo pensa infinit i en el qual extén tot el que és sensible. Aquesta atribució d'objectivitat a l'espai ve donada per un acte del pensament segons el principi de raó suficient (*Satz des Grundes*) de l'enteniment. Així el Jo passa del subjectiu del sentiment al pensament objectiu d'una substància portadora de propietats. És un acte del pensament que no apareix en la consciència, ja que només apareixen en la consciència les accions que el Jo emprén lliurement, i el Jo efectua aquest pas de forma natural, sense una decisió prèvia. Aquesta

---

<sup>648</sup> SW II, 200-201.

<sup>649</sup> SW II, 201-202.

falta de consciència fa que es pensi els sentiments com a producte d'una força aliena al Jo. És un acte de síntesi de sentiment i fonament que es realitza espontàniament, de forma immediata i inconscient. Només en una autorreflexió posterior, lliurement empresa, s'eleva aquest acte a consciència – la intuïció intel·lectual, terme que Fichte prefereix no emprar en aquest context. De forma que hi ha dos tipus de consciència immediata, simplement experimentada: la de la passivitat del Jo, en la consciència dels sentiments que li apareixen, i la de l'activitat, en l'acció de síntesi del pensament segons una llei, que atribueix els sentiments com a propietats de l'objecte.

“Ich werde mir meines Tuns unmittelbar bewusst, nur nicht als eines solchen, sondern es schwebt mir vor als ein gegebenes. Dieses Bewusstseins ist Bewusstsein des Gegenstandes. Hinterher, durch freie Reflexion kann ich mir desselben auch als eines Tuns bewusst werden. [...] Das Bewusstsein des Gegenstandes ist nur ein nicht dafür erkanntes Bewusstsein meiner Erzeugung einer Vorstellung vom Gegenstande.”<sup>650</sup>

L'objectivitat ve atribuïda per l'experiència immediata de necessitat (aus dem unmittelbare Gefühle) en el procés de la representació de l'objecte, segons la llei interna del pensament en la seva aplicació al sentiment. Podem dir que la imaginació productiva que dóna lloc a la representació de l'objecte és, com diu Kant, un mecanisme ocult al punt de vista de la consciència natural, una activitat inconscient en la qual no hi ha reflexió.

Ara bé, tot això dóna compte de la consciència d'objecte en la percepció. Però la consciència de realitat de l'objecte va més enllà. No penso l'objecte simplement com a cosa percebuda, un simple fenomen en la consciència del Jo, sinó que el pensa com a causa de les representacions que en té, és a dir, com una força real al marge del Jo que té efectes en ell. D'on prové aquesta representació d'un ésser que no es troba en la consciència? La resposta de Fichte el porta al concepte central d'aquest nou plantejament metafísic. La consciència de l'ésser real de l'objecte prové de la consciència de l'ésser del propi Jo: “[...] ein nicht dafür erkanntes Bewusstsein deines eignen Seins inwiefern du wissend oder intelligenz bist.”<sup>651</sup>

---

<sup>650</sup> SW II, 220-221.

<sup>651</sup> SW II, 224

Això és així, perquè és l'única consciència d'ésser immediata que té el Jo, i en el fons el constitueix com a Jo: "Was ich bin, davon weiss ich, weil ich es bin, und wovon ich unmittelbar dadurch weiss, das bin ich. Mein Wesen ist das Band zwischen Subjekt und Objekt."<sup>652</sup>

El Jo sap de sí mateix, la qüestió és com sap de la consciència d'un objecte diferent del Jo? Precisament només en pot saber si l'objecte representat es troba en el propi Jo i és producte de la pròpia acció del Jo. Sap de l'objecte igual com sap de sí mateix, perquè forma part de sí mateix, de forma que es resol la qüestió de la consciència de l'ésser de l'objecte. Pel que fa a la seva diferència respecte al Jo, com el Jo en el seu saber distingeix entre subjecte i objecte, i alhora és subjectivoobjectivitat, o sigui, immediat "Zurückkehren des Wissens in sich selbst", l'acció productiva del Jo (cantó subjectiu) es coneguda pel Jo en el Jo (cantó objectiu) com a representació precisament de la llei necessària de producció de l'objecte ("nichts anders sein könne, als die Vorstellung dieser Gesetze Selbst"<sup>653</sup>). Recordem que aquest coneixement es fa:

"aus den innern Gesetzen meines Bewusstseins selbst die Vorstellung von einem ohne mein Zutun ausser mir stattfindenden Sein hervorgehen, und diese Vorstellung doch im Grunde nichts anderes sein könne, als die Vorstellung dieser Gesetze selbst."<sup>654</sup>

Es tracta de la consciència d'una força activa real que en el fons és del Jo però que per les seves característiques de necessitat el Jo la realitza sense una consciència manifesta i per això mateix no es reconeix com a producte del Jo, i llavors s'atribueix a fora del Jo. D'aquesta forma, a la representació se li atribueix un ésser que en el fons és l'ésser del propi Jo representador o intel·ligència, de tal manera que la dualitat subjectivoobjectiva del Jo és novament posada pel Jo, però transferida fora seu, a l'objecte sensible en l'espai: de forma anàloga a com el Jo representador es representa a si mateix (objecte) perquè és una força productiva de representacions (subjecte), es transfereix a la cosa percebuda que les

---

<sup>652</sup> SW II, 225.

<sup>653</sup> SW II, 227. Observem que Fichte identifica llei amb acció necessària que segueix sense excepció la llei. És més en aquest segon sentit que la representació de l'objecte en el fons és la representació de l'acció del Jo productora de la representació.

<sup>654</sup> SW II, 227.



seves propietats perceptibles (objecte) són producte d'una força interna (subjecte). Tot i que no apareix en el text, tot això és el fonament transcendental de les categories de substància i causalitat, que en la consciència comuna es mostren en els conceptes de ment i pensaments, d'una banda, i de cosa i les seves propietats, de l'altra.

La diferència entre el Jo i la cosa representada, és que en la representació del Jo hi ha una relació immediata entre representador i representat que no es dona amb cap altra representació objectiva, pel fet que al Jo li és constitutiu el saber de sí mateix. Les altres representacions són formes derivades d'aquest saber de sí mateix, en tant són representacions fetes pel Jo i per al Jo, però amb la diferència que el Jo no és conscient d'aquest fet i per això apareixen com consciència d'una alteritat. Només se'n reconeix l'origen amb la reproducció artificial amb plena consciència d'aquesta segona posició per mitjà de la reflexió lliure del filòsof transcendental.

Com en el fons la consciència de l'objecte és una forma de consciència del Jo, i el Jo sap de sí mateix i únicament a partir d'aquest saber immediat sap d'alguna cosa en general, pot dir-se per tant que res del posat en la representació de l'objecte pot ser absolutament desconegut per al Jo: "Darum ist auch dieses Ding dem Auge deines Geistes durchaus durchsichtig, weil es dein Geist selbst ist."<sup>655</sup>

El fet del saber immediat de sí del Jo, el *Jo sóc Jo*, és la font de coneixement de l'objecte, i la causa de la intel·ligibilitat de les representacions es troba per tant en l'interior del propi Jo, no fora seu: "Das Licht ist nicht ausser mir, sondern in mir, und ich selbst bin das Licht."

La cosa representada és una representació del Jo, i no hi ha res en ella que no es trobi en el Jo que la representa i que ell mateix ha posat a partir del saber de sí mateix, si bé com una existència externa a ell a causa d'una llei del propi representar del Jo:

"Du selbst bist dieses Ding; du selbst bist durch den innersten Grund deines Wesens, deine Endlichkeit, vor dich selbst hingestellt, und aus dir selbst herausgeworfen; und alles, was du ausser dir erblickst, bist immer du selbst."<sup>656</sup>

---

<sup>655</sup> SW II, 228 – 229.

<sup>656</sup> SW II, 228.

No hi ha per tant cap necessitat d'acceptar com a principi del coneixement objectiu l'afecció del Jo per part d'una cosa en sí: "Das Bewusstsein eines Dinges ausser uns absolut nichts weiter ist, als das Produkt unser eignen Vorstelluns-Vermögens."<sup>657</sup>

Una vegada s'arriba a la consciència del Jo, principi de tot saber, se situen genèticament en el seu lloc les diferents formes de representació: la percepció dels sentiments, la intuïció de l'objecte sensible en l'espai i el pensament de l'objecte com a substrat i força de producció de propietats.

Des del punt de vista d'aquesta concepció del saber, la naturalesa i les seves lleis, tots els fenòmens, són simplement quelcom pensat pel Jo (ein *Gedachtes*), res existent en si mateix del qual se'n derivi el Jo com una manifestació més, la qual cosa significa a més que el Jo no està sotmès a la necessitat de les lleis naturals, que són només un producte del pensament del Jo en la seva representació del món. Es resol així el problema de la dependència del Jo respecte a la natura i la qüestió del determinisme, que ocasionaren el rebuig de la posició anterior. Ara s'han trobat unes raons sòlides en un sistema idealista ben treballat lògicament, que supera la posició del sistema realista anterior, ja que aquest darrer s'ha mostrat com una forma de consciència que el nou sistema dedueix genèticament des del principi evident del Jo.

Tanmateix, el nou sistema planteja un problema metafísic de greus conseqüències: el nihilisme. "Du sprichst mich von aller Abhängigkeit los; indem du mich selbst in nichts, und alles um mich herum."<sup>658</sup>

La dependència del Jo de l'ésser de la natura i el seu determinisme s'ha eliminat tot eliminant tota possibilitat d'accés a l'ésser. En aquesta nova concepció, només hi ha representacions: "Bestimmungen eines Bewusstseins [...] Blosses Vorstellen ohne Bedeutung und ohne Zweck."<sup>659</sup>

El Jo intel·ligència o representació només coneix representacions, i les representacions no són els éssers mateixos representats. El representar estableix sempre una distància insalvable amb l'ésser al marge de la representació, un ésser que cal pensar

---

<sup>657</sup> SW II, 238 – 239.

<sup>658</sup> SW II, 240 – 241.

<sup>659</sup> SW II, 241.

negativament respecte a la representació com a absolut, u i simple. El saber, per tant, és saber del que no és l'èsser pres absolutament: el saber només és saber de sí mateix. Fins i tot del Jo, la intel·ligència només en pot oferir una representació segons les seves lleis internes de reflexió (el concepte de ment que pensa), en les quals sempre s'hi troba la dualitat subjecte i objecte, intuïció dels pensaments particulars i pensament d'un ésser que les causa. En efecte, a les representacions determinades que sent el Jo immediatament en sí mateix, hi afegeix amb el pensament un determinable (*ein mögliches Denken oder Wollen*) segons el concepte d'una facultat de pensar i el propi pensament hi afegeix un ésser que té aquesta facultat. El Jo que coneix la intel·ligència és també una representació, un producte de la consciència, i la intel·ligència no pot oferir res més: el propi Jo perd tota entitat en ell mateix i per ell mateix.

“Ich kann sonach wohl sagen: es wird gedacht, – doch: kaum kann ich auch dies sagen – also, vorsichtiger, es erscheint der Gedanke: dass ich empfinde, anschau, denke; keinesweges aber: ich empfinde, schaue an, denke. Nur das erstere ist Faktum; das zweite ist hinzu erdichtet.”<sup>660</sup>

La representació, per tant, no posa en relació directa la consciència amb l'èsser: la consciència només coneix directament la representació de l'èsser i no pot anar més enllà, per la pròpia naturalesa del representar. Les representacions són imatges (*Bilder*) i tot saber és imatge (*Bild*), el resultat d'una síntesi de representacions, no l'èsser en la seva absoluta simplicitat més enllà de la diferència entre subjecte i objecte. Això fa concloure Fichte que en el sistema idealista només hi ha representacions de representacions, sense accés a cap ésser:

“Es gibt überall kein Dauerndes, weder ausser mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiss überall von keinem Sein. – Ich selbst weiss überhaupt nicht, und bin nicht. Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich nach Weise der Bilder.”<sup>661</sup>

Tal com defensa Hume, la consciència no és més que un feix de representacions canviants que es relacionen sintèticament entre elles segons una sèrie de lleis, sense un Jo que sigui realment qui les relaciona. El Jo que pot oferir la intel·ligència és només un

---

<sup>660</sup> SW II, 244-245.

concepte lògic, unificador, que no va més enllà de l'autoconsciència cartesiana, un pensament que cal afirmar vertader cada vegada que es pensa, o de l'apercepció kantiana, entesa com una representació que ha de poder acompanyar les altres representacions per a poder pensar les síntesis.

Si tot el que hi ha és un conjunt de representacions que es representen un Jo i un món, però sense un Jo i un món reals, llavors:

“Alle Realität verwandelt sich in einem wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einem Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum; das Denken, - die Quelle alles Seins, und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kraft, meiner Zwecke, - ist der Traum von jenem Traume.”<sup>662</sup>

Els sentiments són estats subjectius, igual com el pensament que en pensa un origen segons el principi de raó, de forma que l'objecte pensat a partir dels sentiments és com el somni d'un somni.

Tot aquest resultat no es produeix per un error en la concepció del saber. El Jo té clar que el saber funciona així; allò que no pot acceptar són les conseqüències metafísiques d'aquesta concepció. “Ich habe eingesehen, und sehe klar ein, dass es so ist; ich kann es nur nicht glauben.”<sup>663</sup>

El problema radica en la naturalesa del saber. El saber teòric s'ha descrit adequadament, i ha resultat que pres tot sol: “Alles Wissen ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche.”<sup>664</sup>

L'error és creure que amb el saber teòric, el saber del Jo intel·ligència únicament representadora, s'exhaureix tot l'àmbit del saber humà. L'esperit, ofès, respon al Jo: “Hast du mich denn für einen blinden Verehrer und Lobredner dieses Systems, als vollständigen Systems des menschlichen Geistes, gehalten?”<sup>665</sup>

Cal completar el sistema de l'esperit humà amb una font de coneixement independent de la representació que doni accés a la realitat que les representacions representen. Clarament, el saber pel seu caràcter d'imatge (*Bild*) mai podrà fer aquesta

---

<sup>661</sup> SW II, 245.

<sup>662</sup> SW II, 245.

<sup>663</sup> SW II, 245 – 246.

<sup>664</sup> SW II, 246 – 247.

funció perquè no pot sortir d'ell mateix. El sistema idealista té així només una funció negativa: destrueix l'error de la concepció realista, el sistema de la necessitat natural, que semblava l'únic racionalment acceptable. Es constitueix com un moment escèptic ineludible per poder alliberar-se del realisme dogmàtic, però no ofereix per si mateix la veritat desitjada que haurà d'aconseguir-se per un altre mitjà:

“[...] es zerstört und vernichtet den Irrtum. Wahrheit geben kann es nicht; denn es ist in sich selbst absolut leer. Nun suchst du denn doch etwas, ausser dem blossen Bilde liegendes Reelles [...] und eine andere Realität, als die so eben vernichtete, wie ich gleichfalls weiss. [...] Hast du kein anderes Organ, sie zu ergreifen, so wirst du sie nimmer finden.

Aber du hast ein solches Organ. Belebe es nur, und erwärme es; und du wirst zur vollkommensten Ruhe gelangen.”<sup>666</sup>

Ni la realitat representada de l'idealisme teòric, en la forma ontològicament buida d'imatge que ofereix el saber, ni la natura del realisme dogmàtic l'ésser de la qual suprimeix l'idealisme, poden satisfer el Jo. El realisme dogmàtic ofereix ésser però al preu de sacrificar l'autosuficiència del Jo i sotmetre'l a un determinisme natural radical; l'idealisme per la seva banda, allibera el Jo del determinisme natural però al preu de sacrificar tot ésser perquè el saber només pot oferir imatges, mai un ésser. Cal trobar una solució satisfactòria, una forma de conciliar el saber representador amb una consciència d'ésser que no sigui nihilista i permeti també la llibertat del Jo. Cal pensar l'ésser des de la llibertat.

#### **2.4. La creença.**

Per trobar l'òrgan que li ha de permetre arribar a l'ésser que l'allunyi del nihilisme i a l'hora garanteixi la seva autosuficiència i llibertat, el Jo examina ara amb més cura què hi ha en la seva naturalesa que li ha fet rebutjar les formes de saber anteriors. Pel que fa al seu destí propi, descobreix en ell una exigència a anar més enllà del saber representatiu i que el

---

<sup>665</sup> SW II, 246 – 247.

<sup>666</sup> SW II, 247.

crida a actuar: “Nicht blosses Wissen, sondern nach deinem Wissen Tun ist deine Bestimmung.”<sup>667</sup>

Aquesta exigència d'acció es manifesta en una veu interior (*Jene Stimme, der ich glaube*<sup>668</sup>) que és a qui ha fet cas en rebutjar tota explicació errònia de la seva naturalesa i destí. Hi ha dues condicions perquè el Jo pugui ser conscient d'aquesta exigència: d'una banda, un impuls a l'autoactivitat absoluta: “Es ist in mir ein Trieb zu absoluten, unabhängigen Selbsttätigkeit.”<sup>669</sup> El Jo sent aquest impuls de forma confusa i només n'és conscient distintament si el pot pensar, o sigui, si en té un concepte: “Ich mache mir das Gefühl desselben durch das Denken deutlich, und setze gleichsam dem an sich blinden Triebe Augen ein, durch den Begriff.”<sup>670</sup> Llavors l'impuls apareix en el pensament de la consciència reflexiva en la forma d'un deure: “Ich soll selbstständig sein.”<sup>671</sup>

Aquesta forma de consciència no pot ser la d'un concepte del coneixement (*Erkenntnisbegriff*), perquè tot concepte de l'enteniment està condicionat per la representació d'un estat del món prèviament donat, tal com hem vist en els apartats anteriors (*Nachbild eines Gegebenen*). L'impuls només pot tenir la forma d'un deure vers l'autosuficiència i independència de tota necessitat, o sigui, d'incondicionalitat i principi de realització del Jo, en el concepte d'un fi (*Zweckbegriff*), un model per a produir un objecte amb l'acció (*Vorbild eines Hervorzubringenden*). El deure de l'autosuficiència, per tant, exigeix al Jo que es faci espontàniament i amb independència dels estats anteriors del món (*absolut frei und etwas aus dem Nichts hervorbringend*) un concepte de fi de la seva acció, i que produeixi un estat fora seu conforme a tal concepte (*darstellen vom Begriff, durch ein reelles Handeln, ein Sein hervorbringende Kraft*).<sup>672</sup>

Observem que tot això és el que el Jo *vol*, allò que el Jo espera de si mateix, al final de l'apartat dedicat al dubte. Ara simplement s'aclareix l'origen d'aquest voler, i es troba en un imperatiu a actuar de forma autosuficient i incondicionada, cosa que significa que el Jo és la causa espontània de la seva acció per mitjà d'un concepte produït únicament pel seu pensament al marge de la sèrie de representacions de l'enteniment. Es tracta així del pas del

---

<sup>667</sup> SW II, 248-249.

<sup>668</sup> SW II, 257-258.

<sup>669</sup> SW II, 249-250.

<sup>670</sup> SW II, 249-250.

<sup>671</sup> SW II, 249-250.

<sup>672</sup> SW II, 250.

voler basat en sentiments profunds del Jo encara no aclarits al voler que té un fonament en el *sollen*, que és una consciència clara de l'impuls per mitjà del concepte. Aquest voler aclarit segueix essent un voler creure en el destí lliure de l'ésser humà, perquè la consciència del *sollen* tampoc és una garantia absoluta en el moment que al cap i a la fi l'acció ordenada ha d'aparèixer en l'àmbit de la consciència i del pensament reflexiu que, recordem-ho, és l'àmbit del saber com a *Bild*. En aquest àmbit, pot preguntar-se pel fonament de tota representació (principi de raó), el qual només pot ser una nova representació, a la qual pot aplicar-se-li de nou la mateixa qüestió en un retrocès infinit. En cada representació es crea una distància insalvable entre ella i la realitat (és només *Bild*, suposa el trencament entre subjecte i objecte), de tal forma que mai una representació ofereix una realitat immediata i absoluta, sinó que sempre refereix a una altra representació, i no pot ser primer principi del saber. D'aquesta forma pot qüestionar-se la validesa de la representació que el Jo es fa de l'impuls si es pensa de nou des de la reflexió representadora:

“Verhalte es sich indes mit der Realität einer Sinnenwelt ausser mir wie es wolle: Realität habe ich, und fasse ich: sie liegt in mir, un ist in mir selbst einheimisch.

Ich denke diese meine reelle Tatkraft, aber ich erdenke sie nicht. Es liegt diesem Gedanken das unmittelbare Gefühl meines Treibes zur Selbsttätigkeit zu Grunde; der Gedanke tut nichts als dieses Gefühl abbilden, und es aufnehmen in seine eigne Form, die Form de Denkens. [...]

Wie? will ich abermals wissentlich und absichtlich mich selbst täuschen? [...] Könnte es nicht aber doch, nur von mir unbemerkt, das Treiben einer mir unsichtbaren fremden Kraft, und jene Meinung von Selbstständigkeit lediglich Täuschung meines auf mich selbst eingeschränktes Gesichtskreises sein? [...] sie [die reelle Tatkraft] ist das nach dem wohlbekanntem Gesetze des Denkens, wodurch alle Vermögen und alle Kräfte zu Stande kommen, zu dem Bestimmten, der gleichfalls erdichteten reellen Handlung, hinzu erdichtete Bestimmbare.”<sup>673</sup>

Al cap i a la fi, la reflexió sempre pot produir noves representacions a partir de les determinacions que troba en la consciència, en un procés que no té acabament, de manera que la diferència entre una determinació i el pensament d'una determinació és dilueix:

---

<sup>673</sup> SW II, 251-252.

“Ich fühle nun einmal jenes Treiben, sage ich [...] Fühle ich denn nun auch wirklich, oder denke ich etwa nur zu fühlen? [...] Ich weiss allerdings, und muss der Spekulation gestehen, dass man auf jede Bestimmung des Bewusstseins wieder reflektieren, und ein neues Bewusstsein des ersten Bewusstseins erzeugen könne, dass man dadurch das unmittelbare Bewusstsein stets um eine Stufe höher rückt, und das erste verdunkelt, und zweifelhaft macht; und dass diese Leiter keine höchste Stufe hat.”<sup>674</sup>

I això és el fonament de tot escepticisme. Malgrat això, en aquest punt precisament Fichte creu poder superar per fi l'escepticisme. Per això cal prendre consciència que la reflexió no pot fer-se sense una guia, i aquesta ha de ser la creença de la consciència real. És en la convicció que te la consciència real de la realitat de l'impuls que s'esvaeixen els dubtes:

“Ich kann nicht handeln wollen, denn ich kann nach jenem Lehrgebäude [el sistema autorreferencial de les representacions] nicht wissen, ob ich handeln kann; ich kann nie glauben, dass ich wirklich handle; das was mir als meine Handlung erscheint; muss mir völlig unbedeutend und als ein blosses trügliches Bild vorkommen. Aller Ernst und alles Interesse ist denn rein aus meinem Leben vertilgt, und dasselbe verwandelt sich, eben so wie mein Denken, in ein blosses Spiel, das von nichts ausgeht und auf nichts hinausläuft.

Soll ich jener innern Stimme den Gehorsam versagen? – Ich will es nicht tun. Ich will jene Bestimmung mir freiwillig geben, die der Trieb mir anmutet; und will in diesem Entschlusse zugleich den Gedanken an seine Realität und Wahrhaftigkeit, und an die Realität alles dessen, was es voraussetzt, ergreifen.”<sup>675</sup>

El Jo observa una diferència en l'actitud que té ell mateix en el nivell de la seva consciència natural, que és al cap i a la fi, allò que està investigant per conèixer la seva naturalesa i destí. Des d'aquest punt de vista, se n'adona que la creença en la realitat de l'impuls resulta inqüestionada i inqüestionable. Davant d'aquesta actitud natural de confiança en el deure, el resultat de la reflexió artificialment empresa des de l'idealisme de les representacions que en qüestiona la validesa apareix simplement com *Grübeleien und Klügeleien*. La crítica de l'idealisme perd la força que d'altra banda té quan s'aplica a la consciència del món i del Jo del coneixement teòric.

La conclusió que Fichte treu és que en aquesta creença natural es troba l'accès a una realitat que no només passa la prova de l'escepticisme, sinó que pot servir com a principi

---

<sup>674</sup> SW II, 252.

<sup>675</sup> SW II, 252-253.



per comprendre l'encaix i funció del pensament teòric en el conjunt de l'esperit humà que superi la seva unilateralitat, i així la seva caiguda en el nihilisme.

“Ich habe das Organ gefunden, mit welchem ich diese Realität, und mit dieser zugleich alle andere Realität ergreife. Nicht das Wissen ist dieses Organ; kein Wissen kann sich selbst begründen und beweisen.; jedes Wissen setzt ein noch Höheres voraus, als seinen Grund, und dieses Aufsteigen hat kein Ende. Der Glaube ist es; dieses freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht, weil wir nur bei dieser Ansicht unsere Bestimmung erfüllen können; er ist es, der dem Wissen erst Beifall gibt, und das, was ohne ihn bloss Täuschung sein könnte, zur Gewissheit, und zur Überzeugung erhebt. Er ist kein Wissen, sondern ein Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen.”<sup>676</sup>

El saber teòric tot sol mai permet un accés a la realitat pel seu caràcter de *Bild* que imposa la distància entre l'ésser i l'ésser representat. L'accés del Jo a la realitat simplement ve donat per la decisió de la seva voluntat de creure en la realitat del deure i tot el que ella suposa. És una creença basada en la voluntat i que no depèn de res extern a la pròpia voluntat. A partir d'aquesta creença, la comprensió teòrica del món cobra sentit: la seva funció no és donar a conèixer la simple realitat, no pot fer-ho, sinó servir les decisions de la voluntat. L'enteniment representador s'ha de sotmetre a la raó pràctica del *sollen*. Llavors perd el seu caràcter nihilista i passa a tenir certesa. “Alle meiner Überzeugung ist nur Glaube, und sie kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande.”<sup>677</sup>

Això és el que finalment dóna sentit a l'existència de l'home, que troba per fi la unitat en si mateix que és la conciliació del que vol i el que sap, voluntat i enteniment. “Welche Einheit und Vollendung in sich selbst, welche Würde der menschliche Natur!”<sup>678</sup>

Pot dir-se que ara el que Fichte ha fet ha estat clarificar el criteri de veritat que en el fons ha emprat des de bon començament. La veritat no pot venir per tenir raons, per bones que aquestes siguin, si aquestes raons no satisfan la creença que l'ésser humà té sobre la seva pròpia realitat i destí. Aquesta creença és la que cal aclarir i comprendre, i una vegada entés el seu caràcter racional i universal, és ella la que es converteix en la raó última de tota veritat de l'enteniment. L'evidència no és una evidència teòrica, basada només en les lleis

---

<sup>676</sup> SW II, 253.

<sup>677</sup> SW II, 253-254.

<sup>678</sup> SW II, 255.

de la reflexió, sinó una evidència basada en la consciència immediata de l'activitat pràctica, l'única que pot lliurar un començament absolut a la reflexió. L'aclariment de la creença comuna, arrelada en la naturalesa moral de l'ésser humà, és l'objectiu de la reflexió filosòfica, que no pot anar més enllà d'ella i les seves condicions si no vol caure en un saber buit. En les decisions de la voluntat que segueix el deure vers l'autosuficiència hi ha realitat, i només aquesta realitat es troba a l'abast de l'ésser humà. El coneixement teòric tot sol, unilateralment, només pot arribar a l'escepticisme i per tant a la pròpia autosupressió com a saber: “[...] das durchaus durchgeführte, blosse und reine Wissen lediglich zur Erkenntnis führt, dass wir nichts wissen können.”<sup>679</sup>

La relació del coneixement amb els impulsos del voler és així una relació de fonamentació: el coneixement no és ni pot ser el primer, és sempre una resposta a un impuls que fa voler al Jo alguna cosa. El coneixement apareix com una resposta a l'impuls, i és l'impuls qui imposa una forma determinada de pensar. En el moment que arriba a consciència, ja no és simplement una força sinó que la intel·ligència es determina lliurement segons ella, o sigui, apareix en aquest cas com un deure (sollen): “Wir selbst sind es, die zufolge des Triebes unsre Denkart bilden.”<sup>680</sup>

El Jo no és obra de la natura, sinó d'ell mateix (“*Ich bin durchaus mein eignes Geschöpf*”), i això immediatament pel sol fet de voler-ho. La qüestió és perquè la majoria de la gent no fa aquest pas ni vol fer-ho quan se'ls convida? Com hem vist, no són motius racionals sinó l'interès per un determinat tipus de realitat.

L'enteniment ja no és un conjunt d'imatges buides. Ara té una funció per a l'assoliment del fi, de manera que el seu pensament va orientat segons aquest fi que esdevé ara el criteri de la seva representació de la realitat. El fi en què ha de concentrar-se la reflexió de l'enteniment és el deure (Was ich tun sollte). La seva funció, esbrinar com pot realitzar-se el deure de la manera més adequada. L'activitat segons el deure és allò únic que ha de pensar l'enteniment i d'on procedeix tota realitat de les seves representacions.

Aquesta és una tesi central en el text, i que té importants conseqüències, tal com Fichte exposa en el primer capítol de l'apartat de la creença. En efecte, cal tenir present d'una banda que “Durch diese Gebote des Gewissens allein kommt Wahrheit und Realität in meine Vorstellungen”, tal com hem vist, i d'una altra que, en coherència amb el caràcter

---

<sup>679</sup> SW II, 254-255.

finit de l'èsser humà, aquesta veu interior no mana actuar en general sinó que ens diu que fer *bestimmt in jeder Lage*. El manament pren la forma de deures concrets per a situacions concretes, amb la qual cosa aquests deures concrets són exigències vers també tipus concrets de representacions d'objectes en la realitat de les quals, per tant, cal creure.

En primer lloc, apreixen uns fenòmens en la representació vers els qual la veu interior exigeix respecte i ajuda. El deure em fa considerar-los iguals en dignitat amb mi mateix, és a dir, éssers també lliures. Es tracta, per tant, de la consciència dels altres éssers humans (intersubjectivitat).

“Es schweben vor mir Erscheinungen im Raume auf welche ich den Begriff meiner Selbst übertrage: ich denke sie mir als Wesen meines gleichens. [...] Die Stimme meines Gewissens ruft mir zu: was diese Wesen auch an und für sich sein, du sollst sie behandeln, als für sich bestehende, freie, selbstständige, von dir ganz und gar unabhängige Wesen.”<sup>681</sup>

En segon lloc, allò que convenç primerament el Jo de l'existència del món físic no és la intuïció sensible tota sola, sinó l'impuls vers la supervivència del cos que l'acompanya: “Ich werde wohl genötigt an die Realität dessen zu glauben, das meine sinnliche Existenz bedroht, oder allein sie zu erhalten vermag.”<sup>682</sup>

La consciència moral hi intervé donant un valor superior a aquest impuls per la supervivència, a l'hora que li imposa un límit: “Du sollst dich selbst, und deine sinnliche Kraft erhalten, üben, stärken, denn es ist im Plane der Vernunft auf dieser Kraft mit gerechnet.”<sup>683</sup>

Certament, el cos no és més que la sensibilització de la naturalesa espiritual del Jo, i com a tal deduïble genèticament de les lleis del pensament, tal com Fichte argumenta escèpticament en l'apartat anterior:

---

<sup>680</sup> SW II, 255-256.

<sup>681</sup> SW II 259-260.

<sup>682</sup> SW II, 260-261.

<sup>683</sup> SW II, 260-261.

“Ich werde dir sogar, wenn du es verlangst, Schritt vor Schritt die Gesetze aufzeigen, nach denen du dir in deinem Bewusstsein zu einem organischen Leibe, mit solchen Sinnen, zu einer physischen Kraft, u.s.w. wirst, und wirst gezwungen werden, mir alle Recht zu geben.”<sup>684</sup>

En aquest moment, tanmateix, el cos rep un valor pràctic que dóna realitat a la representació així deduida.

Fichte es troba ara en condicions d'aclarir millor la relació general que tota forma d'esser té amb el Jo, una relació que va més enllà de la purament teòrica o representadora. La relació originària s'ha mostrat ara de tipus pràctic i respon als interessos pràctics del Jo. Com a conclusió, per tant:

“Es gibt überhaupt kein blosses reines Sein für mich, das mich nicht angehe, und welches ich anschaute, lediglich um des Anschauens willen; nur durch seine Beziehung auf mich ist, was überhaupt für mich da ist. Aber es ist überall nur eine Beziehung auf mich möglich, und alle andere sind nur Unterarten von dieser: meine Bestimmung, sittlich zu handeln. Meine Welt ist Object und Sphäre meiner Pflichten, und absolut nichts anders. [...] Alles was für mich da ist, dringt nur durch diese Beziehung seine Existenz und Realität mir auf, und nur durch diese Beziehung fasse ich es – und für eine andere Existenz fehlt es mir gänzlich am Organ.”<sup>685</sup>

La realitat del món ve racionalment explicada per la finitud de la consciència, tal com s'ha establert prèviament. Una consciència finita té uns deures concrets, o sigui, delimitats, que s'exposen per això mateix en una sèrie d'objectes també finits. Aquells objectes esdevenen fins per a l'acció precisament perquè la seva existència ve exigida pel deure, de tal forma que els deures només poden realitzar-se en aquests objectes. “Ich habe gewiss und wahrhaftig diese bestimmte Pflichten, welche sich mir als Plichten gegen solche und in solchen Objekten darstellen.”<sup>686</sup>

La realitat del món físic depèn així completament de l'ordre moral que en ell s'hi pot exposar sensiblement. Al seu torn, aquest ordre moral és absolut, no pot qüestionar-se, ja que es basa en la creença en la naturalesa lliure i autosuficient de la voluntat que atura el retorn infinit de la reflexió representadora. En l'exemple anterior del cos, certament pot deduir-se amb el pensament les seves característiques essencials, i la Doctrina de la Ciència

---

<sup>684</sup> SW II, 241 – 242.

<sup>685</sup> SW II, 261-262.

ha de fer-ho, però el seu principi intel·ligible, la voluntat lliure, no se segueix de cap llei del pensament. En aquest punt la creença en la seva absoluta realitat, o sigui, autosuficiència i llibertat, atura la reflexió que el reduiria a no res i li dóna un fonament inqüestionable, a l'hora que fa palès el sentit de la seva existència.

Fichte acaba aquest primer bloc temàtic dedicat a l'explicació de l'autèntic origen de la certesa en la realitat de les representacions amb una comparació d'allò assolit en l'estadi actual de la creença amb les posicions ara superades dels apartats anteriors del dubte i del saber. S'ha mostrat que el fonament de tota consciència en la realitat que existeix fora del nostre pensament no és<sup>687</sup>:

- a) “Die Einwirkung vermeinte Dinge ausser uns” (tesi del realisme dogmàtic)
- b) “Ein leeres Bilden durch unsere Einbildungskraft und unser Denken” (antítesi de l'escepticisme de l'idealisme teòric).

El fonament de tota consciència d'una realitat que existeix (*vorhandene*) fora nostre és:

- c) “Die notwendige Glaube an unsere Freiheit, an unseres wirkliches Handeln, und an bestimmte Gesetze des menschlichen Handelns”.

La consciència en la realitat del món exterior és una creença que es basa al seu torn en la creença en la llibertat de l'esperit humà i se segueix de les necessitats d'aquesta acció lliure d'un ésser finit. Només la moralitat dóna un valor al món físic per a l'acció humana, i així fonamenta la consciència en la seva realitat i la manté fora del no-res de la representació buida. Aquesta creença obliga a acceptar el següent ordre de raons (“wir sind genötigt anzunehmen”):

- Que simplement actuem.
- Que hem d'actuar d'una determinada manera.
- Que hi ha una determinada esfera d'aquesta acció.
- Que aquesta esfera és el món físic i el món físic és aquesta esfera.

---

<sup>686</sup> SW II, 262.

De tal manera que, per tant, que el coneixement es fonamenta en la pràctica moral, i en la raó pràctica o voluntat lliure es troba l'arrel de tot coneixement: “Von jenem Bedürfnisse des Handelns geht das Bewusstsein der wirklichen Welt aus [...] wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft”.

Seguidament s'inicia la segona i darrera part de l'apartat dedicat a la creença, una part prou més extensa que la primera. En aquesta part, Fichte explica quins són els fins exigits per la consciència moral, tant pel que fa al món sensible com pel que fa al món suprasensible, així com les condicions per a la realització d'aquests fins, la immortalitat de l'ànima i l'existència de Déu. Tot i l'òbvia analogia amb l'argumentació kantiana de la Crítica de la raó pràctica, en el desenvolupament concret de tots aquests punts el plantejament de Fichte presenta un caràcter original i clarament diferenciat.

Fichte comença aquest apartat amb una reflexió sobre el caràcter necessari que té per a l'ésser humà la relació entre acció i fi: “Ich kann nicht handeln, ohne einen Zweck ausser dem Handeln im Auge zu haben.”<sup>688</sup>

Ara bé, el que Fichte vol remarcar és que si bé a cada acció s'hi connecta necessàriament un fi, la decisió de fer una acció no pot dependre del fi. És a dir, no és cap característica que es trobi en el fi el que fa que una acció hagi de realitzar-se, i per tant, el que li doni un valor moral. El valor de l'acció moral ha de cercar-se en el propi subjecte que la fa, no en un objecte extern a ell. El criteri primer és el seguiment del deure que imposa la veu moral de la consciència (“weil ich es einmal *soll*”), del qual se segueix llavors un determinat fi per la relació inherent a la nostra consciència entre acció i fi (hom no pot actuar sense un fi). Fichte fa un símil geomètric entre el deure com a angle per fer una línia i els fins com als punts als quals s'apunta una vegada tenim l'angle.<sup>689</sup> Per tant, l'acció exigida pel deure va orientada vers uns fins. Fichte afegeix que la mateixa font de la necessitat pràctica que s'imposa al pensament en el deure imposa també la creença en la realització d'aquests fins: “Dasselbe in mir, was mich nötigt, zu denken, dass ich so handeln solle, nötigt mich, zu glauben, dass aus diesem Handeln etwas erfolgen werde.”<sup>690</sup>

---

<sup>687</sup> SW II, 262 – 263.

<sup>688</sup> SW II, 263-264.

<sup>689</sup> SW II, 264-265. Trobem un exemple geomètric semblant en l'obreta primerenca *Sobre el concepte de doctrina de la ciència*.

<sup>690</sup> SW II, 264-265.

A través d'aquesta creença apareix per al pensament (“*dem Auge meines Geistes*”) un nou món de relacions morals, un món intel·ligible que cal distingir del món sensible que apareix als sentits:

“Es eröffnet dem Auge meines Geistes die Aussicht auf eine andere Welt; die da allerdings ist, ein Zustand ist, und kein Handeln, aber eine andere und bessere Welt, als die für mein sinnliches Auge vorhandene.”<sup>691</sup>

Aquest món resultat de l'acció moral que l'esperit aprehén en el fi de l'acció exigida pel deure (“*lebe ich zugleich in der Anschauung seines Zwecks, lebe ich in der besseren Welt, die er mir verheisset*”) és millor que el món sensible. En el món sensible pres tot sol no hi ha res millor que una altra cosa, atés que tot remet a tot en una circularitat inacabable. Aquest és el caràcter tant de la necessitat natural del realisme dogmàtic com de la reflexió productora d'imatges de l'idealisme teòric. Únicament la raó pràctica pot lliurar un fi absolut<sup>692</sup> que dona sentit als fenòmens sensibles i els salva del nihilisme. Sense ell, la vida humana consisteix en un joc absurd: “Stets wiederkehrende, auf nichts angehende, und nichts bedeutende Spiel”<sup>693</sup> Sense aquesta finalitat, els fins sensibles com ara l'alimentació per a viure, fan palés l'absurditat de la pròpia vida: “Ich ässe nur, und tränke, damit ich wiederum hungern, und dürsten, und essen und trinken könnte”<sup>694</sup> i així fins a la tomba. És a dir, es busca aliment per a viure, però la vida només consisteix en saciar la gana que inevitablement torna a aparèixer, una gana que l'ésser humà es troba imposada per la naturalesa al marge del que ell pot decidir, com la resta de necessitats biològiques. Sense el fi intel·ligible que lliura la consciència moral del deure, no hi ha per a l'ésser humà cap aspiració més elevada, cap punt de fuga que doni un sentit a la pròpia vida humana fora del cicle natural i que faci l'home l'amo del seu destí. No hi ha un estat millor vers el qual progressar, l'existència humana consisteix llavors en l'eterna repetició de l'aparició i desaparició d'un mateix estat (“*um sich wieder werden zu können, wie es schon war*”).

---

<sup>691</sup> SW II, 264.

<sup>692</sup> Un *fi final* en terminologia de la Crítica del Judici, concepte que si bé Fichte no empra en aquest punt del text, sí que l'usa en molts moments en aquest context sistemàtic.

<sup>693</sup> SW II, 266.

<sup>694</sup> SW II, 266.

L'estat sensible de la humanitat es mostra així només com un mitjà per a aquest fi intel·ligible, i és així com rep un valor.

Platònicament podem dir que l'esdevenir en el cercle de la generació i de la destrucció és l'element propi del món sensible. Davant això, Fichte defensa una acció en la qual allò produït es mantingui per sempre sense canvis, que no es perdi i calgui novament produir-ho com passa amb les accions sensibles. Produir aquest fi permanent és la determinació de l'ésser humà. "Es muss etwas geben, das da ist, weil es geworden ist; und nur bleibt, und nimmer wieder werden kann, nachdem es geworden ist."<sup>695</sup>

El lloc on es conserven els resultats de les accions morals és el món intel·ligible. Abans de passar a l'anàlisi del món intel·ligible, Fichte analitza el fi sensible corresponent. Cal recordar que no pot haver-hi acció sense un element sensible en el qual actuar, tal com s'ha demostrat en la part precedent. A què correspon la finalitat moral en el món sensible? Quin estat del món sensible s'ha d'aconseguir?

El progrés moral exposat sensiblement pren la forma de la dialèctica entre natura i cultura, i el fi és el domini de la natura per part de la cultura que es manifesta en la pau universal dels estats. Aquest estat és el fi terrenal de l'acció humana ("*irdischer Zweck*"). L'impuls originari que posa en marxa el procés és la reacció davant l'opressió de la llibertat. Quan aquesta opressió es torna insuportable, la desesperació dels oprimits els dona la força per establir uns lligams d'igualtat i exigeixen de tothom l'acceptació d'aquesta igualtat. D'aquesta exigència sorgeixen uns acords que són la base d'una autèntica legislació racional, que manca en les disposicions dels estats esclavistes. Aquests acords permeten el naixement d'un veritable estat ("*wahren Staat*"). Amb això s'assoleix la primera part del fi. En segon lloc, cal aconseguir la pau entre els estats. Els estats esclavistes es mouen per l'ansia de riqueses dels seus governants, que no perden res en les guerres i tenen molt per guanyar. En els estats de dret, en canvi, tothom és igual, i el repartiment equitatiu del botí no compensa els potencials sacrificis d'una guerra de rapinya. La guerra, conclou Fichte, només es produeix entre estats de bàrbars o d'esclaus. La constitució de dret dins l'estat produeix la pau dins de l'estat i les relacions de dret entre les nacions la pau internacional.<sup>696</sup> És interessant que per a Fichte no hi ha cap inclinació en la naturalesa humana vers el mal per si mateix. La naturalesa humana, si bé imperfecta per la

---

<sup>695</sup> SW II, 266-267.



seva inclinació vers el plaer sensible, no és malvada. Allò dolent es vol només perquè es creu que produirà algun avantatge, és a dir, alguna cosa bona per a qui la fa.

“Es ist kein Mensch, der das Böse liebt, weil es Böse ist; er liebt in ihm nur die Vorteile, und Genüsse, die es ihm in der gegenwärtigen Lage der Menschheit mehrerenteils wirklich gewährt.”<sup>697</sup>

La constitució de l'estat elimina els avantatges que pot obtenir qui actua perversament, de manera que elimina la individualitat egoïsta tancada en si mateixa (“*das kleine, enge Selbst der Personen*”) <sup>698</sup>. En aquesta societat, allò que perjudica una part perjudica el tot i viceversa. L'individu és ara només una part d'un Jo major (“Bestandteil eines grossen Selbst”) <sup>699</sup>.

Fichte conclou que aquest estat de pau interior i exterior en la humanitat mercé al triomf universal del dret és el fi terrenal que imposa la raó pràctica: “Dies ist der Zweck unsers irdischen Lebens, den uns die Vernunft aufstellt, und für dessen unfehlbaren Erreichung sie bürgt.”<sup>700</sup>

Un fi que es realitzarà en algun moment del futur (“in irgend einer Zeit”), simplement pel fet que “jo sóc” (“er ist erreichbar, den ich bin”). Atès que tot ésser humà és un Jo, i hem vist que l'essència del Jo és la consciència de la seva llibertat per damunt de tot, el procés esmentat d'alliberament de l'opressió es veu garantit per la pròpia naturalesa humana. Ara bé, observa Fichte, pot ser aquest estat de pau l'objectiu únic i últim de l'existència humana? Si així fos, i tenint en compte que aquest estat terrenal s'assolirà en algun moment, a partir d'aquell moment l'ésser humà ja no tindrà cap aspiració i la seva vida no tindrà sentit. Hom pot plantejar-se a la manera de Leibniz per què l'estat d'aquella generació ha de ser millor que el no res. Hom podria raonar com en l'exemple de la gana, que trobar-se saciat no té cap valor més que el fet de no tenir gana, és a dir, un valor negatiu. Igualment, trobar-se alliberat externament de l'opressió i en pau només té un valor negatiu *si no sabem que fer amb la llibertat així guanyada*. De nou cal un fonament

---

<sup>696</sup> SW II, 275-276.

<sup>697</sup> SW II, 276.

<sup>698</sup> SW II, 277.

<sup>699</sup> SW II, 277.

<sup>700</sup> SW II, 278.

superior que ens lliuri el valor autènticament absolut de l'existència, sense ell l'existència (“*da sein*”) en l'àmbit de la consciència sensible no té cap valor per si mateixa .

“Die Vernunft ist nicht um des Daseins, sondern das Dasein ist um der Vernunft willen”.<sup>701</sup> Cal una existència amb sentit, i només per aquest sentit que satisfà les exigències de la raó adquireix l'estatus d'ésser vertader. Contraposa així Fichte els conceptes d'existència i d'ésser vertader, alhora que els relaciona per mitjà de la satisfacció de l'exigència pràctica de la raó: “Ein Dasein, das nicht durch sich selbst die Vernunft befriedigt, und alle ihre Fragen löset, ist unmöglich das wahre Sein.”<sup>702</sup>

Tan bon punt exhaurit el contingut de l'exposició sensible del fi de la raó pràctica, Fichte comença l'anàlisi del fi intel·ligible. S'introdueix una reflexió sobre la funció de la llei moral en la consciència respecte a l'assoliment dels fins sensibles. Si tota finalitat de les accions humanes fos únicament sensible, la millor manera d'assolir-la seria mitjançant la llei del propi mecanisme natural, sense la interferència externa de la legalitat de la virtut (“ohne allen menschlichen Tugenden und Lastern”). La pròpia força de la naturalesa realitzaria el seu fi i la llei moral seria en aquest cas “leer und überflüssig [...] schwärmerei in uns”.<sup>703</sup>

Ara bé, això xoca amb la dignitat humana i les seves exigències, tal com s'ha vist en aquest apartat de la creença (“*ich will*”, novament una decisió de la voluntat en contra d'acceptar aquesta possibilitat):

“*ich will ihr den Gehorsam nicht versagen [...] und ich will ihr gehorchen schlechthin weil sie gebietet. Dieser Entschluss sei das Erste und höchste in meinem Geiste [...] er sei das innerste Prinzip meines geistigen Lebens*”.<sup>704</sup>

La reflexió pot voler buscar noves raons que expliquin a partir de la naturalesa la conducta humana, però la creença atura aquesta forma de pensament perquè va contra l'arrel lliure de l'ésser humà que dona sentit a la seva existència. Ara podem afegir que tal reflexió de la raó teòrica contradiu l'exigència, també racional però superior, de la raó pràctica, d'on procedeix l'obligatorietat moral. Acceptada la racionalitat de l'exigència, cal

---

<sup>701</sup> SW II, 279-280.

<sup>702</sup> SW II, 279-280.

<sup>703</sup> SW II, 280.

<sup>704</sup> SW II, 280.

admetre també la realitzabilitat d'allò que s'exigeix, perquè en cas contrari la raó exigiria un impossible, cosa que és contradictòria:

“Soll ich jenen gehorsam für vernünftig anzuerkennen [...] so muss dieser Gehorsam doch irgend einen Erfolg haben, und zu irgend etwas dienen. Er dient offenbar nicht für den Zweck der irdischen Welt; er muss sonach eine überirdische Welt geben, für denen Zweck er diene.”<sup>705</sup>

Si la raó mana una cosa impossible, la pròpia raó és absurda, cosa totalment contradictòria amb la pròpia essència de la racionalitat. Recordem que el principi de la Doctrina de la Ciència, el Jo, consisteix precisament en la identitat subjectivoobjectiva. En aquesta identitat necessària i immutable consisteix l'essència de la racionalitat, de manera que en ella no pot trobar-se cap contradicció. Aquesta identitat exclou tota forma de contradicció o oposició, les quals només es troben en allò fàctic –per exemple, en els fets sensibles per a una consciència encara no completament aclarida, que contempla el joc cíclic de la generació i la corrupció –, allò encara no deduit genèticament del principi. Com veurem, una vegada entès el vincle de tot amb el principi desapareix l'oposició – la negativitat, la mort – i tot l'univers es mostra com a manifestació de la vida eterna. En el moment en què ens trobem, aquest principi de racionalitat garanteix la conclusió esmentada en el text: allò que la raó mana ha de ser realitzable, ja que en cas contrari hauríem d'admetre una contradicció pràctica en la pròpia raó entre allò manat i la seva realitzabilitat “denn die Vernunft kann nichts Zweckloses gebieten.”<sup>706</sup>

L'efecte no sensible de l'obediència de la llei ha de ser producte exclusivament de l'acte intern a la consciència d'obeir la llei, és a dir, que l'única intenció a l'hora de decidir-se a actuar sigui precisament l'obediència al deure. La intenció a l'hora de decidir-se a actuar no té un pes a l'hora de produir efectes en el món sensible, ja que pel que fa a la causalitat sensible no afegeix res a l'acció empresa: els seus efectes en el món físic seran els mateixos al marge de la intencionalitat de l'agent moral, ja que per a la causalitat física (“*die Kette der materiellen Ursachen und Wirkungen*”) tant hi fa la intencionalitat purament mental; tant si actua desinteressadament només pel deure com si el mouen altres interessos més empírics, els efectes externs són els mateixos, ja que depenen només de l'ordre de

---

<sup>705</sup> SW II, 280-281.

<sup>706</sup> SW II, 286-287.

causes físiques anteriors, o sigui, dels fets, no de les intencions. En l'ordre sensible només compten els fets, i aquests segueixen un ordre necessari. Per això Fichte diu que si tot fi fos sensible hagués estat millor no donar cap llibertat als éssers humans, i fer-los actuar per pur mecanisme: l'assoliment del fi estaria garantit per les lleis naturals.

Ara bé, "ich bin frei". Llavors el que ha de comptar, el que fa una diferència amb la causalitat física purament mecànica, ha de ser precisament la decisió lliure de l'esperit a seguir allò que no pot reduir-se a mecanisme segons la convicció pràctica de la creença: el deure moral, la veu de la consciència que exigeix absolutament un determinat curs d'acció, i ho fa al marge de i en contra de la inclinació sensible, és a dir, lliure del mecanisme natural. El deure de la llibertat és el fonament racional de la voluntat de ser lliure que ha empès el Jo des del realisme dogmàtic fins a la creença, fonament que és la clau de volta de la dignitat humana:

"Ich soll frei sein; denn nicht die mechanisch hervorgebrachte Tat, sondern die freie Bestimmung der Freiheit um des Gebots, und schlechthin um keines Zwecks willen – so sagt uns die innere Stimme des Gewissens – diese allein macht unsern wahren Wert aus."<sup>707</sup>

Aquesta modificació espontània de l'esperit que és la determinació a actuar segons el deure i únicament pel deure és allò que ha de tenir uns efectes. Com ha quedat clar que no els pot tenir directament en el món sensible, aquests efectes els ha de tenir en el món pensat segons les exigències de la racionalitat pràctica, el món intel·ligible. Allò que garanteix la necessitat d'uns determinats efectes en el món físic és la llei física; en el món intel·ligible cal pensar que hi ha també una llei purament intel·ligible que garanteix l'efecte de la intencionalitat pura en les decisions. D'aquesta forma la voluntat té un efecte immediat en el món intel·ligible. Així, en el món intel·ligible

"Der Wille ist rein und bloss erste Glied einer Kette von Folgen, die durch das ganze unsichtbare Reich der Geister hindurläuft [...] Der Wille ist an und für sich selbst Bestandteil der Übersinnliche Welt; so wie ich ihn durch irgendeinen Entschluss bewege, bewege und verändere ich etwas in dieser Welt."<sup>708</sup>

---

<sup>707</sup> SW II, 281-282.

<sup>708</sup> SW II, 282-283.

Aquests efectes que són producte immediat de la modificació de la voluntat, són quelcom nou i per sempre perdurador en el món intel·ligible (“Meine Wirksamkeit bringt neues, ewig Dauerndes, hervor”), una tasca que una vegada escomesa ja no caldrà fer novament en el futur. És important que aquests efectes es produeixen en aquesta vida, de manera que en el moment d’actuar segons la llei moral i per ella, s’entra immediatament en contacte amb aquest món intel·ligible. “Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseits des Grabes; es ist schon hier um unserer Natur verbreitet.”<sup>709</sup> Fichte ens diu més endavant que en això consisteix la immortalitat: “Ich bin unsterblich, unvergänglich, ewig, sobald ich den Entschluss fasse, dem Vernunftgesetze zu gehorchen; ich soll nicht erst werden.”<sup>710</sup>

Com es produeixen aquests efectes només amb la voluntat, això resulta incompreensible per a la nostra forma de pensar finita lligada a la sensibilitat. Ara bé, que es produeixen resulta inqüestionable. La conservació d’aquests efectes significa també per a Fichte que en una vida futura el que ara només és objecte de creença passa a ser objecte sensible i l’home té una nova tasca el resultat de la qual és novament objecte de creença, i així segueix aquest perfeccionament *ad infinitum*. És una teoria curiosa que recorda les doctrines pitagòriques i platòniques de la reencarnació.

“In Rücksicht der Beschaffenheit dieser Folgen ist also das gegenwärtige Leben in Beziehung auf ein künftiges, ein Leben im Glauben. Im künftigen Leben werden wir diese Folgen besitzen, denn wir werden mit unsrer Wirksamkeit von ihr ausgehen, und auf sie fortbauen; dieses andere Leben wird sonach in Beziehung auf die Folgen unsers guten Willens im gegenwärtigen, ein Leben des Schauens sein. Wir werden auch in diesem andern Leben ein nächstes Ziel für dasselbe aufgestellt erhalten, wie wir im gegenwärtigen hatten; denn wir müssen fort tätig sein.”<sup>711</sup>

L’activitat de la voluntat és allò comú a totes aquestes “vides”, allò que ha de seguir sense aturar-se. Al cap i a la fi, ens diu Fichte més endavant:

“Der ganze Edzweck der Vernunft ist reine Tätigkeit derselben, schlechthin durch sich selbst und ohne eines Werkzeugs ausser sich zu bedürfen, - Unabhängigkeit von allem, das nicht selbst Vernunft ist,

---

<sup>709</sup> SW II, 283.

<sup>710</sup> SW II, 289.

<sup>711</sup> SW II, 286-287.

absolute Unbedingtheit. Der Wille ist das lebendige Prinzip der Vernunft, ist selbst die Vernunft, wenn sie rein und unabhängig aufgefasst wird.”<sup>712</sup>

L’èsser humà és per naturalesa membre de dos ordres, un sensible i un suprasensible. “Ich bin Glied zweier Ordnungen, einer reinen geistigen, in der ich durch den blossen reinen Willen herrsche, und einer sinnlichen, in der ich durch meine Tat wirke.”<sup>713</sup> Pertany al món sensible a causa de la seva finitud: “für endliche Wesen ist jede Tätigkeit eine bestimmte; und bestimmte Tat hat ein bestimmtes Ziel.”<sup>714</sup>

Allò que és important destacar és que Fichte novament insisteix que només hi ha món sensible perquè hi ha deure, que és allò primer: el deure mana una acció determinada, la qual al seu torn pensem en el concepte d’un fi determinat que permet la intuïció del món sensible, el qual se’ns dona per a l’efectuació del fi:

“allein aus dem Gebote einer bestimmter Handlung unser Begriff eines bestimmtes Ziels, und aus diesem die ganze Anschauung der uns gegebenen Sinnenwelt entsteht.[...] Die gegenwärtige Welt ist überhaupt nur durch das Pflichtgebot für uns da.”<sup>715</sup>

La raó infinita és la que viu exclusivament en aquest món intel·ligible de l’esperit; les raons finites viuen a més en el món sensible:

“Unmittelbar und lediglich in dieser rein rein geistigen Ordnung lebt nur die unendliche Vernunft. Der Endliche, der nicht die Vernunftwelt selbst, sondern nur ein Einzelnes unter mehreren Gliedern derselben ist, lebt notwendig zugleich in einer sinnlichen Ordnung, das heisst, in einer solchen, die ihm noch ein anderes Ziel, ausser der reinen Vernunfttätigkeit, darstellt; einen materiellen Zweck.”<sup>716</sup>

La voluntat humana, a diferència de la voluntat pura o raó infinita, no és autosuficient. La seva finitud ve donada perquè es posa fins materials i per realitzar-los necessita també una força física. És a dir, no en té prou amb la decisió espiritual, necessita

---

<sup>712</sup> SW II, 288-289.

<sup>713</sup> SW II, 288-289.

<sup>714</sup> SW II, 286-287.

<sup>715</sup> SW II, 288.

<sup>716</sup> SW II, 288-289.

l'exteriorització en l'acció (“*Tat*”) i aquesta depèn de la legalitat de la naturalesa. En això no té l'autosuficiència que el manament del deure exigeix a la vida espiritual, segons el model de la vida de la raó infinita, que és pura activitat.

“[el fi material] zu befördern durch Werkzeuge, und Kräfte, die zwar unter der unmittelbaren Botmässigkeit des Willens stehen, deren Wirksamkeit aber auch noch durch ihre eigne Naturgesetze bedingt ist.”<sup>717</sup>

Aquests dos ordres apareixen des del primer moment del desenvolupament de l'activitat de la raó en el Jo i discorren paral·lelament. Un és fenomen (ordre sensible) per al Jo, l'altre el fonament que li dóna sentit (ordre espiritual). Un dóna el fi final (*Endzweck*) per a l'esperit, que només depèn de la decisió de la voluntat (la intenció), i que és sempre el mateix per tota l'eternitat: l'autosuficiència total de la raó, l'autoactivitat pura. L'altre és el fi material on necessàriament aquest fi intel·ligible s'exposa per a una consciència finita, i per això es troba limitada exteriorment per un determinat món sensible, les lleis del qual ha d'emprar com a instruments per a la realització del fi (l'acció): en la present vida, el triomf de la cultura pel damunt de la naturalesa bruta, en la forma de l'establiment històric d'un estat de dret que porti a la pau perpètua. Mentre els humans s'esforcen físicament per aconseguir aquest fi en el món sensible, les seves decisions espirituals tenen efectes directes en el món intel·ligible que ja no es perdran i seran la base d'un nou progrés en una etapa d'existència subseqüent.

Per a l'aprehensió de l'ordre intel·ligible cal comprendre que la voluntat és lliure, o sigui, no és només un principi del món físic com una força natural més. Aquesta comprensió té dos elements: d'una banda, el voler segons una llei, que s'exigeix per si mateix, i d'una altra, la convicció exigida que això és així, que és el Jo qui lliurement es dóna aquella llei o exigència (*Forderung*). El resultat dels dos elements és la creença en un món suprasensible i etern. Allò que no pot formar part d'aquesta creença i que l'exclou, és voler saber prèviament que el fi es realitzarà com a condició per poder creure-hi. Qui defensa això no confia en la pròpia raó: “Die Vernunft gar nicht in sich selbst ein Prinzip und eine Richtschnur ihrer Tätigkeit enthielte.”<sup>718</sup>

---

<sup>717</sup> SW II, 289.

<sup>718</sup> SW II, 291-292.

A més, no es tracta només de comprendre teòricament l'estructura de la creença, cal posar-la en pràctica en la decisió moral. Únicament així hi ha un contacte efectiu amb el món intel·ligible. Respecte a una comprensió purament teòrica d'aquesta descoberta de la Doctrina de la Ciència, Fichte fa un símil amb la teoria dels colors explicada a un cec.

En aquest punt, Fichte creu trobar la raó de la ceguesa anterior del Jo pel que fa a l'ordre intel·ligible: mogut per l'impuls natural vers el plaer, no anava més enllà dels fins sensibles, en els quals creia perquè prèviament veia possible la seva realització. No era capaç de veure “den reinen Antrieb der durch sich selbst gesetzgebenden Vernunft”.<sup>719</sup>

El pas al món intel·ligible suposa l'eliminació dels desitjos que s'oposen a l'impuls pur de la raó. En aquest punt, coincideix amb l'ensenyament del cristianisme quan diu que cal morir respecte al món per entrar en el regne de Déu, tot i que ara queda clar el sentit d'aquesta mort, que no significa la mort biològica sinó el canvi espiritual provocat per la decisió lliure de la voluntat: “Wohl muss man, nach den Bildern einer heiligen Lehre, der Welt erst absterben, und wiedergeboren werden, um in das Reich Gottes eingehen zu können.”<sup>720</sup>

La certesa que la determinació moral del Jo (*pflichtmässige Bestimmung*) té necessàriament efectes en el món suprasensible pressuposa que hi ha una llei en aquest món que així ho garanteix. “Ein Gesetz, eine schlechthin ohne Ausnahme geltende Regel, nach welcher der Pflichtmässige Wille Folgen haben muss.”<sup>721</sup> Fichte compara la naturalesa d'aquesta llei amb la naturalesa de la llei física que regula la causalitat en el moviment físic:

“Eben so umfasse ich in meinem pflichtmässigen Willen eine Reihe von notwendigen und unabwehrlichen Folgen in der geistigen Welt, als ob sie schon gegenwärtig wären; nur das sie nicht, wie die Folgen in der materiellen Welt bestimmen kann, - dass heisst, das ich lediglich weiss, dass, nicht aber wie sie sein werden; und eben, indem ich dieses tue, denke ich ein Gesetz der geistigen Welt, in welcher mein reiner Wille eine der bewegende Kräfte ist, gleich wie meine Hand eine der bewegenden Kräfte in der materiellen Welt ist.”<sup>722</sup>

---

<sup>719</sup> SW II, 293.

<sup>720</sup> SW II, 292-293.

<sup>721</sup> SW II, 294.

<sup>722</sup> SW II, 295.



Aquesta llei ha d'existir per garantir els efectes de la determinació moral, ara bé, allò que no sabem ni s'exigeix saber en la creença, és com opera aquesta llei per produir aquests efectes, o sigui, no podem deduir quins efectes són ni com són, tal com fem en la causalitat física a partir de les seves lleis. Cal creure que hi ha aquests efectes (*dass*), no cal comprendre com es donen (*wie*).

Una llei ha de tenir les característiques d'una veritat de raó, i com a tal es pot definir com una proposició necessària, una necessitat que consisteix en un repós de la raó en la veritat invariable de la proposició (immutabilitat) i que a més no pot considerar altres possibilitats contràries a l'única expressada per la proposició (unicitat): “das feste unerschütterliche Beruhen der Vernunft auf einem Satze; und die absolute Unmöglichkeit, das Gegenteil anzunehmen.”<sup>723</sup>

Fichte fa un important aclariment respecte a l'origen d'aquesta llei del món suprasensible:

“Ich nehme an ein solches Gesetz einer geistigen Welt, das nicht mein Wille gibt, noch der Wille aller endlichen Wesen zusammen genommen, sondern, unter dem mein Wille, und der Wille aller endlichen Wesen selbst steht.”<sup>724</sup>

La finitud dels éssers humans consisteix precisament en què no poden concebre com una voluntat pura pot tenir efectes sense la intervenció de cap força física. De nou, Fichte fa un símil amb les lleis naturals: cap cos físic dóna a la naturalesa la llei del moviment, aquesta ja existeix prèviament i ell hi està sotmés per poder tenir efectes en el moviment d'altres cossos.

“Eben so wenig gibt ein endlicher Wille der übersinnlichen Welt, die kein endlicher Geist umfasst, das Gesetz, sondern alle endliche Willen stehen unter dem Gesetze derselben, und können in dieser Welt etwas hervorbringen, nur inwiefern dieses Gesetz schon vorhanden ist.”<sup>725</sup>

---

<sup>723</sup> SW II, 295.

<sup>724</sup> SW II, 295.

<sup>725</sup> SW II, 296.

Ara bé, mentre que en el món físic l'acció de la voluntat s'aplica a parts de matèria que no tene el principi de l'activitat en elles mateixes i només actuen per reacció (*bestehendes, ruhendes Sein*), en el món suprasensible la voluntat actua "schlechthin durch sich selbst, als Vernunft auf Vernunft, Geistiges auf Geistiges."<sup>726</sup> És a dir, s'aplica a allò que té el principi de l'activitat en ell mateix, la raó o voluntat pura, "also auf selbsttätige Vernunft. Aber selbsttätige Vernunft ist Wille. Das Gesetz der übersinnlichen Welt wäre sonach ein Wille."<sup>727</sup>

Aquesta voluntat que constitueix el fonament i la llei del món suprasensible té les característiques de la total autoactivitat que exigeix la raó a l'ésser racional finit:

"Ein Wille, der rein, und bloss als Wille wirkt [...] der absolut durch sich selbst zugleich Tat ist, und Produkt [...] in welchem sonach die Forderung der Vernunft, absolut frei, und selbsttätig zu sein, dargestellt ist."<sup>728</sup>

La identificació entre llei i voluntat ve donada pel fet que aquesta voluntat actua sempre sense excepcions, de forma immutable, tal com exigeix la naturalesa de la llei:

"Ein Wille, der in sich selbst Gesetz ist [...] ewig und unveränderlich bestimmt ist, und auf den man sicher und unfehlbar rechnen kann [...] Ein Wille, in welchem den gesetzmässige Wille endlicher Wesen unasbleibliche Folgen hat."<sup>729</sup>

Ara pot entendre's també millor perquè tal llei o voluntat resulta incompreensible, atès que és una llei necessària de l'activitat lliure, mentre que en el cas de la llei física, la necessitat s'aplica a cossos que es veuen determinats completament per ella. Ara però és la llei que lliga el conjunt de les voluntats dels agents morals i en regula els efectes recíprocs. Primerament, aquestes voluntats tenen un efecte en la voluntat universal, atesa la seva naturalesa espiritual comuna, i en un segon moment, de la voluntat universal passa a la resta de voluntats finites:

---

<sup>726</sup> SW II, 297-298.

<sup>727</sup> SW II, 297-298.

<sup>728</sup> SW II, 297-298.

<sup>729</sup> SW II, 298.

“Mein Wille, bloss als solchen, und durch sich selbst Folgen habe. Er hat Folgen, indem er durch einen andern ihm verwandten Willen [universal] , der selbst Tat, und das einige Lebens-Prinzip der geistigen Welt ist, unfehlbar und unmittelbar vernommen wird; in ihm hat er seine erste Folge, und erst durch ihn auf die übrige Geisterwelt, welcher überall nichts ist, als ein Produkt jenes unendlichen Willens”.<sup>730</sup>

Inversament, la veu de la consciència és la forma que té la voluntat infinita que governa l'ordre suprasensible d'actuar en la voluntat finita. No determina la voluntat finita, només la influeix perquè ella mateixa es determini lliurement a seguir el seu manament. Allò que mana la veu de la consciència és la tasca assignada a la voluntat individual dins del tot de l'ordre suprasensible, que Fichte identifica amb la pròpia voluntat infinita:

“Die Stimme des Gewissens in meinem Innern, die in jeder Lage meines Lebens mich unterrichtet, was ich zu tun habe, ist er, durch welche Er hinwiederum auf mich einfließt. [Sie] verkündigt, wie ich an meinem Teile in die Ordnung der geistigen Welt, oder in dem unendlichem Willen, der ja selbst dieser geistigen Welt ist, mich zu fügen.”<sup>731</sup>

Fichte compara l'encaix de la voluntat individual en el tot amb l'encaix d'un to musical en l'armonia d'una melodia. L'individu no té un coneixement del tot, però tampoc li cal: en té prou en saber la funció que li pertoca fer. Pel que fa al pol de la voluntat individual, les dues coses reals en ella són la llibertat que té a l'hora de decidir seguir el manament de la veu moral i la pròpia veu moral (“die Stimme meines Gewissens und mein freier Gehorsam.”) En elles dues es dona l'acció recíproca entre la voluntat individual i el món suprasensible: les decisions lliures de la voluntat modifiquen per sempre el món suprasensible i la veu de la consciència influeix la voluntat individual amb l'exigència del compliment dels seus deures.

La individualitat empírica perd el seu valor i es veu substituïda per la personalitat suprasensible, el lloc en l'ordre suprasensible indicat per les exigències de la veu de la consciència:

---

<sup>730</sup> SW II, 298.

<sup>731</sup> SW II, 298-299.

“Die Stimme des Gewissens, die jedem seine besondere Pflicht auflegt, ist der Strahl, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen, und als einzelne, und besondere Wesen hingestellt werden; sie zieht die Grenzen unsrer Persönlichkeit.”<sup>732</sup>

Junt amb la voluntat individual, únicament són reals les altres voluntats que formen l'ordre suprasensible: “Freie Geister das einige reelle sind, und an eine selbstständige Sinnenselt, durch welche sie auf einander einwirken, gar nicht mehr zu denken ist”.<sup>733</sup>

L'acció recíproca real i purament espiritual no es produeix per mitjà del món sensible, sinó del lligam que unifica el món suprasensible i garanteix la causalitat en ell dels diferents agents morals o esperits (*Geister*): *das Eine, durch den unendlichen Willen*. En el món sensible no apareix l'acció real de la voluntat, que és la decisió lliure pel deure, sinó l'acte físic sensible i el seu context que se'n segueix segons les lleis internes de la representació:

“[Per mitjà de la intuïció sensible] mein geistiges Handeln mir erscheine als Tat in der Sinnenwelt.[...] Ich schaue überall nur mich selbst an, und kein fremdes wahres Sein ausser mir.”<sup>734</sup>

Precisament la destinació moral suprasensible en el Jo és allò que permet a la vegada afirmar el subjectivisme del món percebut pels sentits i a l'hora superar l'acusació de nihilisme: tot i no veure res més que sí mateix, aquest si mateix no és no res, sinó realitat espiritual. La finitud d'aquesta realitat fa que li aparegui un món sensible segons lleis necessàries, en el qual es manifesta l'efecte de la decisió suprasensible. El món sensible és, en efecte, imatge (Bild), però no és simple imatge buida. La racionalitat pràctica el descobreix ara com al lloc on apareix la imatge de la llibertat per a una consciència essencialment finita, cosa que permet el reconeixement dels altres éssers morals gràcies a la veu de la consciència i el deure:

---

<sup>732</sup> SW II, 299-399.

<sup>733</sup> SW II, 300-301.

<sup>734</sup> SW II, 300-301.

“Hier achte das Bild der Freiheit auf der Erde [...] ruft innerlich die Stimme jenes Willens mir zu, die mit mir redet, nur inwiefern sie mir Pflichten auflegt; dies allein ist das Prinzip durch welches hindurch ich dich und dein Werk anerkenne, indem das Gewissen mir gebietet, dasselbe zu achten.”<sup>735</sup>

El reconeixement dels altres es produeix en primer lloc en el medi del món sensible, on apareixen els seus actes com hi apareix el meu (*Tat*). No pot haver-hi un coneixement directe d'un altre esperit finit més que per mitjà del seu reconeixement en la sensibilitat. A la vegada, només la veu de la consciència em permet aquest reconeixement en una representació que d'altra manera podria ser buida (nihilisme), i ho fa quan exigeix que es respecti allò que apareix pel fet de ser una *imatge de la llibertat*. Davant el problema de les altres ments, Fichte proposa una solució de tipus moral: l'altre existeix, en el fons és esperit i no una simple imatge corporal, perquè la meua consciència moral m'exigeix el seu respecte incondicional.

El món comú que permet aquest reconeixement no és per tant una realitat autosuficient sinó un món representat en la consciència. Tampoc és el mitjà real de la causalitat recíproca dels éssers lliures, ja que aquest paper el té l'ordre suprasensible i la seva llei o voluntat infinita. Existeix només en cada consciència, però ara veiem que ha de ser el mateix perquè coincideixi la manifestació comuna dels actes morals. Això ve garantit, segons Fichte, per la seva creació dins de cada consciència o raó finita per part de la voluntat infinita, ja que tots comparteixen un mateix fi final origen de tot el món sensible: un únic i comú fi final, una única i comuna experiència sensible feta possible per ell. Tots els individus comparteixen, pel fet de tenir la mateixa exigència moral segons el deure, per tant, el mateix origen dels sentiments, de la intuïció i de les lleis del pensament, i això fa que tots contemplin el mateix món sensible, que sense aquesta referència pràctica manca de tota realitat:

“Findet dies statt, dann hat unsre Welt Wahrheit, und die einzige für endliche Wesen mögliche; es muss statt finden, denn diese Welt ist Resultat des ewigen Willens in uns; aber dieser Wille kann zufolge der Gesetze seines Wesens keinen anderen Endzweck mit Endlichen haben, als den angegebenen.

Jener ewige Wille ist also allerdings Weltschöpfer, so wie er es allein sein kann, und wie es allein einer Schöpfung bedarf; in der endlichen Vernunft. [...] Es ist überall Nichts, wenn nur die Materie Etwas sein soll, und es bleibt überall und in alle Ewigkeit Nichts. Nur die Vernunft ist; die unendliche an sich, die

---

<sup>735</sup> SW II, 301-302.

endliche in ihr, und durch sie. Nur in unsern Gemütern erschafft er eine Welt; wenigstens das, woraus wir sie entwickeln, und das, wodurch wir sie entwickeln: - den Ruf zur Pflicht; und übereinstimmende Gefühle, Anschauung und Denkgesetze.”<sup>736</sup>

Si en la part del saber identificava la llum que mostra les coses sensibles amb el Jo (“Das Licht ist nicht ausser mir, sondern in mir, und ich selbst bin das Licht”) ara Fichte assenyala l’origen de la llum que mostra el món en l’interior del Jo: “Es ist sein Licht [...] in unsern Gemüte bildet er fort diese Welt.”<sup>737</sup>

La voluntat infinita és l’origen de tota veritat en el pensament i porta per fi unitat i harmonia en l’esperit torturat pel dubte:

“Erhabner lebendiger Wille, der kein Name nennt, und kein Begriff umfasst [...] du und ich sind nicht getrennt [...] alle meine Gedanken, wenn sie nun wahr und gut sind, sind in dir gedacht. In dir, den Unbegreiflichen, werde ich mir selbst, und wird mir die Welt vollkommen begreiflich, alle Rätsel meines Daseins werden gelöst, und die vollendste Harmonie entsteht in meinem Geiste.”<sup>738</sup>

L’enteniment tot sol no pot concebre l’essència divina en si, ja que només pot concebre allò que té límits, i cau en contradiccions quan li atribueix característiques de la persona humana. La voluntat infinita no és diferent de les voluntats finites únicament en grau sino també en tipus (*Art*). La part pràctica del Jo que mou tota la recerca sobre la pròpia essència del Jo, és la que posa un límit absolut a les aspiracions teòriques de l’enteniment amb una decisió originària i li mostra la seva autèntica funció, que és sotmetre’s a les exigències de la raó pràctica: “Wie du an dir selbst bist, will ich nicht wissen.”<sup>739</sup>

La veu de la consciència produeix en el Jo el coneixement del seu deure i li assenyala la posició en la sèrie dels éssers racionals, i aquesta veu és la veu de la voluntat finita en la consciència finita. “Denn es ist deine Stimme, die es mir befiehlt, die Verordnung des geistigen Weltplanes an mich.”<sup>740</sup>

---

<sup>736</sup> SW II, 302-303.

<sup>737</sup> SW II, 301-303.

<sup>738</sup> SW II, 303-304.

<sup>739</sup> SW II, 305-306.

<sup>740</sup> SW II, 305-306.

Com això és produïxí, com s'ordeni el tot del món suprasensible, ni ho sap ni vol saber-ho, com tampoc la forma com la decisió lliure té efectes en el món suprasensible. Tot coneixement comença i acaba en les relacions de la voluntat infinita en la raó finita, i d'un *en si* més enllà d'aquesta relació i les seves condicions racionals no hi ha res per conèixer: "Du lebst und bist, denn Du weisst, willst und wirkst allgegenwärtig der endlichen Vernunft."<sup>741</sup>

La providència divina actua com una natura superior que guia el progrés cultural de l'espècie humana vers el seu fi terrenal:

"Dieser höhere Weltplan ist es, was wir Natur nennen wenn wir sagen: die Natur führet den Menschen durch Mangel zum Fleiss, durch die Übel der allgemeinen Unordnung zu einer rechtlichen Verfassung, durch die Dransale ihrer unaufhörlichen Kriege zum endlichen ewigen Frieden. Dein Wille, Unendlicher, deine Vorsehung allein ist diese höhere Natur."<sup>742</sup>

La pròpia humanitat per si sola no té valor, únicament l'adquireix per exposar en ella la virtut:

"nicht um der Menschheit selbst willen; diese ist an sich von der geringsten Werte, sondern um herwiederum in der Menschheit die Tugend, welche allein wert an sich hat, in ihrer höchsten Vollkommenheit darzustellen."<sup>743</sup>

Allò en el que cal confiar és en el progrés constant de la racionalitat en el món suprasensible, del qual la voluntat individual n'és l'instrument:

"Das Einige, woran mir gelegen sein kann, ist der Fortgang der Vernunft und Sittlichkeit im Reiche der vernünftigen Wesen; und zwar lediglich um sein selbst, um des Fortgangs willen.[...] Ich betrachte mich überall nur als eins der Werkzeuge des Vernunftzwecks, und achte und liebe mich [...] und wunsche das Gelingen meiner Tat nur, inwiefern sie auf diesen Zweck geht."<sup>744</sup>

---

<sup>741</sup> SW II, 305-306.

<sup>742</sup> SW II, 307.

<sup>743</sup> SW II, 310.

<sup>744</sup> SW II, 312.

Tota la persona s'implica en el fi final i per això desapareix de la seva atenció la seva personalitat singular i empírica, que prèviament a aquestes descobertes el Jo prenía com a l'únic important i per tant real, ben al marge del fi moral:

“Ich betrachte daher alle Weltgebenheiten ganz auf die gleiche Weise nur in Rücksicht auf diesen einigen Zweck [...] Meine gesamte Persönlichkeit ist mir schon längst in der Anschauung des Ziels verschwunden und untergegangen.”<sup>745</sup>

Tots els mals físics d'aquest món, inclosa la mort, pertanyen només a la natura que es vincula en aquesta vida al Jo, no al Jo que es troba per damunt seu:

“denn sie sind Ereignisse meiner Natur, mit der ich auf eine wunderbare Weise zusammenhänge, nicht Mich selbst, das über alle Natur erhabene Wesen. [...] Ich werde überhaupt nicht für mich sterben, sondern nur für andere.”<sup>746</sup>

En la convicció de l'èxit del pla de la raó en el món, el Jo assoleix la benaurança:

“Das aber weiss ich, dass ich in der Welt der höchsten Weisheit und Güte mich befinde, die ihren Plan ganz durchschaut, und ihn unfehlbar ausführt; und in dieser Überzeugung ruhe ich, und bin selig.”<sup>747</sup>

Vist tot des de la intuïció intel·lectual del fi final, cosa que Fichte anomena metafòricament “l'ull religiós” (*religise Auge*), l'univers que fins llavors apareixia com a matèria morta governada per lleis mecàniques, apareix ara ple de la vida que procedeix del principi suprasensible de la voluntat infinita:

“Die tote lastende Masse, die nur den Raum ausstopfte, ist verschwunden, und an ihrer Stelle fließt, und woget, und rauscht der ewige Strom von Leben, und Kraft und Tat – vom ursprünglichen Leben; von Deinem Leben, Unendlicher: denn alles Leben ist Dein Leben, und nur das religiöse Auge dringt ein in das Reich der wahren Schönheit.”<sup>748</sup>

---

<sup>745</sup> SW II, 312-313.

<sup>746</sup> SW II, 314-315.

<sup>747</sup> SW II, 313-314.

<sup>748</sup> SW II, 314-315.



Tota la vida del Jo, i a través seu, de la natura sorgeix del voler de la voluntat infinita, és voluntat en el seu fons, tot i que per als ulls mortals es sensibilitzi en una diversitat d'éssers vius:

“Dein Leben, wie es der Endliche zu fassen vermag, ist sich selbst schlechthin durch sich selbst bildendes, und darstellendes Wollen: dieses Leben fließt –im Auge des sterblichen mannigfach versinnlicht, - durch mich hindurch herab in die ganze unermessliche Natur. Hier strömt es, als sich selbst schaffende und bildende Materie durch mein Adern und Muskeln hindurch, und setzt ausser mir seine Fülle ab im Baume, in der Pflanze, im Grasse. [...] als dieselbe Kraft [...] Dort woget es frei und hüpfet, und tanzet als sich selbst bildende Bewegung im Tiere [...] dieselbe Kraft, welche mir unsichtbar, in meinem eingen Gliedmassen sich reget, und bewegt. Alles was sich regt, folgt diesem allgemeinem Zuge, diesem einigen Princip aller Bewegung [...] das Tier ohne Freiheit; ich, von welchem in der sichtbaren Welt die Bewegung ausgeht, ohne dass sie darum in mir gegründet sei, mit Freiheit.”<sup>749</sup>

La mateixa vida ara vista amb l'ull de l'esperit, connecta i uneix l'ordre suprasensible de l'esperit:

“Dieses dein Leben fließet hin als Band, das Geister mit Geistern in Eins verschlingt, als Luft und Äther der Einen Vernunftwelt; undenkbar und unbegreiflich, und doch offenbar da liegend vor dem geistigen Auge. In diesem Lichtstrome fortgeleitet schwebt der Gedanke, unaufgehalten und derselbe bleibend, von Seele zu Seele, und kommt reine und verklärt zurück aus der verwandten Brust. Durch dieses Geheimnis findet der Einzelne sich selbst, und versteht, und liebt sich selbst nur in einem andern; und jeder Geist wickelt sich los nur von andern Geistern, und es gibt keinen Menschen, sondern nur eine Menschheit.”<sup>750</sup>

Ara l'ull il·luminat per la fe pot contemplar la vida eterna que recorre ambdós mons i que abans li era oculta:

“Dieses ewige Leben und Regen in allen Adern der sinnlichen, und geistigen Natur erblickt mein Auge, durch das, was andern tote Masse scheint, hindurch; und siehet dieses Leben stets steigen und wachsen, und zum geistigen Ausdrucke seiner selbst sich verklären.”<sup>751</sup>

---

<sup>749</sup> SW II, 315-316.

<sup>750</sup> SW II, 316.

<sup>751</sup> SW II, 317.

Aquesta nova visió de l'univers ple de vida descobert mercé a la fe pròpia de la racionalitat pràctica supera la visió contraposada de l'univers com a joc cíclic i nihilista d'imatges que ofereix la representació teòrica per si sola. Ara porta l'empremta de l'esperit: el progrés lineal i infinit vers la perfecció:

“Das Universum ist mir nicht mehr jener in sich selbst zurücklaufende Cirkel, jenes unaufhörlich sich wiederholende Spiel, henes Ungeheuer, das sich selbst verschlingt, um sich wieder zu gebären, wie es schon war; es ist vor meinem Blicke vergeistert, und trägt das eigne Gepräge des Geistes; stetes Fortschreiten zum Vollkommenheit in einer geraden Linie, die in die Unendlichkeit geht.”<sup>752</sup>

En aquesta natura que sorgeix del principi de la vida eterna no hi pot haver cap principi contrari de destrucció definitiva, és a dir, la mort. La lluita entre mort i vida en la natura no és més que la manifestació de la vida eterna en el seu progrés, que ha d'anar superant diverses etapes. La mort només és així un trànsit cap a una vida millor, o sigui, un naixement. Això que val per la vida sensible, simple exposició de la vida intel·ligible, encara és més cert per a un ésser espiritual que participa directament d'aquest principi de la vida eterna:

“Aller Tod in der Natur ist Geburt, und gerade im Sterben erscheint sichtbar die Erhöhung des Lebens. Es ist kein tötendes Prinzip in der Natur, denn die Natur ist durchaus lautes Leben. Tod und Geburt ist bloss das Ringen des Lebens mit sich selbst, um sich stets verklärter und ihm selbst ähnlicher darzustellen. Und mein Tod könnte etwas anders sein – meiner, der ich überhaupt nicht eine blosse Darstellung und Abbildung des Lebens bin, sondern das Ursprüngliche, allein wahre, und wesentliche Leben in mir trage? Es ist gar kein möglicher Gedanke, dass die Natur ein Leben vernichten solle, das aus ihr nicht stammt; die Natur, um deren willen nicht ich, sondern die selbst nur um meinetwillen lebt.”<sup>753</sup>

La fe permet anar més enllà del vel del món sensible i descobrir la vida eterna i perfecta, i també la llavor (*Keim*) per assolir aquest ideal d'autosuficiència completa: l'essència moral de l'ésser humà que cal cultivar i desenvolupar en el seguiment del fi final moral:

---

<sup>752</sup> SW II, 317.

<sup>753</sup> SW II, 318.

“Es verschwindet vor meinem Blicke, und versinkt die Welt, die ich noch so eben bewunderte. In aller Fülle des Lebens, der Ordnung, und des Geheiens, welche ich in ihr schaue, ist sie doch nur der Vorhang, durch die eine unendlich vollkommenere mir verdeckt wird, und der Keim, aus dem diese sich entwickeln soll. Mein Glaube tritt hinter diesen Vorhang, und erwärmt, und belebt diesen Keim. Er sieht nichts Bestimmtes, aber er erwartet mehr, als er hieniden fassen kann, und je in der Zeit wird fassen können.”<sup>754</sup>

I així finalment el Jo descobreix completament la seva natura suprasensible, el Jo real, etern i complet per tota l’eternitat:

“So lebe, und so bin ich, und so bin ich unveränderlich, fest, und vollendet für alle Ewigkeit; denn dieses Sein ist kein von aussen genommenes, es ist mein eignes, einiges wahres Sein, und Wesen.”<sup>755</sup>

---

<sup>754</sup> SW II, 319.

<sup>755</sup> SW II, 319.

## CONCLUSIONS

En aquest darrer apartat de les conclusions seguirem l'ordre de la tesi. Comencem amb algunes conclusions que cal extreure del primer capítol dedicat a la gènesi de la Doctrina de la Ciència de Fichte. Kant defineix la filosofia transcendental com el procedir filosòfic que permet donar una explicació satisfactòria del fet del coneixement. Aquesta explicació no consisteix en la demostració de l'existència dels objectes que es coneixen. A diferència de la metafísica tradicional, la filosofia transcendental no intenta demostrar racionalment l'existència dels objectes que coneix la consciència, sinó mostrar com el subjecte conscient arriba a tenir consciència de l'objectivitat. Allò que ha d'explicar-se, doncs, és com el subjecte pot arribar a reconèixer en les representacions de la seva consciència objectes que existeixen al marge d'ella.

Kant conclou que la consciència de relacions objectives per mitjà d'enunciats cognoscitius, els *judicis sintètics*, únicament és possible si la consciència experimenta una necessitat en l'enllaç de les representacions que uneixen aquests enunciats. La necessitat, que permet la consciència d'unitat i identitat dels objectes en la multiplicitat de les seves representacions, s'explica a partir de la constant referència de tot judici objectiu a una sèrie de criteris d'objectivitat que es troben en la pròpia consciència, si bé en un moment lògic 'anterior a' i 'al marge de' la consciència d'objecte resultant. Aquests criteris estableixen el *quid* de la validesa que permet en general la distinció entre la veritat i la falsedat dels judicis, i la seva possible verificació empírica per part de qualsevol subjecte. Garanteixen així la legitimitat del pas del subjectiu "a mi em sembla que X" a l'objectiu "jo sé que X", i permeten l'experiència d'un món de relacions ordenat segons lleis sense excepcions, que es veu així distingida de les vivències estrictament individuals producte d'enllaços subjectius, com ara els enganys dels sentits, els somnis o les al·lucinacions. Aquests criteris bàsics constitueixen les *condicions de possibilitat* de l'experiència i expliquen la certesa d'objectivitat que té la consciència real, incomprendible des del plantejament humeà.

Les condicions de possibilitat de l'experiència s'han de trobar en la pròpia consciència que judica, gir copernicà en la qüestió del coneixement amb el qual Kant vol evitar els excessos de la metafísica anterior. Kant les troba per mitjà de la reflexió sobre la pròpia consciència que coneix: la intuïció en l'espai i el temps, les regles de pensament

anomenades *categories*, els seus esquemes temporals producte de la imaginació. La forma d'accés a aquest àmbit, tanmateix, ha de distingir-se de l'autoobservació empírica de la consciència que en qualsevol moment permet adonar-nos dels nostres pensaments, sentiments, etc. en una experiència del nostre psiquisme, que pressuposa, i per tant oculta, la seva pròpia condició de possibilitat: la intuïció dels continguts mentals en la sèrie temporal. A diferència dels fets empírics de què parla Hume, la forma de constatació dels quals depèn d'una reflexió empírica aliena a la necessitat del pensament i de les seves lleis, les condicions de possibilitat de l'experiència no són empíriques sinó *a priori*, és a dir, precisament inaccessibles a la reflexió empírica. Kant ha portat a la llum per primera vegada un nou àmbit ocult als seus predecessors: el dels elements *a priori* del coneixement. La seva exposició exigeix l'ús d'una metodologia pròpia de reflexió que marca l'abandó de la descripció empirista de la gènesi psicològica dels continguts mentals a favor d'una reflexió racionalment dirigida que permet la distinció entre l'experiència d'objectes, que ha de fonamentar-se, i aquelles condicions *a priori* de la consciència que són necessàries per a aquesta fonamentació i que únicament poden elevar-se a consciència per mitjà d'aquesta reflexió filosòfica. La *Crítica de la raó pura* és l'exposició d'aquesta reflexió artificialment empresa pel filòsof.

Segons Reinhold, per la natura purament constatativa de la reflexió filosòfica, les condicions de possibilitat de la consciència constitueixen un nou conjunt de fets, si bé tenen un caràcter d'evidència gràcies a la seva universalitat i necessitat per a tota experiència. Atès que són formes de la representació del subjecte, aquesta evidència els advé per derivació d'un principi suprem que expressa immediatament el fet mateix de la consciència, i que per això Reinhold anomena "el principi de la consciència". La deducció de la resta de fets de la consciència constitueix el sistema de la Filosofia Elemental. Amb Reinhold s'inicia d'aquesta forma el projecte fonamentador en la filosofia transcendental al qual es suma Fichte.

Fichte accepta plenament el gir copernicà de Kant: el fonament del saber humà ha de cercar-se en la consciència, no en una cosa en si completament independent de la consciència. Ara bé, Fichte es pregunta: D'on surten aquests fets necessaris per entendre la consciència d'objecte dels quals parla Reinhold i que Kant ha trobat *genialment* en la seva reflexió? Encara que siguin *a priori*, el seu estatut de fets constatables no dóna compte de la

seva pròpia necessitat com a tot unitari, ja que la seva naturalesa fàctica no permet entendre per què són precisament aquestes les condicions i no unes altres, o tenir la seguretat que la seva exposició constitueix un sistema complet que no resta obert a nous descobriments. Al cap i a la fi, són ben conegudes les crítiques que rep Kant per la forma poc rigorosa amb què elabora la seva llista de les categories<sup>756</sup>. Trobar les condicions de possibilitat de l'experiència no és un assumpte que pugui deixar-se a la genialitat d'un pensador, encara que sigui Kant. La necessitat d'allò establert per la filosofia transcendental ha de quedar justificada de manera indubtable en la seva pròpia exposició, tal com proposa Reinhold. Cal, entén Fichte, establir un ordre sistemàtic que garanteixi la seva certesa, i que respongui per tant a una unitat, no ja de l'experiència fonamentada, sinó de les pròpies condicions de possibilitat de l'experiència.

Si Kant es planteja la qüestió de la continuïtat i unitat de l'experiència, Fichte investiga la possibilitat de la continuïtat i unitat de les pròpies condicions de l'experiència, cosa que significa fer-se la pregunta pel fonament d'aquesta unitat. Podria dir-se que el plantejament fichteà corre el risc de caure en un retrocés infinit que exigeixi reiteradament noves condicions per a les condicions que es troben. Aquest és el perill que ell veu en la filosofia de la reflexió sobre el *Jo* tal com s'ha entès de Descartes a Reinhold passant per Kant<sup>757</sup>. Per a Fichte, la solució exigeix trobar un punt de partida absolut en aquesta sèrie de fets que condicionen altres fets, i això significa atendre al propi procés reflexiu. Això té com a conseqüència que en el principi no s'han de constatar fets (*Tatsachen*), sinó que s'ha d'exposar el fonament de tota facticitat. Aquesta és l'única manera d'evitar l'acusació de falta de fonament de tot allò que és en un sentit general empíric o fàctic. Per a aconseguir aquest objectiu, Fichte examina la naturalesa del procés reflexiu i observa que la reflexió consisteix en la fixació d'un contingut que apareix a la consciència en una forma determinada. Allò que es fixa, per tant, no és prèviament quelcom estàtic sinó una activitat, la pròpia activitat del *Jo* que el fet resultant pressuposa però que al seu torn no pot aparèixer mai com a fet, ja que això significa que l'activitat s'ha aturat i ha quedat d'aquesta forma negada pel seu resultat (suprimida per al *Jo*). Per exemple, en l'evidència de la proposició

---

<sup>756</sup> Fichte afirma explícitament que Kant no compleix la seva promesa de fonamentar la necessitat y unitat del seu sistema categorial (GA I/4, 230).

<sup>757</sup> Per a un examen de la crítica de Fichte a la teoria de la reflexió de la Modernitat, l'article de Dieter Henrich *Fichtes ursprüngliche Einsicht, a: Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1967. pp. 188-233.

A=A a la *Grundlage* o en la paret que veig com a resultat de la meua visió de la paret, en la *nova methodo*. Aquesta activitat espiritual apareix poques vegades en la consciència comuna, ja que sempre queda amagada en el seu resultat, el fet representat. A aquesta activitat originària prerreflexiva i indeterminada l'anomena Fichte *Tathandlung*.

Conseqüentment, en prendre aquesta activitat originària com a punt de partida, Fichte desenvolupa una concepció dinàmica de la filosofia transcendental en la qual tots els fets de la consciència són només aturades transitòries en un únic procés de construcció-deducció de la consciència en el mitjà de l'activitat pura del Jo per part del filòsof, semblant al procés constructiu de les figures geomètriques en l'espai pur per part del geòmetra i que té la mateixa evidència. El procés és així unitari i total: parteix del postulat o tesi de l'activitat originària del Jo i acaba en la reflexió de la consciència en les diverses formes que pot prendre l'estructura sintètica de l'autoconsciència empírica, és a dir, les formes en què la consciència arriba a distingir entre el subjectiu i l'objectiu, i finalment es reconeix com a un subjecte determinat.

L'activitat originària és el punt de partida de la consciència i elimina el retrocés infinit de la reflexió, cosa que significa que aquesta activitat no està condicionada per res més; en ella es dóna així una unitat absoluta de subjecte i objecte que evita l'efecte mirall de la reflexió causat per la distància entre l'observador i allò observat, característica de la constatació de fets. Que aital activitat originària únicament pugui pensar-se en el concepte de *Jo* es justifica perquè, per a Fichte, amb aquesta paraula no designem més que aquella activitat que estructuralment es caracteritza com un saber de si mateixa immediatament i simplement en el seu propi realitzar-se<sup>758</sup>. És per això que el Jo pot adscriure's infal·liblement qualsevol activitat determinada que realitza, sigui enunciativa o pràctica. D'aquesta forma ha anat Fichte un pas més enllà d'on arriba Kant amb la teoria de l'apercepció transcendental. Kant no distingeix prou entre l'aspecte d'autoafirmació o tètic del Jo, que per la seva estructura interna és la condició *de jure* de tota unitat de consciència (el primer principi de la *Grundlage*) i el propi acte de síntesi de les representacions que permet *de facto* tenir com a resultat l'autoconsciència o apercepció en una proposició sintètica (el tercer principi de la *Grundlage*). La identitat i simplicitat del Jo no s'exhaureixen en la consciència que d'elles en tenim en l'acte sintètic, sinó que són

---

<sup>758</sup> *Vid.*, per exemple, GA I, 4, 216.

proprietats universals inherents al Jo, que té al marge de tota concreció de la seva activitat, o sigui, *qua* activitat originària. És en aquest sentit que el Jo és primer i absolut. En el moment que el Jo es relaciona amb el No-Jo, apareixen aquestes propietats per primer cop a la consciència com a exigències imposades pel propi Jo a *la relació sintètica*, si en ella ha de haver-hi una unitat de consciència. Invertir la relació entre Jo i síntesi, com creu Fichte que fan molts kantians a partir d'una mala interpretació del capítol dedicat a l'apercepció transcendental, causada pel fet de no estar prou clara la distinció entre ambdós aspectes, tètic i sintètic, porta a afirmar el Jo “das die Kantianer getrost aus einem Mannigfaltigen von Vorstellungen zusammenstopeln [...] nämlich das *Identische* im Mannigfaltigen.”<sup>759</sup>

El model del Jo entès com a activitat absolutament espontània i indeterminada el pren Fichte de les reflexions kantianes al voltant del concepte de llibertat, en especial a la forma de consciència d'aquesta llibertat en l'acte de decisió moral, o sigui, en el *Faktum* de la llei moral. Supera d'aquesta manera les limitacions que el concepte de representació imposa a la filosofia teòrica. Fichte té clar que no pot haver-hi consciència sense representació, però això no significa que tota activitat del Jo sigui representativa. En concret, l'activitat lliure del Jo en la decisió pràctica no és, per principi, representativa, encara que necessiti de la representació de màximes per fer-les el seu fi. L'important, però, no és el saber inclòs en el concepte de fi, sinó la força espiritual per decidir-se a efectuar-lo, en lluita sovint contra la inèrcia de les passions, que no són més que formes en què ell mateix decideix minvar la seva activitat: decidir-se per l'heteronomia és també, al cap i a la fi, producte d'una decisió lliure. La forma de presentar l'estructura de la dualitat inherent al subjecte entre activitat i passivitat (Jo i No-Jo), així com la seva resolució, és també de clara inspiració pràctica. En el segon capítol de la tesi hem aprofundit en l'esperit pràctic de la filosofia transcendental de Fichte, que hem vist que té en el seu punt inicial un moment de decisió pràcticament pràctic, de forma que la dualitat teòrica entre idealisme i dogmatisme acaba reduint-se a una decisió semblant a la que ha de fer front l'agent moral entre autonomia i heteronomia. La llei moral es deduïda del principi del Jo en la Sittenlehre, de forma que s'evita qualsevol intent transcendent de veure en la seva presència la intervenció divina. En el voler, especialment entès com a voluntat pura, el Jo es troba a ell mateix, i és clarament l'estructura intel·ligible del voler la que inspira la posició de

---

<sup>759</sup> SW I, 475.



Fichte. Destaca el concepte de tendència infinita vers l'ideal del Jo entès com autoactivitat pura, característica del Jo pràctic que Fichte proposa com a solució a l'antinòmia entre el Jo finit i el Jo absolut, resolució entre llibertat i determinació tant a la *Grundlage* com a la resta d'obres del període de Jena. Finalment, Fichte fa una aportació important en la seva teoria ètica en donar una base pràctica sòlida a la fonamentació de la relació intersubjectiva dels agents lliures que es troba implícita en la regla d'universalització de les màximes de l'imperatiu categòric kantian. Tots aquests elements juguen un paper important per a la comprensió de la concepció pràctica de Fichte i en la seva aplicació a la qüestió de la creença religiosa.

Pel que fa a la possibilitat que té el filòsof d'observar l'activitat del Jo, també té la seva base en la pròpia estructura del Jo, ja que no només és activitat espontània, sinó que també li és inherent el saber immediat d'aquesta activitat. Aquest saber immediat de la pròpia activitat, que el filòsof emprava com a eina de treball, és el que Fichte anomena *intuïció intel·lectual*. En condicions normals, l'activitat sintètica *a priori* del Jo roman oculta en el coneixement, ja que la consciència se centra en la unitat objectiva resultant. La imaginació segueix mecànicament les regles de l'enteniment que permeten la consciència d'objecte, de forma que l'activitat queda negada a la consciència: un no saber de si, per la impossibilitat del Jo de reconèixer en aquest cas una activitat com a seva quan en ella la llibertat d'acció i decisió ha estat suprimida. En la crítica del Judici, però, Kant avança per primera vegada la possibilitat d'una consciència immediata d'aquesta activitat en el cas del judici estètic del bell, quan l'activitat no pot completar-se en un resultat fixat conceptualment. El filòsof, tanmateix, no pot deixar el seu descobriment a l'atzar i ha de portar metòdicament a consciència aquest "fer-se" dels fets, és a dir, ha d'exposar l'activitat originària del Jo que es dona al marge de la reflexió i que fa possible en general tota constatació fàctica. A partir de l'anàlisi de la consciència de la llei moral, que és la forma com es fa present en la consciència finita l'autoafirmació absoluta de la raó en l'àmbit pràctic, i de la teoria del geni, que amb la seva imaginació productora és capaç de portar a consciència la natura intel·ligible del subjecte, Fichte proposa l'ús de la imaginació productora per portar a la forma del saber l'activitat que produeix els fets de la consciència. La imaginació és la facultat mitjancera entre l'intel·ligible (no distingim ara entre enteniment i raó) i la intuïció, de forma que sempre necessita una oposició de la qual partir

per poder-la portar a síntesi, ja que sense síntesi no hi ha *de facto* autoconsciència o apercepció, tal com ha après Fichte de la doctrina de l'apercepció transcendental de Kant. Aquesta oposició es justifica en la *Grundlage* en les accions originàries de posició del Jo i de negació del Jo, i en la imaginació com a última condició de síntesi objectiva al final del capítol quart de la *Grundlage*. A nivell metòdic, això es tradueix en la relació entre l'abstracció i reflexió en l'exposició de 1794 o el pas del determinable al determinat en la inèdita *nova methodo*. Aquest procés *a priori* de desplegament de l'activitat justifica la necessitat dels fets a partir del fer-se de la pròpia autoconsciència que el filòsof examina, examen que exigeix que la seva exposició es fixi en una sèrie de fets segons les lleis de la representació reflexiva que exigeix la natura dual de la imaginació productiva. La simplicitat i identitat del Jo en la síntesi de l'apercepció transcendental es veu transformada en Fichte en l'exigència d'autoatribució dels fets de la consciència al Jo. Això significa que el Jo ha de poder fer-se conscient dels fets com a producte de la seva activitat lliure, o sigui, com a productes seus. Només d'aquesta manera les accions originàries que els produeixen es poden portar a la consciència: produint-les novament, però ara amb total llibertat per mitjà de la imaginació productiva. La consciència del món ha d'explicar-se a partir de la seva construcció conscient i lliurement empresa per part del Jo. Ara bé, aquesta producció es diferencia de la producció artística en dos aspectes: d'una banda, té la guia del concepte de Jo – per això cal postular-lo primer –, i de l'altra, ha de respondre als sentiments de la consciència comuna, que és el que en darrer terme ha de fonamentar.

Pel que fa al primer punt, pot dir-se que la construcció de la consciència comença amb la deducció del primer teorema. En la *Grundlage*, el procés sintètic passa de ser un procés de resolució mecànica de les síntesis per portar-les a la unitat de la consciència en la deducció del teorema de la representació per convertir-se en un procés de conscienciament en la part pràctica, en el qual la pròpia consciència incorpora el saber de si mateixa que adquireix i lentament fa seu el propi procés. El Jo real que examina el filòsof deixa de ser una màquina de representacions, un autòmat espiritual. Segons el postulat que en ella actua el Jo, ha de prendre consciència que és ella qui dirigeix tot el procés de relació amb el No-Jo que el porta a ser una consciència finita, ja que pel seu propi concepte el Jo només sap allò que ha posat. En aquest moment de la demostració, per tant, el procés exigeix més que la simple autoadscripció de representacions. Es tracta que el Jo pugui arribar a ser conscient

de si en la seva activitat en el món, i això només ho pot fer si se sap lliure i espontani en aquesta activitat, o sigui, el seu autor absolut. La diferència entre l'activitat necessària i l'activitat lliure del Jo consisteix, per tant, en el fet que el Jo sap que és autor de la segona, però desconeix ser l'autor de la primera perquè n'atribueix l'autoria al No-Jo. És així com apareix la idea de Jo a la consciència que pas a pas es construeix sota la mirada del filòsof mentre cerca la comprensió de la seva activitat. La consciència clara de la idea de Jo completa la deducció de la consciència teoricopràctica a partir del principi del Jo, que només és una postulat perquè el filòsof pugui iniciar la deducció. És important entendre la distinció dels dos punts de vista del filòsof i de la consciència comuna, ciència i vida, i no confondre les dues formes que tenen d'entendre el Jo. "Noch gedenke ich mit zwei Worten einer sonderbaren Verwechslung. Es ist die des Ich, als intellectueller Anschauung, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, und des Ich, als Idee, mit welchem sie schliesst."<sup>760</sup>

Hem trobat la clau per entendre millor la misteriosa afirmació que ens apareixia en el text *Sobre el concepte de Doctrina de la Ciència* "dass der Grundsatz selbst, von welchem wir ausgegangen wären, zugleich auch das letzte Resultat sey." No es tracta d'una simple tautologia, ja que la distinció entre els dos nivells produeix un autèntic coneixement sintètic: la consciència finita ha d'assumir idealment la seva joïtat per a constituir-se, joïtat de la qual al principi només el filòsof que observa el seu procés de constitució en té un coneixement.

Pel que fa al segon punt, queda clar que hi ha una diferència cabdal entre Fichte i els seus antecessors. Fichte és el primer que fa explícita la diferència entre el constructe que produeix el filòsof i la consciència real o comuna que vol explicar amb aquest constructe. Aquesta diferència entre ciència i vida juga un paper central en les argumentacions de la polèmica de l'ateisme i en especial també en la discussió amb Jacobi. El filòsof ha de produir espontàniament un esquema de la consciència, no pot produir qualsevol cosa. El resultat que es busca condiona tot el procés. Certament, el concepte de Jo que postula el filòsof en l'inici és absolut i autosuficient pres per si mateix, però només pot ser principi del saber humà si hi ha tal saber humà. Separat de la possibilitat del saber no significa res per a la consciència, és a dir, no té cap realitat per a ella. Només té realitat si pot relacionar-

---

<sup>760</sup> SW I, 515.

se amb l'activitat de la consciència real. El filòsof té saber quan hi ha síntesi: llavors hi ha "saber del saber". El mateix val per a totes les unitats de sentit que permeten la resolució de les síntesis en la demostració dels teoremes. Aquesta és la versió fichteana de la deducció kantiana dels elements *a priori* del coneixement, en la qual es demostra la seva realitat més enllà de ser pures possibilitats buides de pensament si, i només si, formen part de l'explicació de l'experiència, com Fichte interpreta que passa en la teoria kantiana. Distingits tan clarament els dos nivells de la reflexió transcendental, el del filòsof i el de la consciència comuna, cal trobar quin és el punt d'unió en el qual poden entrar en contacte. Fichte troba la resposta en els sentiments que de forma natural es troben en la consciència comuna, sentiments que també té el filòsof pel fet de ser un ésser humà. El filòsof ha de portar a representació, en termes cartesians, a consciència clara i distinta, aquests sentiments. Per fer-ho compta amb la intuïció intel·lectual, que no és més que la imaginació productiva que en la consciència comuna produeix de forma natural la representació del món físic, i que ara ha de representar la possibilitat de la pròpia consciència. Els sentiments, i entre ells els més elevats, els que constitueixen la moralitat i religiositat naturals de l'ésser humà, han de servir així de guia al treball representador del filòsof. Això significa que per poder arribar a copsar el concepte suprem de la Doctrina de la Ciència, el de Jo, cal que la consciència comuna senti autènticament l'anhel de llibertat que aquest concepte exigeix. Únicament per a algú amb aquest caràcter moral, que el fa decidir-se per l'autonomia, pot ser demostrativa la Doctrina de la Ciència.

Fichte demana que s'entengui la seva posició en la polèmica de l'ateisme des d'una comprensió acurada de la filosofia transcendental que li serveix de base. Com hem vist, la filosofia transcendental és una nova forma d'entendre la funció i la pròpia essència de la filosofia: no és ni saber de l'ésser (filosofia dogmàtica) ni simple psicologia dels processos mentals del coneixement i l'acció, com pretén l'empirisme. Ambdues aproximacions tenen greus conseqüències per la qüestió d'una fonamentació racional, o sigui, filosòfica, de la fe. D'una banda, el dogmatisme confon la representació del pensament amb l'ésser en ell mateix, cosa que condueix al fracàs de les seves proves per demostrar l'existència de Déu des de la raó. D'altra banda, l'empirisme en renunciar a la universalitat i necessitat en el saber i l'acció humana que només pot aportar la raó, és incapaç de sostreure's del subjectivisme, l'hedonisme i l'escepticisme. La nova perspectiva de la Doctrina de la

Ciència permet entendre la filosofia com a saber del saber, estudi de les condicions de possibilitat de l'experiència de la consciència que pressuposen una activitat preconscient del subjecte de coneixement, un coneixement que és universal i necessari. La raó se sotmet a ella mateixa a examen, i aquesta acaba sent la forma superior d'autoconsciència a que pot arribar l'ésser humà. Això s'anomena filosofia transcendental.

Els textos de fonamentació general de la doctrina de la ciència, així com les obres que a partir dels seus principis es proposen deduir la base dels diferents àmbits del saber humà (la doctrina del dret, l'ètica), conformen una unitat sistemàtica segons el concepte de la doctrina de la ciència que serveix de context filosòfic imprescindible per a la comprensió de la qüestió de la divinitat que Fichte tracta d'exposar en els textos de la polèmica de l'ateisme en el període de Jena. Prova d'aquesta unitat ho són els textos de les seves lliçons d'aquest període, com ara les imprescindibles lliçons sobre Platner. Es dibuixa així una visió unitària del pensament de Fichte en tot aquest període, una unitat discursiva sistemàtica entre els textos de la polèmica i tot aquest context teòric-pràctic, que arriba com a mínim fins la polèmica amb Jacobi i el text del Privatschrift, i sobretot en el text "El destí de l'home", on s'apunten més clarament línies de fuga. Fins aquest moment en què es comença a escatir el trànsit a la nova exposició de la doctrina de la ciència de l'època de Berlín, pot dir-se que en general hi ha un discurs sistemàticament coherent que gira al voltant de la idea que sobre la divinitat no pot dir-se més que el que sigui exigible per comprendre la consciència en la seva unitat teòrica-pràctica, en especial, les exigències teòriques per comprendre la consciència moral, les conseqüències del seguiment de l'imperatiu categòric. És un examen de les activitats en la consciència que fonamenten racionalment la creença i de tot el que té sentit dir podríem dir que intencionalment del seu objecte a partir exclusivament del seu examen, sense transcendir així els límits del Jo.

Únicament les condicions que el pensament es veu obligat a pensar quan pensa la convicció de la realització de l'ideal de la raó, o sigui, de l'ordre moral, constitueixen la base a partir de la qual articular un discurs mínim sobre la divinitat. Es tracta d'aquelles condicions que es troben necessàriament vinculades al fet de la fe, un fet transcendentalment necessari per a l'autoconsciència i per al qual es demana conseqüentment pel seu fonament *a priori*. La filosofia no pot atribuir amb sentit a aquest concepte res més enllà del que es pugui trobar en l'anàlisi transcendental de les activitats

del Jo per mitjà de la intuïció intel·lectual. Aquesta anàlisi estableix definitivament que aquestes condicions tenen l'origen últim en el fet innegable del manament de la consciència moral, és a dir, la llei moral. Aquesta mana incondicionalment a l'individu que emprengui una sèrie d'accions entre diverses de possibles, les quals van dirigides a un fi del qual l'agent moral es fa un concepte. També això darrer ha estat establert amb certesa en la *Doctrina de la Ciència nova methodo*, atès que un ésser racional no actua simplement sinó que és conscient de cadascuna de les seves accions lliures en el concepte de fi que es dona per a la seva activitat. El fi que mana l'imperatiu categòric i que per tant el subjecte es dona absolutament a si mateix per mitjà de la seva raó, és el fi al qual es subordinen tots els seus fins particulars: l'èxit de la moralitat. Des del punt de vista de l'anàlisi transcendental de l'acció moral de la consciència comuna, no hi ha cap element més referent a la divinitat que no es trobi inclòs en aquesta idea del govern diví del món. Per tant, la caracterització d'allò diví no pot tenir més característiques que les que es derivin necessàriament d'aquesta anàlisi transcendental del fet de la fe en l'èxit de la moralitat en el món.

Podem dir, doncs, que la Doctrina de la Ciència exigeix una forma diferent de pensar Déu. Cal pensar Déu no des de la matèria extensa que ens mostra la intuïció sensible sinó des del pensament pur del manament moral que coneixem per intuïció intel·lectual. Únicament en l'àmbit del pensament pur de l'activitat moral s'arriba a una comprensió adequada del concepte de Déu, que cal entendre també com activitat, no com a ésser (substància). Les conseqüències de la determinació moral no s'exhaureixen en l'aparició de determinats fenòmens empírics. Es tracta de les conseqüències que té en els altres éssers racionals que conformen el món intel·ligible. Aquestes conseqüències, perquè ho són en éssers lliures, resulten imprevisibles i s'escapen de qualsevol càlcul – o sigui, de qualsevol síntesi *a priori* com les que ens permeten conèixer les lleis naturals. Tanmateix, cal pensar un principi que garanteixi la sèrie d'efectes perquè l'acció moral tingui un sentit, un principi la necessitat del qual es troba per tant en la pròpia creença i no és alguna cosa que afegeix el pensament filosòfic. Fichte passa a descriure transcendentalment aquest principi, a examinar transcendentalment què se'n pot dir amb sentit del principi unitari i perquè. L'únic contingut del principi que pot afirmar-se de forma vàlida transcendentalment, és aquell que pot relacionar-se amb les activitats necessàries de la consciència; en aquest cas, amb les activitats de la consciència en l'àmbit moral. El denominador comú en tot aquest

pensament és la idea que en la creença religiosa només es pensa el principi com a activitat, no com a un ésser, una activitat de suport, manteniment i orientació de les activitats dels subjectes racionals lliures, i res més. Aquesta ha de ser la limitació transcendental a aquest pensament.

Fichte observa que més que un ateisme se li atribueix un panteisme que identifica Déu amb l'ordre moral del món. L'error dels adversaris és que entenen el concepte d'ordre moral segons la forma de pensar dogmàtica que pren com a única referència una objectivitat passiva, inert i estàtica. En aquest sentit, l'ordre és una cosa acabada, certa relació lògica entre uns elements, com l'ordre espacial que guarden entre ells els estris de la llar. Aquesta forma de pensar l'ordre és el que s'anomena tradicionalment en filosofia *ordo ordinatus*. En la filosofia de Fichte, en canvi, tot és acció, moviment i vida. Des d'aquesta perspectiva s'ha d'entendre l'ús de tots els seus conceptes, inclòs el d'ordre, que cal entendre com a ordre actiu, un procés constant d'ordenació o de producció d'ordre: un *ordo ordinans*. És important la clarificació del concepte d'ordre moral que Fichte emprèn a continuació. Amb ella tracta de diferenciar entre el conjunt dels éssers racionals per sí sol i la seva constitució com a ordre moral, que necessita de l'afegit d'un element extern o força ordenadora. En aquest sentit, la creença afirma la connexió necessària entre allò que està en les mans de tots els éssers racionals, que és la determinació de la seva voluntat segons el deure i que troba en aquesta determinació el límit del seu abast, i l'efecte de la determinació d'aquesta voluntat, que es troba més enllà de l'abast dels éssers racionals finits i entra en el domini d'una força aliena a ells. És com a resultat d'aquesta connexió intel·ligible que el conjunt dels éssers morals s'ordena contínuament com a efecte de les determinacions lliures de llur voluntats, ordenament que la raó ha de pensar com a ordre moral o intel·ligible. Tal lligam entre els éssers morals finits i l'ordre moral que cal promoure, entre la voluntat i el seu fi últim, esdevé la qüestió fonamental de la filosofia de la religió.

Una cosa és clara: Fichte tracta d'introduir la seva doctrina de la religió a partir de les necessitats de l'individu singular en una exploració de la seva pròpia consciència real ("em trobo", tant en la filosofia pràctica com en l'inici de la destinació de l'home: quin és el sentit de la meua vida), però la seva recerca en cap cas deriva cap a l'existencialisme on el singular concret passa pel davant i fins i tot fa molt problemàtic l'universal. L'individu no és res al marge de la seva relació amb l'universal: el jo individual se segueix de principis

universals en allò que és realment important per a la comprensió de la seva existència. La fonamentació de la creença religiosa es troba en l'apriori del caràcter universal de la raó. L'individu arriba a la seva autocomprensió en qualsevol àmbit, i també el de la filosofia de la religió, en el moment que s'entén com formen part d'un tot general en el qual ocupa un lloc. Llei moral i deures que se'n segueixen de la seva situació particular li indiquen aquest tot, i el sentit de la seva existència ve donat per la integració en un projecte col·lectiu també de caràcter universal (fer realitat el fi final de la raó). Només des de la raó, i per tant, des de la universalitat, pot arribar l'individu a aclarir les qüestions relatives al sentit de la seva existència. Que es tracti de creença i no de saber no minva aquest resultat en cap aspecte, ja que és una creença racional que té una validesa de certesa absoluta. En Kant, la creença es contraposa al coneixement objectiu de la ciència. En Fichte, el propi coneixement objectiu es fonamenta en la creença en la realitat del món, que al seu torn es fonamenta en la creença pràctica. En la seva realitat com a lloc on actuar segons els deures concrets que es deriven de l'imperatiu categòric i exigeixen l'existència de certs objectes, i per tant en la seva realitat com a condició per la realització efectiva d'aquests deures, és a dir, la realització dels fins de la raó que se subordinen al fi final d'aquesta. Totes aquestes creences són racionals perquè neixen d'exigències de la raó i d'enlloc més. La creença religiosa és creença simplement per la finitud de la comprensió humana pel que fa al tot universal i a Déu, però no té en absolut un caràcter irracional o simplement sentimental, si per sentiment entenem un absolut subjectiu que no pot relacionar-se de cap manera amb un concepte o idea. En darrer terme se sustenta en l'imperatiu moral que sorgeix de la raó i en la necessària consciència d'aquest imperatiu segons la lògica de l'acció humana que n'exigeix el concepte d'un fi, en aquest cas un fi absolut i final. A més, i conforme al que hem anat desenvolupant anteriorment com a conclusió important de la nostra tesi, partim i acabem en la reflexió de la nostra relació amb la divinitat sempre prenent com a única base allò que trobem en la nostra consciència pràctica, sense conèixer directament el món intel·ligible o Déu en si mateixos. Aquest és el límit de la filosofia transcendental.

La consciència real no pot anar més enllà de la consciència de l'imperatiu categòric i la reflexió sobre el fi manat en la seva relació amb la divinitat, encara que el filòsof transcendental mostri com ambdues coses s'arrelen en la raó en els fonaments darrers de la Tathandlung i la relació entre jo absolut, jo intel·ligència i jo pràctic. Això facilita la



comprensió del caràcter fonamentalment pràctic de les relacions de l'ésser humà amb el món, és a dir, unes relacions de llibertat entre iguals que participen d'un projecte comú de perfeccionament infinit. El fi final d'aquest progrés coincideix amb l'objectiu de l'anhel o tendència que constitueixen l'essència de la consciència finita, de forma que concloem que la fe té el seu fonament últim en la consciència de la naturalesa de l'ésser humà, o sigui, en la concepció de la seva essència antropològica que se segueix de l'anàlisi transcendental de la racionalitat pràctica des del fonament de la Doctrina de la Ciència que descobreix l'ésser humà en la seva determinació essencial com a *Streben*. Aquest esforç constitutiu de l'ésser humà permet la unificació o trànsit entre el Jo entès com a intel·ligència finita i el Jo entès com a autoactivitat absoluta. Allò que mana la llei moral ha de convertir-se en el nostre voler perquè expressa l'essència de la nostra joïtat, la tendència, i la forma de completar la nostra natura en la identitat final entre el jo finit necessitat i el jo absolut autosuficient. Cal fer nostre el fi que mana la llei moral perquè hem d'entendre que ha de ser el que més volem, el voler més absolut i que dóna sentit a tot altre voler, ja que ens implica essencialment. Per això ens fa feliç el seu acompliment, que no és altre que la nostra pròpia autorealització com a forma darrera d'autoconsciència.

És per això que la felicitat per a Fichte té a veure amb alguna forma de satisfacció de l'anhel d'ésser complet que té l'ésser humà a causa de la seva essència finita. La seva anàlisi de la finitud humana li permet aclarir millor l'estat de necessitat i el seu origen en el Jo, cosa que en Kant queda massa poc desenvolupada pel fet de no deduir-la del principi de la joïtat. La finitud s'entén per tant no només com un límit, sinó a més com una mancança que fa que l'ésser humà necessiti d'allò que li és extern (el No-Jo) per a la seva existència. En aquest sentit és un ésser necessitat o dependent. Ara bé, si aquesta dependència es considera únicament des del punt de vista del voler empíric i s'entén l'ésser humà com a simple part del tot de la natura que necessita de la resta per viure, llavors l'anhel només es manifesta com a cec impuls natural de supervivència, una perseverança inercial en l'existència que no va més enllà de si mateixa. En les seves decisions, l'ésser humà es troba immers en la lògica del plaer i el dolor, que l'atrapen en el determinisme natural. No pot descobrir-se com a ésser lliure tot i ser-ho – atès que en el fons és ell mateix qui decideix absolutament veure les coses d'aquesta manera i actuar consegüentment de forma heterònoma. En aquest cas, la seva creença religiosa, tal com hem vist, és un simple desig

que no pot anar més enllà de la creença en una força natural superior i arbitrària. El seu tarannà espiritual és la por, no la convicció. D'altra banda, l'ésser humà descobreix el voler racional en el manat de la llei moral que troba en el seu interior, i reflexiona sobre el sentit d'aquest manat; llavors es fa una idea més adequada de la divinitat. Des d'aquest punt de vista, l'agent moral pot considerar la seva finitud humana com a individualitat que vol formar part d'un ordre moral intersubjectiu junt amb altres agents lliures. Es troba complet llavors a través del seguiment dels seus deures vers els altres que fan possible aquest ordre moral. En aquest ordre intersubjectiu, fi últim de l'acció moral, és on troba el seu alliberament, l'autosuficiència, és a dir, l'anelada unió amb l'autoactivitat absoluta, ja que en ell es reconegut com a agent lliure i les seves decisions tenen la forma de la racionalitat absoluta i incondicionada. Per això aquest trànsit del món sensible o natural a la comprensió del món com a ordre intel·ligible o moral resulta central per entendre el concepte de creença en Fichte.

La deducció de la individualitat des de la Doctrina de la Ciència implica descobrir-se com a partícip de la raó en el sentit de ser part d'un ordre racional que atorga una funció o finalitat a l'individu, en la forma d'uns deures morals o bé jurídics. Així es manifesta el pensament sistemàtic de Fichte, com en el propi concepte de la pròpia Doctrina de la Ciència, en la qual cada proposició ocupa un lloc i fa una funció per al tot. La invitació socràtica a "Coneixer-se a si mateix" es completa així en la forma d'autoconsciència final amb què culmina la fonamentació transcendental dels àmbits de realitat humana, un acte d'autorreflexió o autoconsciència que és manifestació de la Tathandlung en l'individu, pel qual es descobreix com a unitat en si mateix o Jo. En el cas de l'ordre intel·ligible sempre hi ha una interpel·lació en la forma de l'imperatiu moral a assumir el lloc que l'individu ocupa en el sistema racional de les llibertats per participar en un projecte comunitari vers un fi últim que dóna sentit a l'existència. Es produeix així en la creença religiosa la unitat entre contingut i forma en la unitat final entre voluntat i pensament, llibertat i saber, que constitueix en el fons la certesa de la creença religiosa, fonamentada així també d'una manera privilegiada en el principi de la doctrina de la ciència.

Aquesta unitat cal entendre-la com a unificació de la dualitat d'activitats que caracteritzen el Jo ja des de la partició originària en subjecte i objecte, és a dir, l'estructura reflexiva del Jo subjecte que es té a sí mateix com a objecte de la reflexió. En aquest

moment final de síntesi de la consciència que constitueix la creença religiosa, el Jo subjecte s'ha d'entendre com a voluntat que es determina a si mateixa segons el deure. Si només es donés aquest aspecte pràctic en la consciència humana, no hi hauria pròpiament creença religiosa, i per tant religió; només tindria sentit l'ètica. Ara bé, el Jo és activitat que sap de si mateixa, i en aquest moment deductiu, el saber cal entendre'l com a "coneixement", o sigui, el pensament discursiu i objectivador. Aquest pensament pensa tota pluralitat en una sèrie segons enllaços lògics. D'aquesta forma, quan pensa la determinació moral necessàriament la converteix en el principi d'una sèrie que s'inicia en ella de forma espontània, o sigui, lliure. Allò que pensa com a final de la sèrie i el seu tancament és el fi de la voluntat. Aquest fi no forma part de la determinació de la voluntat, atès que per ser aquesta moral no pot prendre com a motiu més que el compliment del deure, i no allò que el pensament posi com a objectiu que es vol realitzar amb la determinació. En aquest sentit, el fi està posat pel coneixement i per al coneixement, ja que únicament satisfà aquesta necessitat de coneixement conscient d'allò que fa el Jo. Aquesta reflexió sobre el voler mostra com a contradictori amb la pròpia raó que aquesta mani una cosa sense que tingui conseqüències, o sigui, com a mancada de finalitat. Obeir el manament del deure implica per al coneixement que han de complir-se aquestes conseqüències. Pren com a objecte de pensament l'activitat lliure del Jo, de forma que no hi ha cap necessitat en la realització efectiva de l'ordre moral, o sigui, pel fet que l'ordre moral es construeix a partir de la llibertat no hi ha cap necessitat objectiva en la seva constitució, perquè l'àmbit de la llibertat s'exhaureix en l'àmbit de la subjectivitat individual. Que aquesta subjectivitat tingui com a efecte l'ordre moral significa que s'ha de suposar o postular una força externa que harmonitzi els resultats de les diferents voluntats en un únic ordre que resulti d'aquesta unificació. La fe en la realització d'aquest ordre significa per això mateix la fe en l'existència de Déu com a aquell que l'ordena.

Aquest estadi final de desenvolupament exigeix que la consciència real assoleixi l'autoconsciència moral, és a dir, arribi a la reflexió sobre el propi acte moral i les seves implicacions. Autoposició i autoconsciència, en aquest cas de l'agent moral, són precisament dos estadis essencials de l'estructura de la consciència a partir del principi del Jo. Des del punt de vista transcendental, per tant, la resposta a la pregunta per l'origen de la creença està llavors clara: la missió del filòsof consisteix a aclarir la gènesi de la creença en

la consciència de l'home comú a partir de l'estructura originària del Jo, el que Fichte sabem que anomena una "deducció" de la creença.

Per tant, queda clar que qui no hagi pres la decisió que implica creure, quan actua moralment encara no s'ha aclarit suficientment sobre què significa ser un Jo. Aquesta consciència és necessària per a consumir un procés que porta l'individu a reconèixer-se com a ésser racional, a transcendir la seva individualitat empírica. Es tracta d'obeir en l'acció el manat de la llei moral i alhora pensar el seu fi com a realitzable permet en el Jo la síntesi entre voluntat i pensament que caracteritza la convicció religiosa. Així, allò que mana la llei moral ha de convertir-se en el nostre voler perquè expressa l'essència de la nostra joïtat, la tendència, i la forma de completar la nostra natura en la identitat final entre el jo finit necessitat i el jo absolut autosuficient. Cal fer nostre el fi que mana la llei moral perquè hem d'entendre que ha de ser el que més volem, el voler més absolut i que dóna sentit a tot altre voler, ja que ens implica essencialment. Per això ens fa feliç el seu acompliment, que no és altre que la nostra pròpia autorealització: l'autosuficiència de la Tathandlung de què parla el primer principi del Fonament de tota la Doctrina de la Ciència.

Segons Fichte, el raonament teòric o especulació no satisfà la recerca del sentit que té per a l'ésser humà aquest tot de relacions conceptuals purament lògiques. L'ésser humà es representa d'aquesta forma el món, però la seva ànsia de coneixement procedeix de la necessitat d'orientar la seva acció en el món, de forma que el coneixement respongui i satisfaci la seva necessitat essencial d'actuar – com sabem, l'anhel que constitueix l'essència de l'ésser humà, la tendència vers la unificació del Jo finit amb el Jo absolut. L'ésser humà pensa alguna cosa perquè la vol pensar. La qüestió és saber que mou aquest voler, o sigui, què vol realment l'ésser humà, quin és el seu interès pràctic fonamental. Per actuar li cal tenir un fi de la seva actuació, però no troba cap fi que respongui a aquest interès en el món que es representa. Quan vol justificar per què les coses són com són, no pot fer més que remetre un concepte a un altre sense moure's però de l'estructura, de forma que aquests coneixements, tot i ser objectius, no signifiquen res respecte al sentit que tenen per a l'existència humana. Cap dels conceptes empírics que troba li resulta imprescindible per a la comprensió del sentit existencial de la seva acció, de forma que el tot pres per sí sol se li fa estrany, no li diu res i no el mou a actuar. Allò que dóna un sentit per a l'ésser humà al conjunt de les representacions és el que respon precisament a la font del seu anhel:

únicament en la consciència del destí moral de l'ésser humà el món representat cobra un sentit per a ell com a lloc on realitzar aquest destí. La representació esdevé llavors un coneixement podríem dir vital perquè es vincula al propi Jo i esdevé així significativa com a part integrant de la seva tasca. Desvinculat d'aquest destí moral, el món representat apareix en tota la seva indigència ontològica, ja que en ell tot està sotmès a l'anihilació. Quan la vida de l'ésser humà es lliga a aquests objectes, es veu sacsejada també per aquests canvis d'estat i l'home viu en la inconstància i la incertesa. Vist d'aquesta manera, ell també tem acabar en el no res i cau en la por davant la mortalitat, que significa per a ell la passivitat absoluta. No hi ha res fixat que permeti al Jo gaudir d'una identitat completa de la seva activitat en el temps, i així d'un estat permanent que l'alliberi d'aquesta inquietud davant del futur. El Jo, essencialment racional, només troba satisfacció en el que és necessari i permanent; com que la qüestió última és el sentit de la seva activitat, li cal allò que doni aquest sentit de necessitat a cadascuna de les seves accions. L'anhel expressa una mancança que tracta de sadollar en el lloc equivocat. L'angoixa vital de la consciència real només troba cura en la consciència del deure. En aquesta consciència, al pensament no li cal buscar res que doni sentit a la seva acció, perquè el propi deure li indica en cada moment com ha d'actuar, sense que allò que aquest deure mana canviï o deixi de ser en cap instant. Amb la consciència del deure venç la por davant el canvi de les representacions. Aquest anhel no troba tampoc satisfacció en la realització sensible d'allò ordenat pel deure. L'important així no és un resultat particular de l'activitat exigida en el món representat pel Jo, sinó l'efectivitat de l'activitat mateixa.

En la fe entesa d'aquesta manera es produeix un acord íntim entre teoria i praxi: el pensament teòric ja no demana més raons per creure, ja que troba en la praxi un principi incondicionat en el qual aturar el pensament en la seva comprensió del curs de la realitat. Tal com hem vist, en aquesta síntesi entre teoria i pràctica té el pensament la màxima certesa.

En aquesta línia, al pensament de la divinitat no se li pot atribuir el concepte genèric d'*ésser*, que expressa la consistència passiva de la matèria del món respecte a l'activitat del Jo. Ben al contrari, en sentit positiu només pot parlar-se del diví com a pura activitat. Com hem vist, aquest concepte d'ordre moral no és refereix simplement al conjunt ordenat de tots els éssers morals, ni en un moment donat ni en el moment final. Es refereix més bé a la

causa que el món dels agents morals s'acosti a l'ordre moral ideal, o sigui, a l'activitat que causa aquesta aproximació. Evidentment, aquesta causa és la que garanteix que si l'agent lliure actua moralment, la seva acció ajudi a la constitució de l'ordre moral que n'és el seu fi. És el que en *D'un escrit privat* anomena *ordo ordinans*.

Aquest ordre ordenador, per això mateix viu i actiu, és principi i és necessari. És allò que dóna un sentit i una orientació unitària a totes les accions morals humanes. Tota acció moral té per principi primer i incondicionat la llei moral, pel que fa als motius de decisió i la pròpia decisió interna de la voluntat. Ara bé, allò que mana la llei moral (l'efectuació objectiva dels fins) és absolutament racional, per tant, necessari. De forma que la seva realització és igualment originària i necessària com a correlat extern de la llei moral. L'imperatiu mana de forma unívoca i no hi ha cap alternativa vàlida a allò manat per ell, de manera que imposa una necessitat racional al fi de l'acció. Des d'un punt de vista metafísic, des del simple ésser, el contrari d'allò que la llei moral mana no és lògicament impossible, però sí que és moralment impossible, perquè només hi ha una raó i per tant un únic ordre racional i moral possible.

Pel que fa als resultats respecte al tema de la continuïtat o trencament del projecte fonamentador a causa de la polèmica de l'ateisme, hom té la impressió que Fichte reelabora la redacció dels fonaments segons les exigències de les parts del sistema que ha de desenvolupar (per exemple, la Doctrina de la Ciència nova methodo sembla específicament pensada per fonamentar adequadament l'Ètica). Val a dir que això passa quan toca desenvolupar la part de la filosofia de la religió segons l'ordre establert en el guió exposat al capítol final de la *Sobre el concepte* i la *Wl nm*, com hem vist al final del capítol segon de la tesi. Els canvis aquí van més enllà d'un canvi en la forma expositiva i afecta a una part nuclear del contingut: el principi es desplaça del Jo a l'Absolut o Déu, de forma que cal una nova fonamentació des de la Doctrina de la Ciència que permeti comprendre la relació del saber humà amb l'Absolut. La nostra tesi ha mostrat que d'una banda l'interès per la religió no apareix sobtadament després i a causa de la polèmica; que els textos de la polèmica segueixen idees relativament treballades en les lliçons de Fichte a la universitat, per la qual cosa podem dir que l'interès per la religió hi és sempre present en Fichte com d'altra banda també hi és en Reinhold (les seves *Cartes sobre la filosofia kantiana* publicades mensualment al Teutschen Merkur els anys 1786-87 tenen en la filosofia de la religió un

tema central), i probablement sigui un tret general de la filosofia alemanya de l'època que es manifesta en un intent de síntesi entre la raó aparentment totpoderosa de la Il·lustració i les creences del cristianisme, en la línia de l'afirmació de Kant sobre la Crítica de la raó pura segons la qual ha posat límits a la raó per deixar lloc a la fe.

No pot dir-se, per tant, que la polèmica de l'ateisme provoca en Fichte l'interès per tractar el tema de la religió; aquest interès hi és des del principi, des que llegeix a Kant i escriu la seva obra prèvia a la Doctrina de la Ciència, la "Crítica de tota revelació", i si bé és cert que no ha publicat res sobre aquesta qüestió des de la publicació de la Doctrina de la Ciència i el naixement del seu propi sistema filosòfic, el testimoni de les lliçons sobre Platner demostra que té idees força elaborades sobre aquesta qüestió prou abans de l'esclat de la polèmica. De fet, la polèmica precipita el seu propòsit de seguir el sistema segons un ordre ben planejat que ha seguit estrictament fins a aquest moment, i tal com es troba en la divisió del sistema que trobem tant en versió hipotètica a Sobre el concepte de doctrina de la ciència com a divisió deduïda al final de la Doctrina de la Ciència nova methodo, el punt que havia de començar a tractar a continuació era la filosofia de la religió. Per tant, no es tracta d'un desviament de la seva atenció des de la tasca de la filosofia transcendental vers la teologia, sinó d'una continuació conseqüent d'un únic projecte ininterromput. Al meu entendre, els efectes de la polèmica en la filosofia posterior de Fichte s'han d'entendre d'una altra manera. Com dèiem abans, sembla una constant en la evolució de la doctrina de la ciència que precisament davant del repte de desenvolupar alguna part important del sistema, Fichte necessita una reelaboració del fonament per respondre adequadament a les exigències teòriques que li apareixen en el seu tractament: la *Grundlage* per a la deducció del Dret Natural i segurament la filosofia natural, la Doctrina de la Ciència nova methodo davant el repte de deduir l'Ètica, i finalment, les exposicions de la Doctrina de la Ciència de 1801 i 1804 per a la fonamentació de la Filosofia de la Religió que exposa en *l'Anweisung zum seligen Leben*.

Fichte sembla tenir la necessitat d'adaptar la forma expositiva de la Doctrina de la Ciència per adequar-la al seu objecte. Aquests canvis pot dir-se que en el període de Jena tenen un pes major en la forma expositiva més que en el contingut exposat, si bé fins i tot això mereixeria d'un estudi més profund per poder-ho afirmar inqüestionablement pel que fa a la identitat i diferència de les exposicions de 1794 i 1798. El que està clar és que el

contingut s'ha desplaçat clarament en les primeres exposicions de Berlín i en això sí que hi ha prou motius per defensar que la polèmica de l'ateisme, o més bé la pròpia reflexió sobre la doctrina de la ciència a què l'obliga la polèmica, pot haver-hi jugat un paper important. Les revelacions a que Fichte ha arribat en la seva polèmica amb Jacobi, i que es recullen clarament al seu *Privatschrift* i a la darrera part de la *Bestimmung des Menschen*, semblen apuntar a un desplaçament important dins del tractament temàtic de la Doctrina de la Ciència. En aquesta darrera obra, la segona part del capítol dedicat a la creença n'és un clar exemple en la seva caracterització de l'ordre intel·ligible i la seva relació amb la consciència finita. Allà empra conceptes com voluntat infinita o creació que van més enllà de les limitacions explícitament autoimposades, i introdueix conceptes com el d'imatge (*Bild*) i la llum (*Licht*) procedent de l'Absolut que tindran un paper important en el període de Berlín. Fichte s'arrisca per tant a anar molt més enllà del que havia plantejat en les obres anteriors i marca així unes primeres línies de fuga respecte al període de Jena. Això tindrà importants conseqüències en el projecte fonamentador de la Doctrina de la Ciència. Si fins a aquest moment la qüestió s'ha centrat en la fonamentació de la consciència real en tots els àmbits des de la seva pèrdua en el món fins al seu saber de si i autocomprensió del sentit, tot això des de la seva possibilitat a priori a partir de les accions preconscients a què pot arribar la intuïció intel·lectual deduïdes sistemàticament des del principi absolut del saber (el Jo), en les primeres obres de Berlín aquest procés sembla circumscrit ara a una nova relació respecte al que necessàriament queda fora de la consciència i de les seves accions preconscients, i en el qual la consciència a la vegada s'hi troba arrelada però completament distingida com allò que ella no és ni pot arribar a ser: l'Absolut. En certa manera, el saber, tot el sistema de la filosofia transcendental inclòs el seu principi, ha de relacionar-se i distingir-se també transcendentalment d'allò del que és imatge però només imatge: l'absolut o Déu. I aquest Absolut o Déu és l'autèntic ésser no sotmès a les condicions de coneixement teoricopràctic de la consciència, de tal forma que el saber ha d'autoaniquilar-se conscientment per arribar a comprendre la seva diferència amb l'absolut o Déu. Aquesta autolimitació radical és la darrera frontera de la filosofia transcendental, i estableix l'única forma transcendentalment legítima de comprendre aquesta relació entre saber i absolut, segons la qual l'ésser en la consciència mai pot confondre's amb l'autèntic ésser no produït per ella. En aquesta forma conclou l'esforç que fa Fichte especialment en els darrers textos



de la polèmica per diferenciar radicalment l'home i Déu. Recordem que segons aquests textos Déu ha de ser extern a la humanitat, no és una simple relació de la humanitat amb si mateixa. La consciència necessita de la relació amb una alteritat absoluta. En termes més col·loquials: l'ésser humà no pot garantir tot sol l'assoliment dels fins de la raó si fora d'ell no hi ha una força o energia que vetlli per aquest assoliment. Cal pensar que aquesta força és conforme a la raó, perquè és la raó qui en fa l'exigència, però tota relació amb ella és necessàriament indirecta: ens coneixem a nosaltres i no podem sortir d'aquest coneixement.

Fins a quin punt la polèmica de l'ateisme ha fet prendre consciència d'aquest darrer risc de subjectivisme en la seva comprensió de la filosofia transcendental, o es tracta d'una desviació que de totes maneres Fichte havia d'emprendre pel propi aprofundiment que exigia la qüestió, és quelcom que queda més enllà d'aquesta tesi. Ens conformem amb els resultats exposats.

# BIBLIOGRAFIA

## FONTS

FICHTE, J. G. *Samtliche Werke*, 8 volums, editades pel seu fill I.H.Fichte, Berlin 1845/46 [Impressió fotomecànica a Berlin 1971] (= SW 1-8)

FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, edició de R.Lauth und H.Jacob, Stuttgart/Bad Cannstatt 1964 i següents (= GA I obres, GA II escrits pòstums, GA III correspondència, GA IV apunts de les seves classes)

FICHTE: Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre Februar 1794. (ed. E. Fuchs) Ed. Ars una, Neuried, 1996.

FICHTE IM GESPRÄCH. Berichte der Zeitgenossen. (Ed. E. Fuchs, R.Lauth, W. Schieche), ed. Fromman-holzboog, 1978.

FORBERG, F. K. *Entwicklung des Begriffs der Religion*, a: RÖHR, W. (Ed.): *Appellation an das Publikum*, Leipzig 1987, 23-38 (= Röhr)

FORBERG, F. K. *Friedrich Carl Forbergs der Philosophie Doktors und des Lyzeums zu Saalfeld Rectors Apologie seines angeblichen Atheismus*, A: RÖHR, W. (Ed): *Appellation an das Publikum*, Leipzig 1987,272-358 (= Röhr)

KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*, edició de l'Acadèmia real de les ciències de Prússia, Berlin, 1900 i següents (= AA)

REINHOLD, K. L. *Über das Fundament des philosophischen Wissens. Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*. Edició facsímil conjunta de l'editorial Felix Meiner, Hamburg, 1978.

JACOBI, F. H. *Werke*, E. Roth i F. Köppen (6 vols) Leipzig, Fleischer, 1812.

JACOBI, F. H. *Werke*, (edició de l'Acadèmia de les Ciències Bàvares de l'obra completa de Jacobi), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2004

JACOBI, F. H. *Eduard Alwills Briefsammlung, herausgegeben von Friedrich Heinrich Jacobi mit einer Zugabe von eigenen Briefen*. Königsberg, 1792.

RÖHR, W. (Ed.) *Appellation an das Publikum... Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer. Jena, 1798/99*. Leipzig, Reclam, 1987.

## BIBLIOGRAFIA SECUNDÀRIA

BAUM, G. *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis*, Bonn, ed. Vouvier, 1969.

BAUM, M. *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft*, Königstein i.Ts., Hain Verlag, 1986.

BAUMANN, P. *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu § 1 der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre"*, Bonn, Bouvier, 1974

H.-M. BAUMGARTNER, "Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie. Bemerkungen zum Atheismusstreit von 1798/99", a: *Philosophisches Jahrbuch* 73, Freiburg/München, Karl Alber Verlag, 1966, 303-321.

BEISER, F. *The fate of reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard, 1987.

BEIXER, F. *German Idealism. The struggle against subjectivism (1781-1801)*. Harvard College, 2002.

BREAZEALE, D. "Fichte's ‚Aenesidemus‘ Review and the Transformation of German Idealism", a: *The Review of Metaphysics*, volum 34, Washington, Philosophy education society inc., 1980, 545-568.

BREAZEALE, D. "Fichte in Jena", a: *Fichte Early Philosophical Writings*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

CESA, C. "Morale e religione tra Kant e Fichte", a: *Teoria*, volum 2, Pisa, ETS edizioni, 1982, 3-20.

CRAMER, K. "«Gegeben» und «Gemacht». Vorüberlegungen zur Funktion des Begriffs Handlung in Kants Theorie der Erkenntnis von Objekten", a: G.Prauss (ed.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Frankfurt a. M., 1986, 41-81.

CRAMER, K. "Über Kants Satz: Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können", a: Cramer i altres (Eds), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt 1990, 167-202

CRUZ CRUZ, J. *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi*. Pamplona, Eunsa, 1986.

CRUZ CRUZ, J. *Razones del corazón. Jacobi entre el clasicismo y el romanticismo*. Pamplona, Eunsa, 1993.

DENKER, A. "Kant und Fichte. Kann die Religion vernünftig sein?" a: *Fichte Studien* 8, Brill Rodopi, 1995.

GNÄDINGER, S. *Vorsehung: ein religionsphilosophisches Grundproblem bei Johann Gottlieb Fichte*, Münster, 2003

GODDARD, "Fichte et Spinoza", a: Bulletin de l'Association des amis de Spinoza, 27, Lyon, Institut d'Histoire de la Pensée Classique, 1991, 2-29.

GODDARD, "Christianisme et philosophie dans la première philosophie de Fichte", a: Archives de Philosophie 55, Paris, Hebergé, 1992, 199-220.

GODDARD, "El destino religioso del hombre en la filosofía de Fichte", a: O. MARKET/J. RIVERA DE ROSALES (ed.), El inicio del idealismo alemán. Madrid, Editorial Complutense, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1996, 221-236.

HAMMACHER, K. "Fichte und Jacobi", a: Fichte-Studien, 1995.

HAMMACHER, K. *Die ethische Teleologie in Fichtes System als Grundlage seiner Geschichtsphilosophie. Erster Teil: Die Entwicklung bis 1800*, Aachen 1958

HAMMACHER, K. i altres (eds). "Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte" a: Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1979, 425-435.

HAMMACHER, K. (ed.), *Religionsphilosophie*, Amsterdam, Rodopi, 1995.

HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt, Klostermann, 1951.

HENRICH, D. "Fichtes ursprüngliche Einsicht", a: Subjektivität und Metaphysik, Festschrift für W.Cramer, ed. per D. Henrich i H.Wagner, Frankfurt a.M. 1966, 188-232.

HENRICH, Dieter: *Ethik der Autonomie*, a: Selbstverhältnisse, Reclam, Stuttgart, 1993.

HENRICH, D. *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960.

HIRSCH, E. *Die Religionsphilosophie Fichtes zur Zeit des Atheismusstreites in ihrem Zusammenhange mit der Wissenschaftslehre und Ethik*. Göttingen, Huth, 1914.

HIRSCH, E. *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der Gesamtentwicklung Fichtes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914.

HIRSCH, E. "Fichtes Gotteslehre 1794-1802", a: Die idealistische Philosophie und das Christentum, Gesammelte Aufsätze, Güthersloh, Bertelsmann, 1926, 140-290.

IVALDO, M. "La filosofía della religione di Fichte", a: Angelino, E. (ed.), Filosofi della religione, Génova, Il melangolo, 1999, 165-197.

- IVALDO, M.: *Libertà e Ragione. L'etica di Fichte*; Milà, Mursia, 1992.
- JAESCHKE, W. (ed.), *Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie*. Hamburg. Felix Meiner, 1999.
- JANKE, W. *Fichte. Sein und Reflexion - Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970.
- KABITZ, W. *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie. Mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichtes Nachlass*, Berlin, Reuther & Reichard, 1902, reed. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- LAUTH, R. "Genese du «Fondement de toute la Doctrine de la Science» a partir de ses «Méditations personnelles sur l'Elementar-Philosophie»", a: *Archives de philosophie*, volum 34, pàgines 51-79, 1971.
- LAUTH, R. "J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie", a: *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München/Salzburg 1965, 73-123.
- LÓPEZ-DOMINGUEZ, V. "Muerte y nihilismo en el pensamiento de J. G. Fichte". A: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 1994. N. 11; p. 139-154.
- METZ, W. "La religione come compimento dell'eticità nel primo Fichte, a differenza che in Kant", a: A. MASULLOIM
- PATZIG, Günther: *Der kategorische Imperativ in der Ethik-Diskussion der Gegenwart*, Reclam, 1988.
- PATZIG, Günther: *Tatsachen, Normen, Sätze*, Reclam, 2001.
- PRAUSS, G. "Kant und das Problem der Dinge an sich", a: *Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Padagogik*, volum 90, Bonn, 1977.
- PRAUSS, G. "Kant über Freiheit als Autonomie", a: *Philosophische Abhandlungen*, vol. 51, Frankfurt, 1983.
- RADERMACHER, H. *Fichtes Begriff des Absoluten*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1970.
- RICKERT, H. "Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Eine Sakularbetrachtung", a: *Kant-Studien*, 1900, 138-168.
- RIVERA DE ROSALES, J.; CUBO, O. (Eds.) *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*. Madrid, Dykinson, 2009.
- RIVERA DE ROSALES, J. "Creencia y realidad en el Fichte de Jena". A: *Fichte: Creença, Imaginação e Temporalidade*, Porto, Campo Das Letras editores, 2002
- RITZEL, W. *Fichtes Religionsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956.

ROHS, P. *Johann Gottlieb Fichte*, Beekische Reihe 521, Grosse Denker, München, 1991.

G. ROTTA, *La «Idea Dio». Il pensiero religioso di Fichte fino all' Atheismusstreit*, Genova, Pantograf, 1995.

SCHÄFER, R. *Johann Gottlieb Fichtes >Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre< von 1794*, Darmstadt, WBG, 2006.

SCHULTE, G. "Fichtes Gottesbegriff", a: *Kant-Studien* 66 (1975),163-168.

Werner STELZNER: "Selbstzuschreibung und Identität", a: *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*. Edició a càrreg de Wolfgang Högrefe, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1995.

STOLZENBERG, J. *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801*, Deutscher Idealismus, vol. 10, Stuttgart, 1986.

STOLZENBERG, J. "Das Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft. Zu den Grundlagen von Kants und Fichtes Theorien des sittlichen Bewusstseins", a: *Metaphysik nach Kant? Congrès de Hegel a Stuttgart*, 1987, ed. per D. Henrich i R.-P.Horstmann (Publicacions de la societat hegeliana internacional, vol 17), Stuttgart 1988, 181-208.

SÜSS, T. "Der Nihilismus bei F. H. Jacobi." a: D. ARENDT (ed.), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistergeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres*

TURRÓ, S. "De la filosofia crítica a la filosofia com a ciència estricta." A: *Convivium. Revista de Filosofia*, n.12 (p. 61-76), Barcelona, 1999.

TURRÓ, S. *Fichte. De la consciència a l'absolut*. Badalona, Editorial Òmicron, 2011.

VERWEYEN, H. J. *Recht und Sittlichkeit in J.G.Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg/München 1975.

VERWEYEN, H. "Offenbarung und autonome Vernunft nach J. G. Fichte", a: Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1979, 436-455.

VILLACAÑAS, J. L. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi*. Barcelona, Anthropos, 1989.

VILLACAÑAS (ed. y tad.), *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, Biblioteca universal del Círculo de Lectores, 1996.

WITTEKIND, F. *Religiosität als Bewusstseinsform: Fichtes Religionsphilosophie 1795-1800*. Gütersloh, Gütersloher Verlag, 1993.

## RESUM

Aquesta tesi té per objectiu la interpretació dels principals textos de la polèmica de l'ateisme de Fichte des d'un punt de vista estrictament filosòfic. En aquest sentit, segueix la recomanació que fa el propi autor: abans de fer un judici sobre els textos, cal dominar els fonaments de la seva filosofia. En un primer moment s'estudia la gènesi dels principis del sistema filosòfic de Fichte, la Doctrina de la Ciència, des de l'evolució de la filosofia transcendental que Kant introdueix amb les seves tres crítiques, en especial pel que fa a conceptes com ara l'apercepció transcendental, la llibertat, la imaginació productiva, i en general, la seva concepció de l'intel·ligible. Se segueix aquesta evolució a partir de les qüestions obertes en l'immediat debat postkantian, atenent especialment a les aportacions de Reinhold, Maimon i Schulze, així com als textos de Fichte (ressenyes, lliçons, cartes...) que manifesten la gestació del seu sistema com a concepció original de la filosofia transcendental, fins arribar a les obres publicades *Sobre el concepte de Doctrina de la Ciència* i especialment el *Fonament de tota la Doctrina de la Ciència*. Amb aquesta primera part del meu treball, s'assoleix una comprensió sobre allò essencial en el projecte fonamentador de Fichte: la deducció de les formes de consciència a partir de la intuïció intel·lectual de la Joïtat en la seva relació amb un No-Jo que se li oposa.

En un segon moment, veiem l'aplicació d'aquesta fonamentació en l'àmbit pràctic, el de la llibertat humana. Atenem així, d'una banda, a la deducció de la llei moral des del principi del Jo, en un nou pas per completar les mancances fonamentadores del sistema kantian; d'altra banda, a la necessària inserció de la llibertat de l'agent moral en el sistema intel·ligible de les llibertats dels altres, cosa que permet a Fichte desenvolupar una original teoria de la relació intersubjectiva. En aquest sentit analitzem les obres immediatament posteriors al Fonament de la Doctrina de la Ciència, el Fonament del Dret Natural, i en especial la Doctrina moral i la nova formulació del fonament que representa la Doctrina de la Ciència nova methodo, atès que constitueixen el context sistemàtic de les idees que Fichte manifesta en els textos de la polèmica de l'ateisme.

En el tercer capítol, treballa els propis textos de la polèmica, tant pel que fa a l'aclariment de l'ocasió que els origina històricament i les seves conseqüències, com pel que fa a la qüestió central de la comprensió, des de la filosofia transcendental, de les idees

allà exposades, amb especial èmfasi en la diferència respecte a les idees de Kant, sobretot pel que fa al concepte intel·ligible del Bé Suprem. Això ens ajuda a comprendre la discussió de Fichte: d'una banda, tot prenent distància amb Forberg i, de l'altra, en la seva constant recerca de la causa de la incomprensió que manifesten els crítics del seu pensament. Afegim a l'anàlisi un text no publicat en l'època, que resulta molt esclaridor respecte al nivell de maduració que té la filosofia de la religió de Fichte que es reflecteix en les obres de la polèmica: les lliçons de metafísica de Fichte sobre l'obra del filòsof Platner.

La part final de la tesi investiga el moment culminant de la polèmica, que arriba amb la intervenció del respectat Jacobi en una demolidora carta. Analitzem les diferències dels sistemes dels dos pensadors, així com la reacció de Fichte a la carta. Aquesta reacció serà clau per a l'evolució del pensament fichteà: quan Fichte respon a l'atac dels seus adversaris (basat en la confusió entre l'ordre intel·ligible de les llibertats i Déu), i a l'atac de Jacobi (que l'acusa de nihilisme, i defensa la creença en detriment de la raó com a base de la comprensió adequada de la realitat), apareixeran els primers canvis que apunten a una revisió de les idees de del període de Jena. Trobem prou raons per tant per defensar que aquests eixos temàtics si més no poden comptar-se entre els motius que faran que es desplaci la qüestió de la Doctrina de la Ciència des de la fonamentació de la consciència finita a partir del Jo i les seves activitats vers el món, a un nivell previ d'aclariment de la relació que té la pròpia Doctrina de la Ciència amb l'Absolut, tema de reflexió de les primeres formulacions de la Doctrina de la Ciència a Berlín, que serveixen de base teòrica de la primera exposició pública de la filosofia de la religió de Fichte, *l'Exhortació a la vida benhaurada*. Aquesta transició del sistema de l'època de Jena cap al sistema de l'època de Berlín es comença a apuntar en l'obra *La Destinació de l'Home*, que és objecte d'anàlisi de la darrera part de la nostra tesi.