



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Gènesi i desenvolupament de la intersubjectivitat en la filosofia de Fichte

Josep M^a Martí Vallverdú

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) i a través del Dipòsit Digital de la UB (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) y a través del Repositorio Digital de la UB (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) service and by the UB Digital Repository (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.

L'ÈTICA.

3.1. Introducció a l'ètica.

Fichte introdueix el tema de l'ètica sota els mateixos paràmetres que ho feia al tema del dret: des de la perspectiva de l'efectivitat del jo al món físic. El jo només es pot trobar a si mateix en tant que actua al món (i mai abans). A partir d'aquí hom adquireix consciència i quan hom esdevé conscient del seu mode d'efectivitat propi al món, hom adquireix autoconsciència¹. L'autoconsciència és la representació que hom es fa de l'àmbit de la seva efectivitat i d'aquí en sorgeix l'experiència. En l'ús d'aquest terme: experiència, per tant, cal comptar-hi també el mode d'efectivitat propi del jo. Per això, en aquestes primeres pàgines Fichte realitza una crítica (la qual ja ens és coneguda en aquesta tesi) a un cert ús de la paraula experiència (*Erfahrung*), la qual utilitzada d'una determinada manera, sense tenir en compte l'autoconsciència, expressa un no-pensament (*Nichtgedanken*²). Per aquest motiu, quan Fichte es repregunta com s'arriba a la representació de la pròpia efectivitat, reconeix que si hom li contesta simplement: "per l'experiència", no entén la resposta perquè:

*"hi ha quelcom encara en la representació de la meua efectivitat, que no em pot venir de cap manera des de fora, sinó que s'ha de trobar en mi mateix, que no puc experimentar i aprendre sinó que ho he de saber immediatament"*³.

En aquest fragment retrobem, per tant, la noció d'experiència que Fichte havia desenvolupat quatre anys abans, el 1794, quan pronunciava les *Lliçons*. La noció d'experiència no va lligada exclusivament a allò donat, cal incloure-hi o comptar-hi de manera determinant allò que el jo realitza. Quan el jo realitza un canvi al món i el sap, per Fichte ja s'estan donant les condicions per tot tipus de saber. La conclusió de tot plegat passa per acceptar que jo mateix sóc la causa última d'alguns canvis al món.

Aquesta causa d'alguns canvis al món que és el jo, no actua arbitràriament, té una realitat. Per Fichte, aquesta realitat és natural, és a dir, és la mateixa que l'ésser de la vida, de la natura o del món i per Fichte aquesta pertinença del jo a la natura significa que no hi ha motiu per eliminar el paper que el sentiment juga en la moral. El propòsit de demostrar que aquesta realitat del

1 valgui com a nota interessant per la nostra perspectiva des de la intersubjectivitat, que aquí es torna a senyalar que l'autoconsciència aporta *ipso facto* el reconeixement d'alteritat, SSL (GA, I/5, 22): "*ohne dieses [Selbstbewusstseyn] kein Bewusstseyn eines anderen, das nicht ich selbst seyn soll*".

2 SSL (GA, I/5, 22).

3 Íbid. (GA, I/5, 22-23).

jo existeix i de mostrar com es pot explicar serà la tasca principal de la *Sittenlehre*. Respecte al tema d'aquesta tesi, la intersubjectivitat apareix en el text de Fichte un cop mostrada la pertinença de la moral a la natura sentimental de l'home. Fins llavors, l'aparició de la intersubjectivitat no es troba present en l'exposició, però quan ho fa, determina completament el desplegament de la moral en el particular. Fins i tot, es podria dir, que moral només n'hi ha en Fichte si l'acció de l'individu està inserida en el que ara per ara podríem anomenar un "projecte comú". La moral ja no tracta de les màximes que han de regir la vida d'un individu com si fos un individu aïllat que es dona a si mateix el seu comportament, sinó que tota norma moral només té sentit si està relacionada amb una implicació en aquest "projecte comú". Així es podrà observar quan arribem als passatges on Fichte desenvolupa la moral. Abans però, en la redacció de la tesi, s'ha respectat el propòsit de Fichte de demostrar que en la moral s'hi ha d'incloure el sentiment, o, com ho expressa Fichte, que la moral és natural. El sentiment, interpretat com a natura humana donada, juga un paper important per poder mostrar en quines arrels s'enfonsa la intersubjectivitat i en quin estadi de desenvolupament de la consciència, la intersubjectivitat determina la moral.

Efectivament, per reforçar el caràcter natural del sentiment, a l'inici de l'exposició de la moral trobem un tret nou, per exemple respecte el dret: la dialèctica activitat del jo-ésser. Val la pena remarcar-ho. En la seva teoria ètica es pot observar com d'entrada Fichte té força present l'àmbit de l'ésser. Com ja sabem, l'activitat del jo no pot reduir-se a les determinacions que trobem en l'ésser de les coses, també allò que qualsevol individu vol fer, allò que es proposa o desitja, té un lloc a la natura per materialitzar-se:

*"com és possible pensar alguns del nostres conceptes com a representables, o efectivament representats en part, en la natura, existent sense la nostra intervenció, sobre això, la filosofia no se n'ha sobtat mai fins ara. Hom ha trobat natural que podem actuar al món. Ho fem a cada instant, com tothom sap, és un fet de la consciència i així està bé"*⁴

En cada acció que realitza, la consciència comuna constata en l'experiència que hi ha món, que hi ha ésser i que la consciència en forma part i hi pot intervenir. Quan el jo realitza un canvi al món i el sap, tenim un punt on allò objectiu i allò subjectiu són un i el mateix. Però a diferència del que diu el fragment citat (que serveix per l'experiència comuna però no pel filòsof) allí on allò objectiu i subjectiu són un i el mateix, no hi ha un fet de la consciència sinó quelcom que només es pot deduir. No és un fet perquè hi ha dos moviments continguts "*separació d'allò*

4 Íbid. (GA, I/5,21- 22).

subjectiu i objectiu de la consciència i un altre cop unió"⁵. Hom-reconeix-quelcom significa que allò subjectiu es segueix d'allò objectiu, la filosofia teòrica és la que explica aquest moviment. Hom-actua significa que allò objectiu es segueix d'allò subjectiu, la filosofia pràctica explica aquest moviment. En ambdós casos hi ha els moviments d'unió i de separació continguts. En tots aquests casos hom sap quelcom i per saber-ho s'ha de juntar i separar allò que hom sap d'aquell qui ho sap (un mateix). Fins i tot, per dir "jo sóc jo" hom ajunta el seu jo amb si mateix precisament perquè abans l'ha separat de si mateix, i llavors "sé de mi gràcies a que sóc, i sóc gràcies a que sé de mi"⁶. Tot tipus de coneixement són punts de vista sobre la base d'aquesta unió-separació.

En l'àmbit teòric, la pregunta és com és possible el coneixement, i.e., l'ésser sense la nostra intervenció. En l'àmbit pràctic aquesta pregunta no ha estat formulada, diu Fichte. Bé, sí que ha estat formulada, com és possible l'acció pràctica és una pregunta que es fa Kant. I en certa manera Kant també es planteja la qüestió de l'existència efectiva de les accions morals al món (en termes fichteans, la relació d'activitat que va del jo vers l'ésser). La forma que té Kant d'abordar el tema ens porta a pensar que l'acció pràctica implica la seva necessitat però no és per ella mateixa necessària. Kant podria entendre aquella noció d'experiència que Fichte no accepta. Per això, Fichte cercarà aquesta necessitat que és per ella mateixa necessària, sense la qual no podem parlar d'experiència, o en parlem però sense saber què estem dient, per fonamentar una ètica a partir d'ella.

Per començar a fonamentar aquesta necessitat Fichte pren com a punt de partida la representació, ja que en la noció comuna d'experiència es fa esment a la representació en un únic sentit: d'una experiència en sorgeix una representació. Des de la perspectiva l'activitat del jo, la representació, vista segons la forma és "el moviment interior més lliure"⁷. Quan hom es representa quelcom que és, tal com ho veu o ho ha vist, allò roman com és (la representació vàlida per l'experiència comuna). Ara bé, quan hom es representa el que hom pot fer i com ho pot fer, és en aquest sentit que el representar és allò més lliure. Després hom ha d'aplicar allò objectiu que hi ha al jo, "la força real"⁸ per aconseguir que els seus propòsits es materialitzin al món, "com a causalitat del mer concepte en allò objectiu"⁹. Es tracta del concepte de finalitat, el qual té una particularitat prou important per ressaltar-la i fer-ne la base de tota la resta. El concepte de finalitat demostra que en el jo allò objectiu no està determinat per una altra cosa objectiva, com passa al món físic, "sinó que és absolut i està determinat en i a través d'ell mateix"¹⁰.

5 Íbid. (GA, I/5, 21).

6 Íbid. (GA, I/5, 24).

7 Íbid. (GA, I/5, 27).

8 Íbid. (GA, I/5, 27).

9 Íbid. (GA, I/5, 27).

10 Íbid. (GA, I/5, 27).

Cal acceptar (*annehmen*) aquesta causalitat del concepte, la qual hom es pot representar sensorialment i llavors s'anomena llibertat. No es tracta, per tant, tan sols de la representació en la seva vessant formal. Materialment, un concepte ha de produir amb llibertat efectivament un objecte al món físic per acceptar com a vàlida aquesta causalitat del concepte. Llavors hom pot observar-lo objectivament i reconèixer-lo pel seu nom: "el concepte de finalitat, vist objectivament, és anomenat un voler"¹¹. L'activitat del jo, en què el subjectiu té la seva causalitat en l'objectiu ens permet deduir una sèrie d'elements prou coneguts. Tot desenvolupament d'aquesta activitat passa necessàriament per l'ésser i llavors rep un nom (llibertat, voluntat, etc). Nom que li prové de la manera com aquesta activitat és observada com a fenomen al món físic, però la qual també es pot deduir, tal com fa Fichte (prenent el sentit de la paraula experiència en la seva vessant més específica). Ara, en aquesta deducció hi manca un element que ja s'ha revelat central en la teoria del dret i que aquí també agafa protagonisme.

El concepte de finalitat és productiu al món. Això significa que d'alguna manera la llibertat ha de ser efectiva al món, a la resta de cossos del món, al món corporal (*Körperwelt*). Hom només pot influir materialment al món si hom és matèria, per tant, tot aquell subjecte que operi amb concepte de finalitat ha de tenir un cos (*Leib*) material mitjançant el qual és efectiu. Cada jo, vist objectivament és voluntat que opera amb el seu cos. En cada jo, hom pot observar com la seva voluntat és allò subjectiu i com el cos és l'objectivació de la voluntat, amb les seves articulacions que permeten complir les ordres de la voluntat. La separació de la voluntat i el cos forma part de la mateixa unió i separació originàries amb què hom observa actuar i ésser. Allò subjectiu i allò que un subjecte es representa són punts de vista del mateix. La natura, el cos, són modificables i al mateix temps, com a natura, no ho són. En Fichte, són vistos des de diferents punts de vista però ells no tanquen el cercle de l'experiència.

Totes aquestes determinacions remetent a la consciència, que és el que tanca el cercle mitjançant les seves lleis (fundades en la unió-separació). Les lleis de la consciència són "components mitjancers de la manifestació"¹², fan possible la visibilitat d'un objecte des d'un o altre punt de vista, sota una o altra perspectiva. Més enllà de tota la sèrie de determinacions que es puguin obtenir, en sorgeix per sobre la condició principal la seva possibilitat: "l'únic pur veritable és la meua autonomia"¹³. L'autonomia de la qual es parla aquí és la pura activitat de la consciència (no un fet de la consciència) que pot veure quelcom sota una perspectiva o una altra, que pot modificar

11 Íbid. (GA, I/5, 28).

12 Íbid. (GA, I/5, 30).

13 Íbid. (GA, I/5, 30).

qualcom o no fer-ho, però que sobretot, com unió de subjecte i objecte, pot actuar sobre qualcom fora d'ell. Aquest actuar no el proporciona exclusivament l'experiència, sinó al contrari, el punt decisiu l'aporta l'activitat del jo. Aquesta aportació es dona tant pel que fa al coneixement teòric com en la moral, de la qual en veurem la fonamentació.

3.2. Pensar i ésser.

Quan comença a tractar el tema de la moralitat, "Primer apartat principal. Deducció del principi de l'ètica"¹⁴, Fichte realitza una afirmació que pot sorprendre. En efecte, escriu que la fonamentació que es proposa dur a terme és coneixement teòric que fonamenta la moral (com a tal, encara no es tracta d'una doctrina moral, ni de saviesa, ni de filosofia pràctica). Com a fonamentació de la moralitat, ara del que es tracta és d'investigar la consciència i veure si en ella la moralitat és necessària. Això significa que ens preguntem si hi pot haver consciència sense moralitat i que, si trobem éssers morals, és perquè hi ha una necessitat en la consciència que implica que hi hagi la moralitat. Com que és filosofia teòrica, es tracta d'estudiar un objecte, en aquest cas la consciència, i veure'n les condicions que permeten que se'ns mostri tal com és. Com a filosofia teòrica, el que ha de succeir durant la investigació és que la moralitat "s'exterioritza sense la nostra intervenció"¹⁵ i ho fa de manera necessària per tal que puguem continuar explicant-nos el nostre objecte.

L'objecte d'estudi, la consciència, és el que defineix el mode d'exposició de l'assumpte. Com a coneixement teòric, els resultats obtinguts són falsables. Hom es troba una primera condició per tal que hi hagi consciència i partir d'ella hom va extraient els elements que cal pensar per poder continuar en la formació i materialització d'aquesta consciència. Una primera marca falsable és que hom es troba en la situació en què ha d'afirmar "així m'he de pensar necessàriament"¹⁶ com a prova que la deducció segueix el curs adequat. Però encara més que això, hom ha de trobar que efectivament les condicions per tal que hi hagi consciència són presents al món, que necessàriament les operacions que permeten que hi hagi consciència es materialitzen. Per dir-ho de la manera com s'ha plantejat abans, hom ha de poder veure els seus conceptes ja estan operant al món. Amb aquest mètode hom obté l'ésser de la consciència. Com a filosofia de l'ésser, es referma l'afirmació que es tracta de filosofia teòrica. D'aquesta filosofia, teoria de la consciència, hom n'obté un pensar, fonamentat en la necessitat, com en qualsevol tipus de pensar teòric¹⁷.

14 Íbid. (GA, I/5, 33).

15 Íbid. (GA, I/5, 34).

16 Íbid. (GA, I/5, 36).

17 En aquest punt cal ressaltar que a diferència del GNR, en el qual es prioritzava l'aspecte pràctico-tècnic que possibilitava les relacions externes a través de conceptes, a la SSL la incidència recau en la constitució de la natura interior del jo, tant si és aplicable tècnicament com si suposa un límit que cap consciència pot sobrepassar per

La primera tasca a realitzar (o a falsar, es podria dir) és "pensar-se a si mateix, merament com a si mateix, i.e., separat de tot allò que no és nosaltres mateixos"¹⁸. Per fer-ho, abans s'ha de comprendre que és el jo. Aquesta comprensió consisteix en un exercici ja conegut en aquesta tesi. Es tracta de l'exercici en el qual Fichte demana al alumnes que es concentrin en la paret que tenen enfront per veure que passa en aquesta acció. Així començaven les lliçons en que s'assajava una nova exposició de la WL, la NM. Com sempre, l'exercici comença amb la intuïció d'un objecte exterior. Aquest és contraposat a nosaltres, hi és abans que ens fixem en ell i continuarà essent-hi quan deixem d'observar-lo. En aquesta experiència, hom pensa la cosa, però hom també pot pensar en allò que pensa la cosa, o sigui, un mateix. Si hom es fixa en el darrer, allò que pensa i l'objecte pensat són el mateix. En aquest moment, el pensant s'està identificant amb la cosa que està pensant. Amb tot, li toca a allò pensant determinar el concepte d'allò pensat. Allò pensant és el jo i tota aquesta experiència no és un fet, és una activitat que realitza el jo, el qual al mateix temps que es fon amb l'objecte se'n sap separar. Adonar-se d'aquesta activitat és el que Fichte expressa quan diu "jo em trobo a mi"¹⁹.

Per efectuar el "jo em trobo a mi", en el jo hi ha d'haver voluntat. De la voluntat, com ja s'ha vist en altres apartats d'aquesta tesi, Fichte no en dóna determinacions. Ho fa per deixar-la comparèixer segons ella es dóna o segons les seves característiques pròpies. La voluntat no és un objecte de la percepció, però sí que cadascú la pot percebre en ell mateix, per exemple en el cas que hom decideixi dirigir l'atenció vers un objecte, i decideixi fixar-se en l'objecte, o decideixi pensar-se a si mateix pensant l'objecte. Així doncs, ara per ara tenim "dues exterioritzacions que li són atribuïdes immediatament a aquella substància [el jo]: pensar (en el sentit més ampli de la paraula, representar o consciència en general) i voler"²⁰.

Pensar i voler, d'aquestes dues, el pensar és la consciència mateixa. La consciència consisteix en pensar, ara bé, del pensar sol no en sorgeix res, en sorgeix quelcom quan quelcom es contraposa al pensar. El pensar només esdevé objectiu un cop ha decidit dirigir-se a un objecte. Per tant, quan es pensa el pensar, es pensa el pensar coses. El pensar és immediat, hom només el pot conèixer intuït-lo, però necessàriament ha de passar per l'objecte. El voler, en canvi, implica una exteriorització del pensar i com a tal "sempre roman només objectiu, però no és un pensar, en tot cas, és l'exteriorització pensada de l'autonomia"²¹. Això significa que hom es pot preguntar per (pot

esdevenir plena.

18 SSL (GA, I/5, 37).

19 Íbid. (GA, I/5, 37).

20 Íbid. (GA, I/5, 38).

21 Íbid. (GA, I/5, 39).

pensar quina és) la causa d'una acció del jo (l'exteriorització pensada). En molts casos trobarem una decisió raonada, però en última instància aquesta causa serà sempre un voler, el qual, com veiem, es pot pensar i buscar-ne causes, però fent-ho no expliquem el voler per ell mateix. Per això, Fichte afirma que, d'aquestes dues exterioritzacions immediates del jo, el voler és més originari, no depèn d'un objecte extern i si hom esdevé conscient del voler, hom esdevé conscient de si mateix. Fichte afirma que "em trobo", vol dir en realitat "em trobo volent". Quan el pensar pensa un objecte es troba actuant per a si, i allò pensat és objectiu, independent del pensar i pertanyent a l'ésser. Si allò pensat és el jo mateix, tan sols quan hom té en compte el voler, es troba un actuar real (*reelles handeln*) en el jo. De tot el pensat, el jo només es determina a ell mateix quan vol i vol una cosa o una altra. Per això, en aquest punt, i no només tenint en consideració la intuïció del propi pensar, sinó atenent al paper que desenvolupa el voler, és on efectivament podem observar que en el jo hi ha un "autodeterminar-se real de si mateix a través de si mateix"²². La determinació última del jo és aquest autodeterminar-se.

Ara bé, el voler pensat com a determinat d'aquesta manera no deixa de ser un voler quelcom. Però aquí, a la inversa del pensar no es tracta de quelcom que és, "sinó no seria volgut, sinó percebut"²³. En l'esfera del voler es tracta de quelcom que és possible que sigui. Com es pot observar, aquest voler pressuposa quelcom fora de nosaltres. Hom es percep a si mateix segons la relació que s'estableix amb les coses marcada pel voler. Si es vol trobar la veritable essència del jo, cal suprimir totes les coses externes al voler, llavors s'obté l'ésser pur (*reines Seyn*²⁴) del jo. Seguint aquesta abstracció, el voler és un "primer absolut en si mateix"²⁵, no mediat o fonamentat per cap altre "sinó que només pot ser conegut immediatament a través de si mateix"²⁶. Un exemple que posa Fichte per il·lustrar aquest tema, és el de la barra d'acer. Quan aquesta rep una pressió de fora, la seva tendència és a contraposar-se i resistir aquesta pressió i així es manifesta, encara que temporalment (quan es prou calent) se'n pugui canviar la forma. Segons la forma, el jo, com a existent, canvia les seves manifestacions segons les condicions sota les què es doni l'experiència. Però segons la matèria, la tendència del jo seria no tan sols la mateixa que la de la barra d'acer, la perseverança enfront la pressió, sinó que, a més, cal afegir-hi, com absoluta, la tendència, de quelcom que ja és autònom, a la seva autodeterminació, una activitat, a la qual Fichte designa com "absoluta tendència cap a l'absolut, [...] tendència a determinar-se a si mateix absolutament"²⁷. Sobre aquesta formulació Fichte no en vol dir massa de moment. És una abstracció, no es té en

22 Íbid. (GA, I/5, 40).

23 Íbid. (GA, I/5, 41).

24 Íbid. (GA, I/5, 42).

25 Íbid. (GA, I/5, 42).

26 Íbid. (GA, I/5, 42).

27 Íbid. (GA, I/5, 45).

consideració amb quins objectes externs el jo pot aconseguir aquesta la seva tendència. Per això, aquesta tendència també és formulada així: "tendència indeterminada a través de quelcom fora de si, tendència a determinar-se absolutament a si mateix"²⁸. És indeterminada, perquè si estigués determinada (per quelcom) ja no seria voluntat, ja no seria pura. A nivell de falsació, com a prova que allò que s'està dient es manté com coneixement teòric, Fichte afirma en aquest tram de la deducció, que si hom ha abstret de la voluntat tot objecte exterior volgut, hom ha obtingut i ha de reconèixer que obté aquest resultat en ell mateix, la voluntat pura i l'absoluta tendència, però cal profunditzar en aquesta perspectiva, sobretot per veure'n la necessitat.

Per fer-ho, cal tornar una mica sobre els conceptes exposats per ampliar-los i delimitar millor algunes parcel·les de la consciència. El propòsit de tot això és fer-se conscient de la consciència. Aquest propòsit semblarà ridícul a algú que no estigui avesat a la filosofia, diu Fichte, però, si per exemple, hom filosofa una mica i té en compte que en tenir una intuïció d'un objecte, la consciència és intuïció d'aquell objecte, fins al punt que es perd en l'objecte, ja comença a adquirir sentit la pregunta per l'activitat i influència de la consciència en tot aquest procés. Per fer-ho ens centrem més concretament en la intuïció no d'un objecte sinó del subjecte com a objecte. Aquell que intueix és el mateix que allò intuït, per bé que per fer-ho, com diu Fichte, es separa de si mateix. En aquesta operació, hom observa que un ésser intel·ligent adquireix la seva distància a través del "domini del concepte" (*Botmässigkeit des Begriffs*²⁹). El concepte permet a la intel·ligència conèixer el ser o natura de la cosa (*Ding*), "la qual no depèn d'ella"³⁰ sinó d'una altra cosa i així *ad infinitum* sense que mai puguem afirmar que la cosa determina la seva natura. Ans el contrari, la intel·ligència capta la sèrie causal necessària en la successió de les coses. En la natura tot esdevé per necessitat. La intel·ligència no hi troba cap element que determini la seva natura, sinó que cada cosa està determinada per la manera de fer de la natura. Per altra banda, aquest pensar mateix, aquest que copsa la necessitat en la natura, dirigida la seva atenció vers el pensar mateix, hi troba una "agilitat de la intel·ligència" (*Agilität der Intelligenz*³¹) que no està determinada per la natura, potser es perd en l'objecte, però no per això perd la capacitat d'observar-se a si mateixa i aplicar un concepte. Quan ho fa, la intel·ligència obre una porta cap al reconeixement de la llibertat "perquè a través d'aquesta [la intel·ligència] porta el seu ésser sota quelcom que és més elevat que tot ésser, sota el concepte"³². El concepte, en efecte, és la via d'accés cap la llibertat, però per ser-ho, no n'hi ha prou amb aplegar els objectes sota conceptes. Aquest ús del concepte ja pressuposa al seu torn el concepte d'una cosa que es determina a si mateixa, que no és determinada per la natura, o dit d'una

28 Íbid. (GA, I/5, 45).

29 Íbid. (GA, I/5, 48).

30 Íbid. (GA, I/5, 50).

31 Íbid. (GA, I/5, 51).

32 Íbid. (GA, I/5, 51).

altra manera, un ésser l'ésser del qual és determinar-se a si mateix a través de conceptes i no ser determinat. Llavors la intel·ligència troba que en la intel·ligència mateixa hi ha un ésser anterior que és el fonament de la intel·ligència i que li permet determinar-se a si mateixa. Aquest ésser és la llibertat, el descobriment de la "capacitat de causalitat a través del mer concepte"³³. Hem obtingut una nova determinació que acompanya en tot moment la tendència a l'activitat absoluta esmentada abans.

Per Kant, "la llibertat és la capacitat de començar absolutament un situació"³⁴. Enfront aquesta definició, la qual titlla de nominal, Fichte afirma que ha explicat el com d'aquest fenomen, perquè quan el jo s'intueix a si mateix, quan comprèn el pensar mateix, ho fa necessàriament com a lliure. A través del domini del concepte, aquesta llibertat es mostra a la consciència, però també al revés, la llibertat depèn necessàriament del domini del concepte, d'altra manera no hi ha llibertat. Respecte a Kant, Fichte compleix allò que s'havia proposat: mostrar la necessitat de la llibertat, perquè en l'ús del concepte ja hi ha implícita la llibertat. Queden algunes coses a dir sobre el resultat d'aquesta fonamentació del pensar pel voler. El resultat d'aquesta fonamentació de la consciència ja ens ha estat donat: l'activitat de la jo és absoluta tendència cap a l'absolut. Però aquest resultat, formulat així, no significa res sense mostrar "de quina manera el jo esdevé conscient de la seva tendència cap a l'absoluta autonomia com a tal"³⁵. Fins ara, hem anat trobant les capacitats (pensar, voler, conceptualitzar, etc.) que hi ha dins de la consciència. Vist des de dins trobem capacitats, que convergeixen en la tendència a l'absolut. Però una tendència no és una acció i el coneixement objectiu de la consciència només es podrà donar a través de les accions externes que es poden observar. Quan es manifesta en accions, la tendència interior passa a ser explicada exteriorment com un impuls. L'impuls és l'element que serveix de "base explicativa real interior"³⁶ per les accions d'un ésser. El pensar, el voler, el conceptualitzar tornaran a aparèixer però ara ho faran per explicar cada exteriorització del jo en la seva totalitat o com a impuls i finalment dins el marc on aquest impuls necessàriament s'exterioritza. Un impuls, no és un instint o una inclinació biològica o psicològica o qualsevol determinació específica on se la volgués classificar. Un impuls és una manifestació exterioritzada d'una realitat interior, en aquest cas la realitat del jo. La qüestió ara és com explicar com la consciència n'esdevé conscient que tota ella és impuls i on la porta això en l'àmbit de l'ésser.

33 Íbid. (GA, I/5, 51).

34 Íbid. (GA, I/5, 52).

35 Íbid. (GA, I/5, 54).

36 Íbid. (GA, I/5, 55).

3.3. La totalitat del jo i la natura.

Per començar a explicar el jo com identitat de subjecte i objecte en la seva exteriorització podem utilitzar una disjuntiva que Fichte ens planteja: sóc perquè em penso o em penso perquè sóc. Si optem per la primera opció, sóc més subjecte que objecte, si optem per la segona opció, sóc més objecte que subjecte. En la primera, l'actuar del jo determina l'ésser (encara que sigui l'ésser del jo mateix), en la segona l'ésser (encara que sigui l'ésser del jo mateix) determina el jo. La pregunta, diu Fichte, no té resposta. El jo no és "ni el subjectiu, ni l'objectiu, sinó: una identitat és l'essència del jo"³⁷. Aquesta pregunta per la identitat global del jo, que es refereix a la unió d'allò objectiu (ésser) i subjectiu (actuar) en el jo, posa de manifest que aquesta mateixa unió ara per ara encara no és possible d'aplegar i comprendre amb un concepte. Allò que es pot pensar és un objecte, per exemple, posant la consciència com objecte i observant-la. Però, en la seva totalitat, la joitat és la composició tant de subjecte com d'objecte. Abans vèiem com la llibertat depèn del pensar, però és que també el pensar depèn de la llibertat, o, dit d'un altra manera, l'exteriorització del jo, l'energia (*Tathkraft*) del jo, es fa efectiva "amb el domini del concepte a través de la reflexió [...]"; a la inversa, la possibilitat de la reflexió depèn al seu torn de l'existència d'una energia i la seva determinació"³⁸. Ambdós formen una identitat, una X com diu Fichte, i unes vegades pensem la reflexió determinada per l'objecte i d'altres l'objecte determinat per la reflexió però mai el jo, el qual és subjecte-objecte, en la seva totalitat. Aquesta X és allò que de moment anomenem impuls, però que encara no tenim del tot definit. Per fer-ho cal aprofundir-hi més per veure com n'esdevé conscient i quin és l'impuls del jo.

Anomenar impuls a l'activitat originària del jo és una opció que pren Fichte perquè pretén arribar a una comprensió teòrica (no pràctica) del concepte d'ètica. Arriba el moment de perfilar al màxim l'impuls, el *Trieb*³⁹, com a concepte que expressa l'exteriorització d'una interioritat que ens conduirà fins al descobriment d'un altre tipus de necessitat, no necessitat mecànica, sinó necessitat d'unitat natural o orgànica del jo amb la seva natura. Aclarida la natura orgànica del jo des de la seva interioritat es podrà observar clarament la necessitat d'una fonamentació ètica del jo com

37 Íbid. (GA, I/5, 56).

38 Íbid. (GA, I/5, 55).

39 *Trieb* té les connotacions naturals necessàries per parlar d'objecte teòric, tal com està fent Fichte, en aquesta part del text, ja que és una paraula usada en biologia i relacionada amb l'àmbit dels instints. Aquí prenem la traducció de la paraula com impuls, però també pot significar propensió, inclinació, tendència. Binkelmann, C. (a *Phänomenologie der Freiheit. Die Trieblehre Fichtes im System der Sittenlehre von 1798*, a Fichte-Studien, Band 27, Editions Rodopi B.V., Amsterdam-New York, NY 2006) afirma que el concepte d'impuls no és altra cosa que "que l'aspirar [*Streben*] infinit amb una altra terminologia" (pàg.11), és a dir, com a continuació del Fonament de la Doctrina de la Ciència, a partir d'aquí "l'aspirar infinit del subjecte-objecte esdevé comprès objectivament com a impuls a través de la reflexió" (Íbid.). A part, aquest article dona compte de la unitat del concepte d'impuls que va desplegant Fichte sota diferents noms (impuls originari, impuls pur, impuls natural, impuls moral, etc.) al llarg de la SSL.

a ésser natural, tenint-hi en compte l'impuls, i per tant, en aquesta fonamentació els sentiments s'hi hauran de tenir en compte i hauran d'estar en harmonia i no pas desvinculats del concepte d'impuls.

De manera negativa sabem que aquest impuls de la totalitat del jo no es pot reconèixer sota lleis mecàniques que en regeixin la necessitat. En part opera a través de la reflexió sobre l'objecte, en part opera subjectivament en la mesura en què és el mateix objecte el que actua reflexionant. De l'impuls com l'entenem ara tampoc se'n segueix un sentiment. Un sentiment és el punt d'unió entre l'objectiu i el subjectiu en el qual el subjectiu depèn de l'objectiu. Més endavant, quan calgui obtenir un àmbit per l'objectivitat del jo caldrà esbrinar quin sentiment se'n segueix. Ara per ara, el concepte d'impuls permet pensar un subjecte-objecte en la seva totalitat, el qual no és només un objecte, també és tendència a l'absoluta autonomia. Per esbrinar com se'ns dóna l'exteriorització de la tendència del jo com a subjecte-objecte cal pressuposar la seva exteriorització en forma d'impuls. La totalitat del jo respon a la pregunta em penso perquè sóc o sóc perquè em penso, la resposta és aquesta X, un pensar/ésser en el qual ni pensar ni ésser depenen l'un de l'altre, la X és la manera com s'exterioritza totalment el jo a través de l'impuls però encara no sabem com s'arriba a la consciència d'aquesta exteriorització ni en quin àmbit s'ha de recloure.

Respecte el com, l'impuls de tot el jo s'exterioritza. Quan s'exterioritza es determina. Una determinació del jo és un pensament. Aquest pensament, vist formalment (com se'ns dóna), és la intuïció intel·lectual. El jo, només si té intuïció intel·lectual, pot intuir immediatament la seva espontaneïtat al determinar-se, al pensar. La intuïció intel·lectual és allò pressuposat i que s'ha de donar efectivament en la persona que exterioritza un pensament. A més, per una banda, la intuïció no depèn de l'ésser objectiu ni d'un altre pensament anterior, i per altra banda, sense la intuïció del pensament, el pensament mateix no podria ser condicionat i determinat pel jo mateix. Aquesta és la manera com l'impuls s'exterioritza.

Respecte el què, falta dir quina és la determinació, quin és el pensament que l'impuls de tot el jo exterioritza. Aquest pensament del tot es pot copsar a través de la interacció entre el subjectiu i l'objectiu. Si el subjectiu està determinat per l'objectiu, el jo, que es presenta determinat com absoluta autoactivitat, serà així necessàriament per la intel·ligència, la qual haurà de trobar la llei mitjançant la qual el jo s'autodetermina. Si l'objectiu és determinat pel subjectiu, el jo, que es presenta com a posar lliurement la pròpia activitat del jo de manera indeterminada, ha de determinar l'objecte a través del qual poder-se exterioritzar, o sigui, lliurement, però necessàriament de manera objectiva, s'ha d'exterioritzar. En interacció de tots dos obtenim que: cal que la necessitat del jo s'exterioritzi sota la condició que el jo es pensi com a lliure i que si el jo es pensa com a lliure

necessàriament s'exterioritza⁴⁰. Aquest pensament és la manera en que tot jo es veu obligat a pensar: amb consciència i segons el concepte de l'absoluta autonomia. El resultat final és que "un ésser racional és originàriament allò que ha d'esdevenir, per assolir-ho, ell mateix s'ha de fer (*machen*) a través del seu fer (*tun*)"⁴¹

Amb aquest raonament s'ha establert "una determinació de la intel·ligència lliure"⁴². Aquesta intel·ligència pot considerar allò que ella mateixa té d'objectiu com determinat pel subjectiu, llavors obté l'autonomia. O, pot considerar-ho a l'inrevés, la seva subjectivitat com a dependent de la seva objectivitat, llavors obté el pensament de la necessitat de determinar-se com a objecte lliure⁴³. La llibertat i la necessitat es troben en interacció en aquesta intel·ligència. Per determinar-se, la llibertat ha de passar per l'ésser, per la necessitat, la llei; i també la llibertat es veu determinada per la necessitat (del jo com a objecte), la qual al seu torn s'expressa en forma de llei. Com veiem, en tots dos casos, es transita per l'ésser, per l'objecte, i això significa que es dóna una necessitat. La necessitat s'expressa en forma de llei. Per tant, la llei és necessària. Això vol dir que un ésser lliure ho serà sempre a través d'una llei i que només per mitjà de la llei hi ha llibertat. Llibertat i llei són el mateix. Així s'explica un ésser en el qual el fer (*tun*) predomina sobre l'ésser. Com a ésser i necessitat es pensa i és pensat a través de lleis; com a fer, és llibertat que es fa efectiva a través de lleis, ambdós, la necessitat i la llibertat queden sintetitzats. En un ésser lliure, l'ètica s'expressarà en forma de llei. Llavors, dos mons queden units en i per al jo a través de l'efectivitat de la llei ètica, la qual és el primer pas per unir el món sensible amb el món intel·ligible. Per Fichte, si s'intenta explicar que el jo és lliure partint de l'ésser, necessàriament la llibertat quedarà limitada a ser una aparença de llibertat. Si en canvi, es parteix de la realitat que proporciona l'afirmació i comprovació que el jo és efectivament lliure, que és subjecte-objecte, no es perd res en el terreny de l'ésser i es guanya molt en general. En el pensament de la intel·ligència "que ha de determinar la seva llibertat segons el concepte de l'autonomia, sense cap mena d'excepció"⁴⁴ en forma de llei es dóna una prova suficient de l'ésser del jo i serveix per fonamentar qualsevol llei ètica.

Tot i això, de l'afirmació del fet que el jo és lliure segons la seva autonomia en pot resultar una llei ètica aplicada de manera ferma i sense excepció que afirmi "l'egoisme, la mandra, l'opressió de l'altre, etc."⁴⁵. És una possibilitat real, perquè l'actuar efectiu és lliure i, com s'ha dit

40 SSL (GA, I/5, 60-61).

41 Íbid. (GA, I/5, 62).

42 Íbid. (GA, I/5, 63).

43 Íbid. (GA, I/5, 63-64).

44 Íbid. (GA, I/5, 69).

45 Íbid. (GA, I/5, 66).

més amunt, no es segueix d'una necessitat mecànica. Això pot ocórrer perquè la llibertat ha quedat determinada segons l'actuar, segons un concepte i no segons l'ésser i aquest actuar, encara que sigui malvat, es pot desplegar al món en forma de llei. Davant un cas com el que ara s'esmenta, l'únic que es pot dir llavors és que tal manera d'actuar no és apropiada i no hauria de ser. O sigui que tenim caracteritzat el jo com un "haver-de" categòric, que s'ha de donar lleis, però que és absolutament indeterminat. Un altre cop, sense el què, sense el pensament (*Gedanke*) que necessàriament sorgeixi d'aquesta intel·ligència, hem de romandre en l'actual estat d'ambivalència. Si abans la intel·ligència es veia obligada a pensar segons una legislació, ara, per sortir de l'actual estat d'indeterminació, la intel·ligència ha d'aprofundir en aquell pensament per trobar la legislació que se'ns dona necessàriament. Al nivell on ens trobem, el del lliure actuar, la intel·ligència s'ha de donar una legislació a través del judici reflexionant i realitzar la tasca que en sorgeixi⁴⁶. Aquesta tasca és un pensament, "un pensament necessari de la intel·ligència"⁴⁷, el qual ens aportarà el concepte o principi de la moralitat. Fichte ho desenvolupa al "Segon apartat principal"⁴⁸ amb la "Deducció de la realitat i aplicabilitat del principi de l'ètica"⁴⁹.

El punt de partida és la consciència immediata que té el jo de la llibertat a través de la llei però de manera indeterminada. Ens falta la llei, aquesta tasca a realitzar a través del judici reflexionant, que faci de mediació d'aquesta llibertat amb el món mateix. Aquest llei és una idea, un pensament en nosaltres. Assolir aquest pensament no produirà automàticament l'objecte al món, tampoc res ens indica que quelcom del món hagi de correspondre a la nostra idea. Necessitem un àmbit al món sensorial, per, com a éssers finits que som, desenvolupar la nostra activitat⁵⁰. Si és així, obtindrem, ja no un mer posar l'objecte a través de la imaginació productiva (cosa que ja està pressuposada en una filosofia transcendental però formal) ni tampoc que posem l'objecte com a producte d'una filosofia pràctica real (la qual cosa contradiu el principi que el món existeix sense la nostra intervenció), sinó un principi teòric a partir podrem observar com s'efectua la mediació amb el món. Si s'obté l'objecte, se'ns obre el món, i la moralitat es pot desplegar des del punt de vista teòric. Així ocorria en la teoria del dret, on donada la llibertat del jo, aquest disposava d'un cos que podia moure segons conceptes, podia modificar certs objectes, reconeixia llibertat en altres éssers al món, i tota una sèrie de fets, sempre externs. Així es formava el concepte de dret. El tema de la

46 SSL (GA, I/5, 68-69). Val a dir que per Fichte això és la raó: una activitat, un fer, que es proposa fins, no una cosa. Aquesta concepció de la raó com un actuar que es proposa fins, en certa manera predu els límits a què arribarà la raó en segles posteriors. Certament Fichte afirma que és un concepte de raó tècnic-pràctic (allò que després s'anomenarà raó instrumental) però també afirma que la seva dignitat és troba en la seva absoluta (raó comunicativa o ètica del discurs, en termes de Habermas).

47 SSL (GA, I/5, 69).

48 Íbid. (GA, I/5, 73).

49 Íbid. (GA, I/5, 73).

50 Íbid. (GA, I/5, 75).

moralitat, però, és allò "més originari de tota la raó"⁵¹. Se'l podria definir com la interioritat del jo, enfront l'exterioritat del dret. Si bé Fichte no rebutja aquesta perspectiva, per obtenir autèntica objectivitat, cal que se'l pugui abordar des d'una perspectiva teòrica, en una esfera fixada, en la qual llavors aquesta esfera mateixa seria la que "constituïria l'objecte dels nostres deures"⁵². Aquest és, per tant, el punt exacte on es produeix en la consciència la deducció del concepte de deure. El deure serveix d'unió entre la totalitat del jo i el món. Els exemples de deures que indica Fichte que sorgirien en aquesta unió de l'àmbit pràctic i teòric (en consonància amb la fenomenologia de la consciència realitzada fins ara) són del tipus: del coneixement teòric de la meua llibertat en sorgiria el coneixement que tot home és lliure i el manament de tractar a tothom com home lliure, o, del coneixement del meu cos com instrument de la meua activitat al món sensorial en surt el manament d'utilitzar el cos com a instrument per l'autonomia i llibertat i no per un plaer. Com es pot observar, el principi pràctic, els deures, tan sols haurien de fixar l'activitat que el coneixement teòric ha desenvolupat en la reflexió.

Fonamentar la moral d'aquesta manera, des d'una perspectiva teòrica, implica acceptar un món fora de mi en el qual el jo hi està integrat i capacitat per actuar com un objecte més de la natura. Els fins de la raó operen en aquest món, el concepte de finalitat és efectiu en ell i cada cop que s'actua, aquest món s'amplia pel jo, en cada nova determinació del jo, aquest descobreix noves determinacions al món. Com si existís una harmonia entre els fins que hom es proposa i el món en el qual aquests fins han de ser efectius. Ara bé, aquesta harmonia no és tal, per Fichte de l'actuar en sorgeix una limitació, aquesta limitació hem vist que s'expressa en forma de deure i ja podem avançar que del deure o limitació se'n segueix un sentiment. La funció del sentiment és acompanyar el voler (però no el determina), li serveix al jo per informar i transitar entre les determinacions, com a indicador, mai com a finalitat. El sentiment, com que és un patir, sobretot informa que hi ha quelcom enfront del jo no produït per ell, quelcom que ja estava allí configurat d'un certa manera; com ja s'ha dit, és el punt d'unió entre el jo i la determinació. Més endavant serà enunciat quin és el sentiment que sorgeix de la tasca a realitzar segons la legislació moral, ara per ara cal continuar analitzant què ocorre quan el jo es proposa una tasca a realitzar.

Hom es proposa un fi, tot el jo es concentra per aconseguir-lo i el món s'inverteix. Les coses passen a ser una còpia i el fi és el model a seguir. Quan el jo canvia, canvia el món. Si el canvi està ben acordat amb el món, el sentiment en el jo canvia vers un estat de satisfacció. Si els fins, enlloc d'aplicar-los al món, els apliquem al jo mateix com a objecte, apareix una duplicitat en el jo:

51 Íbid. (GA, I/5, 77).

52 Íbid. (GA, I/5, 77).

el jo que és autònom i depèn només dels seus conceptes per tendir a l'absoluta autonomia i el jo en el qual la intel·ligència té el poder suprem i pretén complir el seu impuls a través d'una determinació de la seva voluntat. La voluntat com a tal és absolutament lliure, per això es pot donar el cas que la voluntat no coincideixi amb l'impuls a l'absoluta autonomia, que no coincideixi amb la primera part del jo. Serà llavors una voluntat merament formal. Això pot ocórrer (tal com veiem abans que poden ocórrer aquelles males legislacions de les quals hem de dir que no haurien de ser). En aquesta circumstància canvia una part del jo, la determinació de la seva voluntat, però no la determinació de tot el jo com impuls. Si considerem l'impuls com quelcom que està determinat, el jo com a totalitat, el qual es dona sobre la base d'aquest impuls, resta insatisfet.

Si la determinació de la voluntat és conforme a l'impuls, el jo resta unificat, en aquesta ocasió sí que "el jo completament unificat és canviat i per aquesta modificació es determina també diferentment el nostre món"⁵³. Podem decidir-nos a fer allò a què la nostra natura ens impulsa i podem decidir-nos a no fer-ho, i a més, depenent de la decisió el coneixement del món que el jo tingui serà un o altre. L'impuls, i la seva caracterització actual com activitat a la natura, permeten apropar-se a la moralitat des de posicions teòriques. Hi ha una sèrie de decisions possibles que seguiran, que estaran ben acordades, amb la constitució de l'impuls i d'altres decisions que no hi estaran. Això no significarà que l'impuls estigui completament sotmès a la moralitat, però sí que ha d'actuar conforme a aquesta. El jo és aquest "haver-de" de l'haver d'actuar conforme a l'impuls. La consciència comuna té noció de l'"haver-de". Quan s'hagi de prendre una decisió, com en qualsevol objecte teòric, la qüestió serà saber si la decisió es correspon amb aquest objecte (aquí l'objecte és el jo basat en l'impuls). I, no només això, aquesta decisió, si el jo s'estudia des d'una perspectiva teòrica i s'obté un nou coneixement, produirà un nou coneixement del món a través de la nova determinació adquirida, la qual serà realment fructífera.

Fins aquí queda demostrat formalment que la moralitat es pot estudiar des de posicions teòriques. Veiem que el jo és "haver-de", com a tal haurà de tenir un àmbit propi, el qual es troba en la natura humana. Encara no sabem el què: quin és aquest "haver-de", quina és aquesta esfera del món pròpia del jo. Deduir-la a partir de l'obtingut fins ara és un procés llarg, el qual comença constatant que una capacitat, en aquest cas la capacitat de la llibertat, no pot existir sense tenir un objecte al qual dirigir-se.

D'entrada, sabem que "la llibertat és el nostre vehicle pel coneixement dels objectes"⁵⁴.

53 Íbid. (GA, I/5, 81).

54 Íbid. (GA, I/5, 85).

Per pensar els objectes el jo ha de tenir consciència de la seva llibertat, és més, la consciència de la pròpia llibertat és immediata, però no es pot obtenir sense la mediació dels objectes. Tan sols, en la mesura que el jo coneix un objecte esdevé en aquell moment conscient de la seva llibertat⁵⁵. Això no vol dir que els objectes siguin el vehicle pel coneixement de la llibertat, si no hi hagués llibertat, encara que hi haguessin objectes no hi hauria coneixement d'aquests. La capacitat de la llibertat se l'atribueix l'ésser racional perquè té la capacitat de pensar possibles accions com a determinades i efectives. En la mesura que això ocorre en el pensament, el jo té la possibilitat d'escollir. Mentre es troba entre les diferents opcions, per acceptar una acció com efectiva ha d'acceptar que hi ha quelcom fora d'ell. En el pensar es dona simultàniament una contraposició: es pot actuar o no actuar, es pot modificar o no modificar l'objecte. Aquesta manera de fer, en certa mesura verifica que hi ha matèria, que hi ha objecte fora de nosaltres que perdura sense la nostra intervenció. En la interioritat del jo, per tal que sigui cert que el jo és lliure, cal que el jo executi una acció. La representació és ideal, ara, per tal que el jo sigui efectiu, cal trobar l'element real, objectiu, del jo que ho possibilita.

Aquest element és el mateix que abans: la voluntat. L'activitat lliure esdevé real i objectiva en el voler, "he de saber el meu voler [...] és el mer caràcter de la meva objectivitat"⁵⁶. Aquest voler, que fa efectiu el pensar, el pensar se'l troba com a donat i unit a ell, però en certa manera hi està contraposat. El pensar és activitat subjectiva, ideal; el voler és activitat objectiva, efectiva. Aquesta contraposició manifesta de nou que el jo és subjecte i objecte al mateix temps. En l'anàlisi d'aquests elements es mostra el trànsit de la representació ideal al voler efectiu, encara que s'ha de tenir present que pensar i voler són simultanis en el jo. Sense la percepció del voler el jo ni existiria com a tal ni es representaria objectes. Sense ser conscient del propi voler no hi ha capacitat de la llibertat enfront el món. Reformulada la necessitat d'un voler, podem veure com és efectiu el jo al món: a través de la causalitat. La causalitat al món és essencial pel jo. La consciència comuna, que comença amb la percepció sensorial, és explicada en la reflexió filosòfica a partir del seu actuar, sinó la consciència esdevindria determinada per les seves percepcions sense arribar a assolir mai una entitat pròpia. És l'actuar en el món com a causalitat allò que fa que es pugui parlar de consciència, mentre que si ho abordéssim a la inversa, que el món tingués causalitat en la consciència, ens veuríem arrossegats a la desaparició de la consciència (i.e. determinisme). Aquesta causalitat ha de fer-se efectiva segons la pròpia manera de ser del jo, és a dir, ha de tenir unes determinacions i no unes altres segons el propi concepte d'ésser racional.

55 així comença l'exercici d'abstracció que proposa Fichte per cadascú que vulgui descobrir la intuïció intel·lectual, mirar l'objecte i fixar-se en el propi mirar, en l'activitat de la intel·ligència.

56 SSL (GA, I/5, 90).

Fichte afirma que aquest punt és ambigu, s'arriba a obvietats tals com que "podem voler, tot allò que podem voler"⁵⁷. Aquestes obvietats però, no són tan grolleres quan se'n posa un exemple. En aquest cas, un exemple per demostrar que algunes coses podem voler-les i altres no podem voler-les, fa referència a la matèria, la qual podem ajuntar o separar segons la nostra voluntat, però no podem voler crear o destruir la matèria, aquesta sempre és allà. Un altre exemple és una particularitat del voler: la majoria de les vegades no es pot complir el voler de cop, sinó que cal seguir un ordre i valer-se d'uns medis. Des del punt de vista transcendent, una intel·ligència lliure amplia el seu àmbit d'acció a través dels límits que es troba gràcies a la seva causalitat. Per fer-ho ha de superar les condicions necessàries, l'ordre fixat per arribar al seu objectiu. Amb això, l'efectivitat del jo cau en el temps. Primer ha de seguir a, després b i c, o en un altre ordre, per ser causa al món del fi desitjat. En aquest actuar és quan el jo percep la seva efectivitat. Alhora es fa patent que hi ha una varietat d'accions, una sèrie, independent del pensar, les quals cal seguir i les quals conformen una varietat que hi ha en allò mateix que s'oposa al jo (l'objecte del qual s'ocupa). La sèrie indica una limitació i al mateix temps l'efectivitat del jo. El jo té causalitat immediata, per ell mateix, en la seva voluntat. L'espai físic on es manifesta aquesta immediatesa del jo és el cos. El cos és el "punt que és representat i realitzat a través de la intuïció"⁵⁸; en diferents rangs, doncs a cada punt del cos li pertoca més d'una acció. Si estigués determinat a una sola acció per cada part, no seria instrument de la llibertat. El món apareix davant del jo com una diversitat: "totes les propietats de la matèria [...] no són res més que relacions amb nosaltres i, més en concret, amb la nostra efectivitat"⁵⁹. Aquestes propietats fan que per assolir un fi, el jo estigui limitat i s'hagi d'aplicar a les coses tal com aquestes estan constituïdes i segons les lleis de la naturalesa. Aquesta característica és rellevant per establir la manera de fer-se efectiva la causalitat d'un ésser racional. Tot això, però, també es pot expressar de manera diferent: hi ha una determinada manera prefigurada de fer les coses a la qual podem atribuir efectivitat vers el jo abans de l'efectivitat del jo. Dit encara d'una altra manera, hi ha un efectivitat anterior al jo s'oposa a l'efectivitat del jo. Expressat així hem caigut en una contradicció: el jo és efectiu abans de ser-ho. Per resoldre quina sigui aquesta efectivitat es requereix la formulació d'aquest moment en forma de tesi i antítesi:

a) el jo només obté coneixement quan realitza una activitat, la qual, per ser concreta, el limita. En ella el jo reconeix la seva autonomia, però aquesta depèn d'una limitació i, per això, no pot ser l'objecte de la seva consciència (que és la lliure autodeterminació).

b) la determinació material d'un ésser lliure es realitza a través del voler, projectant un fi

57 Íbid. (GA, I/5, 97).

58 Íbid. (GA, I/5, 100).

59 Íbid. (GA, I/5, 100).

lliurement a través de la intel·ligència. Tenir un concepte de fi, vol dir que el jo ha de conèixer aquest el seu concepte, ha de conèixer un quelcom dins seu per conèixer un quelcom fora.

El raonament cau en un cercle: obtenir coneixement dels propis fins depèn d'una limitació en l'actuar lliure del jo i la limitació de l'actuar lliure del jo depèn del coneixement dels propis fins. L'activitat depèn del coneixement i el coneixement depèn de l'activitat. Condició i condicionat depenen l'un de l'altre per igual. És una senyal, diu Fichte, que la consciència de la nostra llibertat no està ben explicada. Cal una síntesi que aplegui ambdues posicions, que col·loqui el coneixement com activitat i l'activitat com a coneixement en un mateix nivell des d'un nivell més profund. Fichte afirma que aquesta és una de les síntesis més difícils que es poden trobar en filosofia.

Per plantejar aquesta síntesi des de l'objectivitat en la seva forma més originària cal continuar definint què són l'impuls i la tendència (*Trieb, streben*), del jo. Abans s'ha deduït el pensament necessari del jo com a totalitat. Aquell pensament és la limitació necessària del jo a través d'uns deures. Com s'ha dit llavors, tota limitació provoca un sentiment en el jo, tot i que en aquell moment encara no s'ha analitzat quin és aquest sentiment, ja que es tractava d'explicar com es troba el jo al món segons la llei (com es dedueix la necessitat del jo d'expressar-se en forma de deure). Ara que s'està cercant quin és l'àmbit en la natura que ocupa el jo, sí que és necessari acabar de precisar què significa el sentiment. El sentiment és la limitació que la intel·ligència pateix quan es veu privada de la seva intervenció i autonomia en la sèrie de la causalitat. En el mer ésser, com en l'ésser de les coses, quan el jo topa amb aquest ésser en sorgeix allò que s'anomena sentiment. El sentiment que s'està cercant ara, és originari perquè és el sentiment que el jo obté amb una limitació que és ell mateix. Per descobrir quin aquest sentiment hauríem de considerar el jo com a objecte i veure quina limitació en sorgeix. El jo com a objecte és impuls. Ara bé, el ser del jo no és un ésser determinat, com l'ésser de les coses, sinó un ésser que es determina segons el seu impuls. L'entrada del sentiment com a explicació del jo, fa referència no a un ésser, a una determinació fixa, sinó a una activitat, a l'activitat de l'impuls. Com a sentiment originari⁶⁰, el sentiment de l'impuls permet conèixer el jo en la seva objectivitat. Aquest sentiment és el *Sehnen* que és anhelar, delejar, glatir vers l'absoluta autonomia. Més endavant es concretarà més quin és aquest sentiment. El sentiment de l'impuls és recognoscible immediatament i com a activitat, la primera activitat és satisfer aquest impuls. D'aquesta manera sóc posat de manera objectiva: com a impulsat (*getrieben*) i, sense oblidar la totalitat del jo, com a subjectiu: sentint aquest impuls⁶¹. El sentiment originari de l'impuls

60 Íbid. (GA, I/5, 105-106).

61 Íbid. (GA, I/5, 107).

és la síntesi de l'actuar i el conèixer perquè actuar i conèixer propicien *ipso facto* l'aparició del sentiment que el jo rep del seu impuls. El jo no és causa del seu impuls, tampoc és la causa del sentiment que es dona quan actua ben acordat a l'impuls. Tant l'impuls com el sentiment li són donats al jo, són part de la natura. L'únic que depèn de la llibertat és com hom actua i pensa. La llibertat del jo no té cap poder per modificar l'impuls i el sentiment que origina, aquests simplement són el que són; ara bé, la llibertat pot actuar contra l'impuls. Llavors canviarà una part del jo i una altra restarà insatisfeta. Quan el jo actua, ho fa respecte el sentiment que té enfront el seu impuls originari, "només sota aquesta condició són possibles en general consciència i autoconsciència"⁶².

La moralitat sorgeix d'aquest impuls, no del sentiment, encara que el sentiment acompanyi tota l'estona les accions. Materialment, la moralitat es forma a partir de l'absoluta autonomia i independència de l'impuls i del sentiment d'aquest impuls, el qual és una necessitat material. Formalment, la moralitat no és independent de la lliure reflexió i l'impuls no s'imposa a la reflexió sobre la moralitat. Deduïda d'aquesta manera, la moralitat és una determinada exteriorització de l'impuls i del sentiment. Amb aquest impuls, i el sentiment necessàriament associat a ell, s'ha establert la base des de la qual derivar la resta de límits concrets, de deures. No serà una sistema formal de deures, també proporcionarà un sentiment plaent de correcció d'allò que s'està realitzant i de pertinença al món. "Aquesta sistema d'impulsos i sentiments s'ha de pensar, per tant, com a natura"⁶³. El jo és natura. L'impuls és natura (sense perdre l'absolutesa de la raó i de la llibertat).

Com a natura, la natura del jo conformada amb els seus desitjos i sentiments està inclosa dins de la natura en general. La natura del jo es troba en aquesta situació en relació amb altres natures. Així, la natura del jo no és mecànica, tal com ja s'ha dit. L'impuls no està subsumit en una legislació segons sèries causals. Una causa no produirà necessàriament un efecte en el jo. L'impuls és autodeterminació i pot ser que una força que opera sobre aquest impuls no desemboqui en cap efecte. Tot i això, com a tot, la natura fora del jo serveix per explicar la natura del jo: "la determinació de la meva natura a l'impuls és resultat de tota la natura"⁶⁴; amb això vol dir que la natura ha fet així el jo i el jo és, per tant, una part del tot. La relació entre les parts i el tot s'expliquen d'una determinada manera. Una part, ho és perquè té una característica específica que la fa diferent en relació amb la resta de parts o amb del tot. Si la part canvia, canvia el tot: "el tot no és altra cosa que la interacció de la suma tancada de totes les parts"⁶⁵. Aquest comportament, així

62 Íbid. (GA, I/5, 107).

63 Íbid. (GA, I/5, 108).

64 Íbid. (GA, I/5, 113).

65 Íbid. (GA, I/5, 111).

descriu, és la manera com Fichte ens condueix al concepte de totalitat orgànica (*organisches Ganze*). Ara, en la natura com a totalitat orgànica, com que el jo en forma part, hi ha interacció entre el mecanisme causal de la natura i la llibertat. Una autodeterminació de l'impuls, a través d'un esforç de reflexió per part del jo, proporcionarà una determinació de la natura, una altra autodeterminació de l'impuls tindrà com efecte una altra determinació de la natura, i així consecutivament. En aquesta "interacció queden unides necessitat i autonomia"⁶⁶.

Amb l'anterior s'explica com funciona la llibertat a la natura, però no es diu quina és la part del jo en la natura. Aquesta part, com que el jo és natura, ha de ser un tot tancat orgànic dins la natura. Aquest tot, en el jo, és resultat de l'autonomia del jo, per tant, resultat de la reflexió, la qual es troba en interacció amb la seva pròpia natura com impuls i sentiment. O sigui, dins de la natura, el jo és natura, però també és reflexió. La divisió en parts de la natura també és producte d'un esforç de reflexió del jo. La pregunta és: "a través de quina llei del pensar se'ns ha de presentar la necessitat d'una determinació del límit?"⁶⁷ (del límit en que actua qualsevol jo com a part de la natura). La resposta és: una combinació del judici reflexionant, o també, una interacció del judici reflexionant amb ell mateix. Per estudiar les lleis mecàniques s'aplica el judici subsumint. En aquest tipus de judici, el particular es segueix del general, un cop trobada la llei, cada fet deriva de la seva llei corresponent. Al judici reflexionant en canvi, el particular no es segueix del general, no és possible el judici subsumint⁶⁸. Tot i així, s'ha de poder conceptualitzar. En aquest cas, mitjançant el judici reflexionant es passa del particular al general, però després la generalització no es pot sotmetre a les lleis de la mecànica. Per això, diu Fichte que aquest tipus de judici és el judici subsumint capgirat, perquè en ell la reflexió no es deixa subsumir i depèn sempre del particular, no del general, i.e. de la llei mecànica. Per explicar la totalitat orgànica en que es troba el jo, sembla que no val el mer judici reflexionant, aquest s'ha de capgirar un altre cop. D'aquest capgirament se'n seguiria que el judici reflexionant es troba inserit en un tipus de judici necessari. Això significa que hi ha d'haver una totalitat orgànica de jos que es subsumeix en els judicis reflexionants amb què necessàriament interactuen. Cada jo és a través d'ell mateix, a través del judici reflexionant, de la seva llibertat, però continua essent una part específica de la natura. Per trobar la totalitat de la seva natura el jo hauria de sortir fora de si, s'hauria de trobar a si mateix reflexionant. Trobar-se a si mateix fora de si mateix significa que el jo necessàriament s'ha de posar en interacció amb altres jos. Aquesta trobada suposa invertir el judici reflexionant per veure quines lleis produeix un tot d'éssers lliures. D'aquesta manera cap part és per ella mateixa, només ho és el tot. El tot, el resultat

66 Íbid. (GA, I/5, 112).

67 Íbid. (GA, I/5, 114).

68 per Fichte, fins i tot el judici subsumint comença amb el judici reflexionant. Primer es troba el cas i mitjançant l'esforç del judici reflexionant s'arriba a la conclusió que per estudiar la natura aquesta s'ha de subsumir en lleis mecàniques, SSL (GA, I/5, 109-111).

de la reflexió de tots els jos, configuraria el jo i el jo, a través dels seus judicis reflexionants, configuraria el tot. Com afirma Fichte més endavant, quan la reflexió no serveix per determinar la totalitat, hom ha de reflexionar sobre la reflexió, és en aquest moment quan apareix una necessitat i amb ella unes lleis en un àmbit determinat. En aquesta esfera, les lleis no seran les de la mecànica però sí que tindran realitat i aplicabilitat.

Com es pot observar, tot i que Fichte en aquest fragment del text encara no li vol posar nom a l'estructura que comença a prendre cos, ja podem intuir que la intersubjectivitat jugarà un paper bàsic en la fonamentació teòrica del jo. De moment, només tenim la necessitat de la reflexió de veure's confrontada amb ella mateixa per formar una totalitat orgànica. Ara cal veure si és possible formar tal totalitat, o si necessàriament aquesta totalitat ha d'existir, si és real.

3.4. La moralitat a partir d'una totalitat real.

Després d'haver mostrat tot el desenvolupament que porta cap a ella, ara podem començar a aprofundir en el propi concepte d'intersubjectivitat tal com és formulat a l'ètica fichtiana.

D'entrada l'impuls es troba en interacció amb la realitat, pot dividir la realitat tal com vulgui i d'aquí en sorgirà un concepte del propi impuls i de la realitat. Si la divisió és insuficient, la relació entre impuls i realitat no es deixarà explicar. Per tal que hi hagi part i tot, la totalitat ha de poder ser explicada. És una exigència que la part satisfaci el tot, i el tot satisfaci la part (explicació en clau orgànica). Continua el text:

Jo mateix sóc com a mínim una totalitat natural d'aquesta mena. Si n'hi ha d'altres d'aquesta mena fora de mi, no pertoca decidir-ho. La decisió dependrà de si jo em puc comprendre com a totalitat natural sense acceptar altres totalitats fora de mi o no⁶⁹.

La possibilitat d'explicar la necessitat moral passa per reflexionar sobre la manera com s'ha d'organitzar aquesta totalitat real. Aquesta necessitat moral és natural. Són característiques i propietats de l'ésser racional a observar en ell com a part integrant de la natura⁷⁰. Com a tal, el primer impuls del jo és l'autoconservació, com qualsevol producte de la naturalesa. Fichte aclareix

69 SSL (GA, I/5, 116). En aquest moment comença el tractament d'allò que Kant anomenava afectació patològica i que, com es pot veure, en l'opció per la qual opta Fichte, enfront el rigorisme kantià, aquesta afectació no és rebutjada.

70 Íbid. (GA, I/5, 117-118).

que autoconservació no significa mera existència, sinó que a més cal veure com s'esdevé possible l'autoconservació a partir d'allò que una cosa és. Respecte a l'impuls, l'autoconservació esdevé possible perquè el jo percep l'impuls. Aquest impuls pot ser satisfet o no. Quan el jo reflexiona sobre el seu impuls, descobreix l'objecte d'aquest, llavors l'impuls esdevé desig (*Begehren*)⁷¹. El desig es troba orientat vers coses naturals. A través del cos hi interactua i també a través del cos descobreix que pot utilitzar el propi cos com a instrument de la llibertat. L'impuls pot dirigir-se a satisfer desitjos per la mera satisfacció que s'obté. És una opció que implica la presència necessària de l'objecte que provoca la satisfacció i, per tant, no explica completament l'impuls d'un ésser lliure (el qual en essència no és dependent d'objectes). Hi ha llavors encara una capacitat de desig més elevada a la qual s'arriba necessàriament quan el jo reflexiona sobre el seu impuls natural. A aquesta l'anomena Fichte l'esperit pur o impuls pur. L'impuls pur és conseqüència de la independència i autonomia propis de l'activitat del jo. L'impuls natural vers els objectes, les coses, i l'impuls pur són en realitat un, són l'impuls que hom troba en el jo efectiu. El jo és natura i reflexió que l'eleva per sobre de la seva pròpia natura. La reflexió és el moment decisiu del jo sense que el jo deixi de ser impuls natural. Si ho volguéssim exposar en un sola expressió el resultat seria que el jo és impuls natural que reflexiona. Com a tal, a través d'aquesta reflexió ha de posar la seva llibertat. La llibertat, però, es troba entre dos tendències que podria semblar que es contradiuen: l'impuls natural vers els objectes i l'impuls pur vers l'absoluta autonomia. L'impuls pur tendeix a la llibertat, a ser ell el seu propi objecte, a l'autonomia, per tant "es troba en una sèrie, a través de la qual el jo en la seva progressió ha d'esdevenir independent"⁷². Per una banda, en aquesta progressió, el jo tendeix a l'absoluta autonomia, però no l'assoleix, cada acció resta en l'impuls natural orientat vers els objectes. Però aquest acostament és l'essència de l'activitat del jo, saber això és saber en què consisteix el jo. Per altra banda, s'ha de poder donar compte de la sèrie que segueix el jo. És bàsic que existeixi aquesta sèrie a través dels objectes, perquè és la condició per la causalitat de l'impuls pur. Aquesta sèrie l'anomena Fichte determinació moral de l'ésser racional finit i en ella, en cada possible cas que la sèrie demanda, el principi originari és: "realitza cada cop la teva determinació"⁷³.

Cada cop que el jo realitza la seva determinació, a la consciència no es fan presents ni l'impuls pur en exclusiva ni l'impuls natural en exclusiva. No es fa present ni l'acompliment de la tendència a la màxima autonomia ni la mera satisfacció física d'un desig. Allò que es fa present és una barreja d'ambdós: l'impuls moral. L'impuls pur resta pressuposat en cada acte efectiu i l'impuls natural permet obtenir un sentiment, de correcció, de plaer. L'impuls moral és la barreja de l'esperit

71 Val a dir que el jo en un primer instant reflexiona sobre l'impuls i el percep com un anhelar (*Sehnen*) perquè l'impuls apareix aquí com un mer actuar però encara no sap vers quin objecte. Quan aquest anhelar descobreix quin és l'objecte que anhela esdevé un desig.

72 Íbid. (GA, I/5, 141).

73 Íbid. (GA, I/5, 141).

pur i l'impuls natural.

En cada determinació moral hi ha la marca de la tendència del jo a la màxima autonomia sense menysprear l'objectivitat i el món, perquè és en aquests àmbits que les accions del jo són efectives. Formalment, en cada determinació moral el jo actua com a determinació a través de la intel·ligència. L'impuls tendeix a la màxima autonomia i independència. En aquest sentit, és la matèria de la intel·ligència. L'impuls, no té causalitat sense la intel·ligència, ja que simplement tendeix cap a l'autonomia, com a molt podríem dir que la seva determinació és "sigues lliure"⁷⁴. La determinació concreta la dóna el concepte. L'acció és determinada quan a través de la intel·ligència es troba el deure que ha de fixar i guiar l'acció. Ara queda més explicitat aquell trànsit anterior de la realitat del jo al món mitjançant el deure. En el deure queda fixada l'activitat del jo i el deure és natural perquè satisfà un desig, el sentiment manté el seu paper en el joc de les limitacions com a guia d'una activitat fructífera. Sota aquests paràmetres, el concepte segons el qual un ésser racional es regeix en general serà el de deure i un primer principi és "actua sempre segons el millor convenciment del teu deure"⁷⁵.

Al "Tercer apartat principal"⁷⁶ és on s'apliquen els resultats obtinguts. Fichte explica l'impuls moral, la determinació segons el deure, en les seves dues vessants: la formal (a la primera part) i la material (a la segona part).

Com a determinació formal, el primer element que cal tenir en compte per expressar la forma com el deure es pot dur a terme és la voluntat, ja que en ella hi ha continguda la possibilitat de decisió més enllà de la matèria sobre la que es decideixi. En tot procés, la voluntat aporta al jo el pas de l'indeterminat a la determinació. La voluntat és la decisió de realitzar una o altra acció. En aquest sentit, que hi hagi voluntat significa també que hi hagi arbitriietat. Per a ser voluntat (la qual porta implícita la llibertat) ha de poder decidir entre A i -A. Ha de trobar-se entre ambdues, com a voluntat (o com a llibertat) no està determinada o obligada per cap força externa a escollir entre un i altre. Així és com es presenta formalment la voluntat, és un moment essencial dins de l'explicació del jo. L'elecció resultant de la voluntat s'expressa en aquesta arbitriietat si la volem deixar aparèixer tal com se'ns dóna. Ara bé, si avancem vers una visió més profunda de la voluntat, en la diversitat de decisions que es poden prendre a través de la voluntat, allò que en definitiva sempre hi ha en joc és la decisió entre l'impuls natural o l'impuls moral segons el deure. En ambdós casos, es tracta de la satisfacció d'una necessitat. En alguns casos la satisfacció natural no es

74 Íbid. (GA, I/5, 144).

75 Íbid. (GA, I/5, 146).

76 Íbid. (GA, I/5, 147).

contradirà amb cap deure i, en perspectiva al deure, es podrà realitzar, en altres ocasions hi haurà una contradicció entre satisfacció del deure i satisfacció de l'impuls. Després de reflexionar, el jo triarà a través de la seva voluntat, amb llibertat, la satisfacció que més li interessi. Fichte no ho aborda com un sacrifici que fa el jo en favor de la moralitat, sinó com a satisfacció d'una necessitat més elevada. Aquesta necessitat més elevada és el deure moral, entre l'impuls natural i l'impuls pur, i és bàsicament respecte aquest que es determinarà la voluntat.

Com es pot intuir, en algunes ocasions no serà fàcil determinar quin és el deure que s'imposa. Per això, la qüestió és precisar com es pot saber quan s'ha assolit el millor convenciment del deure (i.e. quines són les condicions formals de la moralitat). Evidentment, aquest és un assumpte difícil de delimitar amb precisió, i Fichte no descarta la possibilitat de l'error quan hom creu que està actuant segons el millor convenciment que pot tenir. És un moment en el qual el jo ha de posar-hi la màxima atenció. Fins i tot afirma Fichte que cada moment de convenciment d'un deure és "l'oportunitat més elevada de la meua vida"⁷⁷. Davant l'oportunitat d'actuar segons el deure, cal procurar actuar de manera que el propi convenciment estigui ben acordat amb tot possible convenciment. Ara bé, per poder decidir més enllà del convenciment en cada cas particular, cal un criteri absolutament correcte. Seguint la perspectiva teòrica iniciada, aquest criteri, el qual és una llei moral, hauria de ser aplicable cognoscitivament, com una llei natural. Però fer això conduiria a la subjugació del jo, portaria a considerar-lo com una cosa. La qüestió és com troba el jo una llei moral segons el judici reflexionant que respecti la manera de ser del propi jo (que no el subjuguï, ans el contrari, que signifiqui alliberament respecte les limitacions, acostament a un fi segons l'autonomia inherent del jo). La resposta la dóna la constitució del jo i el producte de tota limitació del jo: el sentiment. Ara estem en condicions d'acabar de definir el paper del sentiment en l'objectivitat. Quan es realitza una determinada acció segons el deure, s'obté un sentiment. Aquest sentiment és per tant condició del convenciment del deure. De la mateixa manera com hi ha un sentiment del dubte, quan hom no està del tot segur de si la seva acció és la correcta, també hi ha un sentiment de la certesa de la coincidència del sentiment moral amb un convenciment general.

Aquest criteri, un sentiment, és immediat i subjectiu o interior, però això no significa que no es pugui analitzar com l'aprova o manté com a vàlid la consciència. El jo es dirigeix a les coses segons la seva manera de ser, segons el seu impuls vers l'absoluta autonomia. Per assolir aquesta autonomia es proposa objectius que passen per la relació amb les coses, es planteja com utilitzar les coses. En aquest estat, el coneixement dels propis objectius no és possible fins que no es sap completament quina finalitat tenen les coses mateixes. Així és com s'assoleix coneixement

⁷⁷ Íbid. (GA, I/5, 153).

teòric, i és d'ídèntica manera com es pot assolir coneixement del comportament moral: "en base d'això, la llei moral neix per tractar cada cosa segons la seva finalitat"⁷⁸. Aquest raonament acaba d'explicar perquè es tan important el sentiment com a punt de contacte amb la natura. El sentiment de certesa de complir el deure està en consonància amb el coneixement de la natura. En tots dos casos, la satisfacció la dóna el coneixement de la finalitat de les coses. Per això en la moralitat, Fichte conclou que aquesta n'és la condició formal: decidir-se per allò que reclama la consciència⁷⁹. Aquesta decisió és immediata i es fonamenta en la percepció que té el jo de si mateix, del sentiment, quan aquest jo està ben acordat amb la seva consciència per una determinada finalitat.

Caldrà esbrinar quina és materialment la finalitat de la consciència moral, saber què reclama segons la seva manera de ser. Per saber això cal començar l'explicació de l'impuls moral en la seva vessant material per veure quin és el concepte de moral que sorgeix d'aquesta condició, o si es vol, quin concepte és el pertinent a aquesta reclamació formal de coneixement segons el judici reflexionant a través de l'impuls moral. Aquesta explicació es du a terme a la "Segona part"⁸⁰ del "Tercer apartat principal", que tracta la vessant material de la llei ètica i dóna una visió de conjunt dels deures.

Fichte reconeix que fins ara, el transcurs de l'argumentació ha estat difícil i tortuós. Un continu ensopegar, entrebancar-se (*straucheln*⁸¹), del qual només han sorgit unes poques determinacions morals i la prova més segura que s'ha pogut oferir per confirmar que d'alguna manera hi ha una actuació moral correcta és un sentiment, una percepció d'un mateix. Ara volem saber què és exactament allò que garanteix aquesta tranquil·litat de la consciència, i.e. segons quina llei s'ha de regir la moral. La primera resposta que dóna Fichte és provisional però serveix per posar-se en camí. La llei moral tendeix a la màxima autonomia i independència. Per formular la llei, cal recordar que s'ha de comprendre l'objecte en la seva finalitat última. Els objectius que el jo es proposa tenen una causalitat al món. Cada propòsit del jo remet a una determinada X. Aquesta X és l'impuls originari del jo al qual aquest tendeix. Hi ha una gran varietat de propòsits, tots ells possibles i tots ells donen una informació sobre l'impuls del jo, però "per antonomàsia només un és deure i la resta són contra el deure"⁸². Aquella acció segons el deure provoca aquella percepció de bon acordament d'un mateix amb el seu impuls originari, aquell sentiment que origina la tranquil·litat de la consciència. Com que s'està cercant un coneixement científic, diu Fichte, es

78 Íbid. (GA, I/5, 160).

79 Íbid. (GA, I/5, 161). La paraula alemanya que utilitza Fichte és *Gewissen*, la qual significa consciència però en sentit moral (en el sentit de tenir la consciència tranquil·la o tenir bona o mala consciència).

80 Íbid. (GA, I/5, 189).

81 Íbid. (GA, I/5, 192).

82 Íbid. (GA, I/5, 190).

tracta de formular la sèrie d'accions determinades segons el deure, les que condueixen a la màxima autonomia, les que es deriven de l'impuls originari del jo tal com aquest està determinat, limitat.

"Aquesta limitació ha de ser originària i necessària, fonamentada en la raó mateixa"⁸³. La raó, però, no ve donada de fora sinó que és la que es dona el propi jo. Per tant, aquesta raó sorgirà de la joïtat en la seva tendència a la màxima autonomia, o dit d'una altra manera, la síntesi de la tendència a l'autonomia juntament amb la raó pròpia del jo proporcionaran les condicions materials de la llei moral. A continuació s'exposen aquestes condicions:

La primera condició o limitació per tal que hi hagi llei moral és la disposició d'un cos. A través del cos, el qual té causalitat al món sensorial, el jo pot trobar satisfacció als seus impulsos. La relació de la voluntat amb el jo és immediata, allò que hom vol, passa a ser acció corporal sense que s'hagi de passar per cap filtre. En aquesta relació, la natura s'eleva per sobre de si mateixa i el cos esdevé instrument pels objectius del jo. Per tot això, respecte el cos sorgeixen certs preceptes morals: no fer d'ell la finalitat del jo; utilitzar-lo com a instrument d'una altra finalitat, la llibertat; i, per últim, no fer-ne us per satisfer plaers que aparten el cos de la seva idoneïtat pel complir el deure.

La següent condició o limitació del jo per trobar-se com a tal parteix de la seva interioritat, i.e. de la intel·ligència, la qual en la seva vessant formal ha quedat a mig camí de donar resposta a la pregunta per l'impuls moral. Allí, la resposta més concreta a què es podia arribar era "sigues lliure" i encara que es deduïa que ésser lliure es concreta a través del concepte de deure, no es podien donar els conceptes (la matèria de la intel·ligència) que conformen la llei moral. Els conceptes són, com en tota l'exposició, teòrics. Com a deure, aporten la finalitat última de tot el coneixement que el jo pot adquirir. Els conceptes teòrics s'han de desenvolupar des de l'autonomia que requereix la moral. Tres preceptes sorgeixen des d'aquesta perspectiva: no subordinar la raó teòrica, sinó investigar amb absoluta llibertat; desenvolupar la capacitat d'aprendre tant com es pugui; relacionar totes les reflexions amb el deure i no tan sols amb l'ànsia de saber, perquè sense deure tampoc existiria la noció de coneixement.

La primera condició, concretada en el cos, representa el concepte de causalitat. La segona condició, encarnada per la intel·ligència, representa el concepte de substancialitat. Falta una tercera condició que representi el concepte d'interacció. La interacció quedarà concretada en la intersubjectivitat. Fichte afirma que la intersubjectivitat ja ha estat aplicada en la teoria del dret,

83 Íbid. (GA, I/5, 193).

però "la doctrina moral està ubicada per sobre de qualsevol altra ciència filosòfica particular"⁸⁴ i per això el principi des del qual es demostrï la necessitat de la intersubjectivitat haurà de ser també més elevat.

En aquest raonament, l'element a tenir en compte per caracteritzar la limitació que resulta de l'activitat d'un ésser lliure és el *quantum* d'activitat que el jo realitzarà. Aquest *quantum* tindrà un abast determinat. Per Fichte, això significa que un *quantum* d'activitat no li correspon al jo. El *quantum* d'activitat que no correspon al jo immediatament el jo l'atribueix a un altre ésser lliure. Seria possible privar a un altre ésser lliure d'un cert *quantum* d'activitat perquè hom se l'atorgués a si mateix, però això val com a possible, com a activitat ideal de la consciència pensant en altres éssers lliures possibles que hom es pot representar. Quan es té en compte el *quantum* d'activitat del jo i, conseqüentment, el *quantum* que no pertany al jo, la reflexió sobre el jo ja no gira al voltant de l'activitat que hi ha dins el jo, sinó de l'activitat de tot el jo com a objecte enfront altres objecte amb activitat, o sigui el jo vist des de fora del jo o entre jos.

Allò que decideix és que, a diferència del posar-se originari del jo, el qual és un posar-se a si mateix, ara el jo no es posa tot ell com activitat lliure, sinó que es troba com a tal en la mesura que troba altres jos. La clau rau en la diferència entre determinar-se i trobar-se. Encara com a coneixement teòric, allò que preval és que cal trobar una entitat al món que expliqui el jo sota la perspectiva de l'efectivitat: "només puc posar quelcom com a possible en contraposició a una realitat ja coneguda"⁸⁵ i per tant, el jo, com un *quantum* d'activitat determinada, ha de trobar-se (no posar-se) tot ell com a lliure. Per refermar aquest punt, Fichte posa com exemple l'impuls natural. Els impulsos naturals amb què el jo es troba no els constitueix ell mateix. A través de la reflexió, el jo es trobava com a activitat lliure però la realitat pròpia amb què es trobava li venia donada. Al moment actual, el d'atribució d'un *quantum* d'activitat, també opera el mateix patró, però ja no es tracta del jo com a activitat lliure possible, sinó d'una condició material de la moralitat, de trobar-se tot ell, el jo com a activitat lliure. Al començament de l'exposició, el jo es trobava en la seva totalitat dins seu com a subjecte-objecte a través de l'impuls, ara es troba tot ell de la mateixa manera, però inserit una totalitat real en la qual li pertany un *quantum*. En aquesta totalitat, el jo ha de trobar un concepte fora d'ell mateix que li permeti trobar-se com un tot objectiu. Aquest concepte ha de ser existent sense la intervenció del jo, i, al mateix temps, el jo l'ha de poder recrear amb la imaginació productiva per tal que li doni matèria per reflexionar què és el jo en la seva totalitat com a objecte. Aquest concepte és el de sol·licitació. Tan sols en la mesura que efectivament la sol·licitació es

84 Íbid. (GA, I/5, 199).

85 Íbid. (GA, I/5, 200).

produeix i el jo la pot entendre, el jo s'entén a si mateix com autodeterminació davant aquella sol·licitació.

El funcionament de la sol·licitació és el mateix que ja hem trobat a la NM. La simple percepció de la sol·licitació en certa manera força la reflexió sobre ella, però el jo que atén a la sol·licitació pot reaccionar amb absoluta espontaneïtat i llibertat. En la sol·licitació com a fet és on hi ha la condició del jo per trobar-se tot ell com a jo amb un *quantum* o esfera d'acció propis. Aquesta esfera no és totalment determinada, sinó que obre les portes al pensament ideal sobre les possibles accions. Per això, que es doni sol·licitació és principalment signe d'un requeriment a autodeterminar-se, a la auto-activitat (*selbstthätigkeit*⁸⁶). En definitiva, allò que compta és que el jo no es pot atribuir una activitat pròpia si un altre jo no hi comparteix aquest concepte de sol·licitació .

El tret més important en aquesta caracterització de la sol·licitació és que en ella hom s'adona que l'altre ésser té la capacitat de produir "un concepte de concepte"⁸⁷. Aquesta reduplicació és exclusiva d'un ésser racional. Un ésser capaç de posar-se a si mateix lliurement pot dirigir-se a un altre d'un mode únic, en el qual el jo interpel·lat rep l'oportunitat de mostrar el seu concepte de concepte. La sol·licitació és l'oportunitat per esdevenir una consciència plena de la pròpia subjectivitat, és més, és una oportunitat necessària per adquirir l'autoconsciència. Aquest reconeixement és el que és pròpiament moral.

El reconeixement de l'altre proporciona una nova determinació material de la moralitat. Quan el jo reconeix l'altre com a ésser racional, el posa com a individu i el jo mateix es posa a si mateix com a individu. En el tipus de relació en què el jo es comprèn com a individu ha aparegut davant el jo una limitació material de l'impuls vers l'autonomia del jo encarnada per la presència d'un altre jo. Encara que sigui una limitació, és en la trobada on sorgeix un tot de possibilitats d'actuar efectivament i per tant de determinar-se. Un jo aïllat no es pot elevar per si mateix a aquest determinar-se vers la llibertat, necessita que un altre jo l'erigeixi vers aquesta. Per tant, "la meva joïtat i autonomia en general està condicionada per la llibertat de l'altre"⁸⁸. Aquesta constatació significa que si el jo no vol anar contra el seu propi impuls vers l'autonomia, no pot dirigir-se a un altre jo negant-li la seva llibertat, que no el pot tractar com a mitjà pels seus fins. Algunes possibles accions del jo queden excloses. Tot jo, en la seva activitat, ha d'escollir quina acció és compatible amb aquest concepte de llibertat. D'aquesta manera es va constituint la individualitat de cadascú en

86 Íbid. (GA, I/5, 201).

87 Íbid. (GA, I/5, 201).

88 Íbid. (GA, I/5, 201).

cada acció. Fichte ho planteja en la forma d'una pregunta vital i radical: "qui sóc jo realment, i.e. quina mena d'individu?"⁸⁹. Essent com sóc un ésser determinat per la llibertat i havent provat que la meua llibertat està lligada a almenys la llibertat d'un altre ésser racional que provoca un efecte en mi, sóc aquell que es fa amb llibertat. Fer-se a un mateix amb llibertat tan sols pot ocórrer dins d'aquest estat de coses. Respecte a la resta d'individus, pot succeir que la sol·licitació a l'autonomia, a la llibertat, no es faci efectiva com a tal. Això no suprimeix la realitat de la sol·licitació en la trobada entre éssers que són lliures. Aquesta realitat hi està pressuposada encara que no s'efectuï. Res impedeix al jo que coneix la manera de ser de la llibertat d'actuar respecte altres limitant la pròpia llibertat. Encara que no hi hagi sol·licitació a la llibertat en els altres, segons el plantejament que Fichte ha desenvolupat, hom ha d'actuar conforme al seu impuls moral, i.e conforme a la seva pròpia llibertat, conforme a la seva manera de ser més característica; tractar els altres com a mitjans suposa negar-se la pròpia llibertat.

Seguidament Fichte dóna una altre motiu de que de fet no cal que la sol·licitació a la lliure activitat es faci efectiva. Per justificar-ho, recorre a la distinció entre producte natural i producte artificial. En el producte natural, la seva finalitat es troba en el producte mateix; en el producte artificial, la finalitat es troba fora del producte, s'hi pot observar un concepte del concepte i, per tant, qui identifica tal producte com a artificial ha de tenir un concepte de concepte i al mateix temps deduir l'existència d'un ésser racional fora del jo. Allò que el jo percep en un producte artificial no és l'observació o representació d'un ésser racional fora del jo, sinó que el mateix producte artificial remet, al jo que el reconeix com a tal, a la lliure activitat d'un altre ésser racional. Més exactament: allò que reconeix un jo en un producte artificial és una limitació que un altre jo ha hagut de realitzar en el seu propi ésser vers l'ésser d'un objecte.

Aquestes dues darreres referències (a la sol·licitació a través dels productes artificials i més amunt a la relació entre individus amb els quals el jo entra en contacte sense que necessàriament s'hagi de donar la sol·licitació per actuar segons l'impuls moral), aquestes referències, serveixen a Fichte per explicar la totalitat l'experiència empírica en què es mou el jo i per caracteritzar adequadament què és un individu. Un individu és un ésser racional particular. Com serà aquest particular no es pot deduir de la generalitat de relacions, per cap altra raó que si es pogués decidir a partir del general com ha de ser un individu aquest perdria precisament l'element reflexionant, la particularitat que el fa ser ell. El jo s'ha de determinar a si mateix i fer de si mateix allò que és a través del seu judici reflexionant⁹⁰. Ara bé, això no significa que el jo pugui caure en

89 Íbid. (GA, I/5, 202).

90 per aprofundir més en la importància de la reflexió en la Doctrina de l'Ètica: Metz, W., *Freiheit und Reflexion in Fichtes Sittenlehre von 1798*, a Fichte-Studien, Band 27, Editions Rodopi B.V., Amsterdam-New York, NY 2006,

una autarquia en que cadascú fa el que vol. Això no és així, perquè encara que el coneixement de la necessitat de limitar-se pugi semblar merament empírica o casual, allò que el jo descobreix en si mateix és la necessitat que hi ha en ell de limitació segons la llibertat, la qual consisteix en subsumir la seva llibertat a la llibertat de tots, la qual es fa patent a través de la sol·licitació, manifestada o implícita, com és el cas dels productes que són obra d'un subjecte. La joïtat està completament explicada des d'un punt de vista transcendental, ara Fichte gosa afirmar "és així"⁹¹, jo no puc esdevenir qualsevol cosa sinó que:

*Jo estic originàriament, no només formalment a través de la joïtat, sinó també materialment, a través de quelcom que no pertany necessàriament a la joïtat, limitat. Hi ha certs punts, sobre els quals jo amb la meua pròpia llibertat no he d'anar-ne més enllà, i aquest no haver-de es manifesta immediatament. Aquests punts me'ls explico a través de la presència d'altres éssers lliures i les seves produccions lliures al meu món dels sentits.*⁹²

En aquest fragment, Fichte afirma que hi ha sintetitzat el resultat últim i més elevat a què arriba la Doctrina de la Ciència. Un cop obtingudes les condicions formals i materials del jo, només cal aclarir possibles contradiccions i a partir de llavors ja es pot desenvolupar tota la legislació ètica en el particular. Totes les normes morals que en resulten estan fonamentades bàsicament en aquest últim descobriment: la preponderància de la intersubjectivitat per sobre de la individualitat i la necessària autolimitació davant la llibertat dels altres. Aquesta preponderància es posa de manifest perquè la sol·licitació es mostra, un altre cop, com imprescindible per la formació d'una consciència. La teoria de la sol·licitació per ella mateixa no varia respecte la NM i el NR, però en l'ètica endinsa els seus fonaments en la interioritat humana mateixa per mostrar la possibilitat per qualsevol ésser humà d'estar acordat amb si mateix més enllà de possibilitar una explicació completa de la constitució general de la consciència, cas de la NM, o de possibilitar la convivència externa entre les persones des d'un punt de vista jurídic-tècnic, cas del NR. En l'ètica, quan Fichte arriba a l'exposició de la teoria de la sol·licitació i afirma que s'assoleixen les fites més elevades que es poden obtenir en la Doctrina de la Ciència, ho fa perquè anteriorment ha partit de l'activitat més originària que hi ha en el jo i ho ha fet sense prescindir del *factum* sentimental. Només així es pot explicar, un cop arribats a la individualitat, quines accions i respecte a qui (certament, no només respecte a un mateix) proporcionen una vida plena. A partir d'aquest moment, es pot explicar quines accions i quina disposició permeten satisfer èticament l'home, on èticament

pàgs. 23-35. En aquest escrit, l'autor posa de manifest la relació que observava Fichte entre la història i l'acte de reflexió individual com única explicació satisfactòria de l'aparició i posterior desenvolupament de la llibertat, tema que serà tractat més endavant en aquesta tesi.

91 Íbid. (GA, I/5, 205).

92 Íbid. (GA, I/5, 205).

vol dir, com afirma Fichte, perquè l'home és així, això és, no per explicar teòricament la consciència i tampoc per procurar-se una existència externa possible, sinó simplement per, com comunament es sol dir, viure la vida.

3.5. L'objecte de la legislació ètica.

Un cop fonamentada la necessitat ètica en el jo a través del concepte d'individualitat que s'ha obtingut, es pot explicar quina és la determinació de cada individu. Com a individu, el jo pot ser A, B o C, tant se val. Si A és un individu empíric, com a tal pertany a ell l'impuls vers l'autonomia. Com a individu pot determinar-se lliurement, a través de la seva voluntat i intel·ligència, pot desentendre's de qualsevol imperatiu moral. L'impuls vers l'autonomia prové essencialment de la joïtat, no d'ell com a individu, com ho expressa Fichte "l'impuls de la joïtat no va dirigit a l'autonomia d'A, sinó a l'autonomia de la raó en general"⁹³. Per Fichte l'individu no és com a tal objecte, sinó "instrument i vehicle de la llei moral"⁹⁴, l'objecte és el jo i d'allò que es tracta és d'esdevenir jo. És indiferent quin individu encarni la moralitat. La qüestió i la demanda de qualsevol jo és que hi hagi moralitat, en qualsevol individu, que sigui la raó en general la que es vegi encarnada.

Per això, per exemple, Fichte passa a afirmar que no causa cap perjudici que sigui un altre ésser racional qui hagi donat entrada a l'individu al seu "camí a través de la llibertat"⁹⁵ o que un individu hagi d'acceptar altres éssers racionals fora d'ell. L'individu es troba limitat a través d'aquests, però el poder d'escollir sobre unes accions possibles continua essent de l'individu. Ara bé, l'individu sí que es troba realment limitat si la situació es presenta així: davant els objectes, el jo els sotmet als seus objectius, però davant altres éssers racionals troba objectes modificats per algun altre ésser racional enfront dels quals no pot actuar. Aquesta contradicció, entre uns objectes que es poden modificar i alguns amb els quals el jo no pot fer-hi res, presenta una única solució possible: la unanimitat (*Einstimmigkeit*⁹⁶) de tots els individus respecte a què cal fer amb els objectes. Afirmant això, podria semblar que per Fichte cal uniformar els individus en vistes a una raó única fins que tothom vulgui fer el mateix amb tots els objectes (teòrics, pràctics, estètics, etc.). Podria semblar així, perquè com ja s'ha dit l'objectiu de qualsevol ésser racional és que sigui precisament la raó la que s'encarni, sobretot perquè hom rep la racionalitat d'un altre ésser racional. Per saber si la raó hauria de ser uniformitzadora, la qüestió, més que en la pretensió d'unanimitat, es troba en com

93 Íbid. (GA, I/5, 209).

94 Íbid. (GA, I/5, 210).

95 Íbid. (GA, I/5, 208).

96 Íbid. (GA, I/5, 209).

s'arriba a aquesta unanimitat, i.e. què pot fer un individu per tal que un altre individu actuï com el primer vol. L'altre actua segons la seva llibertat i com a tal pot ser immoral. Com s'ha vist en l'anàlisi anterior, aquell que actua immoralment actua lliurement de manera formal, i.e. a través de la intel·ligència i la voluntat, però no pas ben acordat al seu impuls moral. Obligar-lo a actuar segons l'impuls a la moral sense el convenciment d'aquell que hi ha d'actuar, significaria la supressió de la llibertat, de la tendència a la màxima autonomia. Com afirma Fichte, qui vol la llibertat no pot voler la supressió de la tendència a la màxima autonomia de l'altre, aquí comença la supressió de la raó en general. L'individu ha de voler que qualsevol altre actuï en favor de la llei moral. En el cas que no ho faci, Fichte accepta que l'ésser moral actuï per impedir l'acció d'aquell ésser que no actua moralment. Amb tot, en ambdós casos, els individus actuen seguint el seu convenciment, "el convenciment de quin ha de fer de guia per l'altre?"⁹⁷. Cap dels dos, afirma Fichte. S'han de separar? en absolut si creuen tenir raó i la raó es pot encarnar. La intersubjectivitat inherent als individus aporta el punt decisiu: el jo assoleix el seu objectiu quan els altres jos actuen moralment. Per tant, allò que han de fer aquells que tenen convenciments contraposats és intentar convèncer l'un a l'altre de les seves raons fins que arribin a un resultat comú. No es pot utilitzar força física i s'ha d'arribar a una unanimitat real que demostra que "la idea té un ús real"⁹⁸. Fichte afirma que encara que sembli contradictori, aquesta confrontació segons el propi convenciment uneix els individus i, en definitiva, no és cap altra cosa que la interacció la que és necessària per tal que hi hagi unanimitat.

Com es pot veure, la unanimitat que reclama Fichte no es pot entendre com uniformitat de la raó, almenys fàcticament. En efecte, com que de fet aquesta unanimitat no sempre s'aconsegueix, el següent pas és reconèixer la necessitat d'unes institucions bàsiques en el si de les quals ja es comparteixen alguns principis mínims i a partir de les quals el diàleg i el convenciment es desenvolupa i s'impulsa. En aquest sentit Fichte fa referència a l'església, la qual és símbol a través del qual hom està unit, amb dos matisos: que aquesta església no pot ser quelcom estancat, sinó que ha de canviar a mesura que la interacció entre els individus canvia, aquesta interacció també és la que la fa créixer, i, segona puntualització, que un símbol no s'ha d'aprendre sinó que s'han d'aprendre coses a partir d'ell. L'altra institució és l'estat. L'activitat del jo influeix en altres éssers racionals, l'estat és, per una banda, el contracte legal per establir els drets comuns al món dels sentits, i, per altra banda, l'expressió de la "unanimitat general"⁹⁹. En aquest àmbit, però i

97 Íbid. (GA, I/5, 211).

98 Íbid. (GA, I/5, 212), en aquest fragment hi ha una crítica a Kant. Per aquest, la idea fa que hom actuï de manera tal que la seva màxima pugui esdevenir principi d'una legislació moral. Per Fichte, Kant exposa la idea de manera heurística, és a dir, per explicar-se tranquil·lament un mateix si les pròpies accions són morals, però no arriba fins a la necessitat del seu ús real.

99 SSL (GA, I/5, 215).

també en referència a l'església, sorgeix la qüestió sobre el punt en el qual l'individu s'ha de contenir o no en el seu convenciment particular respecte la unanimitat assolida per part de la resta d'individus. Quan hom difereix amb el convenciment general, hom ho fa com a individu i com a ésser racional. Hom es pregunta si ha d'alçar-se enfront una situació que considera contrària a la raó en general. Fer-ho implica entrar en una contradicció, perquè hom es manifesta contrari a l'estructura que el recolza i li permet ser qui és. Tot i això, en aquest cas, predomina el deure absolut a compartir el convenciment que un té. Això no desfà la contradicció, al cap i a la fi, hom s'alça espontàniament contra les estructures existents. Per mitigar el trasbals que suposa i en previsió que cal comptar amb aquests casos, perquè a través de la confrontació s'arriba a la unanimitat, Fichte proposa l'existència d'un grup estable i reconegut que faria d'element sintetitzador entre estat i individus. Aquest grup té la raó de ser en la necessària interacció de convenciments. Alhora, aquest grup, com a estable i reconegut, no suposa un trencament de l'estat en cada proposta que impulsi. És un grup constituït per compartir i debatre les diferents postures que cadascú tingui, per investigar lliurement i amb autonomia sense sotmetre's a cap autoritat, El nom que rep aquesta institució és el "públic docte" i tothom que "alça una no creença absoluta en l'autoritat del convenciment comú del seu temps, té com a deure de consciència, edificar un públic docte"¹⁰⁰. Aquesta institució no té símbol, tampoc té pauta de conducta, la *República de Doctes* es basa en l'intercanvi de postures que cadascun sosté i com a molt en la "lleï del més fort espiritualment"¹⁰¹ ja que en ella es dona l'absoluta llibertat i autonomia en el pensar. Si estat i església reconeixen i suporten una comunitat de doctes, les diferències entre ambdues institucions i les diferències entre els ciutadans troben expressió en una esfera que no és ni immediatament executiva ni obvia.

Aquesta darrera institució és la que més en concret representa les pretensions d'una teoria real de la intersubjectivitat. En ella hi ha un pas intermedi entre el convenciment privat, el deure de formar-se i investigar i el deure de compartir les conviccions. En ella trobem un criteri de veritat que ja trobàvem a la fonamentació general de la intersubjectivitat: "no hi ha cap altre criteri per la veritat objectiva de meva experiència sensorial que la coincidència de la meva experiència amb l'experiència d'altres"¹⁰². Aquest criteri de veritat té un cert desplegament. Una certesa es veu corroborada en l'aprovació que rep un individu quan l'exposa a altres individus. També pot ocórrer que els altres la refusin, cosa que fa que hom es replantegi i reconsideri la seva postura. No cal l'aprovació de tothom, amb la coincidència o aprovació d'algú o d'alguns, ja n'hi ha prou per considerar que encara que tots els raonaments no siguin acceptats, certa dosi de veritat hi ha en el propi convenciment. Tampoc cal esperar que l'exposició que hom ha fet dels seus descobriments

100 Íbid. (GA, I/5, 223).

101 Íbid. (GA, I/5, 225).

102 Íbid. (GA, I/5, 221).

resti immutable quan passa per la consideració d'altres individus. L'exposició pot estar afectada per la manera individual que un té de veure les coses i, si no canvia el substancial, la manera individual de veure l'assumpte per part d'una altra persona pot enriquir l'exposició. Fins i tot, aquell que ha endegat l'exposició, havent vist la recepció que aquesta té, pot enriquir l'exposició que fa del tema. És per tot això, que Fichte afirma que la única condició exclouent per tenir una convicció és tenir la convicció que s'ha de poder compartir. No cal dir que hom ha de creure que allò que planteja coincideix amb l'impuls moral i que, per tant, la seva realització contribuiria en l'encarnació de la raó, objecte real de l'individu. Amb aquestes afirmacions acaba la segona part.

A la "Tercera part"¹⁰³ del "Tercer apartat principal", un cop fonamentat l'impuls moral tant formal com materialment, i, des de la perspectiva d'aquesta tesi, havent observat el sorgiment i importància de la intersubjectivitat en l'ètica, ha arribat el moment d'organitzar i enumerar els deures particulars que sorgeixen d'aquesta fonamentació. Aquests deures han d'articular la relació que hi ha entre la part merament empírica de la moral i la part objectiva. La part empírica és l'individu concret, amb els atributs que li pertocquen: voluntat, enteniment i cos. La part objectiva és la raó i les accions que ha de dur a terme l'individu en l'acompliment del fins d'aquesta raó. L'individu, per tant, és instrument d'aquesta raó. Una primera objecció a aquest plantejament provindria de la moral kantiana, per la qual cada home és fi en ell mateix i no instrument. Per Fichte, aquesta afirmació porta amb si la suposició que l'home pot ésser fora de la "comunitat d'éssers racionals"¹⁰⁴. Que cada home sigui en ell un fi, vol dir que no tan sols cada individu és fi respecte a la seva pròpia persona sinó que la resta d'individus són el seu fi. Si un individu no accepta que l'altre és el seu fi, vers el qual ha d'esforçar-se moralment, i, en aquest sentit, no vol ser mitjà per realitzar la raó, Fichte arriba a afirmar que és millor que no sigui, que no existeixi. La veritable perfecció i virtut no es troba en les "consideracions pietoses" vers un mateix sinó en "actuar per la comunitat"¹⁰⁵.

En la filosofia de Fichte és prioritària la totalitat d'individus a un individu particular, en aquest sentit s'inverteix el que comunament s'entén per deures mediats i immediats. Classificant els deures segons la seva immediatesa o si són mediació o condició per quelcom, els deures immediats i absoluts són els que estan dirigits vers el tot, la comunitat, els deures mediats són els que fan referència a la pròpia persona per a través de l'individu contribuir en el tot. Dins d'aquests dos tipus, a més cal tenir en compte els deures particulars i generals. En la tasca de realització dels fins de la raó, com que no tothom pot fer-ho tot, caldrà una distribució i atribució de funcions en la qual

103 Íbid. (GA, I/5, 229).

104 Íbid. (GA, I/5, 230).

105 Íbid. (GA, I/5, 231).

cadascú estarà dedicat a unes determinades tasques i tindrà uns deures particulars inherents a la seva ocupació; aquests deures particulars hauran d'estar en consonància amb els deures necessaris en general per tal que els fins de la raó puguin complir-se.

La classificació final dels deures queda distribuïda en deures condicionats particulars i generals i deures immediats particulars i generals. Exposaré breument quins són aquests deures per donar mostra de com apareix formulada la primera ètica basada en la intersubjectivitat. En ella s'hi troben elements d'estudi nous que posteriorment han esdevingut temàtica comuna de l'ètica, per exemple el cos o la responsabilitat a les institucions. En aquesta tesi no es poden tractar en detall, però és útil veure la distribució de la part de doctrinal sorgida del fonament científic per tenir una visió de conjunt completa.

Els deures condicionats generals són essencialment preceptes dirigits a l'individu pel bon manteniment del tot. Com que allò de que es tracta en general és que la raó s'encarni tant en el món sensorial com intel·lectual, aquests deures fan referència al manteniment i preservació de la vida per part de l'individu, tant el cos com l'ànima, per tal que a través d'aquest es pugui complir la llei moral.

Els deures condicionats particulars són els manaments inherents a l'estament o càrrec que hom ocupa. En aquest sentit és deure escollir una institució en la qual hom cregui que pot aportar quelcom, fer-ho públic i actuar amb convenciment per la pervivència de la institució.

Els deures immediats generals. En aquests es tracta que succeeixi allò bo i racional, però no a través de normes legals, sinó amb llibertat, a partir de normes morals. Que així sigui, significa que la llibertat es decideix en la intel·ligència de cada subjecte. Per això, cal començar establint els deures en relació a la llibertat formal de l'altre, perquè l'objectiu és que cada individu decideixi ser lliure. Per assolir-ho, el primer deure és garantir la inviolabilitat del cos de la persona, perquè a través d'aquest realitzarà allò que es proposi segons els seus conceptes. Modificar mitjançant la força física les disposicions corporals de l'altre, així com matar-lo, són prohibicions fonamentals de la moral. Salvar la vida d'un altre esdevé un imperatiu absolut, encara que la pròpia vida es posi en perill, no hi ha una vida que valgui més que una altra sinó que per totes preval la consideració que sense alteritat no hi ha subjectivitat. Pel que fa als conceptes que un individu es proposa realitzar, cal que aquests siguin factibles, que hom tingui un coneixement clar de l'objecte per poder obtenir el resultat esperat. En aquest sentit, cal fer públic el coneixement que hom té i els resultats o progressos que n'espera. En tot projecte, es tracta de contribuir no només en l'assoliment dels

objectius amb tota la comunitat, sinó també de proporcionar el coneixement de l'objecte per tal que tothom pugui acomplir allò que es proposi amb els seus conceptes. En tal empresa, mentir en la informació està absolutament prohibit com a manament, fins i tot en el cas de mentir per ajudar al bo enfront el dolent, la mentida per necessitat no entra dins el comportament moral¹⁰⁶. A més, per la realització d'allò planificat segons conceptes, cadascú ha de tenir un àmbit, una parcel·la pròpia, a partir de la qual pugui sentir-se segur per actuar amb llibertat sense perjudicar la dels altres. En aquest sentit, cadascú ha de tenir una propietat (*Eigenthum*¹⁰⁷). La propietat no és una mera marca "d'allò que és meu", també és senyal del reconeixement per part dels altres éssers racionals. Aquell que no posseeix res té el dret a reclamar a l'estat una esfera a la qual donar utilitat. En aquesta temàtica es toquen l'àmbit moral i el legal. Des de l'àmbit legal, basat en relacions externes, hom pot pretendre augmentar les seves propietats i reduir les dels altres perquè en sabrà treure un major rendiment que aquell que ara la posseeix. Èticament està prohibit minvar, o dificultar la capacitat d'actuar d'un altre. Legalment seran moltes, infinites, les variants i molts els buits en la lletra escrita per sostreure capacitat de produir a la resta d'individus i eludir la legalitat. Només és en la moral, en el desig de perseguir contínua i inassoliblement l'acostament vers la perfecció racional, on es poden traçar les línies bàsiques per acotar amb més precisió la legalitat, perquè "hom no pot voler la legalitat si no és a causa de la moralitat"¹⁰⁸. Per últim, cal tenir en consideració els deures en els conflictes ocasionats per la llibertat formal de cada individu¹⁰⁹. Preval, en aquestes situacions, la consideració de l'individu com a instrument de la llei moral. Així, per exemple, un individu no té d'entrada enemics i, si els té, és perquè s'interposen en l'assoliment de la llibertat. El propòsit final (i racional) respecte els enemics no és la seva eliminació, sinó aconseguir que l'altre actuï moralment. En aquesta línia també, davant un conflicte d'honor o difamació hom s'ha de defensar ja que és perjudicial per la moral en general quan la falsedat s'estén. Aquest darrer cas és anàleg amb els casos substancials de conflicte en què cal defensar el cos, la vida o la propietat. En aquests casos, l'únic jutge vàlid és l'estat, però en cas de perill imminent pel cos o perill de vida o de la propietat, hom té el deure moral de protegir-se i defensar-se i protegir i defensar els altres. Tot i això, hi ha conviccions privades sobre fets que es podrien considerar motiu de conflicte en les quals l'estat legalment no pot immiscir-se si l'individu no presenta denúncia, encara que moralment siguin reprovables. Moralment sí que hi ha camp d'acció per convèncer a qui els pateixi a denunciar-los.

Els deures immediats particulars fan referència a l'estat concret en que es troba l'individu. Tot i això, els deures particulars no es troben deslligats de la necessitat inherent a l'impuls

106 en tot cas, se li ha de dir a aquell que vol mal per algú que no se li donaran les informacions que demana perquè no està bé el que vol fer, *uid.* SSL (GA, I/5, 256 i ss.).

107 *Íbid.* (GA, I/5, 260).

108 *Íbid.* (GA, I/5, 261).

109 *Íbid.* (GA, I/5, 266 i ss.).

moral de complir amb el deure. Les tasques que hom realitza en la seva professió han de realitzar-se per complir incondicionalment amb els deures que hom té com a subjecte i no poden passar per davant del deure en general preocupacions tals com conservar el lloc assignat o el temor a represàlies. La responsabilitat dins la institució i la moral que tingui la institució com a tal no poden predominar en cap cas per sobre de les lleis morals de la raó en general. La resta de deures particulars parteixen d'aquesta base i entre ells s'hi troben els deures en el matrimoni, en la relació entre pares i fills, els deures dels doctes, els deures dels artistes i creadors, etc. Aquest és el ventall temàtic que desenvoluparà Fichte en el que resta de llibre. Potser és la part que més cau en la contingència històrica i en la qual algunes de les postures que Fichte adopta han canviat molt en el temps. Alguns posicionaments de Fichte suposen una novetat, però en línies generals pertanyen a les conviccions esteses en l'època en que va viure. L'important pel propòsit d'aquesta tesi era poder observar i donar compte de l'aparició novedosa i fonamental per la posteritat de la necessitat d'articular una ètica des del punt de vista de la generalitat d'éssers racionals i no des del punt de vista del subjecte isolat. Tot i això, com s'ha afirmat en la nota prèvia, manca quelcom per assegurar la continuïtat de l'ètica i per extensió de la intersubjectivitat. Aquesta mancança es pot observar en els capítols que tanquen la SSL i que tracten, entre d'altres temes, "del deure, d'estendre i promoure moralitat de manera immediata"¹¹⁰.

3.6. La pervivència de l'ètica.

Fichte comença constatant que fins ara s'ha mostrat clarament que cal tractar "a cadascú, només pel fet de tenir rostre humà, com a instrument de la llei moral"¹¹¹. Per fer-ho "hem de treballar-hi, de manera que aquest punt de vista (*Ansicht*) sigui correcte"¹¹². El punt de vista correcte és aquell que promogui els fins de la raó en la relació entre els jos. Fins aquí resta tot bastant clar segons Fichte, no és difícil d'entendre que és un deure absolut i general (*absolute und allgemeine Pflicht*¹¹³) que en l'home moral la voluntat particular coincideixi amb la llei moral i que utilitzi, com individu, totes les seves forces per estendre la moral. Però a continuació afirma Fichte que "una mica més de dificultat hi ha, en indicar de quina manera això és possible"¹¹⁴. Anem a veure com es planteja Fichte resoldre aquesta dificultat.

D'entrada, un ésser al qual puguem anomenar moral, ho serà degut a una decisió lliure, pròpia d'ell i que no ha estat ocasionada per cap causa exterior (els exemples que posa Fichte són: ni

110 Íbid. (GA, I/5, 276).

111 Íbid. (GA, I/5, 276).

112 Íbid. (GA, I/5, 276).

113 Íbid. (GA, I/5, 276).

114 Íbid. (GA, I/5, 277).

a través de medis de coerció, ni a través de recompenses o de càstigs). No es pot promoure la llibertat moral ni a través de promeses ni d'amenaques, ni per part de l'estat ni de cap altre tipus de poder. Llavors, si realment volem pensar la llibertat moral sense cap d'aquests condicionants, aquesta depèn estrictament de la decisió interna de cadascú a actuar moralment i sembla que pot ser compartida però difícil és determinar com fomentar-la.

La llibertat moral consisteix en el coneixement de l'impuls natural. L'impuls natural ens porta a la satisfacció de certes necessitats i el rebuig d'altres. Com s'ha vist al llarg de la SSL, no es rebutja el sentiment favorable que proporciona l'acompliment dels impulsos, però això no significa que s'hagi d'eliminar de la satisfacció de les motivacions morals, les quals també es troben en una natura superior de l'home, la natura moral. Quan únicament es promou la satisfacció dels impulsos naturals individuals o particulars, ja sigui a través de recompenses o promeses, no s'està fent a l'home més moral sinó, tot el contrari, se l'està enfortint en la immoralitat. En aquesta concepció de les coses "el procediment amb l'home és exactament el mateix que utilitzem amb els animals"¹¹⁵, servir-se dels seus instints per desenvolupar les habilitats que serveixin pels nostres fins. Això és ensinistrar (*dressiren*) però no cultivar (*cultiviren*), escriu Fichte. L'excusa que s'acostuma a donar per justificar tal procediment és que la gratificació o la sanció són els medis provisionals que s'apliquen al començament per tal de capacitar progressivament a l'home per la moralitat. Aquesta explicació tampoc fa vàlida aquesta manera d'actuar per Fichte, la immoralitat no condueix a la moralitat, referma la immoralitat. La qüestió rellevant i a plantejar no és la de la progressiva capacitat moral de l'home i acceptació fàctica de la immoralitat, sinó la de la convicció (*Gesinnung*) en la moral.

Ara bé, tornant al punt de partida, la convicció no es deixa forçar, depèn de la decisió interna de cadascú. En aquest punt, hom podria pensar que la pervivència moral de la intersubjectivitat depèn ara per ara d'un terme bastant difús que ens ha donat Fichte enfront d'ensinistrar: cultivar. Certament es pot cultivar, però ben poc ens diu de moment aquesta paraula. Tot i la bona intenció que hi hagi en el cultiu de la moralitat, l'assumpte no queda tancat del tot i depèn de cadascú el seu "convenciment respecte a principis que suposen un trencament amb les passions"¹¹⁶. Sembla que falta obrir un camp específic, per exemple l'educació, a través del qual es pogués assegurar el convenciment ferm i contrastat en favor de l'opció moral. De moment però, Fichte opta per una altra solució. D'entrada, tot i que de vegades no produeix l'efecte desitjat al cent per cent, cal restar en provocar "l'efecte a través de causes racionals"¹¹⁷. Aquest principi, afirma

115 Íbid. (GA, I/5, 278).

116 Íbid. (GA, I/5, 279).

117 Íbid. (GA, I/5, 279). Fichte posa l'exemple dels filòsofs que esperen que a través de sil·logismes la resta d'homos

Fichte que es pot aplicar amb seguretat i respecte tothom en qualsevol situació i afegeix, per reafirmar-ne un rendiment efectiu, l'"afecte pel respecte" (*Affekt der Achtung*¹¹⁸). Aquest afecte, que tothom té, pot trobar-se inactiu en un individu. Un individu pot buscar tan sols plaers corporals o dels sentits, però no sentir respecte vers aquests. Tot i això, aquest afecte pel respecte es troba en ell encara que estigui ocult. Per aquest motiu, allò que cal promoure no són les recompenses sinó mostrar "coses dignes de respecte" (*achtungswerthe Dinge*¹¹⁹). D'aquest plantejament Fichte en dedueix el deure de ser un bon exemple que ha de tenir tot ésser moral per comunicar aquesta moralitat als altres. Actuant així, allò que mostra als altres l'individu que actua moralment és el respecte propi. A partir d'aquí, amb el respecte propi, l'home moral pot dirigir-se a aquell que es menysprea a si mateix, i mostrant-li confiança, pot despertar en aquell altre l'atenció vers el propi respecte i tot allò bo que en ell i per ell mateix és imperceptible. Només pressuposant que en tot home hi ha aquest afecte pel respecte propi el qual prové d'una inclinació vers el bé, i mai pressuposant el contrari, que l'home és egoista, es pot despertar en tot home el seu convenciment de fer el bé.

Actuar segons el convenciment d'allò que està acordat amb els fins de la raó, implica, com es pot observar, promoure-ho en els altres, en tota la resta d'individus que hom es troba. En aquest sentit, sobre l'obligació d'estendre la moralitat, la següent notícia explícita sobre aquest tema la trobem a l'apartat "Dels deures de l'educador del poble (*Volkslehrer*)"¹²⁰. En aquest capítol i els següents, Fichte exposa els deures morals que respecte la societat tenen els individus segons la seva professió. En primer lloc trobem l'obligació, abans esmentada, que té tot individu de contribuir en la unanimitat en la societat. Aquesta tasca, com a tal, vàlida per tot ésser racional, Fichte l'atribueix a l'església. Això no significa que tota altra persona no tingui aquesta obligació, però sí és cert que aquest és l'estament on més explícitament (*ausdrücklich*) s'hi observa aquest objectiu. A partir del símbol, tal com aquest s'ha esmentat abans, que li permet posar-se per sobre de la particularitat, l'església "ha de tenir el millor resultat i el més segur de la cultura moral de l'època en el seu poder"¹²¹. En l'església hi ha d'haver doctes (*Gelehrter*) que parlin en nom d'aquesta. Els doctes han d'estar ben acordats entre ells. Essent així, la moralitat s'estén "automàticament amb el seu tracte a través de la mera educació racional i des dels cors dels homes"¹²². Les institucions educatives erigides segons aquest fi tenen pressuposat aquest sentit en la seva raó d'ésser i per això, en elles, es pot perfeccionar moralment l'home, i no tan sols instruir-lo teòricament. Els educadors d'aquestes

arribin a la comprensió d'allò que cal fer.

118 Íbid. (GA, I/5, 279).

119 Íbid. (GA, I/5, 279).

120 Íbid. (GA, I/5, 303).

121 Íbid. (GA, I/5, 304).

122 Íbid. (GA, I/5, 304).

institucions mostren la seva convicció a través dels seus actes. En aquesta tasca "l'ofici (*Amt*) de l'educador del poble és donar classe (*Unterricht*) a la comunitat sobre l'aplicació certa del concepte de deure"¹²³. L'educador pot posar en paraules allò del que necessàriament es suposa que tots parteixen: viure racional i èticament. Per fer-ho, "no demostra i no polemitza"¹²⁴, no teoritza, sinó que actua de manera completament pràctica, des de l'experiència i no des de principis, pressuposant el motiu anterior en tots, donant consells i no lleis, formula allò que la comunitat desitja. Així i a través de l'exemple, esdevé veritable representant de la l'església per la comunitat.

Un altre grup en el qual Fichte hi percep una notable influència és el dels artistes. Aquests no es dirigeixen exclusivament a l'enteniment o al cor, com fan doctes i educadors, sinó a "l'ànim en global en unió de totes les seves capacitats"¹²⁵. Per aquest motiu, poden elevar l'home a un punt de vista transcendental, però sense deixar veure la transició, tal com ho fa el filòsof amb els seus raonaments, que condueix als principis. L'obra de l'artista apareix com a donada, tal com un producte de la natura, però és feta i pensada des de la llibertat per part d'aquest. Quan a una obra de la natura s'hi observa la llibertat de l'artista apareix la bellesa. La lletjor apareix quan es veuen tan sols exterioritzacions físiques dels cossos. De la mateixa manera, qui obeeix la llei ètica i per fer-ho, reprimeix tota tendència natural interior profunda esdevé un esclau (*Sklav*), però si l'obeeix des del seu propi impuls interior, la llei ètica es vivifica per mitjà de la llibertat i l'individu la viu estèticament. Amb tot, l'estètica no és pròpiament llei ètica. L'ètica tan sols és completament transmissible mitjançant el concepte. L'estètica és molt important, però al manca-hi el concepte, serviria com a preparació prèvia vers la virtut. Com a preparació per l'ètica, l'artista ha de procurar estendre el gust, perquè serveixi com a predisposició per una educació futura. Per això Fichte dóna dues regles: aquell que vulgui ser artista ho ha de fer a partir de la llibertat, cas del geni, i no de la regla, per transmetre aquesta llibertat; el veritable artista ha d'aspirar a l'ideal veritable que troba en la seva ànima per sobre de l'interès propi, llavors aprèn "que no serveix a l'home amb l'ús del seu talent sinó al deure"¹²⁶, llavors, encara que l'època de l'artista no li trobi el sentit perquè no està de moda, es podria dir que aquest tipus d'artista educa i prepara per una època millor¹²⁷.

En el cas dels funcionaris de l'estat, la tasca d'estendre la moralitat no és tan explícita, però també està continguda en les seves funcions pel fet que repercuteixen en el conjunt de la

123 Íbid. (GA, I/5, 305).

124 Íbid. (GA, I/5, 306).

125 Íbid. (GA, I/5, 307).

126 Íbid. (GA, I/5, 309).

127 La importància de l'estètica per Fichte, que comença en el seu treball final de graduació a l'escola i abasta tota la seva obra, es troba extensament detallada a Traub, H. *Über die Pflichten des ästhetischen Künstlers*, a Fichte-Studien, Band 27, Editions Rodopi B.V., Amsterdam-New York, NY 2006, pàgs. 55-106.

societat. Entre aquests, qui té major influència és el governant, aquest desenvolupa el seu treball seguint les disposicions acordades en la constitució, per aquest motiu, ha de ser un docte en aquest tema. Com a docte en ell, en el seu posicionament respecte les lleis ha de mantenir una certa ètica perquè coneix els contractes, no tan sols en allò que hi ha d'explícit en ells sinó també allò implícit, coneix no tan sols la constitució sinó també l'ideal contingut en ella. Ha d'assumir la llei, però no automàticament, sinó en perspectiva a la continuïtat i salvació de l'estat. Ha de tenir una convicció ètica prou forta per imposar el dret "només en la mesura que la pot mantenir pel resultat perdurable de la voluntat dels interessats"¹²⁸. Ha de procurar el millor per la majoria i per fer-ho ha de saber en quina mesura cal modificar les lleis. Fichte cita en aquest punt un cas concret: la prohibició d'estudiar per algunes classes socials (*glebae adscriptio*)¹²⁹. Enfront lleis com aquestes, el governant ha d'atendre les reclamacions que provinguin d'un estament en particular i ésser capaç de determinar en quina mesura la modificació de la llei és favorable pel seu poble. La responsabilitat del regent és conèixer i aplicar les mesures que afavoreixin la raó i estenguin la cultura. En aquest sentit ha d'evitar tot obscurantisme que mantingui una part del poble en submissió cega. Per la seva banda, el funcionariat de rang més inferior ha de rebre les disposicions de manera clara i aplicar-les sense possibilitat d'opinar-ne ni de modificar-les.

Les classes més baixes de la societat (*niedereren Volksklassen*) tenen l'obligació de reconèixer en els doctes algú que sap més que ells, no com un "respecte mut i esclau [...] dels quals no són deutors"¹³⁰ vers els doctes, sinó com a mera atenció i acceptació que el consell del docte pot ser racional. Per la seva banda, els doctes han de saber que no poden acostar-se al poble parlant-li amb principis tan sols per aparèixer com a doctes. El docte ha de mostrar que coneix la dignitat d'allò que fa el treballador, ha de ser conscient que la subsistència material de tot l'estat depèn del treballador i, en conseqüència, ha de reflectir-ho en el seu tracte amb ell amb un discurs basat en l'experiència. "Sobretot la relació correcta entre classes superiors i classes inferiors, la interacció adequada d'ambdós, és l'autèntic recolzament en el qual descansa la millora de l'espècie humana"¹³¹, aquesta interacció és per tant, del tot necessària, el poble ha de veure els avenços que es realitzen a través del coneixement i el governant i els doctes han de veure aplicades amb èxit aquelles mesures que afavoreixin la propagació de la moralitat.

Com es pot observar, doctes, educadors del poble i artistes serien els principals actors

128 Íbid. (GA, I/5, 311). Aquesta és l'autèntica tasca que té encomanada el governant, com es pot veure, si bé predomina l'habilitat tècnica per l'estreta relació que té amb el dret, no es poden menystenir els components morals que intervenen en les seves atribucions.

129 Íbid. (GA, I/5, 312).

130 Íbid. (GA, I/5, 315).

131 Íbid. (GA, I/5, 316).

als quals Fichte assigna la funció d'estendre la moralitat. Ells introdueixen i donen sentit als principis ètics. El governant, en certa manera ha de participar de tot això i ha de contribuir-hi o donar-hi continuïtat en forma de drets, però, com s'ha vist, les lleis no poden imposar el convenciment moral en la interioritat dels homes. Els artistes s'adrecen i penetren en aquesta interioritat humana però en les seves obres hi manca el concepte i per tant no són transmissibles inequívocament, cada persona obté individualment el seu gaudi en la contemplació estètica. Certament són els doctes i educadors els que poden estendre la moralitat. En aquests estaments s'hi deixa intuir quina podria ser la completesa final de la intersubjectivitat, la qual arribaria en el moment en que hom pogués assegurar-se que la relació entre subjectes serà necessàriament ètica gràcies a l'acció de l'educació. Ara bé, Fichte no dóna més pautes al respecte, aquesta funció queda tan sols esbossada respecte la resta de funcions que trobem en la societat i sense un programa definit. L'educació, que seria el veritable tancament de la intersubjectivitat, resta com un valor que tot docte ha de promoure, deslligat de l'estat i, al mateix temps, a mercè de la voluntat del governant de veure-hi la seva necessitat. Fichte basa la difusió de la moralitat per part dels doctes en el tracte amb aquests, però no diu com es du a terme aquest tracte. Per això, de llavors en endavant creiem que aquest serà un dels problemes centrals en el pensament de Fichte i que en la resolució del sentit i el lloc que ha de tenir l'educació és on Fichte va veure que hi havia la clau per tancar el recorregut que comença amb la demostració de la necessitat de presència d'un altre jo per tal que hi hagi jo segons l'experiència. Aquesta experiència, al cap i a la fi, és l'educació, només qui l'ha rebut pot esdevenir jo racional amb altres jos. Fichte exposarà aquesta necessitat de manera més o menys radical en les obres que analitzarem a continuació, però es farà patent que en última instància de l'educació en depèn el desenvolupament complet de la intersubjectivitat. Aquests són els límits de l'ètica, en ella s'hi deixa veure la veritable convicció moral de l'home, però el seu assoliment segur es troba en un àmbit diferent: l'educació.