

«EN EL COMENÇAMENT ERA L'ACCIÓ»: EL FAUST A LA LLUM DE FICHTE¹

Marta NEBOT

INTRODUCCIÓ

1. Fichte i Goethe: notes biogràfiques

J. W. Goethe (1749-1832) segueix la trajectòria de J. G. Fichte (1762-1814) des de 1793, quan aquest escriu *Contribucions per a l'esmena dels judicis del públic sobre la revolució francesa*: el poeta considera un audaç atreviment la postura prorevolucionària de Fichte². Aquest admira la genialitat de Goethe, «molt més iniciat en el lliure investigar del que hom podria pensar atès el seu caràcter poètic»³, per la qual cosa se sent afalagat amb l'acollida que el poeta li dispensa a Weimar⁴. Goethe col·labora amb el seu amic G. von Voigt a fi que Fichte abandoni la feina de preceptor privat i aconsegueixi, a finals de 1793, la plaça a la Universitat de Jena que Reinhold havia deixat vacant: d'ell esperen que estengui l'«evangeli kantia» que tant aprecien⁵.

Al seu torn, Fichte busca en Goethe un company espiritual amb qui compartir la seva visió del món; per això, li envia l'obra *Fonament de tota la doctrina de la ciència* (WL 1794) amb les següents paraules: «A vostè s'adreça amb justícia la filosofia: el seu sentiment n'és la mateixa pedra de toc»⁶. Goethe li respondrà que la WL s'adiu amb la seva pròpia manera de

1. Aquest treball s'inscriu en el projecte de recerca *El model transcendent en la filosofia moderna i contemporània*, reconegut i finançat pel Ministeri d'Educació i Cultura (PB 97-0884).

2. GOETHE, *Tag- und Jahreshefte 1794*: a *Goethe Werke, Kommentare und Register Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*; München: C. H. Beck, 1981, vol. 10.

3. FICHTE, J. G., *Briefwechsel*; ed. Hans Schulz, Leipzig, 1925, II vols.: I, 372 i ss.

4. Vid. carta de Fichte a la seva dona, del 20.V.1794. Dues mostres de l'esforç inicial de Goethe per difondre la fama del filòsof són, d'una banda, la incorporació de Fichte a la seva «societat dels divendres», el cercle d'erudits conegut posteriorment com la «*Weimarer Klassik*»; d'altra banda, els bons informes enviats a Jacobi: «Tot i un sentit molt rígid, té una gran rapidesa d'esperit i li agrada aventurar-se en tot.» (*Über Fichte, Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen*; ed. H. Schulz, Leipzig, 1923, p. 45).

5. Vid. carta de Voigt a Goethe del 17.VII.1793: a *Goethes Briefe*; Hamburger Ausgabe, München, 1988.

6. FICHTE, *Briefwechsel* (o. c.), I, 377. En un altre lloc, Fichte escriu: «Quan el meu treball encara no ha arribat tan lluny com per poder-me sentir del tot satisfet amb ell, la prova d'això sempre és si me'l puc pensar a vostè del tot satisfet amb ell (...)» (ibid., I, 405). Una carta d'Herbart mostra que, si bé Fichte atribueix manca d'imaginació a la majoria dels filòsofs contemporanis, «dels poetes [Goethe i Schiller], contràriament, ell n'espera molt». (*Über Fichte*, p. 58).

pensar⁷, malgrat que un mes abans hagi comentat irònicament els conceptes de Jo i No-Jo, que articulen els principis de l'escrit fichteà⁸. Aquesta mateixa línia crítica seguiran les observacions posteriors de Goethe: la WL és la «producció estranya»⁹ d'«una òliba extravagant»¹⁰. Schiller fou, de fet, el responsable que Goethe s'endinsés en el «món metafísic, amb els seus Jo i No-Jos»¹¹, perquè inicialment valorava la proximitat de Fichte com una influència interessant per al poeta. Però, a mitjans de 1795, aquesta opinió canviarà a causa de l'enfrontament amb el filòsof, de qui no vol publicar a la revista *Die Horen* les *Cartes sobre esperit i lletra en la filosofia*, que Fichte havia escrit en resposta a les *Cartes per a l'educació estètica* de Schiller¹². El silenci de Goethe en aquesta fricció fa que Fichte s'atribueixi el seu suport, suport que Schiller menystindrà argüint la incapacitat filosòfica de Goethe¹³. Realment era Goethe tan aliè al sistema fichteà com semblen indicar, d'una banda, els seus comentaris jocosos i, d'altra, el judici de Schiller? Segons mostraré a continuació, Goethe té un criteri propi en relació a la WL, que ha treballat prou, tal i com ho proven els seus manuscrits¹⁴; a més, la interpretació errada que en pugui fer es deu a una lectura deficitària de què també podrà acusar-se alguns intel·lectuals contemporanis seus¹⁵.

Goethe critica obertament la pretensió de Fichte que la voluntat lliure sigui incondicionada. Segons el poeta, la llibertat de l'home només val en la mesura que està sotmesa a les condicions del món: cap acte no té sentit si no s'esdevé en la realitat sensible, perquè «en l'entorn del món exterior», l'individu «es comprèn per primera vegada com a mancat interiorment de límits i com a limitat exteriorment»¹⁶. Per això, Goethe jutja la posició absoluta d'un Jo incondicionat, de què sembla partir la WL, com a espinozisme subjectiu: valora l'espinozisme, però no admet que l'absolutització projectada abans en la substància s'apliqui ara a la subjectivitat, perquè això conduirà a menystenir la interacció de l'individu amb la natura: «en tant que l'home vol afirmar la seva llibertat, ha de contraposar-se la natura»¹⁷, de manera que si la llibertat s'afirma absolutament, la natura s'haurà d'anul·lar del tot.

7. Vid. carta de Goethe a Fichte, 24.VI.1794.

8. Carta de Goethe del 23.V.1794.

9. Carta de Goethe del 8.IX.1794.

10. Carta de Goethe del 2.II.1795.

11. Carta de Schiller a Goethe del 29.XII.1795.

12. Vid. TURRÓ, S., «Sentit estètic i esperit en la filosofia de Fichte»; *Seminari Iduna*, 1999, Departament de Filosofia de l'Educació de la UB, n. 13, p. 4.

13. «Goethe no pot amb legitimitat estar en contra vostre i el seu judici no pot provar res contra vos: És massa aliè al domini filosòfic per poder conciliar-se amb consideracions estètiques que ell us retreuria. És prou curiós que hàgiu de sentir de mi, per primer cop, el poc que serveix Goethe per a declarar-se a favor vostre.» (FICHTE, *Briefwechsel*, I, 489).

14. On hi ha «anotacions a llapis i correccions, la freqüència de les quals en algunes obres determinades delata una ocupació profunda (per exemple, amb la WL 1794 de Fichte)» (WITTE, B. et al. (eds.), *Goethe Handbuch*; Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 1998, vol. 4/1, p. 116).

15. Per exemple, Weisshuhn, Bagessen, Ehrhart o el propi Schelling, qui considera que el Jo absolut està clausurat en si mateix sense lligam amb els objectes: vid., entre d'altres, *Vom Ich I*, 181 i s. (d'acord amb l'edició *Schellings Werke*, ed. M. Schröter, München, 1965, que dona el volum i la paginació de l'edició original).

16. WA II, 6, p. 216.

17. *Goethes Werke*; ed. per encàrrec de l'arxiducuesa Sophie v. Sachsen, Weimar 1887-1919 (reimpres a Múnic el 1987), II, 3, p. 314 (citada en endavant WA).

El nostre treball haurà de veure fins a quin punt la WL no pretén preservar la reciprocitat entre llibertat i natura o entre subjecte i objecte, tot i que la posició absoluta d'un Jo incondicionat tancat en si mateix (§1 WL) pogués despistar la lectura que Goethe fa del sistema fichteà. Goethe valora exclusivament el primer paràgraf de la WL, on es presenta l'activitat infinita del Jo absolut, respecte a la qual el poeta es manifesta així: «l'activitat infinita, sigui del tipus que sigui, porta a la fallida»¹⁸ o «no hi ha res més trist que l'aspiració no mediada a l'incondicionat en aquest món completament condicionat»¹⁹. Ara bé, si Goethe hagués atès al desplegament del Jo que Fichte ressegueix en la part pràctica del seu sistema, hauria descobert que el Jo absolut és una invenció del filòsof, un mer ideal per al Jo real que necessita la relació amb l'objecte, amb el món, a fi de veure-hi reflectida la seva pròpia naturalesa; l'aspiració servirà al Jo per renovar contínuament l'esforç de conciliació amb la realitat i, indirectament, amb si mateix.

El desconeixement d'aquesta proximitat de fons entre els seus propis plantejaments i l'orientació de la WL, proximitat que procurarem evidenciar al llarg de l'article, explica que, a partir de 1795, el poeta es distanciï progressivament de Fichte. El filòsof li segueix enviant els seus escrits amb l'esperança de reconeixement: *L'Intent d'una nova exposició de la WL* (1797) es vol coincident amb l'esperit del primer treball clàssic de Goethe, la *Ifigènia*, on es subratlla com a universal la part de la vida en què el sentiment immediat pot reunir-se amb el concepte. Goethe no es deixarà commoure per la voluntat conciliadora de Fichte i jutjarà l'obra desfavorablement²⁰. L'anhel clàssic d'agermanar teoria i praxi es mostra també a *Sobre esperit i lletra en la filosofia* i a *Pla d'una estètica científica*, on Fichte presenta l'impuls estètic com la unió de l'ànima de coneixement (impuls teòric) amb la persecució del bé moral (impuls pràctic). D'entre els escrits fichtians de caire clàssic, cal remarcar especialment *Sobre la vivificació i l'enaltiment de l'interès pur per la veritat*, on Fichte presenta el desig de veritat com l'esperó de la nostra activitat. Com veurem, *Faust* és, a l'inici del seu periple, la millor recreació d'aquest impuls. El mouen les ànsies d'atènyer la veritat, tot i que ell les viu amb el dramatismes propi dels *Stürmer und Dränger* i no amb la tranquil·litat espiritual característica del Classicisme. Per això, Faust se sentirà perdut quan el seu impuls cap a la veritat no trobi prou respostes:

«Crani ganyotejant, què em dius sinó que en vida
també t'esdernegares en cerca d'una llum
de veritat colgada en la mentida?»²¹

18. *Maximen und Reflexionen*, 461.

19. *Maximen und Reflexionen*, 961.

20. Vid. referència de Goethe a l'obra a *Tag- und Jahreshefte*, 1797 i valoració crítica a *Über Fichte*, p. 78.

21. *Nit*, vv. 664-7. L'edició alemanya del *Faust* es troba a GOETHE, *Sämtliche Werke*; ed. A. Schöne, Frankfurt/M: Deutscher Klassiker, 1994. He emprat l'edició catalana traduïda per Josep Leonart; Barcelona: Proa, 1995 (reedició amb un epíleg de J. Llovet i del propi Leonart a la seva traducció de 1938). Només en casos puntuals, que indico en nota, he modificat la seva traducció.

Durant la seva activitat docent a Jena, Fichte s'enemista, d'una banda, amb les autoritats eclesiàstiques perquè programa algunes de les seves lliçons els diumenges de 9 a 10 i, d'altra banda, amb els estudiants reaccionaris que, en protesta per les mesures que Fichte havia promogut a fi d'evitar els escàndols que ells suscitaven, apedreguen la casa de Fichte i l'obliven a marxar a Ossmannstadt. Goethe bromreja sobre aquests fets, tot trivialitzant el vocabulari fichteà: el «Jo d'Ossmannstadt»²² (Fichte) ha hagut de reconèixer els «No-Jos» que «volen» (les pedres), encara que hom els «ha posat»²³. Amb tot, Goethe va mantenint-se amb Voigt al costat de Fichte. Mentrestant, el filòsof desperta alhora l'excitació dels *Frühromantiker*²⁴ i les acusacions per jacobinisme i ateisme. L'obra *Sobre el fonament de la nostra creença en un govern diví del món* (1798), on Fichte presenta la seva visió de la religió amb dues cites de Goethe i de Schiller, desferma la polèmica sobre el possible ateisme de Fichte. Jacobi, que col·labora en l'acusació contra Fichte, manté Goethe al cas de les tensions fins que, el 1799, Fichte ha d'abandonar la plaça a la Universitat de Jena. Quan, a finals de 1798, el príncep de Saxònia exigeix al duc de Weimar un càstig contra Fichte, Goethe, diplomàtic en aquesta cort, recomana comportar-se «serenament en aquest assumpte»²⁵. La seva prudència es titlla llavors de «lleugeresa», per la qual cosa Goethe es resigna: «pel que fa a Fichte sempre em sap greu que l'hàgim de perdre»²⁶. A més, considera inevitable la seva destitució, no només per la pressió de les autoritats, sinó també per la tossuderia de Fichte. Així descriu Goethe la seva reacció en front de l'acusació d'ateisme:

«Al seu *Diari filosòfic*, Fichte havia tingut la gosadia de parlar de Déu i de les coses divines en una forma que semblava estar en lluita amb les expressions tradicionalment emprades per parlar d'aitals misteris; se li va haver de demanar raó de les seves paraules, però la seva defensa no millorà els termes de l'assumpte (...); es parlà llavors d'una suspensió ministerial, (...) d'una mena d'amonestament (...). Amb totes aquestes coses, perduts completament els estreps, Fichte es va creure autoritzat a dirigir al Ministeri un violent escrit on (...) declarava que mai no s'avindria a tolerar aquelles mesures, que abans preferiria deixar la universitat i no sol, per cert, puix molts professors importants que compartien les seves idees estaven disposats a sortir d'allí amb ell»²⁷.

El 1803 Goethe relaciona la dimissió de Fichte amb el fet que la Universitat de Jena entri en crisi perquè prestigiosos professors, com ara Schelling, l'abandonen a remolc de l'autor de la WL. Al llarg de tot el seu període, Fichte continua lloant les obres de Goethe. Per tant, una certa estima entre ambdós perviu al seu distanciament.

22. Carta de Goethe a Schiller del 19.VII.1795.

23. Carta de Goethe a Voigt del 10.IV.1795.

24. Vid. LINK, H., «Zur Fichte-Rezeption in der Frühromantik» a LICHTENHAHN, E. (ed.), *Romantik in Deutschland*; Stuttgart: Richard Brinkmann, 1978, pp. 355-367.

25. *Goethes Samtliche Schriften*; publicació de l'Arxiu Estatal de Weimar, ed. per Helma Dahl, Weimar, 1970, vol. 2, p. 583. Vid. també, *ibid.*, pp. 602 i ss.

26. Citat a *Goethes Handbuch*, p. 292.

27. *Tag- und Jahreshefte*, 1803.

2. Propòsit de l'article

L'especialista en Fichte Max Wundt assenyala en un capítol de la seva obra *Fichte Forschungen*:

«[A] tota la *Doctrina de la Ciència pràctica* hom pot veure, en certa manera, una exposició conceptual i una distinció metòdica del que en el *Faust* s'exposa en forma poètica i en imatges úniques»²⁸.

A partir d'aquesta tesi i de les justificacions que Wundt n'ofereix, investigarem fins a quin punt la part pràctica de la *Doctrina de la Ciència* (WL) pot il·luminar la primera versió del *Faust*. Les següents indicacions són el resum del nostre treball.

Segons la WL pràctica, els conceptes d'aspiració i d'acció defineixen el comportament del Jo, que busca transformar la realitat. L'aspiració és il·limitada: vol abastar la totalitat i sadollar l'infinit desig de saber, de domini. Tanmateix, en concretar-se en l'acció troba l'oposició del món (que Fichte denomina No-Jo). El xoc de l'impuls en què es manifesta la nostra aspiració amb els obstacles exteriors fa que el Jo reconegui progressivament l'abast de la seva activitat, les possibilitats del seu ésser. En l'intent de conèixer i dominar el No-Jo, intent no sempre reeixit perquè el món sempre se'ns oposa, el Jo va adquirint consciència del món i de si mateix. Fichte fa que sigui la raó pràctica qui guia el Jo cap a l'autoconsciència. El sistema d'impulsos esglaona el progressiu saber que el Jo adquireix de si mateix com a llibertat limitada per la relació amb el món.

Al Jo que es posa absolutament amb activitat infinita se li obre, a causa de la topada amb una limitació, la possibilitat d'una posició diferent a la seva. La limitació és experimentada primer com a sentiment de resistència, contra el qual neix en el Jo l'impuls de conformar el que l'envolta en concordança amb si mateix. Però aquesta força (impuls de realitat) és frustrada per un món ja constituït; d'aquesta frustració sorgeix l'anhel i l'intent ja no de transformar el món sinó, almenys, de determinar-lo (impuls de determinació). La matèria de la naturalesa segueix resistint-se; per això, el Jo fixa el seu impuls en altres objectes (impuls de canvi). Ara bé, encara no pot exercir un vertader efecte sobre ells perquè li són massa aliens o, en altres paraules, el Jo no s'hi reconeix prou. De fet, el Jo només pot operar de veritat en si mateix, únic objecte abastable i determinable: això significa actuar lliurement. Els anteriors impulsos han conduït a un nivell cada cop superior de reflexió, fins al punt suara indicat, en què el Jo comprèn el que és i el que ha de ser, de manera que pot aplicar la seva causalitat en la millora de si mateix (impuls cap a la unitat absoluta del Jo amb si mateix o impuls moral).

28. WUNDT, Max, *Fichte Forschungen*; Stuttgart: Fromann, 1929 (2^a ed. de 1976), pp. 73-4. Wundt també és autor de «Die Philosophie an der Universität Jena in ihrem geschichtlichen Verlaufe dargestellt» (a *Beiträge zur Geschichte der Universität Jena* 4(1932), on hi ha indicacions històriques sobre el lligam de Fichte amb Goethe. D'escrits centrats expressament en la relació entre ambdós autors, vegeu: BERGMANN, E., «Fichte und Goethe», *Kantstudien* 20 (1915), pp. 139-145 i 347-356; NEUMANN, R., *Goethe und Fichte* (tesi doctoral llegida a Berlín l'any 1904); TÜMLER, H. (ed.), «Goethes Anteil an der Entlassung Fichtes von seinem Lehramt 1799»: a *Goethe in Staat und Politik*; Graz, Köln, 1964, pp. 136-166; FÖRSTER, Eckart, «Eine Untersuchung zum Verhältnis Goethe-Fichte», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45(1997) 3, pp. 331-344.

Tanmateix, l'harmonia derivada de la unitat amb un mateix, que proporciona tranquil·litat absoluta, tan sols s'esdevé en el Jo infinit del primer principi, que es posa a si mateix incondicionadament. En canvi, el Jo finit, el que intel·ligeix i actua realment, viu en contínua tensió, perquè l'ansia d'infinit que el Jo absolut li inspira topa permanentment amb la limitació del món finit on aquella ansia ha de realitzar-se. És per això que el Jo absolut tan sols és un ideal, mentre que la història la construeix el jo finit que és l'home. No hi ha aquí, doncs, cap substancialització del Jo absolut, tal i com creia Goethe en el seu desconeixement de la part pràctica de la WL: ben al contrari, el protagonista de la WL és, com diem, el jo finit que ha de lluitar sense descans pel progressiu apropament del seu ésser a la idea del que hauria de ser moralment. Amb això, assistim a la deducció transcendental de l'experiència que travessa tot home en quant home: viure l'agitació interior que es deriva de l'esforç per reconduir tots els impulsos, per oposats que siguin, a la unitat que intuïm com a fita de la nostra activitat, com a realització de la nostra essència humana. Per això, Goethe, poeta de les inquietuds humanes més universals, aconsegueix recrear en el seu personatge del Faust la mateixa experiència que Fichte justifica filosòficament perquè «l'universal i el particular coincideixen: el particular és l'universal que apareix sota condicions diferents»²⁹. Goethe atén així el seu desig de «si no exposar, almenys intentar aclarir des del meu punt de vista l'última dècada del segle passat», el XVIII, on cal destacar la influència de «Fichte»³⁰.

* * *

Faust, savi àvid de respostes i de vida, ven la seva ànima al diable per tal de recuperar els goigs de la joventut. Perdut entre ells, deixa embarassada una noieta innocent, la Gretchen, que espantada pel rebuig social a les mares solteres, ofega el seu fill. És ajusticiada per això i condemnada a pena de mort. Faust li proposa fugir de la presó, cosa que Gretchen rebutja: aquesta serà l'única mostra de preocupació de Faust cap a la jove.

A l'inici de l'obra, Faust és un personatge reflexiu, però sense experiència de la vida. Sempre ha tingut una actitud contemplativa cap a l'exterior, que admira només passivament. Per això viu insatisfet: mai no ha pogut mesurar amb iguals la dimensió del seu ésser, l'abast de la seva acció. Quan finalment es llença a actuar, segueix insatisfet perquè ho fa llavors irreflexivament, com un jove esbojarrat que només busca plaer. Ha escollit erròniament el camí per on relacionar-se amb el món i, conseqüentment, el perverteix sense arribar a dotar-lo de sentit, alhora que es perverteix a si mateix. En cap moment no reflexiona seriosament sobre les conseqüències de la seva acció, perquè tampoc no arriba a encarar els límits (enriquidors) que imposa la relació amb els altres. Només esquiva aquests límits per acumular noves experiències, fugint de tot el que encadena el cor dels homes: paciència, lleialtat, amor...

Faust és un personatge tan propi (a) del *Sturm und Drang* i (b) del Romanticisme, com (c) del Classicisme. (a) El primer dels moviments litera-

29. *Maximen und Reflexionen*, 589.

30. WA II, 11, p. 53.

ris, el *Sturm und Drang*, defensa els caràcters actius, en oposició als passius i inerts (com el del fàmul Wagner, savi filisteu company de Faust³¹), que considera propis del dogmatisme. (b) En el segon moviment, el Romanticisme, el terme clau és l'ansia, que també anima el Faust: un desig que mai no s'atura i que, per això, no troba satisfacció enlloc. Faust viu escindit entre el desig d'enlairar-se a idees superiors i l'impuls cap a la realitat. En l'intent d'unificar ambdós impulsos, procura comprendre la realitat organitzadament, però la força de la naturalesa i del món humà el superen. Sempre xoca amb la realitat, que només li ofereix experiències parcials, mentre que el seu desig no coneix fronteres i vol totalitats. Aquesta aspiració mai no satisfeta és el que produeix en Faust l'ansia. (c) Del tercer moviment, el Classicisme, Faust recull la momentània intuïció de la unitat entre ell i el que l'envolta. Aconsegueix alliberar-se de la roda de l'anhel quan reflexiona sobre si mateix. Llavors es fa conscient de l'impuls moral pel qual tot jo descobreix que està en reciprocitat absoluta amb si mateix: nosaltres mateixos som l'objecte sobre el qual es pot actuar, tot millorant-lo amb l'esforç per aproximar l'ésser al deure moral.⁷

Així s'aclareix el sentit de la vida, que no ha de ser un oscil·lar constant entre el desig de curiositat (el Faust àvid de saviesa anterior al pacte) i el de goig (el Faust que segueix les indicacions del diable per aconseguir una vida de plaers). El sentit de la vida ha de ser l'acte conscient pel qual intentem la millora moral. Però la tragèdia del Faust és que no vol ser capaç d'aquest acte: ancorat en impulsos egoistes, no assolirà la moralitat ni, amb ella, la llibertat, els principis que Fichte posa com a essència ideal de l'home. L'ideal depassa la realitat humana: l'home és massa imperfecte i, mentre viu, anhela i anhela més, amb la qual cosa mai no aconsegueix un estat de permanent conciliació amb si mateix. El destí de Faust és el mateix que Fichte atribueix al Jo. Ara bé, a diferència de Faust, el Jo finit de la WL troba en la incapacitat de conciliar el seu ésser amb el deure la realització mateixa de la unitat: si el Jo deixa de fixar-se en els objectes que no pot canviar per modificar-se a si mateix, assolirà aquella volguda harmonia. Haurà arribat així a l'autoconsciència, que és la seva veritable essència; no ho és, però, la llibertat absoluta representada en el Jo infinit, que és només un ideal: Faust, en canvi, sembla quedar-se ancorat en la voluntat de poder il·limitat.

FAUST A LA LLUM DE LA WL PRÀCTICA

1. La WL com a superació dels sistemes filosòfics caricaturitzats al Faust

Abans de desplegar les tesis que hem resumit en l'apartat anterior, situem l'objectiu de la WL en diàleg amb alguns passatges del *Faust*.

Segons Fichte, la WL és realista perquè mostra com la consciència finita no pot explicar-se sinó és en la seva dependència respecte a una força sentida per ella com a oposició. Però si reflexionés sobre aquest sentiment de limitació, podria adonar-se que l'acció del contrari no és sinó fruit de la seva pròpia acció. La reflexió ha de descobrir a la consciència que allò altre

31. Vid. *Pagesos, sota el tell*, vv. 1100-1110.

no és independent d'ella, sinó que tan sols adquireix realitat en la mesura que la consciència s'hi relaciona. L'acció recíproca entre la consciència i allò altre d'ella és el que constitueix la realitat. El realisme a què apunta Fichte no és, per tant, el que Goethe caricaturitza en el *Faust*:

«REALISTA. Em dóna l'ésser tan de neguit
que acabaré les forces.
No em sento ferm sobre els meus peus.
És una cosa nova.» (*Somni de la Nit de Walpurgis*, vv. 4351-4354)

El realisme expressat aquí es guia pel sentit comú més barroer, que nega tot el que no és ben palès: per exemple, l'existència d'essències de les coses (l'ésser). La WL, ben diferentment, és realista en el sentit que creu que l'esperit finit ha de posar quelcom d'absolut fora seu; però, alhora, la WL vol que aquest mateix esperit finit reconegui que aquella cosa en si, aquell ésser, hi és perquè ell el sent. Així doncs, la doctrina de la ciència també és idealista: dedueix les determinacions d'aquella força exterior o No-Jo, tot aclarint que allò independent també pot veure's idealment com a producte del pensament del subjecte. El plantejament de Fichte, que és síntesi d'idealisme i realisme, permet superar alhora els excessos de (a) l'idealisme dogmàtic i de (b) el dogmatisme realista.

L'idealista dogmàtic no reconeix la limitació de la consciència finita, per la qual cosa pensa que el Jo ho és tot (absolutització que Goethe atribueix a Fichte mateix): «L'idealista pot defensar-se tant com vulgui de les *coses en si*, abans que s'eri toparà amb les coses fora seu»³². Mostrant la comunitat amb aquesta afirmació de Goethe, Fichte ens diu a la *Grundlage*: «Tot el mecanisme de l'esperit humà i de tot esperit finit es fonamenta en aquesta relació de la cosa en si amb el Jo»³³. Perquè, sense el control del No-Jo, les actuacions de l'idealista podrien arribar a dependre d'una imaginació productora desbocada, d'una fantasia canviant, tal i com Goethe ho exagera:

«IDEALISTA. Avui mana la fantasia,
amb tirania, ben mirat,
i, com só el Tot, ara em pertoca
ésser un beneit fet i pastat.» (*Somni de la Nit de Walpurgis*, vv. 4348-4350)

El dogmàtic realista, per contra, creu poder transcendir l'àmbit de la limitació, prenent com a absolutament primordials les coses en si que determinen el nostre coneixement i la nostra actuació pràctica. Per això, Goethe el parodia com el qui no es deixa commoure per l'escepticisme metafísic: tot allò que puguem pensar ve donat per realitats alienes a nosaltres.

«DOGMÀTIC. A mi no em girarà ningú
ni amb dubtes ni amb la crítica.
Per força el dimoni és algú:
Si no, qui l'anomenaria?» (*Somni de la Nit de Walpurgis*, vv. 4343-6)

32. Carta a Schiller, 6.I.1798.

33. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*; Hamburg: Felix Meiner, 1970 (dono la referència de l'edició del fill, assenyalada per la Meiner): I, 283.

Alliberada de raonaments unívocs i, per això, simplificadors —tal i com ho són els anteriors—, la WL explica la constitució de les coses en si com allò que nosaltres hem de fer d'elles. La inspira el principi que cap objecte no existeix sense subjecte, sense un Jo, per la qual cosa el Jo, entès com l'essència de la naturalesa humana, és el protagonista de la WL. A continuació, ens fixarem en el seu periple pràctic on hi ha les bases del pensament fichteà que, segons creiem, coincideixen amb el rerefons filosòfic de l'obra de Goethe que posteriorment comentarem, el *Faust I*.

2. L'actuació pràctica del Jo

El Jo és un protagonista que, en la part pràctica de la WL, arrossega totes les contradiccions internes mostrades en la WL teòrica. Allí ha aparegut, juntament amb el Jo ideal, que és il·limitat³⁴, un Jo limitat o intel·ligent. El primer és aquell que es posa com a u i idèntic amb si mateix, mentre que el Jo limitat sorgeix quan al Jo se li oposa un objecte, que Fichte anomena No-Jo. El No-Jo és un fre a l'activitat que el Jo havia projectat inicialment a l'infinit. En virtut d'aquest xoc, l'activitat del Jo retorna sobre si mateixa per construir-se una representació d'allò que l'ha limitada. Per aquesta activitat representativa, amb què l'objectivitat es conforma en la consciència, el Jo intel·ligent atribueix al No-Jo aquella quantitat d'activitat que ell sent anul·lada en si mateix. En aquesta part, per tant, el Jo intel·ligent és pacient i limitat. La coexistència d'infinitud (Jo ideal) i finitud (Jo intel·ligent) en el Jo és el que contradia la seva identitat.

Però la WL pràctica demostrarà l'exigència que tot No-Jo o, el que és el mateix, tot objecte concordi amb el Jo com el que ha d'haver estat posat o dotat de sentit per ell. Si es justifica així l'aparició del No-Jo que és, al seu torn, la condició de la representació, quedarà demostrat que la intel·ligència necessita de la facultat pràctica. L'exigència d'acord entre el Jo i el món, que és tot allò que el Jo es representa, només es pot complir a través de l'activitat pràctica amb què el Jo modifica el món. Com arribarà l'activitat a donar sentit al No-Jo i, així, a desfer l'escissió en el Jo? Resseguim l'argumentació de Fichte detingudament.

Fichte descriu dos tipus d'activitat en la WL, la pura o infinita i l'objectiva: ambdues corresponen a un mateix subjecte. El Jo s'ha de determinar a si mateix immediatament (activitat pura) abans de determinar-se mediatament amb l'acte de posar un No-Jo (activitat objectiva). Fichte ens diu que l'activitat pura és causa de l'objectiva: Primerament hi ha d'haver l'espontaneïtat del Jo, perquè depèn d'aquesta espontaneïtat on aparegui el límit de l'activitat del Jo, o sia, on aparegui el No-Jo³⁵. El Jo és finit perquè ha de limitar-se pel No-Jo, però ara es mostrarà que també és infinit en la seva finitud, puix pot posar el límit en qualsevol punt de l'infinit, sempre

34. «El Jo és infinit en la mesura que la seva activitat retorna a si mateix i, en aquesta mesura, la seva activitat també és llavors infinita, perquè el seu producte, el Jo, és infinit.» (*Grundlage*, I, 256).

35. «[L]activitat pura del Jo com a tal és la condició de tota activitat que posa un objecte. Però en la mesura que aquesta activitat pura no es relaciona originàriament amb cap objecte (...), ha de ser relacionada, per una acció igualment absoluta del Jo, amb l'activitat de l'objecte» (*Grundlage*, I, 262-3).

més lluny. S'avança així cap a l'ideal que tota activitat sigui igual a l'activitat infinita del Jo absolut³⁶.

Després que el Jo s'ha limitat pensant un No-Jo, el Jo finit realitza les accions concretes destinades a vèncer la resistència del No-Jo. Aquestes accions haurien de conduir el Jo finit a la unitat amb el Jo absolut. Però el Jo finit només té una tendència o una aspiració a fer concordar l'activitat objectiva que sent amb l'activitat infinita que intueix, perquè el Jo finit atribueix l'activitat objectiva a un objecte altre d'ell. El que és i el que hauria de ser romanen separats, malgrat que s'hagi de perseguir amb zel llur concordança³⁷. Com veurem, el sentiment guiarà l'esforç per realitzar la igualtat entre ésser (Jo infinit) i deure (Jo finit) al llarg del sistema d'impulsos.

El Jo absolut, que és u i idèntic amb si mateix, aspira essencialment a mantenir-se en aquest estat d'infinitud i d'idealitat. Però es produeix en ell quelcom d'heterogeni, el No-Jo, que entra en conflicte amb aquella aspiració o tendència que ara s'haurà de restablir comptant amb la limitació que ha trobat. El Jo ha de relacionar l'estat de la seva limitació amb el restabliment de la seva tendència. La relació es fa a través del sentiment³⁸: el sentiment és, en primer lloc, el nostre contacte amb el món exterior; en segon lloc, ens permet comparar les possibilitats reals de la nostra activitat amb les que són la nostra aspiració. Així doncs, el sentiment és el mitjancer entre el Jo i el món, perquè elabora una síntesi entre l'activitat objectiva i l'activitat infinita, síntesi que ens fa palesa la força que necessitem per mantenir l'aspiració (activitat infinita) més enllà de l'obstacle (activitat objectiva). Descobrirem llavors que el depassament de l'obstacle es fa en virtut de la nostra pròpia força interior, per la qual es manté l'activitat més enllà de la seva limitació³⁹. Segons Fichte, el sentiment de força és el que ens dóna la vida i ens impulsa cap a fora⁴⁰, però és insuficient per realitzar la idea d'infinitud. Per què?

La infinitud només seria real amb la desaparició total de l'objecte o, dit en altres paraules, amb l'extensió de l'objecte fins a l'infinit. Ara bé, la idea d'aquesta infinitud realitzada és una contradicció, d'una banda, perquè la nostra existència és impossible en absència d'objectes i, d'altra, perquè l'infinit no es pot concretar en cap objectiu finit; també és, però, una idea indestriable de la inquietud humana. L'essència del Jo és, doncs, ser aspiració a la infinitud, tot i que en el concepte mateix d'aspiració ja hi ha la finitud, perquè l'aspiració necessita una resistència per actuar. Formulem-ho així: l'existència del Jo és activitat, l'activitat necessita la limitació i la limitació se supera amb l'aspiració. Fichte ha presentat, doncs, una aspiració, condicionada pel No-Jo, que necessita, per tant, la resistència i que no té causalitat absoluta. Amb tot, ha d'intentar tenir-la, si no hem de contradir la

36. Vid. *Grundlage* I, 258.

37. Fichte està reformulant aquí l'imperatiu categòric kantian, en el qual reconeix les premisses de la seva WL (vid. nota de FICHTE, *Grundlage* I, 260).

38. «[A]quí hi ha el fonament de tota realitat. Tan sols a través de la relació del sentiment amb el Jo, que ara hem provat, és possible per al Jo la realitat, tant la realitat del Jo com la del No-Jo.» (*Grundlage* I, 301).

39. Vid. *Grundlage* I, 266.

40. Vid. *Grundlage* I, 295.

identitat del Jo (Jo infinit = Jo finit). La pregunta segueix sent ara: com es procura preservar la identitat del Jo?

Qualsevol activitat esdevé aspiració si, partint del Jo, es projecta més enllà de l'objecte. Allò que fa que el Jo surti de si mateix és el Jo mateix, perquè originàriament el Jo ja posa en si la possibilitat que alguna cosa l'influï, la possibilitat d'obrir-se a un altre posar sense que això hagi de menystenir el seu posar absolut. Per tant, en el Jo ja es fonamenta una diferència. Allò heterogeni en el Jo de cap manera no és exterior a ell. De fet, ha de ser-ne en certa manera homogeni si és que se li ha d'atribuir. Així, com que l'essència del Jo és l'activitat, això heterogeni també haurà de ser activitat. L'únic que canviarà en relació a això heterogeni en el Jo serà la direcció de la seva activitat.

En el concepte de direcció hi ha dos sentits oposats que permeten entendre el concepte com una mostra de reciprocitat. En el cas del que és heterogeni al Jo, l'activitat pren com a punt de partida el No-Jo o, en altres paraules, està fonamentada fora del Jo, en allò que produeix el xoc: la direcció és aquí centrífuga. En virtut d'aquesta topada, l'activitat retorna sobre si mateixa, amb la qual cosa la direcció esdevé centrípeta. L'objectiu d'aquest moviment és que el Jo reflexioni sobre si mateix per produir en la seva imaginació la unitat de la pluralitat, que experimenta en sortir a l'exterior i topar amb el No-Jo. A aquesta direcció centrípeta, li segueix un nou moviment centrífug perquè cal la referència a l'activitat exterior per completar la reflexió. La successió dels moviments centrífug i centrípet serà constant, ja que l'activitat mai no deixarà de veure's limitada en ser indescribable d'una relació exterior.

Ara bé, hi ha en aquesta successió indefinida un triple moviment essencial, ple de virtualitat. Recordem aquests tres moments clau que fonamenten l'afirmació de Fichte, segons la qual el Jo tindria el principi de la realitat en si mateix: (a) El Jo era originàriament complet en si mateix i tancat a qualsevol impressió exterior. (b) En voler estendre's, ha xocat amb una limitació. (c) Llavors s'ha tornat a posar ell mateix per una acció recíproca amb ell mateix (*Wechselwirkung mit sich selbst*), tot reconeixent aquella limitació de la seva activitat i obrint-se conseqüentment a la influència exterior.

D'aquesta manera, el Jo haurà reconegut la possibilitat que hi hagi quelcom en ell que no hagi estat posat per ell mateix. Aquest és l'*impuls cap a la realitat* del Jo, el més fonamental de tots els impulsos que ara recorrentem, perquè trenca el cercle d'un Jo absolut que és mera autoposició i que, per tant, no té cap reflex extern d'allò que ell mateix és. Per aquest moviment s'arribarà a despertar en la consciència l'ideal de copsar-hi tot allò diferent del Jo mateix, ideal que només podrà traduir-se en un esforç constant i inacabable. El sistema d'impulsos que Fichte construeix a partir d'aquí ens ho mostrarà.

Ara encara no hi ha reflexió sobre el sentit de la limitació, amb la qual cosa tampoc no hi ha consciència de la nostra capacitat pràctica real, en conformitat amb la qual s'han de determinar les nostres representacions del món i els nostres actes en ell⁴¹. Tanmateix, ja en aquest nivell d'evolució del Jo o, el que és el mateix, de cadascun de nosaltres, podem reflexionar

41. Vid. *Grundlage* I, 278.

sobre la nostra aspiració, de manera que aconseguim tenir efecte sobre la pròpia aspiració: l'«impuls» es defineix precisament com l'aspiració feta conscient⁴². Així podem satisfer la nostra ànsia de causalitat interiorment, encara que exteriorment sempre xocarem amb una tendència oposada. Per tant, la solució primera ha estat reflexionar sobre nosaltres mateixos, tot limitant-nos l'impuls a l'activitat real, a la causalitat sobre l'exterior. Llavors sentim, però, una coacció o un no-poder (*Nicht-Könnens*). El sentiment, que era positiu perquè ens duïa espontàniament cap a l'objecte, té també un vessant negatiu en tant que experimentem llavors una limitació.

Així doncs, el Jo no pot tenir de bones a primeres una causalitat real sobre el món, per la qual cosa ha d'intentar posar com a objecte de la seva acció allò que pot constatar en si mateix. En aquest moment, allò que pot constatar en si mateix és el sentiment. Per tant, l'impuls passa a xifrar-se en el sentiment. El sentiment que ara caracteritza el Jo és l'anhel:

«Una tal determinació en el Jo s'anomena un *anhel*: un impuls cap alguna cosa del tot desconeguda, que només es manifesta a través d'una *necessitat*, d'un *desplaer*, d'una *buidor* que busca omplir-se i que no aclareix amb què pot omplir-se»⁴³.

Fichte ens relaciona estretament l'anhel amb el sentiment de la limitació. D'una banda, si el Jo no estigués limitat, tindria causalitat i no sentiria cap anhel. D'altra, si el Jo no se sentís anhelant (i, per tant, actiu), no sortiria de si mateix, amb la qual cosa tampoc no posaria res fora d'ell. Així doncs, per l'anhel es manifesta en el mateix Jo el món exterior. Fichte ho expressa així:

«Aquesta limitació del seu Jo s'esdevé a través del *sentiment d'un mateix (Selbstgefühl)*. Llavors tampoc no pot adreçar-se cap a fora si no se li manifesta el món exterior *en si mateix* d'alguna manera. Això només passa, però, a través de l'anhel»⁴⁴.

La realitat exterior se'ns manifesta en el sentiment de limitació: hi ha una part passiva en nosaltres i no sabem determinar què la causa. L'anhel roman insatisfet «perquè no té en compte cap limitació ni s'atura amb això»⁴⁵, per la qual cosa experimentem frustració i el consegüent desig de modificar la realitat que l'anhel ens presenta. El nou impuls que Fichte dedueix, *l'impuls vers la determinació*, es veu limitat per l'efectivitat de la matèria, el què de les coses. Fichte entén la modificació de la realitat com un intent del Jo per alterar les determinacions de les coses, no pas llur matèria. L'existència de la realitat com a matèria, que és segons Fichte condició de vida, no depèn del Jo; sí que li correspon al Jo, però, de dotar de sentit aquesta realitat, és a dir, el com de les coses. El propi text fichteà anul·la, doncs, el qualificatiu que Goethe atribueix a la WL: com hem vist, no es tracta d'un subjectivisme espinozístic i solipsista, segons el qual el Jo crearia el món a partir del no-res.

42. Vid. id.

43. *Grundlage* I, 303.

44. *Grundlage* I, 305.

45. *Grundlage* I, 303.

La limitació de l'impuls de determinació, és a dir, el fet que a través d'ell el Jo no tingui causalitat plena, porta el Jo a reflexionar novament sobre la seva naturalesa activa⁴⁶. S'adona ara que la seva activitat determina sense canviar res, perquè només és figuradora imaginativament. El Jo intenta donar una nova figura a les coses, però només pot fer-ho en la imaginació, per la qual cosa tan sols les determina idealment⁴⁷. L'impuls vers la determinació mostrarà, per tant, com l'activitat ideal del Jo pot produir en la imaginació un objecte gràcies a la força de l'anhel. Veiem com s'esdevé aquesta producció, donant pas al següent impuls deduït per Fichte, *l'impuls de producció*.

Amb l'impuls de producció determinem, no pas el què de la matèria, sinó el seu com: l'objectivitat neix perquè transferim la determinació del nostre sentiment a quelcom fora de nosaltres. Convertim el nostre accident, la limitació, en matèria de la cosa. La matèria, però, és el nucli de la realitat que no ens arriba a través dels sentits: no podem ni veure-la, ni olorar-la, ni assaborir-la, ni tocar-la. Davant d'ella només experimentem una sensació de resistència, però aquesta sensació és subjectiva. És la imaginació la que s'encarrega de figurar com un tot (com a coses materials) allò que ha pogut provocar la sensació de resistència⁴⁸. Així doncs, en l'impuls de determinació, el Jo reflexiona sobre si mateix lliurement com l'agent que determina l'objecte (X), però el Jo no reflexiona encara amb consciència d'aquesta llibertat, de manera que en l'impuls de producció atribueix la causa de la limitació a la cosa (X̄)⁴⁹. Si la seva llibertat fos ja conscient, el Jo posaria la imatge que s'ha format de X com a contingent en relació a si mateix. Però el que fa és posar-la en relació a un altre No-Jo, a una cosa encara desconeguda, perquè la facultat de produir, que és pròpia de l'activitat ideal, no pot posar un punt límit. Per això, fa seguir l'X d'un Y, mitjançant el qual, X quedarà determinat. Fichte anomena aquest nou impuls *l'impuls al canvi en general*⁵⁰, en virtut del qual l'anhel es dirigeix vers alguna cosa altra (Y). És, de fet, un nou impuls cap a la realitat, mogut per la confiança que en Y es trobarà la satisfacció buscada i no sadollada per X. Per això diu Fichte que hi ha, en definitiva, un *impuls al canvi de sentiments*⁵¹, com ara veurem.

Hem arribat a un sentiment de satisfacció en Y que depassa el sentiment de X. Sembla que hem aconseguit unificar el nostre impuls amb l'acció adreçada cap a Y. D'aquí sorgeix un sentiment d'aprovació en el Jo⁵². Ara bé, llavors sentim desaprovació cap al sentiment anhelat precedent (X), que ja hem pogut determinar i que no ens sadolla com esperàvem. Però, per què no figurar-nos un nou objecte (Z) que determini com a insuficient el sentiment provocat per l'objecte Y? La nostra natura ens porta,

46. Vid. *Grundlage* I, 308.

47. Vid. *Grundlage* I, 309-310.

48. Vid. *Grundlage* I, 315. Per a Goethe, la imaginació productiva té un gran valor com a «capacitat de fer present vivament i reorganitzar l'absent» (*Goethe Handbuch*, p. 240), amb això: «és la cosa, sense ser la cosa (...); una imatge sintetitzada en el mirall espiritual i, tanmateix, idèntica amb l'objecte» (WA I, 49, p. 142).

49. Vid. *Grundlage* I, 316.

50. Vid. *Grundlage* I, 320.

51. Vid. *Grundlage* I, 321.

52. Vid. *Grundlage* I, 325.

de fet, per aquest camí infinit. Encara que l'anhel intenta realitzar-se en l'impuls al canvi, s'està passant constantment de necessitat a satisfacció i de satisfacció a necessitat, de manera que l'esforç no es concreta en cap objecte i l'activitat mai no troba repòs.

Tanmateix, hi ha ara un nou impuls que busca l'harmonia entre el sentit (l'objecte ideal) i l'intuït (l'objecte real), és a dir, que vol que ambdós es determinin recíprocament:

«Hom pot anomenar aquest impuls *l'impuls vers la determinació recíproca* del Jo per ell mateix, o l'impuls cap a l'absoluta *unitat* i perfecció del Jo en ell mateix»⁵³.

L'impuls cap a la unitat del Jo tanca el sistema d'impulsos deduït per Fichte, perquè finalment ha arribat el moment en què un impuls es converteix en motor d'una acció que el Jo du a terme amb llibertat i decisió. Per què els anteriors impulsos no havien determinat prou l'acció? D'on neix l'acord entre impuls i acció?

Fins ara no podíem sentir-nos prou lliures perquè xifràvem els nostres impulsos en objectes que no depenien de nosaltres i que, per tant, desmotivaven l'acció. Ara bé, quan ens fixem en l'impuls mateix que ens mou des de l'ideal de la llibertat absoluta vers la conciliació amb la realitat, ens adonem que és el propi impuls, entès com a esforç moral encaminat a aquesta conciliació, el que paga la pena. Atenent a l'impuls vers la realització de l'ideal, ens fem lliures i llavors la nostra acció en el món pot fer també més lliure el propi món.

«I així està, doncs, abastada i exhaurida tota l'essència de les natures finites i racionals. La idea originària del nostre ésser absolut: aspiració a la reflexió sobre nosaltres mateixos segons aquesta idea; limitació, no d'aquesta aspiració, sinó de la nostra *existència efectiva*, que ha estat posada només per aquesta limitació, en virtut d'un principi contraposat, un No-Jo, o en general en virtut de la nostra finitud; autoconsciència i, en particular, consciència de la nostra aspiració pràctica: determinació, segons això, de les nostres representacions (...) i, a través d'elles, de les nostres accions —la direcció de la nostra efectiva capacitat sensible; perllongació constant dels nostres límits en l'infinit—»⁵⁴.

Així doncs, si finalment l'impuls determina l'acció, l'objecte de l'acció també és determinat per l'impuls i, alhora, l'impuls queda determinat per aquella acció. Sorgeix així el sentiment d'aprovació que va acompanyat de l'acomentament. Ara bé, l'ideal de la llibertat absoluta mai no pot realitzar-se perquè la realitat sempre limita l'acció, de manera que l'esforç moral s'afebleix amb el retorn inevitable de l'anhel. Impuls i acció, els dos vessants que defineixen el Jo, es determinen recíprocament només en breus instants, en els quals el Jo pot reconèixer la unitat amb si mateix. Però si l'impuls no aconsegueix determinar l'acció, llavors sempre toparem amb un objecte que ens serà aliè perquè s'oposa a l'impuls. Això provoca «la

53. *Grundlage* I, 326.

54. *Grundlage*, I, 278.

desunió del subjecte amb si mateix»⁵⁵. Així li passa a Faust, que sent un irrefrenable impuls cap a la realitat, sempre frustrat per accions massa irreflexives que no li permeten la conciliació amb si mateix i amb l'exterior: «és el seu infortuni, que es vegi portat a aspirar a alguna cosa amb la qual no pot unir-se a través d'una activitat regular»⁵⁶.

3. Comentari al Faust I des de la perspectiva oberta per la WL pràctica

El Faust que se'ns presenta a l'inici de l'obra concorda amb el Jo de la WL escindit entre l'ideal d'infinitud i la finitud a què el sotmet la relació amb el món. Goethe expressa aquesta dualitat amb la imatge de dues ànimes que no es poden conciliar: la que està impulsada per la infinitud i la que sent el món:

«(..) així com jo,
que sóc partit en dos, i l'un fretura
els plaers naturals, s'hi aferra amb tot el cos,
mentre l'altre s'arrenca vers el clos
on els avantpassats imperen en l'altura»⁵⁷.

Una part del Faust tendeix a la finitud, on compartiria la satisfacció despreocupada dels altres homes. L'altra s'adreça a l'infinít, tot buscant les respostes científiques que li permetin la comprensió de la totalitat (tal i com una divinitat pot abastar-la). D'una banda, li ha passat la joventut i, sense ella i amb una vida donada a l'estudi, s'han esvaït les millors ocasions de gaudi i, amb elles, l'alegria⁵⁸:

«Quan hom s'acostuma amb els anys a una acció tranquil·la i uniforme, a una existència poètica i científica, llavors gairebé no es té cap òrgan per a barrejar-se amb aquest món animat i sensible, i a una certa edat, com que l'experiència ja no ens forma, no sabem el que hem de fer amb els nous tresors, si més no al primer cop d'ull»⁵⁹.

55. *Grundlage* I, 328.

56. WA I, 23, 335.

57. *Pagesos, sota el tell*, vv. 1112-1117. La versió castellana de J. M. Valverde (Barcelona: Planeta, 1991), així com la de P. Gálvez (Barcelona: Bruguera, 1983) descriuen l'impuls finit del Faust no tant com un hedonisme cras sinó com la cerca d'amor: «Dos almas, ay, habitan en mi pecho/ y quieren una de otra separarse;/ una, con recio afán de amor, se aferra/ al mundo, con sus miembros abrazados;/ otra, fuerte, se eleva desde el polvo a los campos de los nobles abuelos». La possessió de dues ànimes de caràcter diferent és també tema del poema *Gingo Biloba*: «Dieses Baums Blatt.../ Ist es *ein* lebendig Wesen,/ Das sich in sich selbst getrennt?/ Sind es zwei, die sich erlesen,/ Dass man sie als *eines* kennt?/ Solche Frage zu erwidern,/ Fand ich wohl den rechten Sinn;/ Fühlst du nicht an meinen Liedern,/ Dass ich eins und doppelt bin?» (GOETHE, *Gedichte*; E. Trunz (ed.), München: C.H. Beck, 1981, II 66). Amb la imatge de la fulla d'aquest arbre, que sembla dividir-se en dues parts, Goethe pot caracteritzar la tensió interior de l'ésser vivent i conscient de si mateix que ha de mantenir la seva unitat tot harmonitzant els impulsos diferents experimentats en obrir-se a l'exterior.

58. Vid. *Cambra d'estudi*, vv. 1546-1552.

59. Carta de Goethe a Böttinger del 16.VIII.1797.

D'altra banda, però, l'activitat intel·lectual a què Faust s'ha dedicat ni li ha permès una millor convivència amb els altres ni li ha respost cap pregunta: «no crec saber res amb sentit,/ ni suposo poder ensenyar res, ni a ningú millorar i convertir»⁶⁰. El seu progressiu coneixement l'ha portat a formular-se preguntes cada cop més complexes i generals. Però la ciència només pot solucionar problemes concrets i la seva eficiència es veu limitada en front dels grans enigmes a què ens aboca la recerca infinita de la raó perquè «mai no podem conèixer directament el vertader, que és idèntic amb el diví; només l'intuïm en el reflex, en l'exemple, en el símbol, en fenòmens singulars i relacionats. L'apercebem com a vida incomprendible i, tanmateix, no podem renunciar al desig de capir-lo»⁶¹.

Davant la insuficiència de la teoria, Faust buscarà refugi en la màgia blanca: invocarà l'esperit de la terra, presentat com el més originari de tots els éssers, per obtenir les respostes desitjades. Però aquest geni se'n riu de l'afany especulatiu de Faust, dient-li que els enigmes d'un déu mai no podrà resoldre'ls un mortal perquè aquest sempre ho reduirà tot a la seva mida: «A l'esperit que tu comprens t'assembles,/ no pas a mi»⁶². El geni de la terra deixa Faust de nou en la seva posició d'home finit: «em rebutjares cruelment, retornant-me a l'incert destí humà»⁶³.

Davant d'aquesta negació, Faust hauria de realitzar un primer acte de reflexió: no és possible la identitat amb el diví perquè «el saber no ens acosta a l'infinit» (v. 1815); consegüentment, cal buscar la identitat amb un mateix, assimilant-se a la humanitat «entesa com a essència universalment vàlida de l'home»⁶⁴: «i el que li és donat a la humanitat sencera,/ vull experimentar-ho en el més recòndit de mi mateix»⁶⁵. Però l'anhel desbordant del Faust ofusca la possibilitat que resolgui els enigmes de l'ànima humana. Desespera fins al límit del suïcidi, que evita amb l'oblit de tota inquietud i el lliurement al plaer més irreflexiu. La divisió interior que patia en començar es resol, doncs, insatisfactòriament: després de fer el pacte amb Mefistòfil, qui li ha de donar la joventut per assedegar el desig de vida i de món⁶⁶, Faust abandona tota tendència a enlairar les seves inquietuds. Ja només vol el gaudi deslligat del compromís amb els altres. Per això, Faust esdevé un nen sense responsabilitat ni consciència, que satisfà sense dissensions interiors el seu impuls sensible: «Oh sí!, que tot és, per al senyor, joc de nens»⁶⁷.

Així doncs, el caràcter profund del Faust només es mostra abans del pacte. L'escissió que llavors caracteritza el seu esperit es deu a una aspiració intensament sentida, moguda per «raó i ciència,/ les forces supremes de l'home»⁶⁸, però inconscient del seu objectiu (recordeu la definició que

60. *Nit*, vv. 370-376. M'aparto aquí de la traducció de J. M. Lleopart.

61. *WA II*, 12, p. 74.

62. *Nit*, vv. 511-512.

63. *Nit*, vv. 628-629. M'aparto aquí de la traducció de J. M. Lleopart.

64. *Goethe Handbuch*, p. 691.

65. *Cambra d'estudi*, vv. 1770-1. Segueixo la trad. de P. Gálvez.

66. Vid. *Cambra d'estudi*, vv. 1546-1552 i vv. 1828-1829.

67. *Passeig*, v. 2856. Em distancio de la traducció catalana utilitzada, que diu «El senyor té l'avís de trobar-ho tot fàcil!» i no respecta, per tant, la literalitat del «Kinderspiel» que ha servit per justificar la reflexió anterior.

68. *Cambra d'estudi*, vv. 1851-2.

Fichte donava de l'anhel). Per aquest motiu, Faust mai no se sent satisfet de les seves accions ni retorna de debò sobre si mateix; se sent com un fugitiu abocat a l'abisme:

«No sóc el fugitiu, sota la volta rasa?
L'home desposseït, sense llar ni repòs?
Sóc l'aigua que s'estimba, amb la fúria en el cos,
Fins a l'abis.» (*Bosc. Indret cavernós*, vv. 3348-3351)

En Faust, l'aspiració infinita està profundament arrelada perquè les ales de la seva raó el fan volar alt. La raó, que du en si l'activitat ideal, ens dona la idea de l'infinit, perquè el que és ideal no troba límit. Tanmateix, no només hi ha una component racional en la nostra acció, perquè també hi intervenen les exigències del propi cos i dels altres cossos. Aquesta divisió ens produeix sovint patiment. Per això, Faust, qui «només tracta d'arribar a les essències de les coses»⁶⁹, desconfiant de la seva aparença («Maleït l'esplendor de l'aparença/ que busca assaltar els nostres sentits»⁷⁰), encara viu més desesperadament la seva pròpia dependència sensible: «L'esperit és alat, però inútil al cos les seves ales!»⁷¹. D'aquí es deriven els turments de Faust, que segons Mefistòfil són propis de tots els éssers racionals. Llur facultat més alta els permet figurar-se els objectes ideals, que després no poden atènyer degut a la resistència dels objectes reals:

«(...) Millor viuria
sense el reflex de cel que li donares,
perquè ara se'n perval: en diu raó,
i només se'n serveix per fer pitjor
que els animals que al seu voltant posares.» (*Pròleg al cel*, vv. 283-286)

A través del personatge del Faust, Goethe no només poetitza la divisió d'impulsos que mou l'ànima humana, sinó que també la tematitza d'una manera semblant a com ho feia Fichte. Segons Goethe, «tots els moviments orgànics es manifesten per diàstoles i sistoles»⁷²: El ritme de tot el vivent s'organitza per l'alternança de contracció i expansió, igual que en la WL pràctica es parlava de dues direccions, la centrífuga i la centrípeta. Aquest doble moviment és, per al poeta, el principi constructiu de la vida i, sobretot, de l'activitat humana. Així, l'home se sent impulsat a enlairar-se cap a les idees, però amb l'objectiu de veure-les acomplertes en el món; Goethe parla llavors d'un impuls d'expansió, que neix d'una contracció, és a dir, d'un interior prou profund com per voler sortir a enriquir-se amb l'exterior i, així, enriquir alhora l'exterior; ara bé, com que el moviment expansiu no troba en la realitat la idealitat que l'havia impulsat, torna a contraure's. Amb aquest principi es desfaria la contradicció entre la idea del millor dels mons possibles i la realitat deficitària, perquè el centre de força que sempre es manté és «l'ésser autònom» que s'ha de «mantenir en incan-

69. Vid. *Cambra d'estudi*, vv. 1330-1.

70. Vid. *Cambra d'estudi*, vv. 1591-6.

71. *Pagesos, sota el tell*, v. 1090. Vid. també *Cambra d'estudi*, vv. 1353-1358.

72. WA II, 11, p. 290.

sable activitat»⁷³; així, Goethe satisfaria «la unitat tan significativa per a ell, que busca descriure rere de tota pluralitat»⁷⁴.

Quin serà el paper de Mefistòfil en aquest doble moviment de l'ànima faústica (i humana també)? El paper de Mefistòfil en el *Faust* consistirà a anul·lar en el protagonista l'aspiració idealista que en primer lloc l'empenya enfora seu. Li retalla les ales per submergir-lo en l'estretor de l'hedonisme, on no hi ha lloc per a la reflexió ni per a l'autoconsciència:

«A Mefistòfil se li presenta la tasca d'adormir l'aspiració ideal d'expansió del Faust, d'estimular el nou despertat impuls cap al sensible i, d'aquesta manera, corrompre Faust en l'oblit de si mateix (...).»⁷⁵.

Mefistòfil reforça en Faust la inestabilitat nascuda del fet que no troba una satisfacció permanent. Aquest sentiment fa preguntar-se a Faust: «Som una joguina a la mercè dels cops d'aire?»⁷⁶. Mefistòfil és el mestre de cerimònies en aquest *joc* de transformacions, perquè ell és l'esperit del canvi i de la contradicció: «Jo só aquell Esperit/ que sempre nega, i amb raó,/ car ço que té un començ ha d'ésser destruït»⁷⁷. Goethe personifica en Mefistòfil l'impuls al canvi de què ens parlava Fichte: la nostra tendència, en la cerca d'un objecte només imaginat, ha anat canviant la fita de la nostra activitat en el moment en què el sentiment de la seva possessió no sadolla aquella intuïció primera. De tota manera, Mefistòfil no és el responsable d'aquest deambular de Faust. El dimoni és un peó més del pla diví que utilitza la seva voluntat de mal per aconseguir el bé: «Part sóc d'aquella força/ que sempre vol el mal i sempre el bé provoca»⁷⁸, perquè «l'home que vol allò que és bo ha de ser tan actiu (quasi de la mateixa manera) com l'egoista, el petit, el dolent»⁷⁹ (Goethe mostra així el seu escepticisme respecte a una realització del bé intuïtiva i sense reflexió⁸⁰). Faust ja té en si mateix l'impuls al canvi que a Mefistòfil només li pertoca d'accentuar. La prova que ha de passar Faust per fer d'aquest vici virtut és la de portar al límit les possibilitats de la seva activitat:

«L'activitat de l'home pot decaure massa fàcilment,
per això li adjudico gustós un company
que afua i actua i ha de treballar com un dimoni.»⁸¹

Si gràcies a Mefistòfil Faust desenvolupa prou activament els seus impulsos, potser acabarà adonant-se que només la coincidència entre l'impuls

73. Carta a Zeltner, 19.III.1827.

74. *Goethe Handbuch*, p. 1035.

75. KELLER, W., «Faust. Eine Tragödie»; en HINDERER, W., *Goethes Dramen. Neue Interpretationen*; Stuttgart: Reclam, 1980.

76. *Nit*, vv. 2723-4. La traducció de J. Lleonart, «Quin joc de fer i desfer/ es parteix l'aire?», és estranyament incomprensible per a un vers aparentment poc complicat a l'hora de ser traduït: «Sind wir ein Spiel von jedem Druck der Luft?».

77. Vid. *Cambra d'estudi*, vv. 1338-1340. Vid. també, allà mateix, els vv. 1347-1352.

78. Vid. *Cambra d'estudi*, vv. 1335-1336 i la reflexió de Goethe sobre el mal a *Zum Schakespears Tag* (1771) (WA I, 37, p. 134).

79. Carta a Charlotte von Stein, 2.XII.1786.

80. Vid. *Goethe Handbuch*, p. 449.

81. Vid. *Pròleg al cel*, vv. 340-3. Em distancio de la versió de J.M. Lleonart i m'acosto més a la de P. Gálvez.

i l'acció que s'esdevé en l'acte moral el conciliarà amb si mateix. L'esforç per elevar-se a allò superior, a allò que és efectivament concordant amb la raó, és l'autènticament valuós, independentment que s'atenyi o no la felicitat. Així, el propi Faust li demana al dimoni d'esperonar la seva cerca constant. Encara que ho fa amb la mera voluntat d'acumular vivències, aquestes seran la condició de possibilitat per a la descoberta interior, per a la manifestació del seu ésser en la convivència amb el món, «perquè quan actuo incansable fins al final, la natura està obligada a mostrar-me una altra forma d'existència si l'actual ja no pot mantenir el meu esperit»⁸². Faust ho expressa així:

«Si prego
'Detura't bell instant, que em fas feliç!'
que senti tocar a morts per mi; sigui submís
als teus vincles, perdut, fora del temps,
i tu siguis ensems
franc de serveis.» (*Cambra d'estudi*, vv. 1700-6)

Per tant, el pla de Mefistòfil serà dur Faust a la perdició a què ell mateix s'ha destinat amb el seu infinit anhel («en la seva insaciabilitat,/ menjar i beguda flotaran davant dels seus delerosos llavis»⁸³), fins a descobrir que:

«No ets res més que el que ets.
Fes el que et plagui: posa't perruques de milions de rínxols
o tacons d'un colze en les teves sabates
seràs el que ets i prou.» (*Cambra d'estudi*, vv. 1805-1810)

Fins arribar a besllumar l'essència humana enmig de l'incessant moviment produït per l'anhel, Faust intentarà superar les contradiccions entre la seva ànima infinita i la finita a través de l'activitat, única via per aproximar-se a l'acord entre el Jo i el que sent aliè a ell. Així, el *Faust* de Goethe és, ja des del començament, una crida a l'acció. En el pròleg que inaugura el *Faust*, el director defensa l'acció com a principi del teatre (vid. *Pròleg en el teatre*, vv. 227-230), perquè el teatre, com expressava el Barroc espanyol, que Goethe coneixia bé pels textos de Calderón, és l'escenari on es fa actuar la mateixa vida. En el pròleg, el Senyor caracteritza tota la creació per la seva activitat constant (com a autoregulació i autoregeneració): «el que està en transformació, el que viu i actua eternament» (v. 346). També l'esperit de la terra, que Faust invoca per apaivagar la set intel·lectual i vital, es presenta com el que inspira l'acció de tot allò viu (*Nit*, vv. 501-3 i vv. 508-9). El cor d'àngels que apareix després de l'intent de suïcidi del Faust, demana de lloar Déu a través de l'acció (vid. *Nit*, vv. 801 i 806). En un altre moment de l'obra, Faust reconeix la saviesa dels grans perquè aconsellen l'acció (vid. *Cambra d'estudi*, vv. 1629-30). Després d'aquestes referències, sistematitzem els diversos sentits que adquireix l'activitat en el *Faust*, depenent de l'estat en què el protagonista es troba: «reunim les seves accions, els seus fets, i se'ns apareixerà una imatge del caràcter»⁸⁴.

82. ECKERMANN, J. P., *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*; a *Sämtliche Werke*, München: Carl Hauser, 1986, vol. 19: conversa del 4.II.1829.

83. Vid. *Cambra d'estudi*, vv. 1863-4. Em distancio de la trad. de Lleonart.

84. LA I, 4, p. 3.

(a) Com a home desesperat davant la seca teoria i la pràctica perduda, el suïcidi pot oferir a Faust un nou camí per on atènyer «cànides esferes/ de pura activitat!»⁸⁵ perquè, alliberat del cos, res no limitarà el seu impuls a l'ideal. Faust no troba, però, el coratge per acomplir una acció tan radical amb què també «corre el risc de precipitar-se en el no-res»⁸⁶. D'aquesta decisió el dissuadeixen, en l'últim moment, enviats del cel, dels quals Lukács ofereix la següent interpretació: «El cel de Goethe (...) mostra la continuació de la línia goethiana d'un etern perfeccionament del gènere humà, és un símbol de la (...) unitat, de la plenitud autèntica i del moviment il·limitat de l'home»⁸⁷.

(b) Aquesta interpretació del cel es correspon amb l'impuls que tanca el sistema d'impulsos exposat per Fichte. Faust també pot atènyer momentàniament aquest impuls, eternament realitzat en el diví. Es tracta d'una acció que pot esdevenir acte creador: amb ell, Faust es fa conscient dels canvis que pot operar en si mateix. Es realitza llavors l'impuls a la reciprocitat amb un mateix o impuls moral, en el qual Fichte xifrava el compliment de l'imperatiu categòric. Goethe diu explícitament que «hom no prospera fins que comença a conèixer-se a si mateix i a conèixer el seu caràcter»⁸⁸ i que «tota cosa existent té en si la seva existència i, per tant, també l'harmonia d'acord amb la qual existeix»⁸⁹. La convicció de Goethe en les conseqüències edificants de l'activitat centrada en un mateix el du a crear el passatge, cabdal per a la nostra lectura de *Faust*, en què aquest tradueix l'evangeli de Sant Joan com segueix: «'En el començament era l'acció'. Aquest és el sentit»⁹⁰. Faust opta per aquesta traducció de 'lógos' després d'haver descartat els següents conceptes: (1) paraula, (2) idea i (3) força. (1) La primera ha de ser descartada si acceptem la referència al perill de buidor de la paraula que es fa a *Cambra d'estudi*, vv. 1948-1953 i 1995-2000. (2) També «idea» és insuficient per representar el principi de la vida, perquè les idees poden ser buides si no s'intenten unificar amb el que el món ens ofereix. La contemplació passiva no sempre serveix per impulsar-nos endavant, com ens ho constata el Faust anterior al pacte: «tot teoritzar mena cap a la manca o estancament de la força productiva»⁹¹. (3) Finalment, el terme «força» s'acosta més a ser allò que tot ho crea. Segons Fichte, la força interior, que és el principi de tota vida, garanteix que l'activitat del Jo sigui capaç de depassar les limitacions que sempre troba. Però amb això es veu que el més originari és l'acció que es manté, tal i com Fichte ho justificava en la part pràctica de la WL.

(c) Però l'harmonia assolida per l'activitat que opera sobre el seu origen, el Jo actiu, s'esvaeix ràpidament. Faust no s'adona que el seu desig

85. *Nit*, v. 705.

86. *Nit*, v. 719.

87. LUKÁCS, G., «Die Gretchen-Tragödie»; a *Aufsätze zu Faust*; W. Keller (ed.), Darmstadt, 1984 (pp. 476-495).

88. WA II, 9, 291. El testimoni d'Eckermann ens permet constatar la importància que el resultat d'aquest impuls té per a Goethe: «Aquest fou, doncs, l'efecte que feren en mi les obres de Goethe. Pel seu influx, vaig aconseguir una observació més precisa dels objectes sensibles i dels caràcters humans; a poc a poc vaig arribar al concepte d'unitat, o sia, a l'harmonia de l'individu amb si mateix.» (*Gespräche mit Goethe*; a o. c., vol. 19, intr., p. 24).

89. *Studien nach Spinoza* (1784/5); a LA, I, 11, p. 6.

90. *Cambra d'estudi*, v. 1237-8.

91. WA I, 28, p. 147.

d'enlairar-se a les essències de les coses és la condició que el seu contacte amb la realitat sigui també més efectiu. Faust sent ambdós impulsos, l'ideal i el real, com a contradictoris, tot deixant-se enfonsar per la constatació que mai no podran ser concordants. Faust no es deixa guiar per l'exhortació kantiana que Fichte recull: l'esforç de l'home per fer concordant la idealitat amb la realitat ha de tenir el convenciment de qui creu que aquesta finalitat serà possible⁹². Així, Faust abandona les seves ànsies de saber en benefici d'una vida de plaers on quasi no deixa lloc per a la idealitat manifestada en l'acte moral. El problema del Faust és que manca de la força interior necessària per vèncer els obstacles que la vida li va posant: es tracta de «no perdre (...) en el moment del desenllaç la seva activitat, sinó de continuar en el mateix instant. Així, ens separem de les velles relacions, a fi d'entrar en altres de noves de bell nou»⁹³. El sentiment de la pròpia força és, però, la condició que el Jo pugui determinar-se, és a dir, tenir causalitat sobre si mateix i, per tant, intentar la millora, tal i com mostrava Fichte⁹⁴. Així, quan Faust, abans del pacte, relaciona el que voldria fer (accedir a la saviesa divina) amb el que efectivament fa (dessecar-se entre els llibres), no té prou força per retornar sobre si i vèncer les limitacions derivades de la seva edat i del camí per on ha orientat la seva vida. Per això, només pot o bé viure en l'ideal que, acompanyat de la inactivitat, li provoca l'amargor, o bé escapar de la seva situació amb un pacte demoníac. Després del pacte sembla, per contra, que Faust senti personificada en ell l'activitat infinita, com si llavors, en excedir-se per l'altre extrem, se sentís imbuït d'una força desbocada. Només es mou endavant, traspasant els obstacles com si fossin fum: «i que després dolor i plaer,/ èxit i infortuni/ se succeeixin com els plagui,/ però que l'home actuï sense descans»⁹⁵. Faust no reflexiona sobre les dificultats que li sorgeixen arran del tracte amb els altres ni les relaciona amb aquell impuls boig. La llibertat i la il·limitació de la seva activitat són, però, aparença, perquè Faust s'ha encadenat al seu desig.

En el fons de totes aquestes accions, batega l'anhel, company constant de Faust:

«L'impulsa l'agitació en la llunyania;
 ell mateix, en la seva demència, ni se n'adona;
 del cel exigeix els seus estels més bells,
 i de la terra, tot sublim plaer,
 ni el proper ni el llunyà
 sadollen aquest pit profundament commogut».

És la seva aspiració sense fi la que topa constantment amb la negació del món, davant del qual Faust desespera, sense reflexionar sobre la necessitat de limitar la pròpia activitat a l'abast del que és efectivament capaç: «El qui vol molt ha de fer un esforç suprem;/ només en la limitació es

92. «Goethe coincideix amb el pensament fonamental del segle XVIII segons el qual l'activitat teleològica constitueix l'essència del món i en l'obrar es realitza la determinació de l'home.» (*Goethe Handbuch*, p. 1037)

93. *Gespräche mit Goethe*; a o. c., vol. 2, p. 773.

94. Vid. *Grundlage*, I, 299.

95. *Cambra d'estudi*, vv. 1756-9.

mostra el mestre/ tan sols la llei pot donar-nos llibertat»⁹⁶. D'acord amb Fichte, Goethe considera que la limitació és necessària per a l'autoconeixement. Els límits ens fan veure que anàvem errats en la manera de concebre la nostra pròpia causalitat en el món. Per això, l'obra de Goethe sovint presenta la limitació en la forma de l'error. L'error, en tant que limitació, és inseparable d'un ésser finit, tant més quan aquest té també el sentiment d'allò superior i hi aspira. Així, en el pròleg al cel, on Déu i Mefistòfil aposten sobre el destí de l'ànima de Faust, el primer diu al segon:

«Mentre estigui entre els vius no t'és desfès,
que erri l'home en tant que aspira.» (*Pròleg en el cel*, vv. 315-7)⁹⁷

El Jo sempre ha de topar contra un No-Jo, contra els objectes que l'envolten, perquè aquests li descobreixen la seva limitació i l'error de les seves pressuposicions originàries perquè «tot el que està en el subjecte, està en l'objecte i encara una mica més. Tot el que està en l'objecte, està en el subjecte i encara una mica més»⁹⁸. Cal la reciprocitat entre subjecte i objecte com a correctiu contra dogmatismes i idealismes perquè la limitació d'un per l'altre és la vertadera «llei de la consciència: *cap subjecte, cap objecte; cap objecte, cap subjecte*»⁹⁹. Així doncs, segons Goethe, l'error i la limitació, indestriables de l'aspiració que caracteritza l'ànima humana, són condició d'una millora en qui actua: el reconeixement de l'obstacle fa possible que reflexionem sobre la voluntat de la nostra activitat i, alhora, que fem un pas més enllà de l'obstacle. Sense la reflexió sobre els propis límits, sense l'autoconsciència, tampoc no hi ha vida autèntica, entesa com a victòria sobre la negació. Faust, però, està atrapat en l'error, que només li és desesperació en lloc d'estímul per superar-se:

«Oh, benaurat aquell que encara pot alimentar l'esperança/
d'arribar a la superfície en aquest oceà de l'error!»
(*Pagesos sota el tell*, vv. 1064-5)

Faust no és capaç d'adonar-se que, quant més intensament senti la limitació o el constrenyiment, tanta més força pot produir per superar la seva resistència. El patiment de la limitació és condició necessària per determinar-se, ocasió per «no deixar-se usar (...) com a joguina de forces objectives, sinó mantenir la seva determinació com a subjecte»¹⁰⁰.

Hi ha moments en què Faust sembla acceptar que, en qualsevol acció, trobarà la resistència d'un No-Jo: veu que el seu Jo haurà de suportar la indestriabilitat d'aquests dos pols: fer i patir.

«No menys que les misèries, els actes que anem fent
són entrebancs posats als propis passos» (*Nit*, vv. 629-631).

96. WA I, 4, p. 129.

97. *Pròleg en el cel*, vv. 302-7. Vario la traducció que J. Lleonart fa de l'últim vers («car l'home és errador fins l'últim dels seus dies»), perquè no fa esment de l'aspiració, que és la causa que l'home erri: «Es irrt der Mensch, so lang er strebt.»

98. *Maximen und Reflexionen* 1376.

99. *Grundlage*, § 4, I, 183.

100. *Goethe Handbuch*, p. 269.

Faust reconeix que els nostres actes sempre van acompanyats de resistències que s'han de vèncer: «En el més sublim que pugui concebre l'esperit humà/ es barreja sempre una substància aliena i més que aliena» (*Nit* vv. 634-5). Els obstacles, com a manifestacions de l'error de les nostres idees primeres, són, però, la condició que s'enforteixi l'aspiració cap a la veritat infinita enmig d'una realitat deficient i eternament superable¹⁰¹, que es potenciï la nostra activitat, però d'acord amb el que la realitat ens mostra¹⁰²: «Que duri la humanitat tant com vulgui que mai no li mancaran obstacles que la facin crear ni l'última de les necessitats a fi de desenvolupar les seves forces»¹⁰³. Fichte així ho assenyalava: «aquesta limitació presuposa necessàriament un impuls a anar més enllà»¹⁰⁴.

Però les limitacions són infinites, de manera que també ha de ser infinita la nostra voluntat per superar-les. Així, és propi del limitat voler més: però, en principi, una voluntat que no s'apaivaga amb res del que pugui aconseguir provoca desesper. Per això, Faust li diu a Mefistòfil:

«Què vols donar si ets un diable?
 Quin noble deler humà capires mai?
 Menjars que no sadollen, un or brut
 Que es fon als dits, un joc d'invariable
 Mala sort, una amiga que tot tenint-la al braç
 Pica l'ullet a un altre, i honor que es fon com glaç,
 Ve-te'ls aquí, els teus dons. Dignes-me on creixi
 L'arbre que cada dia rebrota; la fruita em mostrarà
 Que ans es podreix que ningú se'n gaudeixi.» (*Cambra d'estudi*, vv. 1675-1687)

El finit perd, doncs, el seu valor perquè, en realitat, el que es busca té origen en l'impuls infinit que també mou l'ànima humana; així ho expressa l'especialista en Goethe W. Keller: «Mitjançant l'aposta es problematitza la temporalitat en el drama del Faust i es fixa la insaciabilitat de l'aspiració i del gaudi. El que es pot interpretar en l'aspiració com a concordança amb la voluntat del Senyor —la insuficiència en el finit a causa de l'origen en l'infinit— es mostra com a revocació (...) de tot allò passatger»¹⁰⁵.

Així doncs, la voluntat és cega si no es guia per la raó que la fa voler-se a si mateixa com a via de millora moral. Aquesta és la descoberta del Jo al terme del seu periple en la WL pràctica. També Faust aconsegueix reconduir fugisserament la seva ànsia desbocada. Hi ha algunes accions que mostren la humanitat del personatge que encara no s'ha venut al desig infinit de què Mefistòfil és portantveu; són moments que es caracteritzen per un contacte més estret amb la realitat perquè, tal i com assenyalava Goethe, «si conec la meva relació amb mi mateix i amb el món exterior, anomeno això veritat»¹⁰⁶. En aquests moments, Faust s'adona que l'home, a diferència de qualsevol cos sense vida, vol tenir causalitat sobre si mateix: un anhel actiu el fa sortir de si mateix per produir alguna cosa fora seu com a reflex i ex-

101. *Xenien (Trost)*; en *Goethes Gedichte*, o. c., p. 226.

102. Carta de Goethe a Eichstädt de 15.09.1804.

103. *Gespräche mit Goethe*, conversa del 23.X.1828.

104. Vid. *Grundlage*, I, 289.

105. KELLER, W., o. c., pp. 245-279.

106. *Maximen und Reflexionen*, núm. 198.

tensió de la pròpia interioritat. «Aquest acord infinit amb si mateix s'adreça enfora, vers la natura i la història, com a necessitat "d'existir en una situació determinada" o "com a desproporció de l'enteniment respecte a la natura de les coses"»¹⁰⁷.

Faust entén l'exteriorització de la seva activitat com a relació amb (a) la natura i (b) els homes. Ara bé, d'una part, (a) Faust no preveu que les resistències que la natura li oposarà en la seva magnificència li resultaran invencibles: l'activitat infinita està encarnada en la natura, que per això frustra qualsevol activitat humana adreçada a copsar-la. D'altra part, (b) Faust tampoc no és gens conscient que l'activitat entre els homes només podrà conduir-lo a l'autorealització sota la condició que assumeixi les limitacions en la relació amb els altres com a ocasió per a potenciar la responsabilitat vers ells. Conseqüentment, l'impuls a la realitat del Faust, com a investigació de la natura i com a interacció social, és insuficient perquè no es fa des de l'impuls que abans ens concilia amb un mateix. Veiem detingudament les dues vies per les quals Faust intenta atènyer la realitat.

(a) En el seu impuls cap a la natura, Faust s'adona que no hi ha prou a estudiar-la com un savi renaixentista, des de tots els seus costats, però com una matèria asèptica; per això, Faust desespera de la ciència i dels seus instruments: «i el que no vol revelar al teu esperit,/ no li arrabassareu amb palanques ni cargols» (vv. 669-670). Tampoc no és suficient el sentiment d'unitat amb la natura com a substitut d'aquell farragós saber; encara que Faust hi busqui refugi: «lliure de tot el fardell de la ciència,/ curant-me en un bany de la teva rosada»¹⁰⁸. El personatge real que havia inspirat l'obra de Goethe, el doctor Faustus¹⁰⁹, havia cregut, imbuït per la lectura de Paracelsus, que tot el que hi ha en el macrocosmos ho té l'home en si. També per a Faust la natura sembla posseir llibertat i animació vital: «La natura s'ha reservat tanta llibertat que nosaltres generalment no podem abastar-la o acorrallar-la amb saber i ciència»¹¹⁰. La unitat que Faust voldria per a ell, la veu manifesta en la natura, on l'acció de cadascuna de les parts determina les altres mantenint l'harmonia del tot: «Com les parts es fonen en el tot, com viu i actua l'un en l'altre!»¹¹¹. Però la natura no permet d'interactuar-hi satisfactòriament perquè és una realitat que supera la mesura de l'home. A diferència dels homes, que potencien l'actuació unànime de les nostres facultats intel·ligent i pràctica per la reciprocitat amb les seves, la natura no pot instruir-nos: «i si la natura t'instruís,/ se't revelarien les facultats de l'ànima,/ igual que un esperit amb un altre parla./ És inútil que un estèril meditar en aquest lloc/ t'expliqui els símbols màgics»¹¹². De fet, el Jo mai no podrà vèncer completament la resistència que la natura li oposa: sempre depassa les facultats humanes. Per això, quan intentem reflexionar sobre la natura viva, no podem copsar-la com a tot. Essent finits, no podem aspirar a més perquè, segons Fichte, «tot el que no és una comprensió d'un cop,

107. *Goethe Handbuch*, p. 692.

108. *Nit*, vv. 396-7.

109. Informació sobre el Faust històric a MAHAL, G., *Faust, der Mann aus Knittlingen 1480/1980 (Dokumenten, Erläuterungen, Informationen)*, Pforzheim, 1980.

110. *Maximen und Reflexionen*, 439.

111. *Nit*, vv. 447-8.

112. *Nit*, vv. 423-7. Vario lleugerament la traducció de Lleonart.

sinó una progressió d'un element a altre és quelcom finit»¹¹³ o, tal i com ho expressa Goethe:

«Qui vol conèixer i descriure alguna cosa viva,
mira primer d'arrancar-li l'ànima;
té llavors les parts en la seva mà;
només li falta, per desgràcia, el nexa espiritual»¹¹⁴.

En la seva imaginació, el Jo haurà de configurar la multiplicitat dels productes de la natura, tendint sense fi a la seva unificació, que segons Goethe, ja estaria donada en la natura mateixa. Aquest és el principi que inspira la filosofia de la natura de Schelling, que inicialment es volia com a complement a la filosofia transcendental de Fichte, que parteix del subjecte per donar sentit i unitat a la pluralitat il·limitada del real. Però per a Goethe, que es posaria del costat de Schelling en la polèmica que l'enfronta amb Fichte¹¹⁵, el subjectivisme i la pretensió que la nostra voluntat lliure sigui incondicionada, amb els quals el poeta caracteritza l'obra fichteana, contradiuen la seva concepció que l'objecte existeix tan certament i absoluta com el Jo que vol dominar-lo. Per això, quan Faust es considera com un déu que, mitjançant símbols cabalístics, comença a desvetllar els misteris de la natura: «Sóc jo un Déu? Tot ho veig tan clar!/ Observo en aquests purs símbols/ prostrar-se davant la meua ànima a l'activa natura»¹¹⁶, Goethe fa aparèixer l'esperit de la terra que el repel·leix per la seva desmesura i l'obliga a resignar-se: «Tampoc el vel de la natura no he aixecat/ per robar-li el secret (...)»¹¹⁷.

(b) Faust se sent tan a prop de la natura com dels homes, però es descobrirà tan allunyat d'ells com de la natura. Vol canviar la grisor de la seva vida contemplativa, que experimenta amb el patiment derivat de la inacció, per «l'arbre daurat de la vida»¹¹⁸:

«Jo vull viure el que viu la humanitat,
sentir-me del seu mal i del seu bé al plegat;
que s'eixampli el meu jo de l'existència d'ells,
a esclat de mort si cal:
al costat d'ells en tot, i en l'enfonsada igual.» (*Cambra d'estudi*, vv. 1768-1775)

Faust creu que podria trobar entre els altres el sentit de la seva existència: «Aquí sóc home!, aquí puc intentar ser-ho!»¹¹⁹. Però quan accepta el pacte amb Mefistòfil per recuperar la joventut, no pensa ja en buscar entre els altres Jos la unitat del seu ànim. Ara, ben despreocupat d'inquietuds metafísiques, Faust només exigeix al diable amor i passió desbordants. El

113. *Grundlage*, I, 281.

114. *Cambra d'estudi*, vv. 1936-1941. M'aparto de la traducció de J. Lleontart.

115. Vid. Cartes a Schelling de 19.IV.1800 i 27.IX.1800; per a la relació entre Goethe i Schelling: WACHSMUTH, A. B., «Goethe und Schelling» en SCHAEFER, A. (ed.), *Goethe und seine grossen Zeitgenossen*; München, 1968, pp. 86-114.

116. *Nit*, vv. 439-441.

117. *Nit*, vv. 673-5.

118. *Cambra d'estudi*, v. 2039. J. Lleontart tradueix «Und grünn des Lebens goldner Baum» per «La vida és ufanosa»; també aquí he preferit una versió més cenyida a l'original.

119. *Faust i Wagner*, v. 940.

nen disfressat d'adult evita els lligams amb tothom¹²⁰, «les excelses limitacions de l'amor» (v. 347). Tan sols en algun moment sembla mostrar un cert compromís, com al final de l'obra, quan intenta salvar Gretchen. De tota manera, ella encara li fa veure que l'autèntic acte moral no consisteix a escapar, sinó a afrontar les conseqüències de la pròpia acció sense temor:

«FAUST. I em seguiràs
vulgue'ho, només! La porta és oberta.
MARGARIDA. Això no puc. No hi ha remei per mi.
M'espien. Què en trauria, de fugir?
I haver d'anar pel món captant, i encara
Amb mala consciència, és trist...» (vv. 4543-7)

Com que Faust només utilitza els altres, sense fer cap esforç per comprendre'ls, en veritat no assumeix cap responsabilitat; cau en el que Goethe anomena «el mal radical: cadascú voldria ser el que podria ser i els altres no res, no pintarien res»¹²¹. Conseqüentment, no té ocasió de reflexionar sobre el seu propi destí a partir del límit que els homes li imposen. El Jo de Faust es tanca, doncs, a la reciprocitat amb els altres Jos que és condició per arribar a l'autoconsciència. Mai no es planteja «viure per als altres i oblidar-se de si mateix en una activitat conforme al deure»¹²².

Finalment, Faust es lliura a la felicitat més barroera perquè no és capaç de descobrir, en l'aspecte fugisser de la vida, la idea perdurable. L'home ha de ser el mitjancer entre vida i idea, tot atenent la crida de la raó a ser conseqüent amb un mateix com a condició per ésser-ho també amb els altres. Com que Faust no és capaç d'aquest esforç, o bé plora passiu:

«Assolit un deler, ço que vèiem més alt
ens desmereix. El món empedreeix
tots els grans sentiments que hi ha en la vida.
Allò que no hauràs mai et fa glatir
I els plors t'entelen el que posseeixes.
Ai, neguit, de quants hàbits et vesteixes!
Si només fossis foc, coltell, verí!
També ets casa i honors, muller i fillada»¹²³.

o bé gaudeix follament:

«Que ens descabdelli el moment en son curs brogidor/ (...)/
l'activitat és ella per tal com no té mida»¹²⁴.

120. Com a imatge d'això, recordem el joc de la margarida: un cop l'ha desfullada, Gretchen o Margarida es queda a la mà amb l'últim pètal, que representa el «m'estima»; Faust, però, només sap repetir «t'estima», incapaç d'apropiar-se en primera persona d'una afirmació tan compromesa, potser per por o potser perquè intueix mig inconscientment que no s'hi mantindrà fidel (vid. *Jardi*, vv. 3180-3186).

121. *Maximen und Reflexionen*, núm. 863.

122. WA I, 23, 120.

123. *Nit*, vv. 640-651.

124. *Cambra d'estudi*, v. 1755-9. Vid. també les paraules de Faust a *Cambra d'estudi*, vv. 1828-9.

L'oscil·lació entre els extrems de la depressió i l'eufòria mostren que Faust ha quedat ancorat en l'anhel, aliè a l'acte reflexiu pel qual la seva activitat podria orientar-se a la millora de si mateix com a punt d'unió dels impulsos contradictoris que el mouen.

CONCLUSIÓ. EL PROJECTE COMÚ DE FICHTE I GOETHE: CONCILIAR SABER I VIDA

La conciliació entre saber i vida, que és el tema central del *Faust*, constitueix, com volem mostrar en la conclusió, el punt clau del diàleg entre Fichte i Goethe. Precisament, Goethe acull tan positivament Fichte «perquè ens ha promès reconciliar l'enteniment humà amb la filosofia»¹²⁵. El poeta, que sempre fuig de l'abstracció, valora aquesta aportació de Fichte en considerar que encara s'ha de realitzar la síntesi final entre filosofia i vida. Fichte s'ha compromès explícitament a dur-la a terme, com ho mostren les seves paraules a Jacobi:

«En l'àmbit d'aquest punt de reflexió pràctic domina el realisme; mitjançant la deducció i el reconeixement d'aquest punt per la mateixa especulació s'acompleix la completa reconciliació de la filosofia amb l'enteniment comú que promet la Doctrina de la Ciència.

En efecte, per què el punt de vista especulatiu i, amb ell tota la filosofia, si no és per a la vida?»¹²⁶.

També en el segon cicle de conferències que el filòsof havia escrit l'any anterior com a introducció a la seva filosofia, *Sobre esperit i lletra en filosofia*, Fichte «tracta de la relació entre filosofia i vida per tal d'entendre el trànsit de la immediata a l'actitud transcendental»¹²⁷. Tanmateix, si aquesta conciliació entre l'enteniment humà —que aporta el sentit comú— i la filosofia no es realitzés, Goethe no dubtaria a quedar-se amb el primer; així li ho diu a Eckermann: «Jo mateix he procurat romandre lliure de filosofia. El suport del sentit comú ha estat sempre el meu»¹²⁸.

Fichte s'aproximaria de nou a Goethe en aclarir que les aparents abstraccions de la WL arrelen, de fet, en l'experiència de l'home. La consciència filosòfica comença essent una consciència comuna: inicialment viu en l'experiència, encara que s'enlaira per damunt d'ella treballant només amb el seu concepte, amb la seva essència; així, al terme d'aquesta elevació, la consciència filosòfica veurà que només ha realitzat el que hi havia d'implícit en l'experiència¹²⁹. El concepte es troba ja en l'objecte com la imatge que esperona l'activitat de la consciència¹³⁰. El fet d'haver treballat només

125. *Über Fichte*, p. 18.

126. Fichte a Jacobi, 30.VIII.1795; GA III/2, pp. 392-3; trad. de S. Turró per al doctorat «Objectiu i funció de la filosofia transcendental».

127. TURRÓ, S., «Sentit estètic i esperit en la filosofia de Fichte», p. 3.

128. *Gespräche mit Goethe*; 4.II.1829 (a o. c., vol. 19, p. 278).

129. Vid. FICHTE, *Einleitungen in die Wissenschaftslehre*, §§ 20-21 (a GA, ed. R. Lauth i H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1962, vol. I/3).

130. Vid. 1ª Introducció, § 4.

amb el concepte de l'experiència és allò que permetrà justificar l'experiència, però alhora corregir-la allà on l'aparença és enganyosa¹³¹.

Goethe coincidirà amb Fichte: l'experiència, com a mode d'encontre amb el món, ens permet aprendre tant sobre les coses exteriors com sobre nosaltres mateixos; per això, Goethe afirma: «considero l'experiència com l'única ciència autèntica»¹³². Però també constata la contingència de l'experiència, on primerament només hi reconeixem l'aparença. Per això, Goethe defensa que en nosaltres hi ha ja principis ordenadors, les condicions del coneixement, que permeten l'assumpció adequada d'allò que experimentem. Kant és la influència més directa de Goethe en aquestes afirmacions, però, essent un punt comú a tota la filosofia transcendental, Fichte ressona també en la concepció goethiana: «Si no hagués portat ja el món en mi amb anticipació, hauria estat res més que un esforçar-se del tot mort i inútil»¹³³. La producció de l'experiència —«no hi ha cap experiència que no estigui produïda, causada, creada»¹³⁴— significa per a Goethe que, entre l'aspecte passatger de les aparences, la raó delimita allò perdurable: la idea fonamentadora d'ordre. El poeta afegeix: «La idea (...) ha de treure de forma genètica la imatge general»¹³⁵, perquè és allò essencialment inherent al fenomen. Aquesta afirmació de Goethe està més a prop de la filosofia de Fichte que de la kantiana, on la imatge general del sensible no es dedueix transcendentalment. La *Grundlage* dedueix genèticament tant les formes de la consciència com l'estructura a priori de l'experiència, amb la síntesi de les quals sorgirà la imatge general: en la nostra consciència també es produeix l'estructura a priori del que constitueix el món¹³⁶. Per això, Goethe podrà dir: «Saber [=] Allò significatiu de l'experiència»¹³⁷.

Però Goethe considera, amb Schiller, que aquesta visió apareix perversa en la WL, on, segons ells, l'intent de crear el món amb les meres representacions del Jo acaba esdevenint la divinització de la individualitat: el Jo, com un déu, englobaria en si la realitat; per això, Goethe es pregunta en relació a Fichte: «com hauria pogut marxar acompassadament amb el món, si el considerava com el seu patrimoni, quelcom que ell mateix s'hauria creat?»¹³⁸. El *Faust* pot considerar-se com una recreació d'aquesta aspiració prometeica, que critica a través de l'esperit de la terra, una divinitat immanent i font de tots els éssers:

«Què s'és fet, superhome, del teu braó?
I el pit on es criava un món? Fas gala

131. Vid. *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philo-sophie*; vol. I, 6 de l'obra completa de Fichte a Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983, p. 194.

132. Carta a Friederike Oeser, 8.IV.1769; citat a *Goethe Handbuch*, vol. 4/1, p. 272.

133. *Gespräche mit Goethe*, 26.VI.1824.

134. WA I 47, p. 175.

135. WA II, 8, p. 11.

136. *Grundlage*, § 4 «Dedució de la representació», punt XI.

137. WA I, 42.2., p. 392. De tota manera, Goethe insisteix que no oblidem les noves experiències de tipus contingent, perquè són un correctiu potencial per a produccions de la imaginació contradictòries en si mateixes. (Per saber més sobre el concepte d'experiència en Goethe, vid. EICHHORN, P., *Idee und Erfahrung im Spätwerk Goethes*; München / Freiburg, 1971).

138. *Tag- und Jahreshefte* 1794. Vid. també, Carta de Schiller a Goethe del 28.X.1794.

d'èsser tant com nosaltres? Jo sentia
ta veu delint-se, oh Faust —si és que ets aquell,—
i ara t'arronses com un cuc,
tot just quan et toca el meu alè»¹³⁹.

L'esperit ha posat Faust al seu lloc, tal com pensa Goethe que s'ha de fer amb tot aquell que absolutitzi el paper del Jo. Segons Goethe, la centralitat del Jo pot esdevenir «una falsa contemplació interior» que renuncia a «l'activitat en el món exterior»¹⁴⁰. Per això Novalis, poeta i deixeble de Fichte, crítica Goethe pel fet que en les seves obres defensa la formació com un camí que va només de dins cap a fora, sense que hi hagi prou interiorització d'allò viscut.

Segons Novalis, aquesta mancança en la perspectiva de Goethe es mostra en la '*Bildungsroman*' *Wilhelm Meister*, on un jove en principi inexpert accedeix a la maduresa a través de les experiències que adquireix en successius viatges. Novalis creu que el jove Wilhelm només s'omple d'aquell saber acumulat, sense que s'expliciti un camí interior on aital cúmul hagi de digerir-se més íntimament. Segons Novalis, Goethe defensaria una visió positivista del món, tot i que Fichte expressa, curiosament, la proximitat del seu esperit amb aquesta novel·la de formació¹⁴¹. Novalis es vol influït per Fichte en afegir a l'activitat mundana la projecció interior: en la seva obra *Heinrich von Ofterdingen*, el viatge interior esdevé un trajecte cap a l'autoconsciència del personatge; Novalis defensa un retorn des de les experiències viscudes, per tal de recollir-ne en el nostre interior allò seu misteriós i amagat, llur essència¹⁴². Per tant, la finalitat d'ambdues novel·les, *Wilhelm Meister* i *Heinrich von Ofterdingen*, és la formació, que es realitza en sentits divergents en una i altra obra (de dins cap a fora en el *Wilhelm Meister* i de fora cap a dins en el *Heinrich von Ofterdingen*).

La interpretació que Novalis fa del *Wilhelm Meister* és, en part, vàlida per al *Faust*: després del seu pacte amb Mefistòfil, Faust bandeja la reflexió per tal de lliurar-se a l'acumulació de vivències de plaers. Però el trist retrat que Goethe fa del destí d'aquest personatge prova que Goethe en el fons comparteix amb Novalis l'esperit de la filosofia fichteana: sense reflexió, sense retorn a la interioritat, no hi ha maduració possible. Per això, Goethe afirma: «agraeixo a la filosofia crítica i idealista que m'hagin fet parar atenció en mi mateix»¹⁴³.

Coincideixen doncs la WL i el Faust? Sí, perquè si tenim present tot el periple del Jo descrit en la WL, comprendrem que tan ideal i buit és el Jo absolut que ens dóna l'aspiració infinita —despropòsit que Goethe critica en prendre'l per real— com la nostra causalitat absoluta en el món sensible —despropòsit que Goethe desmitifica subratllant el patetisme d'un Faust sempre anhelant—. Com a superació d'ambdós extrems, hem de projectar en el món cadascuna de les limitacions que sentim, perquè això ens ajudarà a comprendre'l com a part nostra i, per tant, com a reflex de la nostra

139. *Nit*, vv. 491-8; cursiva meva.

140. Vid. WA II, 11, p. 59.

141. Vid. WUNDT, p. 91.

142. *Goethe Handbuch*, p. 12.

143. Carta a Schultz, 18.IX.1831.

essència: ser activitat que intenta millorar la seva relació amb el món. Perquè, com diu Fichte, «voler modificar aquesta relació significa anul·lar tota consciència i, amb això, tota existència»¹⁴⁴, ja que, seguint Goethe, «l'home només es coneix a si mateix en la mesura que coneix el món: només l'apercep en si mateix mentre ell s'apercep en el món»¹⁴⁵.

144. *Grundlage*, I, 283.

145. WA II, 11, p. 59.