

L'ELEMENT ESTÈTIC EN EL PROJECTE TRANSCENDENTAL: FICHTE

Salvi TURRÓ

I

És conegut que, en la transmissió de la filosofia kantiana a l'idealisme, juga un paper determinant la qüestió de la sistematicitat, científicitat i fonamentació de la forma transcendental d'abordar els problemes filosòfics. Sens dubte és Reinhold¹ qui, amb el seu *Assaig d'una nova teoria de la facultat humana de representació* (1789), *El Fonament de la filosofia elemental* (1790) i *Sobre el fonament del saber filosòfic* (1791), posa en marxa explícitament la temàtica d'una *Grundsatzphilosophie* que, a través de la Doctrina de la Ciència de Fichte, determinarà també en bona mesura els plantejaments de Schelling i Hegel.

Tanmateix, no resulta tan usual remarcar que aquesta temàtica, lluny de ser aliena a Kant, ja és un dels fils conductors de l'obra crítica des de 1781. No solament la Crítica *de la raó pura* es disposa segons un estricte ordre sistemàtic, on la Doctrina dels Elements subministra els materials perquè la Doctrina del Mètode construeixi l'edifici resultant², i on cada part de la Doctrina dels Elements es defineix com a «ciència» de la facultat respectiva³, sinó que, de manera encara més rellevant, s'afirma que la mateixa crítica de la raó és només el moment propedèutic que donarà pas al sistema filosoficodoctrinal, dividit en metafísica de la natura i dels costums⁴. Ara bé, aquesta «arquitectònica» de la filosofia transcendental sofreix, en l'escriptura kantiana entre 1781 i 1788, unes indubtables distorsions que ajornen la construcció de l'edifici sistemàtic en favor d'una prolongació imprevista del moment propedèutic de la crítica (*Prolegòmens, Fonamentació de la Metafísica dels Costums*, segona edició de la KrV, *Crítica de la raó pràctica*).

De fet, la situació detectada per Reinhold –un programa transcendental unitari en tant que anàlisi de les condicions de possibilitat dels diferents àmbits d'objectivitat en la consciència, però escindit en dues crítiques que impedeixen la percepció del seu fonament comú– és una situació reconeguda

1. Vegeu un tractament detallat del paper de Reinhold en aquesta temàtica en el meu article «De la filosofia crítica a la filosofia com a ciència estricta», en *Convivium. Revista de Filosofia*, 12, 1999, 61-75.

2. KrV A 707/B 735.

3. Per a l'Estètica transcendental: KrV A 21/B 35; per a la Lògica transcendental: KrV A 57/B 81; per a l'Analítica transcendental: A 54-64/B 89-90 i l'important afegit de B 109-110; per al Judici: A 136/B 175; per al sistema de les idees: A 333/B 390.

4. KrV A 841/B 869.

pel propi Kant, a la qual respon ell mateix el 1790 amb la seva tercera crítica. Com clarament s'explica en la primera introducció –titulada justament *La filosofia com a sistema*– i en el § 79, la *Crítica del Judici* té per finalitat completar la sistematicitat i unitat internes de l'edifici transcendentals⁵. Ara bé, atesa l'escissió «insalvable» dels territoris (i principis) teòric i pràctic, Kant completa la seva filosofia d'una forma peculiar: sens dubte –per les exigències definitòries mateixes del procediment transcendentals– la unitat dels territoris resideix «en» la consciència, però –pel paral·logisme de la raó en relació al supòsit últim de la deducció transcendentals– la peculiaritat del jo no autoritza a realitzar una derivació dels principis teòrics i pràctics –fonamentació en el sentit fort de Reinhold o després de Fichte–, sinó que només permet efectuar una «transició» (*Übergang*) entre els dos territoris mostrant la seva comuna dependència de la subjectivitat.

Doncs bé, si aquesta transició no pot constituir un nou territori ni pot derivar els principis teòrics i pràctics d'un altre lloc, això significa que només pot consistir a mostrar com la ment (*Gemüt*) es disposa «precategòricament» –i.e. prèviament als seus dos àmbits discursius i conceptuals– segons certes estructures que anticipen formalment (sense continguts cognoscitius ni morals en concret) tant l'un com l'altre. El lloc privilegiat per detectar la presència de tals estructures és justament aquella forma d'«experiència» que, sense necessitat de conceptes objectivadors ni universalitzacions normatives, desvela les disposicions espirituals del subjecte en la seva operativitat i espontaneïtat originàries –i.e., prèvies a la seva determinació com a teòriques o pràctiques. Tal és l'àmbit experiencial d'allò que, en lloc d'establir una referència a l'objecte coneixement o a l'interès moral⁶, es vertebrada directament sobre el sentiment (de plaer) que l'objecte provoca en nosaltres pel dinamisme que suscita en les nostres facultats: àmbit, doncs, d'allò «estètic» –en sèns en el sentit de la primera crítica i de Baumgarten.

I, en efecte, la descripció fenomenològica que fa la *Crítica del Judici* dels elements vertebradors de l'experiència estètica mostra el seu caràcter «anticipador» però alhora «obert», que justifica el seu lloc «transitiu»: sense posar cap fi s'estableix la forma general de finalitat⁷, sense que regeixi cap regla determinada es dóna un lliure joc de concordança de les facultats⁸, sense posar cap principi determinant hi ha pretensió d'universalitat⁹. I donat que tots aquests elements sorgeixen de la imaginació en la seva espontaneïtat productiva, pot afirmar-se que: «atès que allò bell no pot ser jutjat segons conceptes, sinó segons la disposició finalística de la imaginació per a concordança amb la capacitat dels conceptes en general, resulta llavors que com a mesura subjectiva d'aquella finalitat estètica (però incondicionada) en l'art bell, que té la justificada pretensió de complaure a tots, no pot utilitzar-se cap regla ni prescripció, sinó tan sols allò que és natura en el subjecte sense poder ser aprehès sota regles o conceptes, això és, el substrat suprasensible

5. Per a un tractament exhaustiu del lloc de la tercera crítica en relació al sistema de la filosofia i als problemes que això comporta en l'últim Kant vegeu el meu estudi *Trànsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona: Anthropos, 1996.

6. KU, § 1-5.

7. KU, § 17.

8. KU, § 9.

9. KU, § 21-22.

de totes les seves capacitats (que cap concepte de l'enteniment no pot assolir) i, per tant, allò en relació a la qual cosa el fi últim donat per l'intel·ligible a la nostra natura consisteix a fer concordar totes les nostres capacitats cognoscitives»¹⁰.

La lletra kantiana no va més enllà d'aquesta afirmació: en l'àmbit estètic es manifesta la natura o substrat suprasensible del subjecte en la seva operativitat no-conceptual i, per tant, en la seva originarietat i unitat constitutives últimes, sense que això autoritzi cap tipus de reflexió o discurs filosòfics que vagi més enllà de la simple mostració críticotranscendental dels elements en joc i, en tot cas, de la pròpia facticitat de cada experiència estètica. Tanmateix, és clar que, si no en la «lletra», almenys en l'«esperit», passatges com aquest assenyalen qüestions que desborden els límits que Kant pretén tan estrictes. A partir d'aspectes terminològics i temàtics tan rellevants com que ara es parli d'una esquematització conceptual i una altra simbòlica¹¹, o que s'introdueixin unes «idees estètiques» que, aplegant allò que ultrapassa la síntesi intuïtivo-conceptual de l'enteniment, apunten a l'«innombrable» (*das Unnenbare*)¹², és palès que, a més de «transicions», fàcilment poden establir-se «ponts» entre aquestes aportacions de la tercera crítica i certs punts de les dues anteriors, de manera que el panorama de la filosofia transcendental necessàriament havia de reelaborar-se —com a conseqüència de la pròpia escriptura kantiana— en uns lectors que s'enfrontaven conjuntament als resultats de les tres crítiques.

En aital transmissió i recepció, els elements estètics poden jugar dos papers diferents. D'una banda, atès que en l'experiència estètica es manifesta en tota la seva força el caràcter productiu de la imaginació, que també constitueix la font última dels processos esquematitzadors teorico-pràctics, s'ofereix la possibilitat de prendre-la com a punt de partida per a situar-nos en el cor mateix del mecanisme productiu de la ment i derivar-ne les últimes condicions de possibilitat del dinamisme sencer de la consciència: tal serà el camí emprès per Fichte en la primera Doctrina de la Ciència. D'altra banda, atès que les idees estètiques exposen simbòlicament allò inefable per a l'enteniment, pot interpretar-se que ens obren una via de «coneixement» —palesament diferent al fenomènic— dels elements absoluts de la raó: aquesta posició serà explicada per Schelling en el capítol final del *Sistema de l'idealisme transcendental* i configurarà el rerefons de la seva filosofia de la identitat i de l'art. Si la primera possibilitat fa un ús «metodològic» de l'estètic i es manté molt més proper als límits del transcendentalisme kantian, la segona fa un ús més aviat «constituti» en veure en l'experiència estètica l'instrument d'accés a l'absolut.

II

Ens ocuparem aquí exclusivament de la primera posició¹³. Per tal de desenvolupar-la és útil començar per recordar, seguint el mateix Fichte, la seva comprensió del contingut i divisió de la Doctrina de la Ciència tal com apareix

10. KU, § 57 observ. I

11. KU, § 59.

12. KU, § 49, § 57 observ. I

13. Reprenc aquí la línia interpretativa del meu article «Sentit estètic en la filosofia de Fichte», *Seminari Iduna*, Publicacions Universitat de Barcelona, 1999, p. 2-11.

just al final de la segona exposició de Jena¹⁴. Es tracta d'un passatge prou important: d'una banda, presenta per primer cop de forma completa la justificació fichteana de les parts de la filosofia i llur interrelació sistemàtica¹⁵; d'altra, ofereix unes importants consideracions sobre la relació entre el «punt de vista transcendental» i el «punt de vista comú» (o sobre filosofia i vida)¹⁶ que resulten cabdals per al nostre tema: «Donat que mitjançant el punt de vista estètic hom s'eleva al *transcendental*, el filòsof ha de tenir sentit estètic [*ästhetischer Sinn*] o esperit [*Geist*]; sense aquest no reïx a elevar-se a la perspectiva *transcendental* [...] Precisament la manca d'aquest esperit és la causa de romandre en la lletra i de no poder penetrar en l'esperit de la cosa»¹⁷.

El «punt de vista transcendental» correspon palesament a l'actitud i mètode especulatiu per establir els principis a priori de les diferents disciplines filosòfiques que, segons la divisió establerta en el passatge¹⁸, són: el *Fonament* [*Grundlage*] que subministra els primers principis de tota la Doctrina de la Ciència –la «ciència primera» de la tradició–, la Doctrina de la Ciència de la teoria que construeix els principis de l'objecte natural, la Doctrina de la Ciència de la pràctica o ètica que determina els principis de l'acció individual, i les dues matèries que, connectant la natura amb la llibertat, tanquen el sistema filosòfic (Doctrina del Dret i Filosofia de la Religió). La filosofia transcendental constitueix així, formalment, un sistema de coneixements tancat i rigorosament demostrat, és a dir, és «ciència» en el sentit més estricte de l'expressió. I, materialment, dóna raó dels diversos àmbits d'objectivitat que apareixen en la consciència i determinen la seva activitat en el món. En resum, la filosofia transcendental tracta *in abstracto*, segons els procediments propis de la científicitat, tot allò que determina l'home real: «D'aquí sorgeix una contradicció: la filosofia està en la perspectiva *transcendental*, i considera l'home que es troba en la perspectiva real. El filòsof, tanmateix, és també un home i com a tal està també en el punt de vista real: com pot, doncs, elevar-se al transcendental? [...] Les dues perspectives es contraposen i no hi ha cap mitjancer entre ambdues; així, no és possible cap trànsit de l'una a l'altra. Ara bé, es prova *fàcticament* que hi ha filosofia *transcendental*. Per tant, ambdós punts de vista no han de contraposar-se *absolutament*, sinó que necessiten ser unificats per un cert element mitjancer. L'element estètic és aquesta mediació»¹⁹.

14. Coneguda com a *Wissenschaftslehre Nova Methodo* [WL-NM] fou impartida els cursos 1797-98 i 1798-99 i ens ha arribat en manuscrits dels alumnes, car Fichte només en publicà les dues introduccions i el primer capítol (*Nova exposició de la Doctrina de la Ciència*). A més de la versió de la *Gesamtausgabe* (volum IV-2), hi ha una altra edició crítica a cura d'E. Fuchs (*Wissenschaftslehre Nova Methodo: Kollegnachschrift K.Cr. Kraus 1798-99*, Hamburg: Meiner, 1982). Existeix una traducció castellana per J.L. Vilacañas (*Doctrina de la Ciència Nova Methodo*, València: Natan, 1987).

15. Abans d'aquest escrit Fichte només havia donat una relació rapsòdica, i sense fonamentació sistemàtica, de les diverses temàtiques filosòfiques en el § 8 de l'escrit programàtic de 1794 *Sobre el concepte de Doctrina de la Ciència*.

16. Tal com ha assenyalat R. LAUTH («Fichtes Gesamtidee der Philosophie», *Philosophisches Jahrbuch*, 71, 1964, 253-285, traducció castellana: *Idea total de la filosofia en Fichte*, México: UNAM, 1968), aquesta és una temàtica central per entendre adequadament el sentit de la reelaboració fichteana del transcendentalisme kantian.

17. WL-NM (GA, IV-2, p. 266).

18. WL-NM (GA, IV-2, p. 262-264).

19. WL-NM (GA, IV-2, p. 265-266).

Segons aquest passatge, doncs, el sentit estètic o esperit, en elevar l'home real a la perspectiva transcendental, fa possible la filosofia. És a dir, el sentit estètic o esperit és condició necessària per a la filosofia, constitueix un element metodològicament imprescindible per a penetrar en la cosa mateixa i no romandre en l'exterioritat de la lletra. Tanmateix, el fet de parlar de «sentit estètic» o d'«esperit» sembla situar-nos literalment en l'àmbit artístic: significa això que Fichte redueix el procediment filosòfic a creació artística?, que sosté el mateix tipus de vinculació entre filosofia i art que la defensada per Schelling i els fundadors del romanticisme literari i filosòfic? Fichte es desmarca d'aital lectura en afegir immediatament que «d'aquí no se segueix pas que el filòsof hagi de ser un esperit bell, sinó tan sols que el mateix esperit, que mitjançant la formació podria fer-lo bell, també el vivifica com a filòsof»²⁰. No obstant això, si es reconeix que l'esperit de la bellesa almenys «vivifica» el filòsof, alguna mena de relació està establint-se entre filosofia i art; cosa corroborada pel mateix vocabulari fichteà que remet terminològicament als passatges de la tercera crítica kantiana vinculats a la doctrina del geni artístic²¹. Com pot dur-se a terme aquest desplaçament sense contradir frontalment la crítica kantiana i àdhuc reclamant-se culminador del transcendentalisme? Què entén Fichte per sentit estètic o esperit, i per què pot atribuir-li una funció metodològicament cabdal en l'activitat filosòfica?

La segona exposició de la Doctrina de la Ciència es limita a afirmar el paper mitjancer de l'esperit sense aclarir ni el sentit ni l'abast metodològics de la tesi, cosa que no feia tampoc la primera exposició de 1794. Per tractar-se en ambdós casos de la presentació estrictament científica dels primers principis, qüestions «externes» com les de la funció de la filosofia o dels pressupòsits del seu mètode operatiu havien de quedar fora del text, i.e. havien de ser tractades «exotèricament» a manera de consideracions propèdèutiques. Justament Fichte aprofità les *Vorlesungen* públiques de 1794-95 a Jena per oferir, sota el títol tradicional de *De officiis eruditorum*, la seva introducció a la filosofia en dues parts: en un primer cicle (*La destinació de l'home instruït*) s'ocupà de la funció social de l'estament universitari i especialment del filòsof, i en un segon (*Sobre esperit i lletra en la filosofia*) tractà de la relació entre filosofia i vida per tal de d'entendre el trànsit de la immediatesa a l'actitud transcendental. És en aquestes lliçons, on trobem la doctrina sobre l'esperit i el sentit estètic a què es refereix la WL-NM²².

20. WL-NM (GA, IV-2, p. 266).

21. KU § 46, § 49, § 57, § 59.

22. Mentre que el primer cicle fou publicat el 1795 (*Die Bestimmung des Gelehrten*), el segon (*Über Geist und Buchstabe in der Philosophie*) romangué inèdit. Fichte reelaborà les conferències en forma de cartes (*Briefe über Geist und Buchstabe in der Philosophie*) en resposta a les *Cartes per a l'educació estètica de l'home* de Schiller –que, al seu torn, implicaven una crítica al moralisme inherent a la Doctrina de la Ciència–. Davant la negativa de Schiller a publicar les cartes de Fichte en la seva revista (*Die Horen*), el text no aparegué fins el 1798 al *Philosophisches Journal* de Niethammer. El manuscrit original de les *Lliçons sobre esperit i lletra en filosofia*, a més de la *Gesamtausgabe* (volum II-3), ha estat restituint com a part de *De officiis eruditorum* en l'edició de R. Lauth, H. Jakob i P.K. Schneider (*Von den Pflichten der Gelehrten*, Hamburg, Meiner, 1971).

III

La contraposició entre «esperit» i «lletra» en filosofia es planteja sobre el rerefons del *dictum* de Kant segons el qual no s'ensenyava filosofia sinó a filosofar, és a dir, que la filosofia no és un mer saber «històric» sinó que implica l'exercici actiu de la pròpia raó²³. Escriu Fichte: «Filosofia no és pas allò que fluctua en el nostre record, ni tampoc allò imprès en els nostres llibres per ser llegit, sinó allò que s'ha apoderat del nostre esperit, i l'ha recreat, i l'ha introduït en un ordre superior de coses espirituals [...] Tot allò que jo o qualsevol altre mestre pot presentar no és pas filosofia. Àdhuc si nosaltres mateixos la tenim, no podem transmetre-la. Tots els nostres filosofemes són cossos i res més que cossos que els oferim perquè a partir de vostès i per vostès mateixos desenvolupin la filosofia»²⁴.

És palès que la filosofia no consisteix en el significat (lletra) sinó en el significat (sentit, esperit): aquesta trivialitat, però, seria extensible a qualsevol disciplina i per si sola no justificaria l'èmfasi de l'observació. Atès que Fichte està pensant en la filosofia transcendental i no pas en cap altre tipus de filosofia, aquella contraposició haurà de guardar alguna relació específica amb aquella. Despleguem a l'efecte dos motius centrals del kantisme en aquest context.

(1) La primera crítica defineix el transcendentalisme com aquella filosofia que cerca els principis (de l'objectivitat) en el subjecte²⁵: si la cosa apareix a la consciència és perquè aquesta la deixa manifestar-se, i.e. perquè la consciència conté en ella mateixa les condicions de la seva aparició. Aitals condicions, però, d'entrada són implícites: la tasca del filòsof transcendental consisteix precisament en treure-les a la llum separant els continguts merament empírics de les seves estructures necessàries. Dit en altres termes: com que la consciència individual està dispersa en la sèrie d'activitats concretes de la vida immediata, cal que torni sobre si mateixa per, analitzant-les reflexivament, poder adonar-se d'allò contingent i d'allò *a priori* que les determina. En certa mesura, el punt de vista transcendental consisteix en un procés d'introspecció pel qual l'individu assoleix una plena consciència de si mateix, essent capaç d'autoanalitzar les seves representacions: es tracta, com diu Fichte, d'un autèntic desvetllament o «renaixement» de la subjectivitat²⁶. En altres paraules: sense l'acte reflexiu, l'individu, perdut entre les coses, redueix el món a pura «objectivitat» i no se n'adona que no hi ha món si no és «per a la consciència». D'aquí la presentació que Fichte fa a vegades de la filosofia com d'una «decisió» entre dos sistemes²⁷, el dogmatisme realista i l'idealisme, on la falsedat del primer no rau tant en els seus enunciats «objectius» –com a tals perfectament consistents–, quant en què aquests són «dits» i, per tant, presuposen l'activitat de la consciència que el propi sistema nega, incorrent així en allò que ara diríem una contradicció performativa.

D'aquí la paradoxa inherent al transcendentalisme: el filòsof, pròpiament, no produeix res que no es trobi prèviament en la consciència; però sense

23. KrV, A 837. Passatge ampliat considerablement en la *Lògica* (Ak, IX, p. 25).

24. *Vorl. GuB in Phil.* (GA, II-3, p. 332-333).

25. KrV, B 25.

26. *Vorl. GuB in Phil.* (GA, II-3, p. 327).

27. Vegeu especialment la *Primera Introducció a la Doctrina de la Ciència*.

l'acte filosòfic de reflexió la consciència no pot aclarir-se del tot, és a dir, no pot entrar en possessió d'ella mateixa ni descriure amb evidència les seves estructures. L'exercici de la filosofia requereix que l'individu efectui l'acte de presa de consciència de si (*re-flexio*, *Über-legung*) que li mostri la seva activitat constitutiva²⁸; mentre no el realitzi, no abandonarà l'actitud natural i qualsevol dada de consciència serà percebuda més com a «dada» que no pas «de consciència». La qual cosa significa que també els filosofemes merament «rebut», per més veritables que siguin, segueixen formant part de la vida immediata –doctrina memoritzada com a saber històric–, puix els manca l'autoconsciència que, «vivificant» internament llur sentit, permet apropiarse'ls i recrear-los activament i, per tant, amb plena evidència. Doncs bé, tant en el llenguatge natural com en el filosòfic, com en el kantià de la tercera crítica, «esperit» és sinònim d'animació i vivificació; per això Fichte pot recuperar el terme en aquest context: «tots els homes tenen esperit i estar completament mancat d'esperit significa estar mort o sense consciència. Esperit i vida són u; i només les coses inanimades estan absolutament mancades d'esperit»²⁹.

Conseqüentment, encara que la comunicació filosòfica –com tot procés comunicatiu en general– tingui necessitat de la lletra, només hi ha filosofia transcendental si cadascú recrea en la seva autoconsciència les operacions respectives: la transmissió consisteix aquí en una «incitació» a que l'altre reproduïxi activament i conscient els actes de l'emissor³⁰. Sense aquesta co-activitat autoconscient no hi ha veritable comunicació filosòfica. La intersubjectivitat es realitza filosòficament, doncs, com una reciprocitat d'incitacions per elevar-nos a consciència reflexiva: «La seva exposició [de la filosofia] és exposició de l'esperit, però només per a aquell que ell mateix té esperit [...]. Però l'esperit no pot actuar pas sobre l'esperit de l'altre; no ho podria fer encara que li estigués permès; solament pot entrar en reciprocitat amb ell: mitjançant la seva exposició només pot donar ocasió a l'altre perquè desenvolupi a partir d'ell mateix i per pròpia activitat les idees espirituals que s'hi troben. La seva obra està elaborada certament amb esperit, però no és l'esperit mateix; aquest ha retornat al seu creador i només hi resta el cos mort. A l'espectador correspon inspirar-li alè vivificador a partir d'ell mateix»³¹.

(2) És a bastament conegut l'altre *dictum* kantià segons el qual «pensaments sense intuïcions són buits, intuïcions sense concepte són cegues»³². El caràcter metodològicament rector d'aquesta tesi és una de les conclusions tòpiques de l'obra kantiana: allà on hi ha discurs vàlid, hi ha síntesi entre intuïció i concepte. Si això és així i si la *Crítica de la raó pura* estableix amb

28. «Nosaltres som mediatament conscients del nostre actuar, només ho som per mitjà de l'objecte de l'actuar, només per mitjà de l'objecte sobre el que recau la nostra acció. De l'actuar com a tal mai no som conscients, i a causa de les lleis de l'esperit humà no podem esdevenir-ne. Doncs bé, si volem esdevenir conscients, només és possible sota la condició que s'actui *novament sobre aquest actuar*, que ell mateix esdevingui objecte d'una acció: una tal acció s'anomena *reflexió*» (*Vorles. GuB in Phil.*; GA, II-3, p. 325).

29. *Ibid.*. (GA, II-3, p. 317).

30. D'aquí la secundarietat de la terminologia en la filosofia fichteana –punt aquest de no poca importància en la seva interpretació–: la veritable WL no rau en la lletra de les seves diverses exposicions, sinó en l'esperit comú que les anima totes.

31. *Ibid.*. (GA, II-3, p. 319-320).

32. KrV, A 51.

validesa les condicions cognoscitives del subjecte finit, les proposicions transcendents també hauran d'acomplir aquell requisit d'intuïtivitat. Hi ha, però, una diferència essencial entre els enunciats filosòfics i els de la ciència empírica: mentre els segons tracten d'objectes d'experiència (*a posteriori*), els primers s'ocupen de les condicions estructurals (*a priori*) que determinen l'objecte en general. Per a enunciats sobre objectes l'exigència de síntesi no ofereix dificultats especials, car de fet no s'allunya massa de la doctrina tradicional de l'*adaequatio mentis et intellectus*. En què consisteix, però, la intuïtivitat de les proposicions transcendents? On es «verifiquen» els enunciats filosòfics sobre la sensibilitat, l'enteniment, la raó, etc., en suma, sobre l'estructura constitutiva de la consciència finita?

Si els principis filosòfics expressen les condicions necessàries de l'experiència per a una consciència, és palès que cap representació concreta d'objectes pot subministrar-los la intuïció adequada. Ara bé, com que qualsevol representació objectiva pressuposa l'activitat de la consciència per representar-la, si en lloc de dirigir-nos a la representació atenem a l'activitat que hi subjau, apareixerà la seva condició de possibilitat en la consciència. Les representacions concretes se'ns donen en la imaginació com a lloc de trobada entre intuïció i concepte. Per tant, la percepció de la pròpia activitat constructiva de la imaginació –no pas els seus continguts variables– serà allò que dóna intuïtivitat a la filosofia transcendental. En termes de Fichte: «La nova sèrie de coses en què hem de ser introduïts és la de les accions del mateix esperit humà, ja no pas la dels objectes d'aquestes accions. Aquestes accions han de ser representades; cap representació és possible sense una imatge; per tant, han d'existir imatges d'aquestes accions. Totes les imatges, però, són produïdes per l'absoluta espontaneïtat de la imaginació; per tant, també aquelles. Una part d'aquestes imatges –encara que no pas les superiors de l'esperit humà– són conegudes en els escrits kantians sota el nom d'esquemes i el procediment de la imaginació amb ells sota el nom d'esquematisme. Tota la filosofia transcendental ha de ser, i no pot ser altra cosa, que l'assoliment d'un esquema de l'esperit humà en general»³³.

La validesa dels enunciats transcendents depèn, doncs, de copsar en la imaginació les estructures necessàries de la seva activitat constructiva. Per a això cal un canvi de sentit en l'atenció de l'observador: en lloc de deixar-se endur pel contingut de les representacions imaginatives, cal sentir i fixar-se en l'acte d'imaginar. Sentir i fixar l'activitat de la consciència en la imaginació significa abandonar l'actitud immediata en què només hi ha consciència explícita dels objectes –«imaginació reproductora»– i, per l'acte de reflexió que esmentàvem abans, fer tornar la consciència sobre si mateixa per copsar les seves lleis constructives –«imaginació productora». En suma, el «canvi de sentit en l'atenció» de la consciència exigit per guanyar la intuïtivitat filosòfica equival a treballar amb i des de l'autoconsciència: sentir-nos activitat conscient i actuar per treure a la llum en la imaginació els trets i límits d'aquesta nostra autoactivitat. Amb la qual cosa recuperem el punt anterior: enfront de tota lletra, necessàriament la filosofia només existeix en l'«esperit», i.e. en la prehensió de l'autoconsciència –genitiu alhora subjectiu i objectiu.

33. *Vorles. GuB in Phil.* (GA, II-3, p. 328).

Doncs bé, si anomenem «sentiments» allò que acompanya la posició immediata de la consciència en el món, i «representacions» la presa de consciència filosòfica de la immediatesa, s'entén els enunciats amb què Fichte resumeix tot això en les seves lliçons: «l'esperit en general o imaginació productiva pot descriure's com una *capacitat d'elevat els sentiments a consciència*»³⁴, «esperit en general és la capacitat de la imaginació productora d'elevat els sentiments a representacions»³⁵, «*esperit*, en sentit *específic* [...], és la capacitat d'elevat, en la consciència, els sentiments profunds referits al món sensible a sentiments referits a un ordre suprasensible de coses; o, més breument, és la capacitat de representar-se ideals i idees»³⁶.

Dit en els termes de les exposicions tècniques de la Doctrina de la Ciència: temàticament, el primer principi de la filosofia no pot ser més que l'«acció originària» (*Tathandlung*) present en qualsevol fet de consciència possible³⁷; metodològicament, la intuïció intel·lectual amb què treballa el filòsof no és més que la separació (en la imaginació) del moment actiu del jo dels seus continguts empírics per tal de percebre i descriure els seus modes d'acció³⁸. O expressat alhora temàtica i metodològicament, tal com diu l'inici de la WL-NM: «Tota consciència està acompanyada per una autoconsciència immediata anomenada intuïció intel·lectual, i solament sota aquesta pressuposició hom pensa. Tanmateix la consciència és activitat i l'autoconsciència és específicament l'activitat de la intel·ligència que retorna, o pura reflexió»³⁹.

IV

Les *Lliçons sobre esperit i lletra en filosofia* aclareixen així el comentari metodològic que clou la WL-NM: mitjançant l'esperit podem transitar de la perspectiva real a la transcendental o filosòfica, perquè l'esperit no és altra cosa que la percepció de l'activitat de la consciència *in fieri*; vivim i ens copsem com a esperit quan la consciència fixa l'atenció en el seu propi ser-consciència, i.e. quan copsem en la imaginació (o intuïció intel·lectual) la seva auto-activitat i així podem fer sorgir les seves lleis constitutives. Tanmateix, la WL-NM fa encara una altra associació: l'esperit equival també al «sentit estètic». Què justifica aital identificació?

34. *Ibid.* (GA, II-3, p. 317).

35. *Ibid.* (GA, II-3, p. 323).

36. *Ibid.*

37. *Grundlage der gWL*, § 1 (SW, I, 91).

38. *II Einleitung WL*, § 6 (SW, I, 468 ss.). Per a corroborar aquesta equivalència entre intuïció intel·lectual i treball en la pura activitat imaginativa és especialment rellevant el text de 1801 *Sonnenklarer Bericht über die Wissenschaftslhere*. Sobre el lloc i sentit de la intuïció intel·lectual en Fichte vegeu la polèmica entre PHILONENKO, «Die intellektuelle Anschauung bei Fichte» i TILLIETTE, «Erste Fichte-Rezeption. Mit besonderer Berücksichtigung der intellektuellen Anschauung», en *Der transzendente Gedanke*, Hamburg: Meiner, 1981. Vegeu també l'estudi de J. STOLZENBERG, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986, i del mateix TILLIETTE, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris: Vrin, 1995.

39. WL-NM, § 1 (GA, IV-2, 32).

Ens cal ara recordar els punts esmentats abans de la tercera crítica⁴⁰. Si en allò estètic es mostra la natura o substrat suprasensible del subjecte perquè apareix el dinamisme de les seves facultats en concordança espontània; si àdhuc literalment Kant sosté que «*Esperit [Geist]*, en sentit estètic, esmenta el principi vivificant en la ment; allò mitjançant el qual aquest principi vivifica l'ànima, el material que s'hi aplica, és allò que impulsa les facultats de la ment amb finalitat, i.e. en un tal joc que es manté de si mateix i àdhuc enforteix encara més les facultats»⁴¹; s'entén fàcilment la conclusió metodològica que n'extreu Fichte: mitjançant l'esperit, en tant que «sentit estètic», podem elevar-nos del punt de vista comú a la perspectiva transcendental; amb l'experiència estètica irromp un sentiment que, interrompent el curs natural de la vida humana, porta l'individu a sentir la seva pròpia activitat espiritual –i.e. el condueix a la imaginació transcendental o intuïció intel·lectual. Més encara, l'eleva de cop i molt més fàcilment que mitjançant qualsevol introducció científicoconceptual a la filosofia⁴², car allò que els conceptes abstractes es limiten a indicar sense poder-ho expressar completament –la percepció de l'autoactivitat–, la vivència estètica ens ho fa experimentar directament: «Potser hom no pot expressar millor la tasca de l'art bell que dient: *porta a nivell comú el punt de vista transcendental*. El filòsof transcendental, laboriosament, s'eleva a si mateix i als altres a la perspectiva transcendental segons una regla. L'esperit bell ja s'hi troba sense haver-ho pensat; no coneix altra cosa i, als qui transmet el seu influx, els eleva tan imperceptiblement que ni són conscients del trànsit»⁴³.

Això no implica, però, que Fichte confongui el treball artístic amb el filosòfic. Si bé es distancia certament de Kant en donar funció metodològica i propedèutica en filosofia a conceptes que la tercera crítica reservava a l'art, segueix tanmateix essent fidel al text kantian en l'estricta demarcació d'ambdues esferes. La tesi fichteana diu, en efecte: el sentit estètic porta a la perspectiva filosòfica –i.e. ens situa al llindar de la feina transcendental– però no la realitza. Allà on acaba la creació artística –fer-nos sentir esperit– comença pròpiament la tasca filosòfica: determinar les lleis *a priori* de l'activitat espiritual en els seus diversos àmbits (coneixement, moralitat, dret, àdhuc estètica). Fora d'aquest punt comú, entre tots dos camps segueix havent-hi l'abisme que separa la creació lliure e inconscient de l'artista en la imaginació i la «recreació» conscient i reglada del filòsof de les lleis sintéticoconstructives necessàries de la imaginació: «El material de tota filosofia és el mateix esperit humà en totes les seves operacions, tasques i modes d'acció, i només després de la recreació completa d'aquests modes d'acció la filosofia és Doctrina de la Ciència. El filòsof observa l'esperit humà en les seves operacions, el reté i fixa allò que hi passa i transita. Aprehèn els seus modes d'acció»⁴⁴.

40. En aquest context no deixa de ser significatiu que el primer treball, de 1791, en què Fichte concep algunes de les idees que el conduiran a la Doctrina de la Ciència, sigui justament un *Assaig de resum de la Crítica del Judici de Kant*.

41. KU, § 49.

42. Punt aquest essencial per al tema de les dues possibles presentacions de la Doctrina de la Ciència, la científica o la popular que apel·la directament al sentit de la veritat inherent en tota consciència (*Exhortació a la vida benaurada*, II; SW, V, 421-423).

43. *Sittenlehre*, § 31 (SW, IV, p. 353).

44. *Vorles. GuB in Phil.* (GA, II-3, p. 324-325).

En suma, l'esperit en tant que sentit estètic és la propedèutica i eina comunicativa del filòsof i en tant que imaginació productiva (o intuïció intel·lectual) el seu instrument de treball. Elevar-nos a l'esperit és la tasca que l'artista comparteix amb el filòsof. Per això el filòsof manté una certa afinitat amb l'artista: també ha de tenir sentit estètic o esperit. Només si en posseeix i es posseeix com a esperit pot elevar plenament a consciència la seva activitat, amb la qual cosa les seves doctrines deixen de ser lletra morta –saber històric– per esdevenir l'única cosa que poden ser en filosofia transcendental: procés constructiu de la subjectivitat en la intuïció que l'esperit té de si mateix quan s'experimenta com a autoactivitat. I solament així es realitza l'autèntic diàleg filosòfic en tant que interacció dels esperits que transcendeix el mer intercanvi passiu de la lletra escrita. Però d'aquí no se segueix pas una unificació d'àmbits: l'impuls cognoscitiu, pràctic i estètic, tot i ser manifestacions de l'única autoactivitat originària del subjecte, no són en absolut reductibles als mateixos principis⁴⁵; la tasca filosòfica de cercar sistemàticament els principis teòrics i pràctics en l'activitat de la consciència no es confon pas amb la llibertat de la producció artística, de la mateixa manera que la funció de l'artista veritable no consisteix a teoritzar ni moralitzar⁴⁶.

En la polèmica sobre art i filosofia que, desfermada per les seves lliçons, conduirà al romanticisme⁴⁷, Fichte podrà acceptar a tot estirar l'afirmació de Schiller⁴⁸ de què, pel paper mitjancer del sentit estètic, l'art bell contribueix a la formació humana perquè promou la unificació de la filosofia amb la vida –del punt de vista transcendental i el comú–⁴⁹. Dient-ho amb els termes lessingians de l'educació del gènere humà, Fichte escriu efectivament: «si mai la humanitat ha de ser ennoblida, conduïda al camí de la seva meta i portada amb força cap endavant, només és possible sota una condició: que el seu guia i educador tinguin esperit»⁵⁰. Quin és, però, aquest educador espiritual de la humanitat que, pel seu sentit estètic, és capaç d'elevar-la al coneixement de la seva destinació?

Schiller, en el seu poema programàtic de 1789, *Els Artistes*, havia formulat ja la seva pròpia resposta en perfecta anticipació al que serà la tesi de 1795 a les *Cartes per a l'educació estètica de l'home*: «La dignitat de la humanitat és en les vostres mans [artistes], guardeu-la! S'enfonsa amb vosaltres! Amb vosaltres s'alçarà»⁵¹. Fichte no acceptarà mai que l'educació artística pugui

45. Vegeu el tractament específic de la temàtica dels tres impulsos en la segona carta de les *Briefe GuB in Phil.* (SW, VIII, p. 277 ss.).

46. Punt tractat sistemàticament a la tercera carta de les *Briefe GuB in Phil.* (SW, VIII, p. 293 ss.) i al § 31 de la *Sittenlehre* (SW, IV, p. 353 ss.).

47. Polèmica que nodreix, a través de les *Cartes per a l'educació estètica de l'home* (1795) de Schiller, tota la generació d'alumnes de Jena: Hölderlin, Novalis, els Schlegel, Schelling, etc.

48. Per a la posició de Schiller en la polèmica vegeu el meu article «L'educació estètica a Schiller» a *Noves reflexions entorn a l'educació estètica*, Seminari Iduna, Publicacions Universitat de Barcelona, 1998, p. 7-19.

49. Llegim, en efecte, a la *Sittenlehre*: «L'art bell no forma només l'enteniment (com l'home instruït) ni només el cor (com el mestre moral del poble), sinó que forma tot l'home unificat. Allò a què es dirigeix ni és l'enteniment ni tampoc el cor, sinó tota la ment en la unificació de les seves facultats: tercer element compost a partir dels altres dos» (§ 31; SW, IV, p. 353).

50. *Vorles. GuB in Phil.* (GA, II-3, p. 322).

51. *Die Künstler*, vv. 443-445.

realitzar la totalitat de l'essència humana en substitució de la legalitat teòrica o moral⁵²: si en algun lloc es decideix la destinació de la humanitat és –atesa la incardinació del dinamisme cognoscitu en la teleologia de l'acció–, en la moralitat⁵³. Per això, el seu educador seguirà essent «Jesús, el mestre pràctic» de Lessing⁵⁴ i de Kant⁵⁵: el Crist de l'evangeli etern joànic que, experimentant (en l'esperit) i expressant (pel sentit estètic) en la immediatesa de la seva vida les veritats centrals de la Doctrina de la Ciència⁵⁶ ha elevat la humanitat a un «saber» que és «vida», capgirant sobtadament el curs de la història universal⁵⁷. Al capdavall, doncs, el sentit estètic sempre roman com a mitjancer i instrument de comunicació entre la vida i la veritat transcendental; mai, però, com a fi en si mateix: ni de la filosofia ni de l'educació del gènere humà.

52. «I la idea d'elevat els homes a la dignitat de la llibertat i a la llibertat mateixa mitjançant una educació estètica ens condueix a un cercle, si abans no trobem un mitjà per desvetllar en cada individu de la immensa massa el valor suficient perquè ningú sigui senyor i ningú esclau» (*Briefe GuB in Phil.*; SW, VIII, p. 287).

53. Vegeu al respecte les dues primeres conferències del primer cicle de Jena *Sobre la destinació de l'home instrüit*.

54. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 58.

55. Vegeu la segona part de *La religió dins dels límits de la mera raó*.

56. El text de 1805 *Exhortació a la vida benaurada* –consagrat a l'exegesi de la figura de Crist en l'evangeli de Joan sobre el rerefons de l'exposició de la Doctrina de la Ciència de 1804-1805– pot considerar-se com l'exponent del paper «màxim» que Fichte pot assignar a la mediació estètica de l'esperit: aparició, comunicació i experimentació en la immediatesa històrica de les veritats que són conceptualment articulades i demostrades en el «saber absolut» o filosofia. Expressat en els termes de la cinquena lliçó: la consideració ètica superior del món –tercera visió del món– i la religió que experimenta aquella com a esperit i vida immediates –quarta visió– sols assoleixen la seva plena veritat (saber) en la Doctrina de la Ciència, que és així «manifestació absoluta» de Déu –cinquena visió del món– (SW, V, 468-473).

57. El significat historicouniversal de la figura de Jesús i del Cristianisme, en continuïtat amb la filosofia de la religió de 1805, és tractat per Fichte especialment en la *Staatslehre* de 1813 (SW, IV, 521-581). Sobre aquesta temàtica vegeu: K. HAMMACHER, «Comment Fichte accède à l'histoire», *Archives de Philosophie*, 1962, 388-440; R. LAUTH, «Der Begriff der Geschichte nach Fichte», *Philosophisches Jahrbuch*, 72, 1964-65, 353-385.