

LA FONAMENTACIÓ DE LA CREENÇA RELIGIOSA EN FICHTE¹

Ramon COLETAS

I

L'any 1798 apareix en el *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter* («Revista filosòfica d'una societat de savis alemanys»), un article de Fichte que porta per títol *Über den Grund unseres Glaubens an einer göttlichen Weltregierung* («Sobre el fonament de la nostra creença en un govern diví del món»)². Poc podia sospitar el nostre autor que aquell era el primer pas que el conduiria a la llarga polèmica de l'ateisme que posaria fi a la seva carrera docent a la Universitat de Jena i l'obligaria a cercar refugi a Berlín.

La seva publicació, tanmateix, no respon a un sobtat interès de Fichte per donar a conèixer reflexions madurades sobre qüestions de filosofia de la religió. Fichte treballava aleshores en una nova exposició de la doctrina de la ciència, pensada per a corregir les confusions amb què el públic havia rebut la primera exposició de 1794. A més, havia publicat feia poc la seva *Ètica*. La publicació de l'article, per tant, pot jutjar-se precipitada. El motiu que va empenyer Fichte a manifestar-se sobre un tema tan delicat fou l'aparició en la mateixa revista, de la qual era coeditor, de l'article *Entwicklung des Begriffes der Religion* («Desenvolupament del concepte de religió»)³, obra de Forberg⁴.

Les conclusions a què arriba Forberg en el seu article portaven la filosofia transcendental a un terreny perillós. Forberg es fa la pregunta: existeix Déu? Respon: això és incert⁵. Fichte vol corregir Forberg i demostrar que la resposta no només ha de ser afirmativa, sinó que, a més, la creença religiosa té una certesa total, superior a la de qualsevol enunciat teòric sobre el món. Malgrat els seus esforços, l'article de Fichte no va tenir l'efecte que esperava i ell mateix acabà essent acusat d'ateisme.

1. Vull expressar el meu agraïment als professors Salvi Turró i Jacinto Rivera de Rosales per les seves encertades crítiques i comentaris a les exposicions prèvies d'aquest treball, que m'han permès millorar sensiblement la versió final aquí publicada.

2. GA I, 5, p. 347-357. Les referències als textos de Fichte són de l'edició crítica de l'Acadèmia de Ciències de Baviera, en endavant GA (*Gesamtausgabe*).

3. Ambdós articles apareixen consecutivament en el mateix número de la revista, finals d'octubre de 1798.

4. Friedrich Karl Forberg (1770-1848). *Privatdozent* (professor sense sou) de filosofia a Jena.

5. Fichte reconeix que aquesta afirmació el porta a escriure el seu article. GA I, 6, p. 47.

En els escrits posteriors en què es defensa de l'acusació, Fichte apel·la constantment a l'estudi a fons de la seva filosofia transcendental, perquè únicament des de la seva comprensió es poden jutjar adequadament les seves afirmacions en el camp de la filosofia de la religió⁶. En el present article tractarem de fer un esbós sobre què significa per a Fichte *fonamentar* i què pot ésser objecte de fonamentació, i veurem en particular com Fichte soluciona les diverses dificultats que planteja la fonamentació transcendental de la creença religiosa. Per dur a terme la reconstrucció del context sistemàtic des del qual afronta aquestes dificultats, pot resultar aclaridora la comparació respecte a aquesta problemàtica amb les argumentacions de Kant, inspiradores del pensament fichteà i amb les quals probablement estem tots més familiaritzats: mostrarem els problemes que hi veu Fichte i la seva forma original de resoldre'ls. L'article, per tant, tracta de respondre a una sèrie de qüestions aparentment paradoxals relacionades amb el significat que la fonamentació de la facticitat té en el pensament de Fichte (i, quan resulti pertinent, de Kant), i amb el de la fonamentació del fet de la creença religiosa en particular, de forma que amb el resultat d'aquest treball hermenèutic espero fer una modesta aportació al tema *Fonamentació i facticitat*.

II

Com és ben sabut, l'objecte de la filosofia transcendental el constitueixen els anomenats fets necessaris de la consciència, fets com ara el del coneixement al qual Kant dedica la *Crítica de la raó pura*. Un primer concepte que hem de tractar de dilucidar és el de *fet necessari*, ja que en ell semblen estar al seu torn units sintèticament dos conceptes heterogenis, fins i tot oposats. En el seu estudi de l'enteniment humà, Hume mostra que qualsevol enunciat sobre fets és contingent, no necessari. Les relacions fàctiques presenten en cada cas una coincidència singular d'elements que l'enteniment únicament pot constatar, una coincidència que resta sempre oberta a excepció, és a dir, a la possibilitat que pogués haver-se constatat una relació completament diferent a l'*així* presentada. Kant vol combatre l'escepticisme resultant d'aquest plantejament i desenvolupa una teoria sobre el coneixement que ha de donar compte del fet de la certesa que la consciència comuna té sobre la realitat objectiva dels seus enunciats sobre el món, consciència de realitat que Kant anomena *experiència*.

Kant defineix la filosofia transcendental com el procedir filosòfic que permet donar una explicació satisfactòria del fet del coneixement. Aquesta explicació no consisteix en la demostració de l'existència dels objectes que es coneixen. A diferència de la metafísica tradicional, la filosofia transcendental no intenta demostrar racionalment l'existència dels objectes que coneix la consciència, sinó mostrar com el subjecte conscient arriba a tenir consciència de l'objectivitat. Allò que ha d'explicar-se, doncs, és com el subjecte pot arribar a reconèixer en les representacions de la seva consciència objectes que existeixen al marge d'ella.

La conclusió de Kant és ben coneguda: que aparegui la consciència de relacions objectives per mitjà d'enunciats cognoscitius, els *judicis sintètics*,

6. GA II, 5, p.107 i *Ibid.* p. 136.

únicament és possible si la consciència experimenta una necessitat en l'enllaç de les representacions que uneixen aquests enunciats. La necessitat, que permet la consciència d'unitat i identitat dels objectes en la multiplicitat de les seves representacions, s'explica a partir de la constant referència de tot judici objectiu a una sèrie de criteris d'objectivitat que es troben en la pròpia consciència, si bé en un moment lògic 'anterior a' i 'al marge de' la consciència d'objecte resultant. Aquests criteris estableixen el *quid* de la validesa que permet en general la distinció entre la veritat i la falsedat dels judicis, i la seva possible verificació empírica per part de qualsevol subjecte. Garanteixen així la legitimitat del pas del subjectiu «a mi em sembla que X» a l'objectiu «jo sé que X», i permeten l'experiència d'un món de relacions ordenat segons lleis sense excepcions, que es veu així distingida de les vivències estrictament individuals producte d'enllaços subjectius, com ara els enganyos dels sentits, els somnis o les al·lucinacions. Aquests criteris bàsics constitueixen les *condicions de possibilitat* de l'experiència i expliquen la certesa d'objectivitat que té la consciència real, incomprendible des del plantejament humeà.

Les condicions de possibilitat de l'experiència s'han de trobar en la pròpia consciència que judica, gir copernicà en la qüestió del coneixement amb el qual Kant vol evitar els excessos de la metafísica anterior. Kant les troba per mitjà de la reflexió sobre la pròpia consciència que coneix: la intuïció en l'espai i el temps, les regles de pensament anomenades *categories*, els seus esquemes temporals producte de la imaginació. Per la natura de la relació que té amb elles la consciència, que les descobreix per reflexió, constitueixen un nou conjunt de fets. La forma d'accés a aquest àmbit, tanmateix, ha de distingir-se de l'autoobservació empírica de la consciència que en qualsevol moment permet adonar-nos dels nostres pensaments, sentiments, etc., en una experiència del nostre psiquisme, que pressuposa, i per tant oclulta, la seva pròpia condició de possibilitat: la intuïció dels continguts mentals en la sèrie temporal. A diferència dels fets empírics de què parla Hume, la forma de constatació dels quals depèn d'una reflexió empírica aliena a la necessitat del pensament i de les seves lleis, els fets que per a Kant són condicions de possibilitat de l'experiència no són empírics sinó *a priori*, és a dir, precisament inaccessibles a la reflexió empírica. Kant ha portat a la llum per primera vegada un nou àmbit ocult als seus predecessors: el dels elements *a priori* del coneixement. La seva exposició exigeix l'ús d'una metodologia pròpia de reflexió que marca l'abandonament de la descripció empirista de la gènesi psicològica dels continguts mentals a favor d'una reflexió racionalment dirigida que permet la distinció entre l'experiència d'objectes, que ha de fonamentar-se, i aquells fets *a priori* de la consciència que són necessaris per a aquesta fonamentació i que únicament poden elevar-se a consciència per mitjà d'aquesta reflexió filosòfica. La *Crítica de la raó pura* és l'exposició d'aquesta reflexió artificialment impresa pel filòsof.

Fichte accepta plenament el gir copernicà de Kant: el fonament del saber humà ha de cercar-se en la consciència. Ara bé, Fichte es pregunta: d'on surten aquests fets necessaris per entendre la consciència d'objecte que Kant ha trobat en la seva reflexió? Encara que siguin *a priori*, el seu estatut de fets constatables no dóna compte de la seva pròpia necessitat com a tot unitari, ja que la seva naturalesa fàctica no permet entendre per què són precisament aquestes les condicions i no unes altres, o tenir la seguretat que la seva exposició

constitueix un sistema complet que no resta obert a nous descobriments. Al cap i a la fi, són ben conegudes les crítiques que rep Kant per la forma poc rigorosa amb què elabora la seva llista de les categories⁷. Trobar les condicions de possibilitat de l'experiència no és un assumpte que pugui deixar-se a la genialitat d'un pensador, encara que sigui Kant. La necessitat d'allò establert per la filosofia transcendental ha de quedar justificada de manera indubtable en la seva pròpia exposició. Cal, entén Fichte, establir un ordre sistemàtic que garanteixi la seva certesa, i que respongui per tant a una unitat, no ja de l'experiència fonamentada, sinó de les pròpies condicions de possibilitat de l'experiència.

Si Kant es planteja la qüestió de la continuïtat i unitat de l'experiència, Fichte investiga la possibilitat de la continuïtat i unitat de les pròpies condicions de l'experiència, cosa que significa fer-se la pregunta pel fonament d'aquesta unitat. Podria dir-se que el plantejament fichteà corre el risc de caure en un retrocés infinit que exigeixi reiteradament noves condicions per a les condicions que es troben. Aquest és el perill que ell veu en la filosofia de la reflexió que va de Descartes a Reinhold passant per Kant⁸. Per a Fichte, la solució exigeix trobar un punt de partida absolut en aquesta sèrie de fets que condicionen altres fets, i això significa abandonar el procés reflexiu. Sortir del procés vol dir que en el principi no s'han de constatar fets (*Tatsachen*), sinó que s'ha d'exposar el fonament de tota facticitat. Per a fer-ho, Fichte examina la naturalesa del procés reflexiu i observa que la reflexió consisteix en la fixació d'un contingut que apareix a la consciència en una forma determinada. Allò que es fixa, per tant, no és prèviament quelcom estàtic sinó una activitat, la pròpia activitat del Jo que el fet resultant pressuposa però que al seu torn no pot aparèixer mai com a fet, ja que això significa que l'activitat s'ha aturat (per exemple, en la paret que veig com a resultat de la meua visió de la paret). Aquesta activitat espiritual apareix poques vegades en la consciència comuna, ja que sempre queda amagada en el seu resultat. Una d'aquestes rares ocasions es dona en el cas del judici estètic del bell, quan l'activitat no pot completar-se en un resultat fixat conceptualment⁹. El filòsof, tanmateix, no pot deixar el seu descobriment a l'atzar i ha de portar metòdicament a consciència aquest «fer-se» dels fets, és a dir, ha d'exposar l'activitat originària del Jo que es dona al marge de la reflexió i que fa possible en general tota constatació fàctica. A aquesta activitat originària prereflexiva i indeterminada l'anomena Fichte *Tathandlung*.

Conseqüentment, en prendre aquesta activitat originària com a punt de partida, Fichte desenvolupa una concepció dinàmica de la filosofia transcendental en la qual tots els fets de la consciència són només aturades transitòries en un únic procés de construcció-dedució de la consciència en el mitjà de l'activitat pura del Jo per part del filòsof, semblant al procés constructiu de les figures geomètriques en l'espai pur per part del geòmetra. El procés és així unitari i total: parteix del postulat de l'activitat originària del Jo i acaba en la

7. Fichte afirma explícitament que Kant no compleix la seva promesa de fonamentar la necessitat i unitat del seu sistema categorial (GA I, 4, p. 230).

8. Per a un examen de la crítica de Fichte a la teoria de la reflexió de la Modernitat, l'article de D. HENRICH, «Fichtes ursprüngliche Einsicht», a *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1967, p. 188-233.

9. KU B28-32.

reflexió de la consciència en les diverses formes que pot prendre l'autoconsciència empírica, és a dir, les formes en què la consciència arriba a distingir entre el subjectiu i l'objectiu, i finalment es reconeix com a un subjecte determinat.

Aquest procés *a priori* de desplegament de l'activitat justifica la necessitat dels fets a partir del fer-se de la pròpia autoconsciència que el filòsof examina, examen que exigeix que la seva exposició es fixi en una sèrie de fets segons les lleis de la representació reflexiva, com ara l'abstracció i reflexió en l'exposició de 1794 o el pas del determinable al determinat en la inèdita *nova methodo*. Aquests fets, tanmateix, només tenen sentit si es realitzen les operacions espirituals indicades per ells: és en aquest fer-se que es comprèn i justifica la seva verdadera natura.

L'activitat originària és el punt de partida de la consciència i elimina el retrocés infinit de la reflexió, cosa que significa que aquesta activitat no està condicionada per res més; en ella es dóna així una unitat absoluta de subjecte i objecte que evita l'efecte mirall de la reflexió causat per la distància entre l'observador i allò observat, característica de la constatació de fets. Que aital activitat originària únicament pugui pensar-se en el concepte de *Jo* es justifica perquè, per a Fichte, amb aquesta paraula no designem més que aquella activitat que estructuralment es caracteritza com un saber de si mateixa immediatament i simplement en el seu propi realitzar-se¹⁰. És per això que el *Jo* pot adscriure's infal·liblement qualsevol activitat determinada que realitza, sigui enunciativa o pràctica. Aquest saber immediat de la pròpia activitat, que el filòsof ha d'emprar com a eina de treball, és el que Fichte anomena *intuïció intel·lectual*.

En l'activitat espontània del *Jo* es troba d'aquesta manera inclosa la pròpia estructura que caracteritza el *Jo*: el *Jo* s'*autoposa* en tot allò que fa. És en aquest acord entre forma i contingut que es basa la certesa que trobem en el procés constructiu de la consciència. Però que l'activitat indiferenciada aparegui sempre determinada o, dit d'una altra manera, com una autoconsciència empírica, exigeix pensar una alteritat amb la qual el *Jo* es relacioni, ja que d'una altra manera no podria distingir-se i reconèixer-se en un subjecte determinat. Aquesta dialèctica entre el *Jo* i allò que ell es representa com un altre de si mateix (el *No-Jo*) culmina en la forma de relació amb si mateix exigida per la pròpia estructura del *Jo* que anomenem autoconsciència, la conciliació sintètica entre subjecte i objecte: en un mateix acte, el subjecte es veu reconegut objectivament com a *Jo* i es descobreix a si mateix com a autoactiu.

En les obres on desenvolupa l'exposició filosòfica d'aquest procés, Fichte estableix els esquemes *a priori* de totes les possibles formes d'autoconsciència, que seran els fonaments dels desenvolupaments sistemàtics que les desplegaran: la doctrina del dret, de la moral o la prevista per a la religió¹¹. Cadascun d'aquests àmbits fonamentats transcendentament culmina en una forma d'autoconsciència, és a dir, de reconeixement final d'un subjecte determinat com a *Jo* (tal com exigeix el postulat inicial). Aquestes formes d'autoconsciència coincideixen amb les formes de relació intersubjectiva que es donen

10. Vegeu, per exemple, GA I, 4, 216.

11. Vegeu la divisió *hipotètica* de la Doctrina de la Ciència a GA I, 2, p. 150-151 i la ja definitiva *deducció* de la divisió de la Doctrina de la Ciència a GA IV, 3, 520-523.

en aquests àmbits. El pas del Jo pur, de l'activitat indeterminada, a l'individu, a una autoconsciència determinada, només es completa satisfactòriament quan l'individu se sent part d'una comunitat en la qual es veu reconegut pels altres com a ésser lliure (en la consciència del respecte dels altres a la seva pròpia activitat) i es reconeix com a subjecte lliure (en la consciència de l'autocoacció de la seva activitat davant altres individus lliures). L'individu es reconeix com a *subjecte* amb deures que a la vegada és *objecte* de drets, com per exemple, en la idea de ciutadà d'un ordre jurídic. En el cas de la filosofia de la religió que ens ocupa, el subjecte s'ha de reconèixer com a part integrant d'un ordre moral del món.

Com a conclusió a la primera qüestió sobre l'aparent paradoxa entre facticitat i necessitat, cal dir, doncs, que per a Fichte els fets descoberts per la filosofia transcendental mostren la seva necessitat a partir del seu fer-se en el procés que explica com arribem del Jo pur a l'autoconsciència empírica. D'aquesta forma, Fichte resol el problema referent a la necessitat dels fets de la consciència.

III

Convé ara parar atenció a una nova paradoxa. La creença religiosa difícilment sembla que es pugui acceptar com un fet necessari de la consciència, ja que podria adduir-se que depèn d'una adhesió individual i íntima a la veritat de l'enunciat que afirma l'existència de Déu. Aquesta creença sembla més aviat dependre de motius no racionals, com ara els sentiments personals d'un determinat individu. Si no té un fonament en la raó, aquest fenomen difícilment pot tenir cap mena de necessitat i de fet l'experiència mostra que no és una cosa que es doni universalment. No podria, per tant, ser objecte de la filosofia transcendental.

A la llum de la nostra anàlisi de la filosofia transcendental tal com l'entén Fichte, està clar que hi ha necessitat en el procés que porta de l'activitat originària del Jo a una determinada forma d'autoconsciència. Ara bé, el que no és necessari és que s'empregui el procés. Per a Fichte, això depèn d'una decisió prèvia: que el Jo, simplement i per si mateix, es posi en el camí que el porti a aclarir la consciència. En l'inici no pot haver-hi coacció externa ni cap tipus de necessitat, ja que això seria contradictori amb el propi principi de l'activitat indeterminada i espontània del Jo. El Jo ha de posar-se en marxa per si mateix, fer seva la tasca, i si ho fa, arribarà necessàriament al seu compliment, tal com ho exposa el filòsof en la Doctrina de la Ciència. De fet, per tant, pot no fer-ho i sovint no ho fa.

En la seva primerenca obra *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* («Sobre el concepte de la Doctrina de la Ciència»)¹², Fichte posa l'exemple de la relació entre el fonament de la Doctrina de la Ciència i una ciència fonamentada per ella, la geometria. La Doctrina de la Ciència estableix l'espai com a fet necessari de la consciència i posa per tant les bases de les estructures normatives que desplegarà la geometria. Ara bé, que la geometria es desenvolupi o no depèn de la decisió del geomètra de desplaçar un punt per l'espai i obser-

12. GA I, 2, p. 135.

var el resultat de les accions que hi pot realitzar. Tan bon punt realitza aquesta activitat, el geòmetra pot confiar en la científicitat de la consciència assolida. De fet, la pròpia Doctrina de la Ciència, com a forma d'autoconsciència, també és producte d'aquest acte inicial de llibertat. Fichte convida a filosofar amb el seu postulat de l'autoactivitat del Jo, però si l'esperit del lector no es posa en marxa i desenvolupa les activitats intel·lectuals que li són assenyalades, no assolirà l'autoconsciència esperada que és, evidentment, la més elevada. No es pot obligar a ningú a saber i a saber-se a través d'aquest saber: ha de ser el propi aprenent qui emprengui el camí, ja que només el Jo per si mateix pot saber de la seva autoactivitat.

En el cas de la creença religiosa, si és un fet necessari de la consciència, decidir-se o no a creure no és indiferent, ja que ha de tenir la seva base racional. Qui no hagi pres la decisió que implica creure, quan actua moralment encara no s'ha aclarit suficientment sobre què significa ser un Jo. Aquesta consciència és necessària per a consumir un procés que porta l'individu a reconèixer-se com a ésser racional, a transcendir la seva individualitat i arribar a una comprensió acurada del significat de divinitat.

Precisament l'anàlisi d'aquest procés ha de permetre'ns entendre la resposta de Fichte a Forberg referent a la total certesa de la creença religiosa. És al voltant de la fonamentació racional d'aquesta certesa, també, que es desplegarà una interessant discussió entre Fichte i Jacobi, ja en el si de la polèmica de l'ateisme.

Queda així resolta la segona paradoxa, ja que per la pròpia naturalesa de la investigació transcendental, que parteix del principi del Jo autoactiu, han d'incloure's també com a objectes destacats d'estudi aquells actes de la llibertat que posen en marxa processos cognitius o pràctics, el desenvolupament dels quals està completament determinat a priori, de forma que tenen com a resultat fets necessaris de la consciència. Ens trobem finalment en condicions de desenvolupar l'anàlisi de la fonamentació de la creença religiosa en Fichte, necessària per entendre la seva polèmica certesa.

IV

Com tot fet necessari de consciència, la creença ha de tenir una estructura *a priori*. Si l'analitzem, trobem la bipolaritat típica de tot fet de la consciència que ja enuncia Reinhold¹³: d'un costat, un pol subjectiu, ja que la creença és una determinació de l'activitat possible del Jo, activitat que es concreta d'una determinada forma, diferent a la percepció, l'opinió o el saber. En el pol objectiu trobem el contingut objecte de creença, en aquest cas el judici «Déu existeix». La forma amb què el Jo es relaciona amb aquest contingut és característica de la creença. No és un saber teòric de l'objecte, però, si la creença a examen ha de posseir una base racional, tampoc no és un simple desig o una esperança, ja que ambdós deixarien lloc al dubte. En aquest sentit, el subjecte està cert de la seva creença i el fet d'aquesta certesa forma part

13. Per a una anàlisi de la *Satz des Bewusstseins* (Proposició de la consciència) de Reinhold, vegeu R. COLETAS, «Context dialògic i genètic del Fonament de tota la Doctrina de la Ciència de Fichte», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, VI, 1999, 83-95.

integrant de la seva consciència. Ara bé, l'afirmació sobre la creença en l'existència de Déu que fa Fichte no es refereix únicament a la certesa que acompanya la part formal de la creença (que l'ésser humà té religiositat) sinó al seu contingut (que Déu existeix). La fonamentació fichteana ha de donar compte dels dos aspectes del fenomen.

En aquest punt, pot resultar aclaridor veure com resol Kant la qüestió de la creença religiosa. A la *Crítica de la raó pura* defineix la creença com el fet que un subjecte pren com a vertader un enunciat amb una base subjectiva suficient, però objectivament insuficient¹⁴. Que faltin raons en el pol objectiu significa que en l'enunciat objecte de creença no s'expressa una síntesi fonamentable en l'estructura *a priori* que fa possible el coneixement. Que la creença tingui una base subjectiva suficient significa que té com a fonament algun tipus d'activitat del subjecte que, sense ser una activitat cognoscitiva, ha de ser una activitat racional, amb una base *a priori*, malgrat que el seu resultat no sigui una experiència objectiva integrable en el coneixement del món. En cas contrari, si en el pol subjectiu únicament hi ha elements contingents que pertanyen a la idiosincràsia del creient, llavors no hi ha necessitat ni validesa. Aquesta activitat racional no cognoscitiva, conclou Kant, ha de pertànyer a la racionalitat pràctica, és a dir, ha de trobar-se en l'anàlisi de les accions de la voluntat humana.

Ara bé, perquè pugui realitzar-se una anàlisi transcendent de l'acció pràctica ha d'haver-hi una validesa que justificar *a priori*. És necessari trobar en la consciència comuna un fet reconeixible universalment, com el de la certesa de l'objectivitat del món, base del coneixement i de la ciència, però ara pel que fa a l'acció pràctica. Aquest fet és la consciència de la normativitat moral.

Les teories ètiques anteriors a Kant havien estat incapaces de donar una explicació satisfactòria de les condicions de possibilitat d'aquesta normativitat. Per a Kant, la seva possibilitat radica en la presència de la llei moral en la consciència. La llei moral és aquell element formal que dóna unitat funcional a les decisions morals en cada cas concret, de manera que té sentit preguntar-se si són correctes o no. La universalització de les màximes morals per portar-les a la pura forma de la llei fonamenta la normativitat inherent a la moral¹⁵, anàlogament a com tota síntesi vàlida s'ha de poder portar a l'apercepció transcendent –el *jo penso* que ha de poder acompanyar totes les meves representacions, com a subjecte lògic de tota síntesi– per fonamentat la unitat de la consciència en el coneixement. Aquests dos arguments són, de fet, dos punts culminants de la filosofia transcendent kantiana. Tanmateix, Fichte els dedica una atenció gairebé nul·la.

Per a Fichte, el més rellevant de la teoria kantiana de l'apercepció transcendent és haver mostrat que tot saber depèn de l'activitat espontània i incondicionada del Jo¹⁶. L'activitat teòrica es distingeix de l'activitat pràctica en què en ella el Jo es representa un contingut que no pot produir, igual com la reflexió del Jo sobre si mateix no pot produir el que ja suposa: el propi Jo que reflexiona. L'apercepció transcendent és espontània en la seva activitat sintètica, però les representacions que porta a unitat han d'estar prèviament

14. KrV B 851.

15. KpV A48-51.

16. *Vid.* GA I, 4, p. 228 i ss.

donades en la intuïció. Ara bé, l'activitat del Jo no és únicament reflexiva. Ha d'haver-hi una activitat no ideal sinó real que sigui la base de tota representació. Aquestes dues activitats unificades, la ideal i la real, conformen el concepte de Jo. Fichte troba els elements clau per a una descripció adequada de l'activitat real del Jo en un altre lloc de l'argumentació kantiana sobre l'activitat pràctica de la raó.

El gir copernicà en l'àmbit pràctic es manifesta en l'anàlisi kantiana de la voluntat bona, que ve a substituir a la del concepte de *bé en si*, independent de la consciència, tradicionalment objecte de les teories morals anteriors. Sens dubte, Fichte troba reveladora la descripció d'allò que esdevé quan la voluntat es dona a si mateixa una màxima moral en una situació particular, és a dir, el moment concret de la decisió moral. El pensament, com hem vist, no produeix res, és purament reflexiu. El *Faktum* de la consciència de la llei moral, tanmateix, no és un mer pensament. Aquesta consciència es manifesta a l'agent de l'acció pràctica en la forma d'un imperatiu precisament en el moment en què es decideix a actuar¹⁷. El subjecte s'adona aleshores que en la seva voluntat hi ha una activitat pura de tot element empíric que venç els impulsos de la sensibilitat que se li oposen, i s'origina aleshores un sentiment de respecte vers la llei moral que va més enllà de tot contingut empíric¹⁸. Aquesta activitat pura la denomina Kant *voluntat pura* i la seva potencialitat argumentativa ocupa un lloc central en la filosofia de Fichte, que va més enllà de la seva localització explícita en l'àmbit de la filosofia pràctica¹⁹.

La voluntat pura té una efectivitat real i no està condicionada més que per si mateixa. No és la llibertat en si mateixa, però sí el voler ser lliure d'un subjecte patològicament afectat que, com diu Fichte, pren la forma d'un *esforç* i una *tendència* vers l'alliberament que acompanyen l'individu en tota la seva existència. Aquest voler té una realitat efectiva, doncs, que pugna amb els impulsos egoïstes en cada instant de l'existència de l'individu i que produeix realitat en el producte de la seva acció en el món.

L'afirmació de la realitat de l'activitat pràctica respecte a la idealitat de l'activitat del pensament és el fonament de la certesa de la creença religiosa: cap dubte teòric surgit del coneixement del món pot disminuir la certesa pràctica, ja que aquesta és anterior i base de tota certesa teòrica. Sense una raó pràctica, la raó teòrica mai no es preguntaria per una realitat incondicionada al marge de la sèrie sense fi de les representacions. A la raó pràctica pertanyen els interessos més elevats a què pretén respondre la metafísica, com ara la pregunta per la possibilitat d'una causalitat lliure. L'ésser humà vol ser lliure, actuar de forma absolutament espontània i incondicionada, i per això es pregunta per la llibertat. Sense aquesta activitat real pràctica, l'activitat reflexiva no tindria un principi i es perdria en una sèrie inacabable de còpies de còpies.

En el context de la seva descripció de l'activitat pràctica, Kant fonamenta la creença religiosa en la doctrina dels postulats. Creure en l'èxit de l'acció moral que la raó ordena a la consciència implica la creença en Déu: només així

17. Som immediatament conscients de la llei moral en el moment que projectem màximes per a la nostra voluntat (KpV A53).

18. KpV A53. Es tracta d'un sentiment autoproduït (*selbstgewirktes*) per la raó, segons una nota de la *Fonamentació de la metafísica dels costums*, BA 17.

19. Com demostra J. STOLZENBERG en l'article «Reiner Wille. Ein Grundbegriff der Philosophie Fichtes», *Revue Internationale de Philosophie*, IV, 206, 1998, 617-639.

la virtut, que depèn de l'individu, tindrà com a recompensa la felicitat, que no depèn d'ell. Es tracta de confiar que el món d'alguna manera està ordenat segons la moralitat, cosa que pressuposa creure que un agent moral omnipotent, Déu, així l'ha creat. No confiar en el resultat d'una acció ordenada per la pròpia raó significa caure en contradicció amb si mateix en un sentit pràctic. Spinoza, ens diu Kant²⁰, afirma que no hi ha un Déu personal. Vol produir el bé de forma desinteressada, però el seu esforç troba un límit: no pot esperar de la natura cap acord amb el seu fi, només malaltia i mort. Si encara actua així, ha d'acceptar l'existència d'un creador moral del món, ja que l'afirma amb els seus actes.

L'argumentació de Fichte, però, segueix un altre camí que el porta a unes conclusions sensiblement diferents. La seva anàlisi se centra exclusivament en la realitat de l'acció moral del subjecte sense acceptar res que no estigui completament implícit en ella. Per a Fichte, l'acció moral ja inclou l'èxit d'allò que es proposa, ja que es tracta d'una activitat real, no d'un simple pensament que pugui ser independent de la realitat del seu objecte. A diferència de pensaments buits, de simples desitjos, fins i tot d'actes volutius del subjecte que poden tenir el seu lloc en la sèrie causal de les representacions, (com ara quan segueix el desig d'un objecte per l'experiència del plaer que li ha causat en el passat), una acció moral volguda per la voluntat autosuficient és sempre real, mai únicament representada. Per això, tot allò que exigeix la seva creença no va més enllà de la convicció en l'èxit de l'acció moral: voler i fer signifiquen aquí el mateix. En aquest punt s'atura Forberg, precisament perquè veu que la natura sensible amoral no juga cap paper en el judici de l'èxit de l'acció moral. Per tant, conclou, no és necessari exigir l'existència d'un creador moral del món.

Fichte matisa, tanmateix, aquesta conclusió. D'alguna manera, la certesa de l'existència de Déu ha d'estar implícita en la pròpia realitat de l'acció pràctica. La pregunta que ha de formular-se és: què significa que l'acció moral té èxit en el món? La decisió moral és independent de tot contingut empíric. Encara que el seu fi prengui una forma intuïble sensiblement, aquest fi transcendeix tot objecte finit. Vistos transcendentament, els objectes que percebem no tenen més realitat que la de ser conjunts fixats de possibles cursos d'acció pràctica, que pensem en els seus conceptes i intuïm de forma sensible per les lleis de la representació de la consciència finita; és a dir, la seva realitat no és en el fons més que la pròpia acció pràctica que els vivifica en acte. Com assenyala Kant, el sentiment de respecte cap a la llei moral no té com a objecte res particular sinó que apunta més enllà de tot el que es troba en la natura empírica: a la naturalesa lliure del Jo, davant la qual la natura sensible, amb tota la seva força, no pot res. Aquesta és la lliçó del judici estètic del sublim²¹. Cap on apunta la nostra acció moral, doncs, si no acaba en un determinat estat de coses empíricament constatable?

Ens trobem davant la qüestió de l'alteritat, de l'altre que no sóc jo, en tota la seva radicalitat. En aquest punt, l'altre no pot ser la natura sensible, que pot negar o afirmar l'individu com a ésser viu, però mai com a persona. Només un altre ésser lliure pot fer això. El correlat d'una acció moral és, per tant, un altre ésser moral, a qui no he de mentir, amb qui he de complir la paraula donada, etc. Curiosament, en la teoria kantiana de la universalització de les

20. KU B427-429.

21. KU B102-110.

màximes, aquell a qui va dirigida l'acció moral no juga cap paper: un agent moral no actua bé perquè amb la seva acció tingui en compte la llibertat d'aquell a qui s'adreça, sinó únicament perquè la seva màxima d'actuació és formalment universalitzable. El defecte de la teoria pràctica de Kant és no haver desenvolupat la teoria de la intersubjectivitat implícita en la idea de la universalització de les màximes. Per a Fichte, l'acció pràctica sempre afecta en concret a altres éssers lliures: ells són el seu fi. Les accions de l'altre són així una invitació a la pròpia acció que, de retruc, ha de respectar l'esfera d'influència de l'altre. En l'acció moral es produeix un reconeixement mutu de l'altre, una acceptació lliure de la seva invitació a *interactuar* en llibertat, que resulta en la trobada i la unificació de dues activitats lliures en una sola que les engloba. D'aquesta manera es transcendeix finalment la individualitat més enllà del representable sensiblement, que són sempre estats de l'activitat del Jo representador. El Jo surt de si mateix en l'acció pràctica i, en fer-ho, reconeix que cap ésser lliure està sol, sinó que forma part d'un ordre racional d'éssers lliures. Aquest ordre va més enllà de la representació sensible, on el coneixement de l'altre està sempre mediatitzat per arguments indirectes a partir de la seva corporalitat. Però la pròpia llibertat i la dels altres no és mai representable sensiblement: per això aquest ordre és suprasensible, purament racional.

La realitat de l'acció moral obliga el Jo a acceptar com a veritat inqüestionable que hi ha aquesta altra natura a part de la natura sensible. El món vist des del punt de vista pràctic és fruit de la construcció comuna segons els ideals de millora mútua que la raó assenyala a cada individu a través dels seus deures morals particulars. El resultat és un món en harmonia governat per les lleis de la llibertat on cada membre assumeix la seva natura moral. És la creença en aquest *govern diví del món* el que Fichte anomena la creença en l'existència de Déu²². No és necessari anar més enllà per arribar a l'exigida autoconsciència religiosa, afirmació que li costà l'acusació d'ateisme, ja que aquesta concepció de la divinitat no és *prima facie* compatible amb les posicions teòriques o pràctiques dominants, que posen l'èmfasi en el fet que la creença ha de tenir per objecte l'existència d'un Déu personal creador del món, sigui demostrant aquesta existència a partir de l'ordre natural (dogmatisme) o únicament fonamentant la seva creença a partir dels postulats pràctics (Kant).

Cal concloure, doncs, que per a Fichte l'home més ignorant té la certesa de l'existència de Déu quan actua moralment, perquè aquesta certesa forma part de la consciència comuna i és superior als dubtes derivats de l'existència d'un món sensible ordenat segons la necessitat, l'existència en si del qual es revela com a objecte d'una nova creença que al seu torn només pot justificar-se si no entra en contradicció amb la certesa pràctica ja assolida abans. Només el propi Jo pot enganyar-se a si mateix, en prendre els dubtes sobre l'èxit de l'acció en el món sensible com a excusa per a no actuar moralment, però aleshores l'activitat ideal que genera els dubtes no s'unifica amb l'activitat real pràctica, el Jo entra en contradicció amb si mateix i resulta impossible l'explicació del fet de l'autoconsciència moral-religiosa que trobem en la consciència comuna. Reconèixer l'altre i acceptar la seva invitació a actuar significa seguir el manament de la consciència moral vers ell i la consciència d'aquest manament racional en forma dels diversos deures concrets és l'única activitat

22. GA I, 5, p. 354.

ideal a què l'agent s'ha d'atenir, perquè és la que s'adequa a l'activitat pràctica real de tal forma que es produeix la unificació cercada. En aquest resultat acaba també la reflexió filosòfica que explica així completament l'origen de la certesa de la creença religiosa.

Podríem dir, fent servir termes leibnizians²³, que Fichte accepta les limitacions de la filosofia transcendental que tanquen la reflexió del filòsof a l'interior de la seva mónada espiritual, però troba una via per transcendir legítimament els murs de la representació sense excedir-se especulativament. Les mónades representadores del món interactuen pràcticament d'una manera inexplicable per al coneixement representatiu, però innegable segons la creença pràctica. D'aquesta forma, la creença ens posa en contacte amb la realitat última del món, que no és la *cosa en si* expulsada definitivament de la filosofia per Fichte, sinó la unitat viva dels llaços espirituals que uneixen tots els éssers lliures en el sentit originari del *religare* del qual prové la paraula «religió»²⁴.

23. No es una comparació gratuïta. Mostres de l'admiració de Fichte per Leibniz, a GA I, 2, p. 61, on l'anomena «immortal» i a GA I, 4, 265, on reconeix que Leibniz, «ben entès», té raó.

24. Vegeu GA I, 5, 356, on, a més, afirma la insuperable certesa que té la creença en aquest ordre suprasensible de les llibertats.