

LA INVERSIÓ IDEALISTA DEL PROJECTE TRANSCENDENTAL: LA CONFUSIÓ ENTRE LA SÈRIE IDEAL I LA SÈRIE REAL

Marta NEBOT QUEROL

En l'article partirem de Kant per mostrar la importància que tindrà en el projecte transcendental heretat per Fichte la distinció i, alhora, la interdependència dels constructes de la reflexió i de la realitat, és a dir, la relació que lliga la justificació de l'experiència amb l'experiència mateixa. Aquesta coimplicació serà el que Fichte descriurà a partir del joc entre el que ell anomena dues sèries, la sèrie ideal i la sèrie real. El tractament que Fichte fa de la seva coimplicació serà molt més sistemàtic que el que Kant en féu, perquè per a Fichte el punt que uneix ambdues sèries es converteix en la clau de volta que permet unificar el sistema del saber. Aquesta clau consistirà en el fet que la consciència filosòfica mostri a la pròpia consciència empírica o jo finit en el procés de descobrir que la llibertat absoluta cap a la qual tendeix (anomenada Jo absolut per Fichte) només és un ideal per al jo finit, protagonista de la sèrie real.

El nucli de l'article serà el tractament sistemàtic d'aquestes qüestions, al terme del qual veurem la posició de Schelling respecte a elles. La tesi que defensarem llavors serà que Schelling, en lloc de relacionar els constructes del filòsof amb l'experiència de la consciència, tal i com fa Fichte, els converteix en la mateixa cosa, això és, imposa la realitat efectiva dels constructes i relega el finit real com una part inferior de la manifestació d'aquella realitat absoluta. Aquesta inversió originarà, en certa manera, el concepte d'absolut i l'abandonament del projecte finitista que havia inspirat a Kant i a Fichte, posant les bases del que s'ha conegut, sobretot a partir de Hegel, com a idealisme absolut.

L'objectiu bàsic de la filosofia transcendental, que Fichte abandera, és convertir la filosofia de Kant en un sistema, de manera que es justifiquin a la vegada el resultat de l'activitat teòrica i el de l'acció moral. D'on sorgeix la necessitat d'un únic fonament que expliqui ambdós àmbits per igual? Quina seria la insuficiència del plantejament kantià segons els hereus del seu projecte, entre els quals hem de comptar Fichte? La determinació d'àmbits de validesa diferents per a la teoria i per a la pràctica responia, en Kant, al desig que no es confongués el possible amb el real, per evitar la identificació de les representacions dels objectes, que la ment constitueix, amb les coses mateixes. Fichte voldrà recalcar aquesta distinció entre possibilitat i realitat establint una doble sèrie, amb la qual subratllarà la diferent naturalesa del que és ideal respecte del que és real, i que es pot expressar així: l'ideal és la conscièn-

cia de les condicions que possibiliten el real. Retornant a Kant, veiem com el límit entre les representacions i les coses el marca la finitud humana, perquè la consciència, que coneix tot fent síntesis entre el que prové de fora i les estructures que ella mateixa posseeix, no té una capacitat sintètica il·limitada. En què consisteix, més concretament, aquesta capacitat sintètica i on apareix el límit a la seva activitat? Les facultats de coneixement descrites per Kant realitzen síntesis successivament, a partir de les dades sensibles que, gràcies a l'aplicació de les categories, acaben determinant-se com a substàncies lligades per relacions de causalitat. La col·laboració entre sensibilitat i enteniment en aquesta tasca sintetitzadora determina que no hi pugui haver síntesi del que queda fora de l'experiència sensible. Això vol dir que, per una banda, no hi ha possibilitat de síntesi sobre la cosa mateixa que ens envia la informació però que, per altra banda, tampoc no la hi ha de les idees de la raó, encara que aquestes són les que ens donen el referent de totalitat que estimula la progressió del coneixement. Les idees de la raó tampoc no poden adquirir realitat a través de l'acció moral, encara que en convertir-se en ideals o objectius cap als quals tendeix l'acció moral són el que la justifica. En conclusió, si no hi ha manifestació, si no hi ha experiència sensible, la consciència humana no pot sintetitzar, de manera que no accedeix al coneixement.

Hi ha dos grans incognoscibles, doncs, en Kant: la natura i la llibertat preses en la seva totalitat. Ambdues són condicions del coneixement i de l'acció, perquè el domini de la natura justifica la teoria i l'aspiració a la llibertat la praxi, però queden fora de la ment finita. Ara bé, la limitació en el coneixement i en l'abast de l'acció moral defineix, segons Kant, la nostra realitat com a éssers finits lligats a exigències sensibles però a la vegada tocats per la voluntat de ser lliures. La filosofia de Fichte es mantindrà dins dels límits d'aquesta finitud, però buscant una arrel comuna a la tensió entre natura i llibertat que Kant ha establert. A continuació, estudiarem com Fichte du a terme aquest projecte.

Segons ell, les dualitats infranquejables a què abocaria la filosofia kantiana (coneixement i acció, natura i llibertat) estarien només en la lletra del seu pensament. L'esperit de la seva filosofia, tanmateix, buscava dissoldre la separació entre el subjecte i el món, mostrant que el paper actiu que el subjecte té en el coneixement també es fa extensible al que l'envolta. Tal i com Fichte llegeix Kant, la consciència que tenim de nosaltres mateixos no ha de servir per determinar la nostra substància en oposició a la substància que caracteritza el món, sinó que precisament fa de fil conductor per ordenar el que ens envolta. Això vol dir que el subjecte ja no és contemplatiu perquè la seva activitat, encara que no aconsegueixi constituir les coses, sí que els atorga sentit. No hi ha prou amb la multiplicitat empírica per trobar-hi ordre; aquest ordre cal buscar-lo en les lleis universals i necessàries que posa el subjecte, que garanteix la coherència entre les percepcions i, d'aquesta manera, la possibilitat que l'experiència tingui una estructura comuna per a tots els subjectes. Si Fichte ja veu realitzat el projecte transcendent en l'esperit de la filosofia kantiana, per què s'acostuma a parlar d'ell com qui supera les limitacions de Kant? Per entendre la seva aportació, cal veure la solució que dona a les crítiques escèptiques que es feren contra la filosofia kantiana.

Segons els escèptics, la filosofia de Kant cau en el subjectivisme, ja que no hi veuen per què les categories han de poder aplicar-se a la multiplicitat que ens dona la intuïció sensible, de manera que les lleis que posa el subjecte

només són pretesament universals i necessàries. En realitat, el subjecte no coneixeria sinó les seves pròpies representacions, perquè encara que afirmi que hi ha un món exterior a la consciència no pot demostrar-ho. Si l'origen de la multiplicitat que es dona en la intuïció és incognoscible, com pot haver-hi cap necessitat en l'enllaç de les categories que escull l'enteniment a l'hora de determinar aquesta multiplicitat? Segons els escèptics, en la filosofia de Kant, el jo queda atrapat en el cercle de la seva consciència¹.

Fichte respon a aquestes preguntes no pas deduint la multiplicitat de la intuïció –perquè Fichte afirma amb Kant que no es pot crear a partir del no res–, sinó deduint la necessitat que lliga aquesta multiplicitat sensible amb el sistema categorial, i posa aquesta necessitat en línia amb la necessitat que relliga tots els nostres fets de consciència. Aquesta necessitat neix d'un principi, la llibertat que, en desplegar-se, produeix un sistema categorial que és teòric i pràctic a la vegada, perquè és la mateixa activitat lliure la que produeix el lligam dels fets físicomatemàtics i dels morals. Tots els fets de la consciència, inclosa la capacitat de representació, estan determinats per l'activitat que possibilita que parlem de consciència. Però aquesta activitat necessita un esperó per posar-se en marxa, la voluntat de conèixer i dominar-ho tot, el que s'anomena la llibertat absoluta. En la filosofia transcendental fichteana, aquest moment és anomenat Jo absolut, que caldrà entendre, des de la perspectiva filosòfica –que és la que vindrà expressada en la sèrie ideal–, com un moment més en el desplegament del jo cap a l'autoconsciència –desplegament que constitueix la sèrie real. L'extensió absoluta de la llibertat és, però, impossible, perquè el jo xoca amb resistències que li fan constatar les seves deficiències i que l'obliguen a la reflexió. La sèrie ideal mostrarà que aquest fracàs enforteix l'aspiració que té la consciència o jo finit a modificar el món. El filòsof transcendental s'adona que l'aspiració és molt més fonamental que la consecució de la fita, perquè salva el jo d'accontentar-se amb la mera contemplació del món, de viure sense la creença que sempre pot millorar-lo. L'aspiració va lligada a l'esforç per conèixer la realitat i per conèixer-se un mateix. Així doncs, la llibertat permet tant la filosofia, perquè el filòsof justifica els moviments de la consciència finita des de la llibertat, com l'autoconeixement, perquè sense llibertat no hi ha sortida de la consciència ni, per tant, trobada amb l'altre (el món d'objectes i d'altres jos), que permet construir-se un mateix. La llibertat, principi de la filosofia i de la realitat, serà compatible amb l'autoconeixement, amb la qual cosa Fichte supera la separació establerta per Kant entre ambdós. Veiem-ho amb més deteniment.

Kant havia separat autoconeixement de llibertat ja que, segons ell, no podem conèixer-nos tal i com som, és a dir, com a subjectes espontanis i autodeterminants, sense aplicar les categories (entre elles, la de causalitat), el que ens convertiria en subjectes passius i determinats, i s'eliminaria aleshores la llibertat². En canvi, Fichte compatibilitzarà autoconeixement i llibertat mostrant l'activitat per la qual el filòsof construeix els fets de la consciència en la imaginació, la qual cosa ens permet ser actius en el mateix acte de conèixer.

1. Vegeu S. MAIMON, *Versuch über die Transcendentalphilosophie; Werke*, II, 187-8, 370-373; *Versuch einer neuen Logik; Werke*, V, 489-490.

2. Vegeu els dos arguments de Kant contra l'autoconeixement a, d'una banda, KrV B 422, A 346, 366 i 402 i, d'altra banda, B 67-9, 152-6, 406-7, A 343.

La llibertat que possibilita el desplegament de l'activitat ens permet reproduir els fets de la nostra consciència i, a través d'ells, compondre la nostra pròpia identitat com a éssers humans. La diferència respecte a Kant és que, ara, en el mateix procés de coneixement som productius, perquè no es tracta només que fem una síntesi entre el que rebem de fora i les estructures a priori del nostre enteniment, sinó que ara construïm l'objecte de coneixement en la nostra imaginació, igual com una proposició en geometria es prova construint la figura en la imaginació. D'aquesta manera donem sentit a l'objecte i, a la vegada, podem fixar-nos en la nostra activitat quan el produïm, justificant per tant les estructures a priori que Kant presentava com a ja donades.

Amb tot això, ja anem introduint-nos en la distinció d'una doble sèrie en el saber, corresponent a les dues direccions que segueix el saber. Per una banda, el saber tendeix a figurar-se els objectes (sèrie real); per altra, a figurar-se a si mateix (sèrie ideal). El saber tendeix cap l'objecte, però tendeix a si mateix a través de l'objecte. El primer nivell correspondria al dels fets de consciència, és a dir, el resultat de la representació dels objectes cap als quals tendim. El segon nivell és el de l'acció que posa les condicions de possibilitat dels fets de consciència, acció que respon a la tendència originària a conèixer tota la realitat i a unificar-la amb la nostra voluntat. L'actuació filosòfica realitza aquesta tendència originària, perquè s'esforça a conèixer els principis de les diferents manifestacions de la nostra consciència.

L'originalitat de la doble sèrie que remarca Fichte respon al poder fonamentador de la filosofia transcendental i mostra com tot acte humà, començant pel del coneixement, depèn de la llibertat. Justifiquem-ho. Per un costat, el filòsof ha de realitzar el pas del real a l'ideal per un acte de llibertat, no pas de manera mecànica. Així s'aconsegueix l'evolució des de la reflexió espontània de la consciència empírica a la reflexió sistemàtica de la consciència filosòfica. Però la llibertat també té, per altre costat, una manifestació real en el propi desplegament de la consciència finita, en els seus actes concrets, al llarg dels quals va mostrant la potencialitat d'aquella voluntat il·limitada primera, la voluntat de poder-ho tot. Aquesta és la concreció de la llibertat que caracteritza la sèrie real, al cap de la qual la consciència es coneixerà a si mateixa i reconeixerà com a necessari l'ideal de continuar superant qualsevol limitació a fi d'augmentar el seu propi coneixement i millorar la unitat amb si mateixa a través de tota nova limitació. Si no hi hagués limitació, la consciència senzillament no actuaria, amb la qual cosa no es comprendria a si mateixa ni realitzaria la llibertat. Cal entendre que la separació entre una sèrie real i una sèrie ideal és només fruit de l'abstracció del filòsof, que vol entendre millor l'experiència comuna. Aquesta és l'única realitat, la realitat finita, que el filòsof mostra des de la perspectiva que la fa possible, la perspectiva de la llibertat. Amb això s'aclearix que el recurs a la distinció d'una doble sèrie no suposa en absolut que s'estiguin descrivint dues realitats diferents.

Si analitzem aquesta qüestió més sistemàticament, podem veure que hi ha un moment de la *Grundlage* (la Doctrina de la Ciència de 1794) en què es coïmpliquen la sèrie real i la sèrie ideal³. És el punt en què teoria i praxi

3. Les observacions que es detallen a continuació s'han fet en base a les seccions 4 i 5 de la *Grundlage der Wissenschaftslehre*. Les citacions d'aquesta obra es faran a partir de la *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*; ed. R. Lauth, H. Jacob i H. Gliwitsky; Fromann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964 (en endavant, citat com a GA).

s'unifiquen. La deducció teòrica s'acaba amb la deducció de la reacció de la consciència empírica davant el xoc amb allò que és diferent d'ella. Fichte ens mostra que no podem deduir el xoc, perquè aquí es troba l'especificitat del concret, del que existeix i que no es pot anticipar⁴. Ara bé, el fet que no es pugui deduir el concret no implica que no s'hi pugui actuar per donar-li sentit⁵. Des del punt de vista de la consciència empírica, tanmateix, el xoc apareix com una cosa en si. La consciència empírica creu en les coses en si perquè es pensa que els fenòmens existeixen a banda d'ella, abans de la percepció que ella en té. Ho pensa perquè aquesta forma de consciència no té cap coneixement de les condicions que produeixen els fenòmens, que se li apareixen per tant com a coses en si. Ara bé, el filòsof sap que els fenòmens són creats per la síntesi que realitza la imaginació entre, d'una banda, la resistència de les coses, que presenten una especificitat última sobre la qual no podem reflexionar ni alterar i, d'altra banda, l'esforç de la consciència per comprendre aquella resistència com allò real que omple de contingut el nostre saber sobre la realitat⁶. Per al filòsof, el xoc adquireix un estat merament regulatiu com a oposat a l'activitat de la consciència, un oposat que tanmateix no pot actuar sobre res⁷. Però si tornem a deixar la perspectiva del filòsof per situar-nos en la de la consciència empírica, el xoc en l'activitat del Jo sembla actuar en la seva consciència com a causa de les representacions que es forma. Es tracta, doncs, d'una aplicació transcendental de la categoria de causalitat?

Precisament, la doble sèrie li permet a Fichte solucionar la tensió distingint entre representació i sentiment. Mentre que la representació té un estatut objectiu perquè es refereix a algun objecte al qual li atribuïm propietats, el sentiment no consisteix més que en la sensació mateixa. La representació té un estatut cognitiu; el sentiment es refereix als estats subjectius del que percep. D'acord amb aquesta distinció, Fichte afirma que, tot i representar-nos les coses només com a fenòmens, les sentim com a coses en si. Això ens permet, si bé no conèixer-les directament a través de la representació, sí conèixer-les indirectament a través del sentiment. El seu estatut com el que és sentit per la consciència empírica semblaria justificar l'aplicació de les categories, de manera que no hi hauria cap problema relacionat amb un ús transcendent de la categoria de causalitat⁸.

La consciència empírica o jo sempre transferirà fora d'ella la seva pròpia passivitat com una activitat objectiva que se li oposa i que li permet omplir de contingut real la seva relació teòrica i pràctica amb el món. La reflexió del filòsof ens fa conscients d'això, però sempre aclarint que no es pot deduir a priori la determinació de la limitació: això és el purament empíric del saber. L'explicació transcendental acaba, doncs, amb el sentiment immediat de la limitació. Aquest sentiment sí que és real, però per sobre d'ell està la constatació que el subjecte sempre es coneix a si mateix en conèixer els objectes que l'envolten (o, en terminologia de Fichte, es «posa» a si mateix en «posar» els

4. GA I, 248.

5. GA I, 280-1.

6. GA I, 482-3

7. GA I, 279.

8. En nota a la primera introducció a *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. Per a un tractament més sistemàtic d'aquesta qüestió, veure F. C. BEISER, *German Idealism*, Harvard University Press, 2002, p. 271-2.

objectes que l'envolten). Així, quan la consciència empírica s'adona que la limitació és necessària per donar un contingut real al coneixement i que l'acció sigui efectiva, desperta a l'autoconsciència i, aleshores, el que el filòsof pugui mostrar-li és el que ella mateixa ja va realitzant en la seva pròpia experiència. Aquest és el punt de coincidència de la sèrie real i la sèrie ideal⁹.

Així doncs, podem veure que Fichte de cap de les maneres no es proposa prescindir del món exterior –cosa que alguns li atribuïren–, perquè sense aquest món exterior no hi hauria res en què poguéssim reflectir la nostra activitat i, amb això, arribar a conèixer el que fem. Si bé Fichte afirma que el que ha d'inspirar l'ésser humà és la seva independència respecte al món, guanyar autonomia respecte a alguna cosa no vol dir prescindir-ne totalment. Buscar la independència respecte a un món que, en la seva condició present, no és ni ideal ni racional és el més humà, perquè la raó ens ho imposa com una tendència que no podem ignorar.

Ara bé, aquesta tendència afegeix també l'imperatiu de canviar tot allò que no s'ajusta a la racionalitat, de manera que busquem la independència per ser lliures i imposar aleshores el criteri de la llibertat com a guia per modificar el món. En realitat, voldríem modificar-lo fins el punt de convertir-lo en una extensió de nosaltres mateixos; per això, es pot dir, en certa manera, que l'aspiració infinita d'apoderar-nos del món ens mena també a la seva completa eliminació. Afortunadament, encara que aquesta pugui ser la nostra aspiració, mai no arribarem a aquest estat. Dic afortunadament perquè un món convertit en mera extensió nostra seria també el reflex del nostre propi egoisme i de l'ànsia de dominació, una perllongació alhora del nostre conformisme. Per això, cal trobar fora nostre alguna cosa que ens negui, perquè aquesta oposició esdevindrà llavors un repte que ens permetrà replantejar-nos les nostres pròpies ambicions i reflexionar sobre la millor manera de conciliar la nostra raó amb el món. El que exigeix la filosofia de Fichte és, per tant, l'activitat que busca constantment la millora d'un mateix a través de l'intent per comprendre i millorar el que ens envolta. D'aquí neix el Jo absolut, com un ideal d'independència i de causalitat sobre la natura.

Així doncs, quan la *Grundlage* s'inicia amb el Jo absolut com a mera auto-posició, Fichte mostra el paper central de la llibertat com a detonant de la sèrie ideal. Amb la vista posada en la revolució francesa, Fichte reclama el «dret a no reconèixer altra llei que la que hom mateix es dona»¹⁰. Aquesta afirmació reflecteix el caràcter revolucionari d'una filosofia que no admet cap altra llei que la que es genera a partir de l'activitat no condicionada per res ni ningú. Per això Fichte converteix el Jo en principi de la filosofia, entenent-lo com aquella activitat originària que l'autor designa com a *Tathandlung*. Cal explicar una curiositat historicofilològica sobre aquest terme a fi de redundar en el seu significat fichteà.

Sembla ser que aquesta és una paraula alemanya antiga que originàriament designava una acció violenta o un ús il·legal de la força. Fichte presenta l'activitat espontània del subjecte com l'últim fonament de la consciència, perquè és gràcies a aquesta activitat que hi ha lleis de consciència necessàries, normativitat i saber sobre els objectes. El Jo, com a activitat originària,

9. GA I, 279-281.

10. GA I, 1, 315.

no pot assumir cap norma preestablerta, perquè és ell mateix la justificació de la normativitat. En trencar amb tota norma per generar-les a partir de si mateix, hi ha en el Jo una certa càrrega de violència i d'il·legalitat, tal i com indicava l'ús originari del terme alemany *Tathandlung*. D'aquí el caràcter revolucionari de la filosofia de Fichte que, així com passava a França, persegueix l'establiment d'un sistema legal que prescindeixi de tota autoritat preexistent per afirmar només la llibertat¹¹.

Ara bé, malgrat que aquest sigui l'esperit originari de la filosofia fichteana, el projecte finitista s'imposa de nou amb la constatació clau que la incondicionalitat del Jo absolut no pot mantenir-se, perquè descriu només una acció aïllada enfront de totes les accions contingudes en la sèrie que descriu el Jo complet, al cap de les quals el Jo accedeix a l'autoconsciència que sí que el caracteritza essencialment¹². La *Grundlage* tematitza aquesta qüestió assenyalant que el Jo també ha «de posar-se com a posat per si mateix»¹³. Amb aquesta nova repetició de l'acte de posar o reflexió del Jo sobre si mateix, el Jo surt d'ell perquè vol estendre la seva llibertat absoluta. Però aleshores xoca, com dèiem, amb una limitació que li descobreix el que no és. El Jo retorna a si mateix, reconeixent que aquesta limitació de la seva activitat pot correspondre a alguna cosa diferent d'ell mateix. Així es constitueixen les representacions dels objectes: l'objecte apareix a la consciència com a quantitat d'activitat que anul·la una quantitat d'activitat igual en el Jo. Aquesta és, resumidament, la manera com Fichte descriu la relació entre el Jo absolut, en qui ja es troba fonamentada la sortida de la incondicionalitat, i l'objecte o No-Jo, que el converteix en Jo representador¹⁴.

Tanmateix, que el Jo absolut s'hagi posat com a limitat pel No-Jo implica una contradicció: la seva llibertat absoluta, consistent en l'afirmació única de si mateix, conviu ara amb la posició d'un altre que la nega. Es podria dir que en el Jo absolut coexisteixen infinitud i finitud (o idealitat i realitat), amb la qual cosa es contradiu la seva identitat pura¹⁵. Per disoldre la contradicció, s'ha de trobar un denominador comú a la posició d'un mateix i a la posició d'un altre. L'impuls a la causalitat que mou al Jo serà el que unirà les dues formes de posició. L'impuls a la causalitat és l'exigència que el Jo, a través de la seva activitat, faci concordar l'objecte amb la seva pròpia autodeterminació, en la mesura que l'objecte només serà una forma diferent del Jo mateix, el que haurà estat posat o dotat de sentit per ell. Per això, l'exigència d'acord entre el Jo i l'objecte només pot acomplir-se a través de la raó pràctica¹⁶. Com que sempre hi haurà la relació amb alguna cosa altra i, per tant, limitació, el Jo sempre transferirà fora d'ell la seva pròpia passivitat com a activitat objectiva que se li oposa. Això li permet al Jo omplir de contingut real la seva relació teòrica i pràctica amb el món, però li fa impossible recuperar plenament la llibertat absoluta d'aquell suposat Jo primer que només s'afirmava a si mateix.

11. Paul FRANKS analitza les fonts que permeten el comentari del terme *Tathandlung*, a «Freedom, Tatsache und Tathandlung in the Development of Fichte's Jena WL», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79, 3, 1997, 310-323.

12. GA I 4, 213-4.

13. GA I 2, 409.

14. GA I 2, 404-5.

15. GA I 2 389-390; I 2, 393-4.

16. GA I 2, 399.

Tal i com assenyalàvem al començament, la filosofia pràctica ens ensenya, segons Fichte, que en el fracàs a l'hora de modificar el món fins a fer-se absolutament lliure, tal i com ho era el Jo absolut, el Jo arriba a l'autoconsciència. El Jo mai no podrà ser absolutament lliure perquè no pot afirmar-se si no és en relació amb el món, que sempre el limita. Quan el Jo s'adona d'això, aconsegueix que l'impuls a la causalitat sigui vertaderament efectiu en ell mateix: finalment, ha deixat de fixar-se en els objectes, que no pot canviar, per modificar-se a si mateix. El nou impuls a l'acord amb si mateix és el que permet pensar la unitat del Jo, que és com Fichte defineix l'autoconsciència¹⁷. Quan la consciència empírica arriba a l'autoconsciència descobreix que la llibertat il·limitada que representa el Jo absolut és un mirall per al Jo real, que no pot anul·lar el món perquè el necessita per actuar en ell i, a través d'aquesta actuació, conèixer-se a si mateix. Així, el Jo absolut no existeix realment, tan sols és un ideal, un constructe amb què el filòsof explica l'impuls a l'autodeterminació que ens descriu a cadascun de nosaltres en tant que jos. Ara ja podem escriure «jo» en minúscules, perquè és legítim concloure que en cada un dels moments en què utilitzàvem l'expressió «Jo», fins i tot quan aquest «Jo» es caracteritzava com absolut, ens referíem a nosaltres mateixos. Per tant, allò que tots som, el jo, només és activitat i autoconsciència, encara que el filòsof el desplegui funcionalment com a Jo absolut, Jo teòric i Jo pràctic. Aquests moments formen part de la sèrie ideal d'activitats que el filòsof construeix com a explicació dels fets que descriuen la consciència comuna i del fons que articula aquests fets, a saber, la llibertat. El Jo absolut de Fichte és, en definitiva, expressió de l'activitat que ens porta a cadascun de nosaltres a l'autoconeixement. Per tant, Fichte pot reclamar com a prope-
dèutica i com a conclusió de la validesa del principi l'experiència que en tenim.

Com a conclusió al desenvolupament de Fichte, volem subratllar que amb les dues sèries, la real i la ideal, que acaben codeterminant-se, la filosofia transcendental es proposa justificar la veritat de la consciència comuna. La reflexió a priori no pretén eliminar l'experiència. El punt de vista filosòfic és per a la vida. La filosofia parteix de la vida i hi retorna en la mesura en què projecta l'esquema de l'acte de llibertat que s'ha de realitzar en la vida. Per això queden sense deduir les figures concretes i específiques: si ho féssim, estaríem determinant la vida absolutament, cosa que no pot ocórrer perquè hem de deixar espai a la llibertat. Fins aquí, la filosofia transcendental fichteana ha estat el nucli de l'exposició. Des de la perspectiva que ens ha obert, mostrarem ara, com a esbós d'un futur treball més minuciós, el distanciament que suposa respecte a aquesta perspectiva la interpretació que el propi Schelling diu fer de la filosofia transcendental.

Ja en les seves primeres obres, Schelling mostra que el seu interès està en el concepte d'ésser més que en el de la llibertat, perquè l'autor pensa que si el concepte de llibertat no pot concretar-se absolutament, es convertirà en un concepte buit i arbitrari. Per això, Schelling aposta per la llibertat absoluta, però prescindint del caràcter ideal que Fichte li atorgava, amb la qual cosa la filosofia de Schelling porta progressivament a la desaparició d'ambdues sèries. Ja no cal justificar la realitat des d'un àmbit superior que li doni sentit i la

17. GA I 2, 404.

corregeixi, perquè la realitat es pot constituir amb l'encarnació immediata de l'ideal. Per això, en *Sobre la possibilitat d'una forma de la filosofia en general* i en el *Del Jo com a principi de la filosofia*, es descriu el primer principi, el Jo absolut, com a llibertat il·limitada i ésser absolut¹⁸. A aquest ésser absolut, ja no li cal la consciència perquè no necessita la reflexió del «per a si» que li dóna el nom de Jo. Per una banda, quan Schelling utilitza el nom de Jo per a designar el primer principi de la filosofia, potser ho fa només com un homenatge a la lletra fichteana però no al seu esperit: així ho creiem atenent a les anteriors consideracions; per altra banda, el Jo absolut que presenta Schelling en ambdós escrits no necessita l'oposició de cap objecte per a saber-se, cosa que era indispensable per al Jo de Fichte. Recordem que en la filosofia de Fichte la incondicionalitat del Jo no es podia mantenir perquè el Jo trencava el cercle de la seva llibertat absoluta amb el fi d'actuar en el món, on es limitava aquella llibertat però amb la contrapartida d'accedir al coneixement de si mateix. Per a Schelling, en canvi, no hi ha un trànsit possible del Jo absolut a l'autoconsciència ja que deixa de costat la necessitat de l'oposició que Fichte plantejava i la importància d'una síntesi de la pròpia consciència amb l'oposat a ella. Fichte construïa una ciència de la consciència presentant el Jo absolut com el principi que donava consistència i realitat a totes les facetes en què el Jo es podia desenvolupar: consistència perquè aquell principi era, finalment, l'autoconsciència, de manera que totes les proposicions i accions que es derivaven d'ell eren diferents formes certes d'ell mateix, de la seva certesa última; realitat, perquè el Jo absolut sortia de si mateix i xocava amb la limitació del món: la relació pràctica del Jo amb l'objecte fonamentava la realitat (o objectivitat) del saber.

Schelling es planta en la perspectiva de l'ideal caracteritzant-lo com l'única realitat possible, de manera que l'àmbit del finit deixa de ser rellevant. L'incondicionat es clausura en si mateix i perd l'enllaç teòric i pràctic amb el condicionat. Sí que és cert que la consciència finita coneix, però en l'obra de Schelling ho fa animada per l'ànima de domini absolut. A més, un principi que ni tan sols és per a si, és a dir, que no determina de cap manera la reflexió, tampoc no pot condicionar l'activitat representativoteòrica de la consciència: es tracta d'un principi que no és saber pròpiament. En la filosofia del primer Schelling, el condicionat tan sols va produint les representacions sense que aquestes estiguin lligades necessàriament gràcies a l'incondicionat que, en la *Grundlage*, s'obria al món en fer-se condicionat en la seva part material, és a dir, aquella que necessita reconèixer l'existència de les coses per actuar sobre elles.

Així, en la posterior obra de Schelling, les *Cartes sobre criticisme i dogmatisme*, Schelling afirma que l'infinit es pot presentar ja com a No-Jo absolut (principi del dogmatisme) ja com a Jo absolut (principi del criticisme), perquè en ambdós casos es complirà que es tracta d'un poder sense fronteres en què la consciència es dissol. En principi, tant és que l'absolut sigui una substància única o una subjectivitat entesa infinitament, perquè sempre es complirà que l'absolut depassa tot saber teòric i tota praxi. D'una banda, per què pot afirmar-se que l'absolut depassa el saber teòric? Perquè el saber es defineix

18. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, I, 186. Les citacions de Schelling estan estretes de l'edició *Schellings Werke*, ed. per M. Schröter, Munic 1965.

com a oposició de subjecte i objecte mentre que l'absolut, per contra, és allò indiferenciat que no té límits ni externs ni interns. D'altra banda, per què l'absolut sobrepassa la praxi? La praxi, com a exercici de la llibertat, sempre imposa la relació amb alguna cosa altra, un objecte o jo que mai no es poden acabar d'anul·lar; l'absolut, en canvi, no té un altre de si. Per consegüent, les *Cartes* neguen la funció fonamentadora de l'absolut respecte el món de l'experiència. Mentre que per a Fichte l'experiència donava realitat al saber, segons Schelling l'absolut és l'única realitat possible; per això, l'autor acaba afirmant que la pregunta per l'experiència s'ha de suprimir¹⁹.

Schelling s'inspira en Fichte en demanar l'abandonament de la regió de l'experiència, però quan Fichte exigia enlairar-se per sobre d'ella, ho feia amb la intenció de fonamentar l'experiència de la consciència comuna. Per això Fichte establia la distinció entre la sèrie ideal i la sèrie real. La primera dedueix a priori, és a dir, sense considerar l'experiència, el que ha de presentar-se en la consciència real, és a dir, en l'experiència mateixa i, per tant, a posteriori. La reproducció ideal dels fets de la consciència real, que porta a terme el filòsof, l'obliga a enlairar-se o a abandonar l'experiència mitjançant la reflexió, però amb l'objectiu de descobrir el que la constitueix essencialment, el seu concepte. Per això, la reflexió filosòfica (sèrie ideal) aconseguia unificar en un sistema orgànic els fets de consciència que conformen la nostra experiència (sèrie real), justificant-la i corregint-la²⁰. Quan Fichte demanava abandonar l'àmbit de l'experiència, ho feia des de l'observació filosòfica. Schelling, en canvi, vol que l'àmbit de l'experiència s'abandoni realment: en no preservar la distinció entre la sèrie ideal i la sèrie real, que tan netament establia Fichte, Schelling ja no veu l'abstracció de l'experiència com una funció del jo filosòfic, sinó com una tasca del jo pràctic²¹.

Però en el referent a la pràctica, la consciència finita que Schelling descriu també es troba perduda perquè, si vol abastar l'incondicionat, que és allò que Schelling presenta com el que no té cap oposició ni, per tant, consciència, haurà d'eliminar qualsevol oposició. Però, d'acord amb el projecte transcendent, la consciència finita, que és autoconsciència per definició, ha d'intuir-se sempre sensiblement, és a dir, en els objectes; per això, abastar la infinitud suposaria renunciar a la pròpia essència. En les *Cartes sobre criticisme i dogmatisme*, Schelling afirma que, abans que això passi, és millor renunciar a l'incondicionat i abocar-se de ple a la finitud, on ens construïm nosaltres mateixos. Aquesta construcció pot ser que es realitzi d'acord amb la llibertat, però això serà només fruit d'una decisió personal i intransferible. En el sistema de Schelling, la consciència finita pot viure de manera dogmàtica amb la mateixa legitimitat, perquè la seva decisió per la llibertat o per la seva absència (cas que es donaria si la consciència determinés subordinar-se a les coses) no està regulada per l'incondicionat i la coherència de la seva decisió amb els actes que la manifesten tampoc no està garantida per la necessitat que imposaria en el sistema fichteà el desplegament de la llibertat absoluta en les accions lliures, però relatives, de la consciència finita²².

19. *Philosophische Briefe über Kritizismus und Dogmatismus* I, 310 i s.

20. GA I 4, §4 i §7.

21. *Briefe* I, 235.

22. *Briefe* I, 314.

Encara que en les *Cartes* Schelling defensa la decisió de la consciència finita per la llibertat²³, la conseqüència lògica de les condicions que ha posat en aquesta obra serà que, en la següent, *Tractats per a la dilucidació de la Doctrina de la Ciència*, el principi ja no hagi de ser un Jo. Ara, el principi és un esperit que englobarà en si mateix la subjectivitat (expressada com a llibertat absoluta) i l'objectivitat (l'oposició del món depèn totalment d'ell). L'absolut que en la filosofia inicial de Schelling es clausurava al món s'obre ara, però per engolir-ho tot en si mateix. El xoc, que en la filosofia de Fichte no podia deduir-se perquè era la garantia de la interacció real amb l'altre, s'entèn en els *Tractats* de Schelling exclusivament com la manifestació de l'activitat negativa de l'esperit, que genera des de si mateix les resistències per obligar-se a produir representacions de tot allò que ell mateix engloba²⁴. Si té coneixement del món dels objectes que ara és, es coneixerà a si mateix com a subjecte actiu. Tanmateix, això s'aconsegueix a costa que el finit desaparegui totalment. Les consciències finites i els objectes són diferents manifestacions d'una activitat omniabastant que només es busca a si mateixa, que arriba a l'autocomprensió però que no justifica l'experiència²⁵.

El camí que l'esperit recorre fins a identificar-se amb el món determina que Schelling pugui desenvolupar una filosofia de la natura on el camí podrà resseguir-se també inversament, conduint al mateix resultat, perquè l'esperit és subjectiu i objectiu a la vegada²⁶.

El pas a la *Naturphilosophie* està ja marcat, perquè si en la filosofia transcendental el que interessava realment era procurar que la llibertat s'encarnés en la natura, en el moment en què ja no es pot distingir entre llibertat i natura podem parlar directament d'una natura en si, plenament autònoma²⁷. A partir d'ara, la natura, que és com un organisme que evoluciona a partir de les regles que ella mateixa va generant, ho serà tot i ja no caldrà preocupar-se en absolut per la justificació de l'activitat de la consciència finita perquè aquesta podrà explicar-se senzillament com un producte més d'aquella força productora que és la natura. Aquesta força ho produeix tot construint els seus productes tant quantitativament com qualitativament²⁸. La vida, allò que per a la filosofia transcendental semblava el més contingent i que necessitava, per tant, el reforç justificador de la necessitat marcada per les regles de la reflexió i de l'acció, es construirà necessàriament com un producte d'aquesta activitat infinita desplegada que és la natura²⁹. No hi ha més vida, en realitat, que la de l'absolut, enfront del qual la finitud i l'intent que aquesta fa per aclarir-se perd tot sentit. El projecte transcendental ha quedat definitivament desplaçat.

23. *Briefe* I, 308.

24. *Abhandlungen zur Erläuterung der Wissenschaftslehre* I, 369.

25. *Abhandlungen* I, 383.

26. *Abhandlungen* I, 366.

27. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* III, 17.

28. *Erster Entwurf* III, 13-14.

29. Cf. FICHTE, *Grundlage* I, 296-8 amb SCHELLING, *Erster Entwurf* III 15.