

LA FILOSOFIA MODERNA A LA LLUM DE LA INTERSUBJECTIVITAT

SALVI TURRÓ
Universitat de Barcelona

RESUM:

Partint de les insuficiències que Fichte descobreix en la filosofia pràctica kantiana, l'article estableix la relació entre intersubjectivitat i fonamentació última en la Doctrina de la Ciència. Des de tal plantejament transcendental s'analitza l'estatut merament fàctic de la intersubjectivitat en la filosofia moderna anterior (Descartes, Hobbes, Locke), per interpretar finalment la *Fenomenologia de l'Esperit* com a recapitulació dels motius filosòficament rectors d'aquest desenvolupament.

SUMMARY:

Taking into account the shortcomings of Kantian practical philosophy, seen from a Fichtean point of view, this paper purports to clarify the relationship between intersubjectivity and ultimate grounding in the Doctrine of Science (*Wissenschaftslehre*). This transcendental approach allows to understand the role of intersubjectivity in earlier modern philosophy (Descartes, Hobbes, Locke), since it helps to certify the merely factual status of this phenomenon. Besides, this account permits to view the *Phenomenology of the Spirit* as a summing up of the philosophical motives that have prevailed in this process.

* * * * *

La posició fichteana: fonamentació i intersubjectivitat.

És cosa sabuda que en Fichte es troba explícitament la primera tematització d'una doctrina de la intersubjectivitat en l'horitzó d'un projecte de fonamentació última en filosofia¹. En un passatge cabdal Fichte explica així els motius que el portaren a reconèixer la necessitat d'una tal doctrina:

1. Tot i reconèixer el paper central de tal doctrina en la filosofia fichteana, les interpretacions varien respecte a la seva ubicació dins del sistema. Guérout (*L'évolution et structure de la Doctrine de la Science*, Université de Strasbourg, 1930) la considera un moment

«Aquest estiu m'he ocupat de recerques sobre el dret natural i arreu he trobat que els manca una deducció de la *realitat* del concepte de dret, que tots llurs aclariments són només formals i nominals, pressuposant ja com a faktum la presència en nosaltres de tal concepte i d'allò que significa, sense deduir-lo ni un sol cop fonamentadament del faktum de la llei moral (que jo tampoc deixo valer sense deducció). A tal efecte he revisat la *Fonamentació de la Metafísica dels Costums* de Kant i he trobat que, si hi ha algun lloc on es palesa del tot la insostenibilitat dels principis kantians i les pressuposicions que ell fa sense adonar-se'n, és justament aquí. Una certa màxima = A contradiu el predicat de la validesa universal per a éssers racionals = B: diu i ho mostra Kant. Jo li responc: certament pot ser així, però això no és el cas, car què m'obliga en general a relacionar A amb B?»².

L'estiu de 1795, doncs, al parer de Fichte les mancances de la filosofia pràctica kantiana eren dues: una insuficient fonamentació de la noció de dret³, i l'evidència inqüestionada que la *meva* màxima he de pensar-la com a vàlida per a *tots*. Mentre que la primera mancança és subratllada i compartida per tota l'escola kantiana que, justament entre 1795 i 1796, dirigeix les seves recerques a fonamentar l'àmbit jurídic i a delimitar-lo respecte a la moralitat⁴, la segona observació és específicament fichteana. Tant el dret com la moral pressuposen el principi d'universalització de les màximes i, per tant, que hi ha una *pluralitat* d'homes i que tots han de sotmetre's a una llei *comuna*; tanmateix, si hi ha pluralitat és perquè hi ha diferències entre ells i, essent diferents, per què ha

transitori de «caiguda en el finit» entre la primera filosofia de l'absolut (*Grundlage*) i les versions posteriors a 1801. Per contra, Lauth (*Le problème de l'intersubjectivité chez Fichte*, Archives de Philosophie, num. 25, 1962, pp. 325-344), Philonenko (*La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, J. Vrin, 1966) i Radrizani (*Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des Principes à la Nova Methodo*, Paris, J. Vrin, 1993) han fet veure que forma part essencial de la fonamentació transcendental que duu a terme la Doctrina de la Ciència. Masullo (*Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Nàpols, Guida, 1986) i Rénaut (*Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986) la situen més aviat en el trànsit entre la fonamentació última de la *Grundlage* i la doctrina del dret.

2. Fichte a Reinhold, 29.8.1795 (GA, III-2, p. 385).

3. Recordem que fins l'agost del 1795 Kant només s'havia ocupat dos cops de la qüestió jurídica: de forma molt tangencial el 1784 dins les consideracions teleologicohistòriques d'*Idea d'una història universal amb intenció cosmopolita*, i en la polèmica al voltant de la revolució francesa de l'opuscle sobre *Teoria i praxi* el 1793. De fet, cal esperar al setembre de 1795 (*La pau perpètua*) per trobar un primer tractament específic de la problemàtica jurídica, i al 1797 (*Metafísica dels costums*) perquè Kant abordi sistemàticament el tema de la fonamentació del dret en relació amb la moral: llavors, però, ja feia un any que Fichte havia encetat la publicació del seu *Dret Natural*.

4. El 1795 Maimon publica *Sobre el primer fonament del dret natural*, Erhard l'*Apologia del diable* (*Contribucions a una teoria de la legislació*) i *Sobre el dret del poble a una revolució*, i Reinhard la *Deducció del concepte de dret*. I el 1796 Schelling publicarà la seva *Nova deducció del dret natural* i F. Schlegel l'*Assaig sobre el concepte de republicanisme*.

d'haver-hi una mateixa llei per a tots? És a dir, el principi que regeix la legislació pràctica kantiana pressuposa no només un reconeixement de l'altre, sinó de l'altre com a subjecte (moral i jurídic) igual a mi mateix. D'on sorgeix i com es fonamenta, però, tal supòsit?

Apel·lar a l'experiència com a font immediata de reconeixement del altre és del tot insuficient: també l'home egoista reconeix l'existència dels altres i tanmateix no els tracta pas com a iguals a ell mateix, sinó com a mers instruments al servei de la seva voluntat interessada⁵. Si el reconeixement de l'altre fos exclusivament empíric, llavors l'egoisme no podria ser refutat⁶. Després de Kant, parlar d'egoisme equival a fer-ho del principi moral de l'amor propi que, com a base de tota posició heterònoma, impossibilita una plena fonamentació de l'exigència d'universalitat de la llei pràctica. Doncs bé, segons veiem, aquesta incompatibilitat entre universalització i principi de l'amor propi en pressuposa una altra de prèvia: la incompatibilitat entre universalització i reconeixement merament fàctic, immediat o «natural» de l'altre. Aquí rau, al parer de Fichte, la insuficiència del plantejament kantian: havent expressat perfectament la primera incompatibilitat, no s'ha remuntat a la segona, deixant així un supòsit sense aclarir. La qual cosa implica que el procediment transcendental no ha arribat, en filosofia pràctica, a una fonamentació última.

Resulta, doncs, que la completa fonamentació de la filosofia pràctica depèn d'elaborar una doctrina de la intersubjectivitat que, ultrapassant la mera constatació fàctica de la «sociabilitat natural» humana, pugui justificar transcendentalment (*a priori*) que l'altre és efectivament un *alter ego* (ésser racional, lliure, igual a mi, amb els mateixos drets i deures). La qual cosa, expressada en els termes de la Doctrina de la Ciència, només podrà consistir en mostrar que la construcció completa del jo no pot fer-se sense posar alhora un altre jo. En la mateixa carta a Reinhold s'avança la línia argumentativa a seguir:

5. El text aristotèlic subministra un exemple paradigmàtic del que diu Fichte: la mateixa facticitat immediata que el duu a reconèixer la sociabilitat *natural* humana (*Política* I, 1253 a 4), el condueix a sostenir com a igualment *natural* la diferència entre lliures i esclaus (*Ibid.*, 1252 a 30, 1254 b 25). El fet d'esmentar en aquest punt Aristòtil no és pas arbitrari, sinó que correspon a la línia argumentativa de Fichte en la *I Introducció a la Doctrina de la Ciència*, on mostra justament com tota posició dogmaticorealista, materialista o empirista és incapaç d'eleva-se a l'estructura constitutiva última de la consciència.

6. «Que hi ha éssers racionals, els nostres semblants, fora de nosaltres i que hi ha signes que els distingeixen dels éssers irracionals, ambdues coses les obtenim de l'experiència»: així responen els qui encara no estan habituats a l'estricta recerca filosòfica; però tal resposta seria superficial i insatisfactòria, no seria en absolut cap resposta a la *nostra* pregunta sinó a una completament diferent. Les experiències a les que apel·larien també les fan els egoistes que, per això mateix, encara no han estat refutats fonamentadament» (Fichte, *Sobre la destinació del savi*, II; GA, I-3, 35).

«El concepte d'un regne d'éssers racionals -i, en general, de qualsevol mena d'ésser racional fora de mi- no pot precedir una demostració a través de la qual justament aquell concepte ha de ser deduït. Per tant, la demostració només pot partir del mer jo i ha de dur-se a terme així: jo mateix no *em* puc pensar sense suposar éssers racionals fora de mi. Aquest en seria l'esquema: 1) Jo he d'atribuir-me necessàriament un cert predicat C (...); 2) jo només em puc atribuir aquest predicat sota la condició de que suposi éssers racionals fora de mi (...). Suma summarum: jo no puc atribuir-me C sense afirmar que hi ha éssers fora de mi. Ambdós actes estan sintèticament unificats: són u i el mateix»⁷.

Amb això, però, la doctrina transcendental de la intersubjectivitat no només estableix el darrer fonament de la filosofia pràctica, sinó que esdevé nucli central de la mateixa disciplina fonamentadora última⁸. En efecte, si, segons el procediment transcendental, els principis de tot àmbit d'objectivitat han de justificar-se a partir de les estructures de la subjectivitat, llavors la tasca filosòfica d'una fonamentació última «no ha de ser ni pot ser altra cosa que un esquema precís de l'esperit humà en general»⁹. I si la construcció *a priori* de la consciència és impossible sense posar alhora una altra consciència, llavors l'esquema de l'esperit humà és necessàriament intersubjectiu, essent la doctrina de la intersubjectivitat part essencial de la tasca de fonamentació última. De fet, aquest constitueix precisament el sentit en què avança l'escriptura filosòfica fichteana entre 1794 i 1798. La categoria de reciprocitat constueix ja l'eix vertebrador del «fonament de tota la doctrina de la ciència» (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Fundamenta philosophiae transcendentalis, prima philosophia*) i tal categoria completament desplegada no és més que la doctrina de la intersubjectivitat de la *Nova Methodo*. Aquesta explicitació de la reciprocitat com a intersubjectivitat permet, al seu torn, cloure la fonamentació de la doctrina del dret (*Naturrecht*) i de la moral (*Sittenlehre*) «segons els principis de la Doctrina de la Ciència».

Amb tal elaboració filosòfica Fichte completa la transformació de la filosofia crítica en una «filosofia com a ciència estricta»¹⁰, operant una doble correcció al programa inicialment formulat per Reinhold: d'una banda, és palès

7. Fichte a Reinhold, 29.8.1795 (GA, III-2, p. 385-386).

8. Per a la comprensió global del projecte de la Doctrina de la Ciència i de la seva articulació sistemàtica vegeu el capítol final de la *Nova Methodo* (GA, IV-2-, pp. 262-266) i l'article de Lauth *Fichtes Gesamtidee der Philosophie* (Philosophisches Jahrbuch, num. 71, 1964, pp. 253-285).

9. Fichte, *Lliçons sobre esperit i lletra en filosofia*, II (GA, II-3, p. 328.).

10. L'expressió es troba literalment en Reinhold (*Sobre el fonament del saber filosòfic*, reimpressió a ed. Meiner, Hamburg, 1978, p. 138). Per a les implicacions sistemàtiques del programa reinholdià d'una *Grundsatzphilosophie* respecte al transcendentalisme kantian, vegeu el

que la disciplina fonamentadora última no parteix del «fet de la consciència» (*Tatsache des Bewusstseins*) sinó que construeix *a priori* l'estructura de la consciència; d'altra banda, tal construcció no consisteix tampoc a elaborar una teoria de la representació (*Vorstellungsvermögen*), sinó una doctrina (teorico-pràctica) de la intersubjectivitat. Es a dir, ara la «unitat sintètica de la consciència», on ja Kant situava el «principi suprem» de la filosofia¹¹, no pot enunciar-se merament com un *jo penso* que «ha de poder acompanyar totes les meves representacions»¹², sinó que es tracta d'una activitat recíproca, d'un *nosaltres*: l'*ego cogito* segueix essent certament el fonament de la filosofia, però ho és sota la condició de reconèixer el seu *co-agitare* com un «agitar-se amb» altri.

Fichteanament, doncs, fins que no surt del tot a la llum la dimensió intersubjectiva de la consciència, ni la filosofia pràctica (moral i jurídica) ni la conversió de la filosofia transcendental en fonamentació última són completes. La qual cosa significa que, sense una tal doctrina de la intersubjectivitat, ni el programa fonamentador de Kant-Reinhold ni, a través d'ell, el *dessideratum* general de la modernitat de reelaborar la *prima philosophia* a partir d'una filosofia de la subjectivitat estarien acabats. Assagem ara, des de tal perspectiva, d'avaluar algunes línies mestres de la filosofia moderna.

De Descartes a Kant.

Que Descartes ha estat el primer en vincular explícitament el tema d'una fonamentació del saber a l'*ego* en tant que primer principi en l'*ordo cognoscendi*, ho mostra a bastament el desplegament de les *Meditationes de prima philosophia*: l'expressió aristotèlica tradicional s'entén, ja des dels primers línies del text, en el sentit d'establir els fonaments de les ciències¹³; des del moment que la performativitat reflexiva del *jo sóc, jo existeixo* descobreix la principialitat de la consciència, la resta de la meditació no és més que un autoaclariment del subjecte¹⁴; i tal procés d'aclariment de l'*ego* no pot avançar més que per

meu article: *De la filosofia crítica a la filosofia com a ciència estricta*, Convivium, num. 12, 1999, pp. 61-75.

11. Kant, KrV, B 136.

12. Ibid., B 132.

13. «i calia començar novament des dels primers fonaments, si volia establir alguna cosa ferma i perdurable en les ciències» (Descartes, *Meditationes*, I; AT, VII, p. 17).

14. «i finalment cal afirmar aquest enunciat *jo sóc, jo existeixo* és necessàriament vertader cada cop que el pronuncio o el concebo en la ment. Tanmateix, encara no conec suficientment què sóc jo, que necessàriament sóc...» (Ibid., II; AT, VII, p. 19).

anàlisi de les pròpies *cogitationes*¹⁵. Per això, no és d'estranyar que Fichte reconeguï el principi cartesià com a directe precedent de la Doctrina de la Ciència, corregint-lo tanmateix en un punt¹⁶: la *cogitatio* és ja una determinació particular de la consciència, de manera que el primer principi filosòfic no pot expressar-se més que en termes d'un pur *jo sóc*, on l'«ésser» és activitat originària (*absolute Tathandlung*).

Ara bé, què s'esdevé amb la qüestió de la intersubjectivitat en l'obra cartesiana? N'és totalment absent¹⁷. L'aclariment analític de les *cogitationes* que mena a l'existència de Déu i del món es desenvolupa a través d'una perfecta interioritat meditativa que ni exigeix ni tan sols esmenta la necessitat de l'altre. Sols de passada, al final de la segona meditació dins del conegut passatge del tros de cera, es fa una al·lusió a altres homes:

«si per atzar, de la finestra estant, observés els homes que passen pel carrer, el mateix costum que en el cas de la cera em faria dir que veig els homes mateixos. Tanmateix, què veig sin no és capells i vestits, sota els quals també podrien amagar-se autòmats? Però jutjo que són homes; i així, allò que pensava veure amb els ulls, ho comprenc per la sola facultat de judicar que es troba en la meva ment»¹⁸.

15. «Doncs bé, què percebia clarament de tot allò? Només que les mateixes idees, o pensaments, de tals coses es presentaven a la meva ment; i encara ara no puc negar que aquelles idees certament estan en mi» (Ibid., III; AT, VII, p. 35).

16. «Abans de Kant Descartes ha ofert un principi semblant: *cogito, ergo sum*, que no ha de ser precisament la menor i la conclusió d'un sil·logisme, la major del qual digués *quodcumque cogitat est*, sinó que pot ser certament considerat com un fet immediat de consciència. Llavors diria el mateix que *cogitans sum, ergo sum* (nosaltres diríem *sum, ergo sum*). Però aleshores l'afegit *cogitans* és completament superflu: hom no pensa pas necessàriament si existeix, però hom existeix necessàriament si pensa. El pensament no és de cap manera l'essència sinó només una determinació particular de l'ésser i, a part d'ella, hi ha encara moltes altres determinacions del nostre ésser» (Fichte, *Fonament de tota la doctrina de la ciència*, § 1; SW, I, p. 100).

17. Amb una remarca important: Descartes és perfectament conscient, des que en 1630 té la seva metafísica elaborada, que la dificultat consistirà en *persuader aux autres* -carta a Mersenne, 15.4.1630 (AT, I, p. 144)-, de manera que el text definitiu es publicarà com a diàleg filosòfic efectiu (*Objectiones et Responsiones*). Tanmateix la referència expositiva als altres és externa al procés demostratiu de la metafísica cartesiana, la qual cosa accentua la paradoxa: ens trobem amb un conjunt de filosofemes que no fonamenta la intersubjectivitat però la pressuposa il·locucionàriament en el mateix acte de parla i comunicació filosòfiques. Doncs bé, no és aquesta al capdavant la innovació específica de la Doctrina de la Ciència fichteana? A saber: si tot sistema proposicional té la seva darrera condició de possibilitat en l'activitat de la consciència i aquesta només és concebible com a reciprocitat intersubjectiva, llavors tindrem necessàriament enclosa la doctrina de la intersubjectivitat en el cor mateix de la *prima philosophia*.

18. Descartes, *op. cit.*, I (AT, VII, p. 25).

Ara bé, deixant de banda el fet ja prou significatiu que l'única al·lusió a l'altre en les *Meditacions* es faci sota la possibilitat de confondre'l amb un autòmat camuflat, el passatge citat és extrínsec al curs demostratiu de l'anàlisi cartesiana. És tracta sols d'un exemple -i encara subordinat al cas paradigmàtic del tros de cera- per ajudar a aclarir la presència de l'enteniment en tot acte judicatiu, fins i tot de tipus perceptiu, de manera que l'argumentació no té res a veure pròpiament amb el tema de la intersubjectivitat, sinó que es tracta exclusivament de la necessària participació de l'*intellectus-mens* en el coneixement del sensible.

Si l'*alter ego* és absent del curs analític de les *cogitationes*, la seva presència en Descartes es reduirà a una simple qüestió fàctica. És a dir, malgrat l'intent d'establir una *prima philosophia* com a disciplina fonamentadora última, el tema de la intersubjectivitat no depassarà l'estatut de constatació inqüestionada en la línia de la sociabilitat natural humana de la tradició antiga i medieval. Amb la qual cosa, la filosofia pràctica, en tot allò que implica un horitzó comunitari, restarà necessàriament separada de la fonamentació metafísica i només podrà fer apel·lació al fet brut de l'experiència immediata. I, en efecte, si és un fet que puguin passar o no altres homes sota la finestra, també és merament fàctica la forma que Descartes transita, en la seva filosofia moral, de les passions de tipus individual -generades pel simples mecanismes psicofisiològics interns- a les que pressuposen la presència dels altres: aquests simplement «hi són» i generen en nosaltres reaccions de enveja, pietat, indignació, còlera, etc¹⁹.

Doncs bé, si hi ha un lloc d'especial rellevància per a constatar les ambigüitats a que dona lloc l'escissió entre el *dessideratum* cartesià d'una fonamentació metafísica del saber i el reconeixement merament fàctic de l'altre és, sens dubte, l'àmbit juridicomoral i especialment quan es tracta d'elaborar una doctrina del dret i de l'estat. Car aquí, no sols l'estatut (*de facto*, *de jure*) de tota l'exposició depèn íntegrament de la forma d'entendre's les relacions humanes, sinó que la pròpia noció de legitimitat intersubjectiva (dret) és allò que està en joc. Veiem-ho en els dos autors que, en l'òrbita del cartesianisme, despleguen les bases de la filosofia política moderna: Hobbes i Locke.

A diferència de Descartes, Hobbes concep la seva *prima philosophia* -també en tant que disciplina fonamentadora- com a pura ontologia de la matèria (*De corpore*), d'on deriva una comprensió de l'home reduïda a *res extensa* (*De Homine*) i la consegüent construcció de l'estat com a «màquina política» (*De Cive*), i.e. com a artifici físic dissenyat per fer coexistir els moviments dels individus (= *átoma* pulsionals) que el componen. En aquest sentit, la filosofia

19. Descartes, *Passions de l'ànima*, § 62 ss. (AT, XI, p. 376 ss).

política hobbesiana obeeix certament a un programa racional-demostratiu (*more geometrico*) típicament modern i paral·lel al cartesià: en aquest cas, el d'una construcció purament «material-extensa» de la realitat i, més específicament, de la realitat política²⁰.

Ara bé, a l'hora de determinar la «força inercial» que caracteritza els àtoms humans, el *De Cive* també acaba remetent a consideracions fàctiques: en aquest cas a una subtil i original reelaboració de la doctrina de la sociabilitat natural. Per Hobbes, que l'home sigui un *Zvon politión* és, d'entrada, un «axioma que, encara que acceptat per molts, és fals»²¹. Allò de connatural en l'home no és pas la recerca de companyia sinó satisfer les seves necessitats i el desig de glòria, i com que això no ho pot aconseguir tot sol, s'agrupa²²: d'aquesta manera «fàcilment es constatarà que si s'esdevé així no és pas perquè per natura no pugués ser d'altra manera, sinó per accident»²³. La sociabilitat és, doncs, mera conseqüència d'un impuls encara més originari i suficientment comprovat «per experiència», l'egoisme²⁴. El mateix egoisme que porta els homes a reunir-se genera també la violència, car la escassetat o indivisibilitat dels bens abellits provoca necessàriament la lluita entre ells per apropiat-se'n²⁵. D'on se segueix que l'estat, en tant que mecanisme coactiu que redueix la violència i permet una mínima convivència, no és res més que la resultant físicament necessària de les tendències centrípètes i centrífugues basades en el *factum* de l'egoisme connatural als homes:

«Així doncs, per obtenir la seguretat que cerquem és necessari que el nombre dels qui col·laboren ajudant-se recíprocament sigui tal que el pas d'uns pocs homes a l'enemic no doni peu a la seva victòria...; que la por impedeixi, als qui han concertat la pau i l'ajut mutu per causa del bé comú, de tonar a desavenir-se després quan algun bé privat s'oposi al comú... I ja

20. Remetem a la interpretació de Y.Ch.Zarka: els seus principals estudis estan reunits a *Hobbes et la pensée politique moderne*, París, PUF, 1999.

21. Hobbes, *De Cive*, cap. I, § 2 (Edició CSIC, p. 16).

22. «Així doncs, no cerquem pas per natura companys, sinó obtenir d'ells honor i utilitat: això és el que abellim primàriament, a ells secundàriament» (*ibid.*, p. 15). «Tota societat, per tant, es constitueix o per utilitat o per glòria, és a dir, per un amor a un mateix, no pas als companys» (*ibid.*, p. 16).

23. *Ibid.*, p. 15.

24. «Així doncs, a tots els qui consideren atentament les coses humanes és palès per experiència que tota agregació espontànea té lloc o bé per carències comunes o bé per aconseguir glòria; per això, els participants malden per obtenir alguna utilitat o aquell *éy dokimeín*, i.e. estimació i honor dels companys» (*Ibid.*, p. 16).

25. «Dons bé, la causa més freqüent de que els homes desitgin agredir-se mútuament rau en que molts abelleixen alhora la mateixa cosa que, tanmateix, usualment ni poden fruir en comú ni dividir, d'on se segueix que cal donar-la al més fort. Ara bé, sols la lluita determina qui sigui el més fort» (*Ibid.*, cap. I, § 6; p. 18).

que amb l'*acord* de moltes voluntats per a un mateix fi no n'hi ha prou per conservar la pau i una defensa duradora, és requereix que la voluntat de tots sigui una sola respecte les coses que són necessàries per a la pau i la defensa. Tanmateix, això no pot esdevenir-se a menys que cadascú sotmeti la seva voluntat a la d'un altre sol -ja sigui un *home* o una *assemblea*- de manera que, en lloc de la voluntat de tots i cadascú, s'imposi el que ell vulgui en relació a les coses necessàries per a la pau comuna»²⁶.

A l'*Assaig sobre l'enteniment humà* Locke, en perfecta assumptió de l'herència cartesiana²⁷, exposa la seva filosofia com una analítica de la ment i de les seves idees que es desplega també com a pura reflexió interior sobre les pròpies representacions sense cap esment a l'altre jo. A diferència de Descartes, l'aclariment noemàtic del jo, en portar a una peculiar combinació d'escepticisme metafísic i providencialisme teològic, té una finalitat política immediata: l'establiment d'un àmbit de convivència i tolerància. I com en el cas de Hobbes, en no haver-hi una estructura intersubjectiva constituent, la comprensió de la societat i la justificació de l'estat només pot recolzar sobre una constatació fàctica, que Locke eleva a condició «natural» de l'home: l'interès que tots tenim per preservar les nostres propietats²⁸. Com que la plena possessió dels nostres bens requereix una autoritat superior als individus que pugui sancionar-la jurídicament i garantir-la coactivament, els homes-propietaris funden la societat civil:

«Però com que cap societat política no pot existir ni subsistir sense tenir, en ella mateixa, el poder per a defensar la propietat, i per tant de castigar els delictes de tots els seus membres, la societat política només podrà ser-ho autènticament si cada un dels seus membres renuncia a aquell poder natural i el deixa en mans de la comunitat en tots aquells casos que li permetin de cercar protecció en la llei establerta... Aquells qui conviuen formant un sol cos i tenen una llei establerta comuna i una mateixa judicatura on acudir, amb autoritat per a resoldre controvèrsies entre ells i castigar els transgressors, es troben dins una societat civil...»²⁹

26. *Ibid.*, cap. V, §§ 3-6 (p. 51-53).

27. Per a una lectura de Locke en l'horitzó historicodialògic del cartesianisme vegeu: J. Ramírez, *Les arrels escèptiques i providencialistes del pensament contemporani*, Edicions Universitat de Barcelona, 1998.

28. «Per a entendre correctament el poder polític i derivar-lo del seu origen, hem de considerar en quin estat es troben els homes naturalment, i aquest és un estat de perfecta llibertat per a ordenar llurs actes i disposar de llurs propietats i de les persones que creguin convenient, dins dels límits de la llei natural, sense demanar permís ni dependre de la voluntat de cap altre home» (Locke, *Assaig sobre el Govern civil*, cap. II, § 4; Ed. Laia, p. 95).

29. *Ibid.*, cap. VII, § 87 (p. 151).

Tant en el cas de Hobbes com en el de Locke, doncs, la fonamentació de l'estat es fa des d'una naturalitat egoista o interessada, cosa que planteja almenys dos problemes. D'una banda, si hem d'assegurar-nos la vida, la glòria o els bens, hem de sotmetre'ns certament a mecanismes coactius superiors (estat, dret, etc.) -imperatiu hipotètic-; però per què hem d'assegurar-nos la vida, la glòria o els bens -imperatiu categòric-?, des d'on es justifiquen tals exigències incondicionades?, simplement perquè hi tendim com a éssers vius? No ens trobem al capdavant amb un residu del naturalisme aristotèlic que reduiria la sociabilitat humana a fet natural sense distingir el *quod factis* del *quod juris*, impossibilitant en darrer terme parlar pròpiament de «dret»? D'altra banda, si les estructures polítiques es justifiquen per assegurar la glòria i propietats, el seu abast i legitimitat no podrà arribar mai més enllà del cercle d'individus que (empíricament i històrica) es reconeixen compartint uns mateixos interessos socioeconòmics, és a dir, l'estat no serà més que una mena de «societat d'interès limitat» amb poder coercitiu.

El conservadurisme polític de Burke representa justament la darrera conseqüència d'aquesta concepció, alhora que exemplifica perfectament el problema de fons: quin tipus d'obligació i de reconeixement de l'altre subjau a una filosofia política basada en tendències antropològiques fàctiques. És coneguda l'oposició radical de Burke al esdeveniments revolucionaris a França i, més específicament, a la Declaració de Drets de l'Home de 1789 en tant fonament teòric de la revolució: «aquests pretesos drets... en la mesura que son metafísicament vertaders són moralment i política falsos»³⁰, en canvi la revolta anglesa contra Carles I era legítima perquè maldava «no pas per principis abstractes com els “drets de l'home”, sino pels drets dels anglesos en tant que patrimoni heretat dels seus avantpassats»³¹. Prescindint de què pot significar que uns drets siguin metafísicament correctes -i.e. quant a fonamentació- i moralment o política falsos, el sentit implícit de l'argumentació és palès: el reconeixement de drets individuals del constitucionalisme només és aplicable a la societat anglesa -per motius d'història, costums, temperament, formes de vida, etc.-, però no pas a l'home en general. D'on se segueix que l'estat, en tant que mecanisme regulat de limitació recíproca dels impulsos individuals, no té principis inspiradors ni legitimitat de validesa universal, sinó que es redueix a ser una forma d'organització històricament contingent: la pròpia d'una societat burgesa, comercial i mercantil.

30. E. Burke, *Reflexions sobre la revolució francesa* (Harvard Classics, p. 199).

31. *Ibid.* (p. 171).

Amb això hem arribat al rerefons dialògic i històric en què Kant desplega progressivament la seva doctrina del dret³². Precisament el primer escrit madur al respecte, *Teoria i praxi* de 1793, s'escriu contra «aquest home honorable que amb tanta gosadia abjura de teories i sistemes»³³ (Burke), i la segona part referida al dret polític es dirigeix contra Hobbes. Segons el tòpic invocat constantment per Burke, la complexitat dels esdeveniments humans és tal que tota construcció teòrica és mera abstracció (idees buides), d'on es conclou que «allò que és agradable d'escollar en la teoria no té la menor validesa per a la pràctica»³⁴ i que, per tant, les qüestions moral-jurídiques sols poden plantejar-se a partir de l'experiència. Però això implica necessàriament que en aquest àmbit no hi ha principis de validesa universal sinó, com a molt, consells pragmàtics, de la qual cosa resultaria una doctrina del dret no pas *de jure* sinó *de facto*! La rèplica kantiana se situa en la línia d'allò que ja s'enunciava en el Canon de la KrV i que la KpV formulava més analíticament: la raó humana en tant que legisladora -i.e. llibertat conscient de si mateixa- exigeix la construcció d'un «món moral» que ni es confon amb la disposició fàctica de la natura (física o psicològica) ni deriva d'aquí la seva legitimitat³⁵. El conjunt requisitis necessaris per a la realització de tal món ve donat per les exigències incondicionades de la pròpia raó que, lluny de ser pura abstracció, institueix un àmbit de legitimitat específic: el del deure enfront de l'ésser. Per tant, «només una teoria fundada en el *concepte de deure* fa desaparèixer completament el recel per la idealitat buida de tal noció [teoria]»³⁶, i és capaç de fonamentar pròpiament (*de jure*) una doctrina moral o jurídica.

Tractant-se, doncs, d'una «teoria pràctica» i no pas d'una «teoria de la natura», la seva construcció no depèn de motius ni d'impulsos empíricament condicionats, sinó de la posició de l'home com a «ésser pràctic», és a dir, dotat de llibertat com a principi absolut de les seves accions i, per tant, amb dignitat i personalitat morals. La qual cosa ja comporta una primera correcció a Hobbes: l'artifici estatal no es construeix merament per regular les interaccions entre àtoms incercials egoistes, sinó entre éssers lliures. Essent la llibertat el

32. Per a la gènesi de la doctrina jurídica kantiana a partir de les polèmiques al voltant de la revolució francesa i la posterior reacció conservadora, vegeu el meu estudi *Lliçons sobre història i dret a Kant*, Edicions Universitat de Barcelona, 1997.

33. Kant, *Teoria i praxi*, intr. (Ak, VIII, p. 277).

34. *Ibid.* (Ak, VIII, p. 276).

35. «Anomeno el món, en tant que s'adeqüés a totes les lleis morals (tal com *pot* ser segons la llibertat dels éssers racionals i *ha de* ser segons les lleis necessàries de la *moralitat*), un *món moral*... En aquest sentit és, doncs, una mera idea, però idea pràctica que certament pot i ha de tenir la seva influència sobre el món sensible per adequar-lo tant com sigui possible a aquesta idea» (Kant, KrV, A 808, B 836).

36. Kant, *Teoria i praxi* (Ak, VIII, p. 276).

dret innat de l'home d'on deriven tots els altres³⁷, l'estat no pot tenir altra funció que protegir-lo i garantir-lo. Això implica certament un contracte que limiti recíprocament l'exercici extern de la llibertat segons lleis públiques de coacció i que institueixi un poder sobirà; però la natura moral dels ciutadans determina alhora el límit de tal poder: està al servei d'individus lliures i, per tant, no pot violar «els drets innats, inalienables i inherents necessàriament a la humanitat»³⁸. La qual cosa no solament significa el respecte estricte a drets individuals com l'*habeas corpus* o la llibertat de pensament i expressió, sinó que exigeix de la mateixa estructura de l'estat la separació de poders i el seu caràcter representatiu, és a dir, una forma de govern republicana³⁹. D'aquesta manera la doctrina kantiana s'oposa igualment a la possible derivació totalitària del *Leviatan* hobbesià: el *pactum unionis* que constitueix l'estat és també un *pactum subjectionis* però no pas un *pactum absolutae subjectionis*, sinó de subjecció a un poder limitat constitucionalment⁴⁰.

Aquesta fundació moral del dret introdueix necessàriament en la doctrina jurídica dos nivells superiors que trenquen també amb la concepció liberal-pragmàtica: el dret de gents i el cosmopolita. Per més que els estats històricament existents es trobin encara en un «estat de natura» entre ells que pot perllongar-se durant molt de temps, l'imperatiu d'universalització racional exigeix també aquí l'establiment de lligams de reciprocitat pactats que eliminin la violència, és a dir, el dret de gents no consisteix pas en «justificar» les condicions per a una guerra justa com a «fet» inevitable -nova *contradictio in terminis*⁴¹-, sinó determinar els requisits per «sortir de l'estat sense llei i de guerra oberta per acomodar-se a lleis públiques coactives i formar així un *estat de pobles (civitas gentium)* en creixement continu que finalment abastaria tots els pobles de la terra»⁴². Es més, tot i que algunes mesures polítiques i jurídiques concretes relatives als mecanismes reguladors de la convivència internacional admetin diferiments temporals atesa la dificultat per garantir-ne l'observància simultània entre diferents estats⁴³, la uni-

37. Kant, *Doctrina del dret*, intr. (Ak, VI, p. 237-238).

38. Kant, *Pau perpètua* (Ak, VIII, p. 350).

39. Ibid. (Ak, VIII, p. 349-352).

40. «Hobbes creu el contrari. Segons ell (*De Cive*, cap. 7, § 14), el cap d'estat no està vinculat per contracte a res amb el poble, i no pot cometre cap injustícia al ciutadà (en pot disposar com vulgui). Aquesta tesi seria plenament correcta si per injustícia s'entengués aquella lesió que atorga a l'ofès un *dret de coacció* contra el que li fa la injustícia, però en la seva generalitat la tesi és esgarrifosa» (Kant, *Teoria i praxi*, II; Ak, VIII, p. 303-304).

41. «Amb el concepte de dret de gents com un dret *per a* la guerra propiament no pensem res» (Kant, *Pau perpètua*; AK, VIII, p. 356).

42. Ibid. (Ak, VIII, p. 357).

43. En efecte, el mateix Kant admet, pel que fa a algun dels sis articles preliminars per a la pau perpètua, l'estatut de *lleis permissives*, i.e. que «admeten *subjectivament* un caràcter més

tat de l'espècie humana i la consegüent «possessió comuna de la superfície de la terra»⁴⁴ -i.e. la personalitat moral de l'home amb independència de la seva pertinença a una determinada tribu, poble o nació- determinen un àmbit juridicopolític cosmopolita que no admet dilació perquè depèn exclusivament de la voluntat de cada estat: el reconeixement de l'altre com a efectivament *alter ego* obliga, en efecte, a respectar «les condicions de una hospitalitat universal»⁴⁵, que no sols han de ser enteses internament com a «dret d'un estranger a no ser tractat hostilment en arribar al territori d'un altre»⁴⁶, sinó també externament com a prohibició expressa dels tractes abusius en els processos colonials⁴⁷.

Com veiem, doncs, les correccions kantianes a la filosofia política moderna depenen totes elles d'un punt central: la fonamentació del dret no es fa des de consideracions empíriques que comporten una concepció de l'home com a mer ésser natural (fenomen, món sensible), sinó que recolza sobre la seva llibertat constitutiva com a ésser moral (noümen, món intel·ligible). En aquest sentit, en la filosofia pràctica kantiana es duu a terme un primer «retrocés» en el reconeixement de l'altre: aquest ja no es fa de manera fàctica com a ésser interessat, egoista o impulsiu, sinó des de l'horitzó d'exigències transcendents que comporta la seva personalitat moral. En termes de la carta de Fichte a Reinhold citada a l'inici: en Kant la noció de dret ja no és merament formal ni nominal sinó que deriva de la moralitat. Si, segons Fichte, això és insuficient i encara cal una deducció transcendental prèvia que operi un segon «retrocés» respecte al «faktum de la moralitat», és perquè la crítica kantiana pressuposa certament que l'altre és un *alter ego* en igualtat de drets i deures -exigència d'universalització de les màximes- però no ho fonamenta, i.e. no mostra que jo no puc pensar-me com a jo sense posar un altre jo fora de mi. En suma, si bé la filosofia pràctica kantiana implica una doctrina transcendental de la intersubjectivitat, no la desplega.

facultatiu en funció de les circumstàncies... i autoritzen a *ajornar-ne* la plena realització, però sense perdre de vista el fi que permet aquest ajornament» (Ibid.; Ak, VIII, p. 347).

44. Ibid. (Ak, VIII, p. 358).

45. Ibid. (Ak, VIII, p. 357).

46. Ibid. (Ak, VIII, p. 358).

47. «Si ara es considera la conducta *inhospitalaria* dels estats civilitzats (principalment els comerciants) del nostre continent, fa esglaiar la injustícia que mostren en *visitar* països y pobles estrangers (que per a ells és el mateix que *conquerir-los*). Amèrica, els països negres, les illes de les espècies, el Cap, etc. van ser per a ells, en descobrir-los, països que no pertanyien a ningú, ja que els seus habitants no comptaven per a res. A les Índies orientals (Indostan), sota el pretext d'establir factories comercials, van introduir tropes estrangeres, i amb elles va avançar l'opressió dels indígenes, la incitació dels seus diversos estats a guerres generalitzades, la fam, la rebel·lió, la perfídia i la lletania de tots els mals que oprimeixen el gènere humà» (Ibid.; Ak, VIII, p. 358-359).

I, en efecte, hi ha dos passatges en l'obra kantiana que mostren aquesta situació. El primer es troba en la segona crítica: en la «taula de les categories de la llibertat» s'assenyala que la tercera categoria de relació equival a la «reciprocitat entre una persona i l'estat de les altres»⁴⁸. Afegim nosaltres: si el *jo penso* només pot pensar des de les categories, si les categories de relació contenen la noció de reciprocitat, i si el *jo penso* és el mateix *jo actuo* pràctic, llavors jo no puc pensar la meua acció lliure si no és en relació a una altra acció lliure⁴⁹. El segon passatge l'ofereix la tercera crítica; en distingir el sentit comú estètic (gust) del sentit comú intel·lectual (enteniment humà en general), Kant dóna les tres màximes que regeixen aquest últim: «1. Pensar per un mateix. 2. Pensar en el lloc de qualsevol altre. 3. Pensar sempre d'acord amb un mateix»⁵⁰. Seria fàcil afegir: si el *jo penso* només pot exercir coherentment la seva activitat posant-se en el lloc de qualsevol altre, és clar que el jo no pot pensar-se sense un altre jo i àdhuc que el valor objectiu de la mateixa xarxa categorial del pensament coincidiria amb el seu estatut intersubjectiu. Hi hauria prou, doncs, en connectar les dues primeres crítiques amb la tercera per obtenir el fil conductor per a una deducció de l'altre. Per això, no ha de sorprendre que el primer esborrany fichteà vers la Doctrina de la Ciència consisteixi precisament en un comentari de la *Crítica del Judici* en què postula la necessitat d'aquella connexió⁵¹. En qualsevol cas, per més que Kant ofereixi indicacions i àdhuc materials per a una tal deducció transcendental de l'altre, tanmateix no la duu a terme.

De Fichte a Hegel.

Entenem ara en tot el seu abast l'operació fichteana descrita a l'inici de l'article. La doctrina de la intersubjectivitat permet a la Doctrina de la Ciència: (1) completar la fonamentació última -construcció de l'esquema de l'esperit finit- per la posició de l'*alter ego* com a exigència inherent a l'estructura del jo; (2) convertir el *factum* de la moralitat en conseqüència derivable genèticament de l'estructura intersubjectiva de la consciència; (3) consegüentment, dotar al dret i a la moral d'un fonament transcendental que, ultrapassant el mer reconeixement fàctic de l'altre (sociabilitat naturalment interessada), és capaç

48. Kant, KpV, Analítica (Ak,V, p. 66).

49. Vegeu a l'efecte el meu article *Llei pràctica i esquematització: de Kant a Fichte*, Anuari Societat Catalana de Filosofia, IX, Barcelona, 1997, p. 83-101.

50. Kant, KU, § 40 (Ak, V, p. 294).

51. *Assaig de resum clarificador de la Crítica del Judici de Kant*, confeccionat entre finals de 1790 i començament de 1791.

de treure a la llum els requisitis intersubjectivament constitutius de la consciència en tant que deures a realitzar en el món. Històricament, atès el recorregut de la filosofia moderna abans comentat, la mateixa operació pot expressar-se així: la Doctrina de la Ciència, en eliminar el caràcter «extern» que el tema de l'altre mantenia respecte a la *prima philosophia*, insereix automàticament la doctrina de la intersubjectivitat en el cor de la disciplina fonamentadora última -que, almenys en Descartes i Locke, ja es concebia com aclariment del jo i les seves facultats- i impedeix així un tractament merament fàctic del tema sociopolític.

Doncs bé, si la intersubjectivitat forma part nuclear de la *prima philosophia* transcendentalment entesa, llavors ha de ser condició de possibilitat tant dels principis de la filosofia teòrica com de la pràctica. Que, per Fichte, ho és efectivament de la filosofia pràctica no necessita més comentaris: tant el *Naturrecht* de 1797 com la *Sittenlehre* de 1798 s'exposen «segons els principis de la Doctrina de la Ciència» en tant que deducció genètica del *factum* moral-jurídic⁵². Però i en relació als principis de la filosofia teòrica? En aquest punt, almenys la lletra de l'obra fichteana es presenta més complicada.

Des de Kant parlar de principis teòrics és el mateix que parlar de sistema categorial, i la Doctrina de la Ciència pretén precisament que ha completat la filosofia crítica perquè la construcció de l'estructura de la consciència és alhora la gènesi de les categories, ja que cada categoria no és més que la fixació (concepte) d'una determinada activitat sintètica de la consciència. Tanmateix, la deducció de les categories teòricament més rellevants (realitat, quantitat i relació) es fa a la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* sense esment explícit a la doctrina de la intersubjectivitat i dins d'una segona secció («Fonament del saber teòric») diferenciada de la posició pràctica del jo a la tercera part («Fonament de la ciència d'allò pràctic»). Significa això que la intersubjectivitat només opera sobre les categories pràctiques i que, per tant, subsisteix encara a la Doctrina de la Ciència un hiatus entre les parts teòrica i pràctica? Una certa lectura del text de 1794 pot donar tal impressió, tal com es veu en la imatge dibuixada en els textos divulgatius del jove Schelling, després consagrada pel hegelianisme com a tòpic escolar⁵³: la d'una part teòrica al voltant d'un jo absolut fagocitador de tota realitat i incapaç d'accedir a un no-jo efectivament real, escindida d'una filosofia pràctica on es jugaria el veritable interès filosòfic de Fichte.

52. Textos que, a més, s'escriuen a partir de l'exposició de la *Nova Methodo* en què la categoria de reciprocitat (teoricopràctica) de la *Grundlage* s'explicita precisament com a intersubjectivitat.

53. Aquesta visió és certament la que Hegel, rebent-la de Schelling, manté també del Fichte teòric de la *Grundlage* i passarà als manuals d'història de la filosofia moderna dels hegelians.

Tal lectura, però, a més de no veure que aquelles dues parts de la *Grundlage* constitueixen els dos membres de la síntesis avançada pel § 3 i que, per tant, han de ser llegides com a desplegaments en codeterminació, desconeix la *Nova Methodo* de 1796. Justament en aquesta nova versió de la Doctrina de la Ciència aquells problemes expositius són corregits en el sentit d'explicitar-se la unitat teoricopràctica del jo i la seva constitució inter-subjectiva en tant que desplegament complet de la categoria de reciprocitat de la *Grundlage*⁵⁴, és a dir, mostrant-se el caràcter teoricopràctic del sistema categorial i la seva constitució intersubjectiva. Tanmateix, com que Fichte només publicà les dues introduccions i un primer capítol de la *Nova Methodo*, i la *Grundlage*, únic text fonamentador editat, no resultà massa reeixit ni en la seva escriptura ni el seu ordre expositiu⁵⁵, es comprèn que aquell equívoc constitueixi un fet innegable en la *Wirkungsgeschichte* de la Doctrina de la Ciència.

Doncs bé, atenent als equívocs produïts per la lletra de la *Grundlage* i malgrat totes les diferències de mètode i perspectiva, Hegel pot considerar-se com l'intent de corregir aquelles ambigüitats assumint íntegrament la darrera implicació de la Doctrina de la Ciència -i, per tant, del transcendentalisme-: que una fonamentació última només pot fer-se des del reconeixement del caràcter intersubjectiu de la consciència que travessa tant el marc categorial teòric com pràctic. Com és sabut gran part dels esborranys del període de Hegel a Jena estan dedicats a l'estudi detallat de la problemàtica religiosa, moral i jurídica. Doncs bé, si tenim present que aquestes anàlisis es duen a terme en diàleg constant amb el *Naturrecht* de Fichte, no és d'estranyar la plena incorporació de la doctrina de la intersubjectivitat a la filosofia pràctica hegeliana⁵⁶: quina altra cosa és, si no, l'esperit objectiu com a dinamisme sociohistòric vers el ple reconeixement de l'altre.

Vegeu com a paradigma el text de R. Kroner, *Von Kant bis Hegel* (2 vol.), Tubinga, 1921-24 (reeditat en un volum per Mohr, Tubinga, 1961).

54. Vegeu el meu article *De la "Grundlage" a la "Nova Methodo": la intersubjectivitat*, *Comprendre*, III, 2001, p. 43-52.

55. El mateix Fichte reconegué en carta a Reinhold del 29.8.95 les dificultats d'escriptura i comprensió de la *Grundlage*: «Li repeteixo especialment el meu prec: deixi les paraules com a meres paraules; abans de la visió conjunta del tot no cal ocupar-se amb precisió de les parts individuals; i aquesta visió conjunta no s'ha de cercar per composició de les parts, sinó que la intel·lecció de les parts ha de cercar-se a partir de la visió conjunta del tot. En això consisteix la disposició enganyosa dels meus escrits, car el meu cap està disposat de tal manera que o bé copsa de cop el tot, o no ho aconsegueix mai» (GA, III-2, p. 384).

56. Vegeu a l'efecte l'excel·lent estudi d'A. Wildt *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.

Però no són solament elements de filosofia pràctica allò que Hegel extreu de la lectura de Fichte, sinó la mateixa comprensió de l'estructura general de la consciència que presideix la *Fenomenologia*⁵⁷: al saber de l'objecte -justament perquè és saber d'una consciència (*cum-sciencia*, *Bewusst-sein*)- correspon sempre un cert saber de si mateix i, a l'inrevés, la consciència només sap de si mateixa (autoconsciència) en la mesura que la seva activitat constituent retorna d'enfrontar-se amb els objectes (no-jo). Si, com és habitual, al cantó de saber de l'objecte anomenem àmbit teòric i al saber de la pròpia activitat anomenem pràctic, tres conseqüències se segueixen: (1) les categories teòriques i pràctiques han d'estar en estricta codeterminació; (2) si el saber de si mateix sols és complet quan s'autoreconeix com a intersubjectivitat, també les categories teòriques han d'estar mediatitzades per la dimensió intersubjectiva; (3) només quan es reconeix la plena reciprocitat entre codeterminació teoricopràctica i intersubjectivitat (jo=nosaltres, *Geist*) assolim el nivell de fonamentació última (saber absolut). Treure tots aquests temes -fichteans al capdavant- a la llum és la funció de la *Fenomenologia de l'Esperit*.

En efecte, fixem-nos breument en les correspondències transversals que articulen les diferents figures de consciència de la *Fenomenologia* i en com llur unilateralitat (abstracció) es va corregint tal com va sortint a la llum la mediació intersubjectiva (integració, superació)⁵⁸:

- (1). La figura teòrica de la simple certesa sensible («això és») i la religió natural (la divinitat en l'objecte) són formes de saber que corresponen a l'autoreconeixement immediat de la consciència com a mer individu i desig infinit («jo sóc»).
- (2). La figura de la percepció («l'essència és») i en part de l'enteniment (contraposició entre fenomen i món suprasensible), així com la vinculació religiosa a les belles formes (religió de l'art) són les formes que corresponen a l'alienació pràctica que es produeix en la primera manifestació de reconeixement intersubjectiu (senyor-esclau, consciència malaurada).

57. Hi ha prou amb comparar aquestos dos textos: «Jo em trobo com a agent en el món sensible. D'aquí brolla tota consciència i sense tal consciència de la meua activitat no hi ha cap autoconsciència... Jo no sé res sense saber *alguna cosa*; jo no sé res de mi sense esdevenir, justament per aquest saber, enfrontat a alguna cosa, o, en altres paraules, sense separar en mi un cantó objectiu i un subjectiu» (Fichte, *Sittenlehre*, intr. § 4; SW, IV, p. 3-5). «Car la consciència és, d'una banda, consciència de l'objecte i, d'altra banda, consciència d'ella mateixa; consciència d'allò que és vertader per a ella i consciència d'aquest saber» (Hegel, *Fenomenologia de l'esperit*, intr.; W, III, p. 77).

58. Seguim aquí a grans trets l'exhaustiu índex de correspondències estructurals en el text de la *Fenomenologia* confeccionat per Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1974, pp. 578-597).

- (3). L'avanç en el reconeixement de l'altre té lloc, d'entrada, mantenint-se en la unilateralitat de les dues primeres determinacions de l'objecte traspassades ara al nosaltres: es constitueixen així els primers nivells de la raó i de l'esperit. D'una banda, la comprensió de la col·lectivitat des de l'immediat-fàctic de la seva aparició natural en les formes socials lligades primordialment a l'afectiu i sentimental (cantó de l'eticitat: dona, família, clan, tradició, Antígona, etc.). D'altra banda, la comprensió des de la universalitat abstracta de la llei en les figures del cantó de la moralitat (home, imperatiu categòric, dret, estat, Creont, Kant, etc.).
- (4). Les apories i contradiccions entre tals formes socials de saber-actuar, que el terror revolucionari porta al seu punt màxim de contraposició, sols es resolen quan la pròpia estructura intersubjectiva es reconeix com a mediació de tota posició teoricopràctica i així s'allibera de la seva unilateralitat ètica o moral. Això és primer intuït simbòlicament per la religió revelada -Déu (universal, suprasensible) encarnat i mort en Crist (particular, sensible) que ressuscita i viu en l'església (nosaltres, espe-rit)-, i finalment és entès per la filosofia que, en expressar conceptuament la veritat del cristianisme -el nosaltres com a lloc de mediació teoricopràctica entre universal i particular-, es constitueix com a saber fonamentat, i.e. «absolut».

Vist des d'aquí, és palès que el fil conductor del text de la *Fenomenologia* consisteix en incardinar la posició teòrica i pràctica de la consciència en la intersubjectivitat. Fins i tot podriem expressar-ho, fichteanament i hegelianament alhora, dient que es tracta de mostrar la «síntesi quintuple absoluta»: la reciprocitat entre jo i nosaltres, cadascun dels quals comporta una codeterminació paral·lela de l'àmbit teòric i pràctic.

La diferència entre tots dos autors s'accentua molt més si considerem l'aspecte metodològic. Que «la consciència porta en ella mateixa el patró de mesura i així la recerca consistirà en una comparació de la consciència amb ella mateixa»⁵⁹ marca certament una diferència cabdal amb el procediment de la Doctrina de la Ciència. En lloc d'una construcció *a priori* de les estructures activoreactives del jo en la intuïció intel·lectual -semblant al procediment del geòmetra amb les definicions genètiques⁶⁰-, Hegel opera de manera descriptivofenomenica (i.e. «històricament»): posada la forma més immediata i simple de consciència (certesa sensible, autoconsciència), deixem que expressi el seu

59. Hegel, *op. cit.*, intr. (W, III, p. 76).

60. Vegeu a l'efecte l'aclariment de Fichte del seu mètode filosòfic: l'*Informe diafan sobre allò específic de la Doctrina de la Ciència* de 1801.

saber de l'objecte i d'ella mateixa («això és, jo sóc») i limitem-nos a comprovar la insostenibilitat del que diu en relació al que pressuposa el seu dir; d'aquesta forma aniran sorgint noves formes de saber que expliciten progressivament tot allò que ve exigit pel fet de ser-consciència, fins obtenir-ne finalment una que contindrà totes les condicions constitutives de l'objecte i de la consciència (sistema categorial teoricopràctic intersubjectiu).

Amb tal mètode Hegel, com sabem, pretén superar l'escissió entre l'*a priori* i l'*a posteriori*, entre l'estructural i el fàctic. Per això, recuperant la història per a la filosofia, pot dir que la *Fenomenologia* -«ciència del saber que es manifesta», com deia significativament el primer títol previst- és el «camí de l'ànima que recorre la sèrie de les seves configuracions»⁶¹ o la «història detallada de la *formació* de la consciència mateixa vers la ciència»⁶². Tal recorregut fenomènic permet certament integrar les formes de facticitat intersubjectives de l'antiguitat o la modernitat com a moments de la veritat i, en aquest sentit, la successió de tals figures constitueix el «reialme complet de la veritat de l'esperit»⁶³. Dit en concret: Hegel ja no pot considerar -a la manera kantiana i fichteana- les formes fàctice d'intersubjectivitat simplement com a error de la consciència natural degut a una insuficient anàlisi de les condicions transcendents de possibilitat del jo. Però en compte: la veritat d'aquestes figures prové de que a través d'elles es manifesta algun aspecte de la consciència i del saber que únicament en la seva integració final és pròpiament veritat absoluta. És a dir, si bé el reconeixement natural, fàctic i interessat de l'altre propi de la sociabilitat antiga, de Hobbes o de Locke són veritables etapes d'aquest procés, no constitueixen pas la forma de reconeixement vertaderament exigit per una autoconsciència lúcida de si mateixa: aquesta, hereva de la Doctrina de la Ciència, sap que la veritat només rau en «un jo que és un *nosaltres*, i un *nosaltres* que és un jo»⁶⁴.

Aquesta integració del desplegament historicofàctic de la intersubjectivitat en l'horitzó de resultats apriorics del transcendentalisme kantianofichteà és una bona mostra de l'aristotelisme de fons que articula la forma de pensar hegeliana: es tracta de fer veure que les estructures moral-jurídiques definitòries de la intersubjectivitat no són més que les formes desplegades per un dinamisme material que avança (teleològicament) vers el ple desenvolupament de les seves potencialitats. Però, per això mateix, tal integració també és causa de les tensions i apories internes del hegelianisme. En virtut d'aquest lligam entre

61. Hegel, *op. cit.*, intr. (W, III, p. 72).

62. *Ibid.* (W, III, p. 73).

63. *Ibid.* (W, III, p. 80).

64. *Ibid.*, secció B (W, III, p. 145).

el fàctic i l'estructural-racional, Hegel es veurà obligat en la seva filosofia del dret a negar tota validesa a la reglamentació internacional-cosmopolita postulada per Kant i Fichte⁶⁵, car transcendeix el nivell de màxim reconeixement intersubjectiu que els homes hem assolit objectivament (i.e. històricament i efectiva): el de l'estat modern en tant que «esperit en la seva racionalitat substancial i efectivitat immediata» que té «el poder absolut sobre *la terra*» i que, per tant, manté la seva «sobirania autonomia enfront dels altres»⁶⁶. Per damunt de l'estat sols resta el judici de la història universal⁶⁷ que, com bé sabem tots, es limita a prendre nota de que cada època té el seu «poble dominant», de manera que «contra el dret absolut d'aquest poble de ser el portador del nivell de desenvolupament present de l'esperit del món, els esperits dels altres pobles no tenen cap dret i, com els d'èpoques passades, ja no compten més en la història universal»⁶⁸.

Amb això, però, no retornem a una forma fàctica de intersubjectivitat que, lluny de fonamentar un *de jure*, es limita a reconèixer allò que s'ha esdevingut (fins ara) en la història? Al capdavant, l'única diferència respecte al plantejament hobbesià rauria en què Hegel ha integrat en el seu estat nacional-orgànic els nivells de reconeixement intersubjectiu propis de la revolució francesa -el dret polític kantianofichteà-, deixant tanmateix les relacions interestatals al dinamisme natural de les violències i agressions mútues, donat el caràcter moral-abstracte i merament ideal del deure kantianà pel que fa al dret de gentes i cosmopolita. Llavors, però, en quina mesura la intersubjectivitat de la consciència és fonament últim (saber absolut) i especialment de l'àmbit pràctic: en virtut d'allò que és o d'allò què ha de ser? O el que és igual: què determina originàriament l'ésser de la consciència, la seva realitat fàctica o les seves exigències estructurals (possibilitats de futur)? És problemàtica només la síntesi hegeliana entre l'aparició fàctica de la intersubjectivitat i les exigències transcendents, o ho és la cosa mateixa? «En relació a tals qüestions, amic Teetet, sempre hi ha hagut entre els homes una lluita inacabable»⁶⁹

65. Hegel, *Línies bàsiques de la filosofia del dret*, § 333 (W, VII, p. 499-500).

66. Ibid., § 331 (W, VII, p. 498).

67. Ibid., § 342 (W, VII, p. 504).

68. Ibid., § 347 (W, VII, p. 506).

69. Plató, *Sofista*, 246 c.