



## L'individu, un ésser sense món?

Guillem Muñoz Mayoral<sup>1</sup>

*Resum:* Quines implicacions té la moral individualista lligada al sistema polític en el que vivim? Quina és l'alternativa? En el present article s'analitzen de forma crítica els principis bàsics que integren la moralitat avui imperant: la llibertat negativa, els valors com quelcom merament relatiu, la societat com un contracte per a l'interès particular, etc. És necessari, doncs, recórrer a les arrels filosòfiques d'aquest conjunt de concepcions per tal de poder plantejar o aproximar-se a una alternativa substancial. L'objectiu de l'article és plantejar alguns fonaments de la moralitat actual (occidental) per entendre-la millor.

*Paraules clau:* individualisme, comunitat, ètica, moralitat, relativisme, llibertat.

El món contemporani, en la seva complexitat, com tot moment històric, és resultat d'un conjunt de coincidències, interrelacions i síntesis de difícil anàlisi, almenys si pretenem descriure la nostre situació tenint en compte tots els factors en ella implicats. No obstant, si volem explicar la nostre època, notem que sobresurt un fet força cridaner, interpretable com a fatídic o com a positiu segons la perspectiva que prenguem: és la unió que ben aviat es va desenvolupar entre el liberalisme i el capitalisme<sup>2</sup>; unió que va anar

<sup>1</sup> guillem199669@gmail.com

<sup>2</sup> Podrien posar-se moltes referències bibliogràfiques al respecte, i l'article sobre individualisme de l'apartat de Història d'aquesta mateixa revista ja n'inclou bastantes, per això simplement destaco, com a exemple, dos llibres: Hobsbawm, E. (1997). *La Era de la revolució, 1789-1848*, Barcelona: Crítica, i Hobsbawm, E. (1998). *La Era del capital, 1848-1875*, Barcelona: Crítica. En el primer d'ells, Hobsbawm ens explica «(...) el triunfo y la transformación del capitalismo en la forma específica de la sociedad burguesa en su versión liberal» (1998, p. 16) durant el període que va del 1789 al 1848. El conjunt de revolucions que es

acompanyada, ja sigués com a causa o com a conseqüència, de l'individualisme. Així doncs, ens centrarem aquí en aquest succés tant rellevant, el de la moral individualista, que sembla que, a primera vista i seguint una mica els tòpics, ens distancia tant de moments històrics anteriors.

Abans de res, cal preguntar-se: què és, en un sentit ampli, l'individualisme? Una de les caracteritzacions que podríem oferir és la següent: «una doctrina según la cual la entidad básica en toda agrupación humana o en toda sociedad humana es el individuo, el sujeto individual, de modo que la agrupación o la sociedad son concebidas como conjuntos de individuos» (Mora, 2009, p. 1805). Com veiem, la comunitat política no s'entén, des de l'individualisme, com una realitat complexa i distingible de la que formen part els individus o com quelcom intersubjectiu, sinó que s'entén com una suma d'individus que, entesos col·lectivament, no tenen realitat pròpia. Així, els actes individuals no poden interpretar-se com un resultat, més o menys conforme, de la comunitat política a la que es pertany, ans al contrari: «(...) para el individualismo liberal, la comunidad es sólo el terreno donde cada individuo persigue el concepto de buen vivir que ha elegido por sí mismo, y las instituciones políticas sólo existen para proveer el orden que hace posible esta actividad autónoma» (Macintyre, 1987, p. 242). És més, aquesta perspectiva, si manté la seva coherència, impossibilita teories que remetin a estructures supra-individuals per explicar, en major o menor mesura, l'acció humana, ja siguin provinents del marxisme com del postestructuralisme<sup>3</sup>.

Com se sap, la preocupació central dels teòrics liberals del Dret no va ser tant qui exercia la sobirania, sinó que aquella entitat dotada de poder polític no pogués interferir en la llibertat de l'individu, el que en últim terme hauria de ser el sobirà de si mateix, i no s'excedís en la seva funció. És per això que, almenys en la vessant individualista, teories tant distanciades com la absolutista de T. Hobbes i la liberal de J. Locke comparteixen, en el fons, gran part dels pressupòsits filosòfics, fins al punt de compartir els mateixos

---

van donar en aquelles dècades «(...) llevó a la confiada conquista del mundo por la economía capitalista conducida por su clase característica, «la burguesía», y bajo la bandera de su expresión intelectual característica, la ideología del liberalismo» (1998, p. 16-17).

<sup>3</sup> Noti's que, si radicalitzem la posició individualista en tots els àmbits, l'individualisme és una ideologia que no permet fer, en general, cap teoria antropològica rellevant (incloent la impossibilitat de fer epistemologia), donat que l'individu esdevé quelcom incognoscible en tant que deslligat de qualsevol realitat comuna a la que nosaltres puguem accedir. Només ens quedaria limitar la investigació de l'humà en l'observació de regularitats empíriques, però això comportaria altres problemàtiques, com la fal·làcia naturalista o el dissoldre l'individu en l'espècie, en les que aquí no entrarem.

objectius<sup>4</sup>. Són, de fet, els pressupòsits predominants que hem anat heretant: el pensament ètico-polític modern, ja sigui de caire absolutista, com el de Hobbes, o de caire liberal, com el de Locke, resideix per igual «(...) en la contraposición irreconciliable, por un lado, entre pasión y razón y, por otro, entre individuo y sociedad» (Candel, 2013, p. 89). Si prenem aquestes afirmacions com vertaderes, resulta força rellevant intentar dilucidar aquestes dues contraposicions que M. Candel destaca per tal de comprendre millor el context cultural<sup>5</sup> en el que ens trobem. Ara bé, caldria afegir almenys un element més a aquests dos pressupòsits: cert relativisme recorre, almenys segons les declaracions quotidianes, la manera de pensar actual. No se sap quina podria ser la causa d'això últim, el fet és que, per exemple, el liberalisme sempre ha anat acompanyat de cert escepticisme o desconfiança, i l'auge científicista ha restat importància a les preguntes metafísiques, provocant que hi hagi la creença de que el coneixement és allò que és científic i, per tant, allò més pròpiament empíric<sup>6</sup>.

Exemples quotidians de la contraposició que es concep entre racionalitat i irracionalitat els trobem molt sovint. Són freqüents enunciats com “és que ell/ella és així”, “si li agrada... què hi farem”, “l'amor és cec”<sup>7</sup>, “viu i deixa viure” o “s'ha d'acceptar a les persones tal i com són”. També trobem freqüents enunciats relativistes: “això és complicat [i no tinc ganes d'investigar ni d'esforçar-me]”, “no pots jutjar a la gent [perquè no vull que em jutgis a mi]”, “s'ha de ser tolerant [perquè jo no sóc capaç d'entendre la repugnància de certs actes o, simplement, no tinc el valor per afrontar-los]”, “és només la meva opinió, cadascú té la seva [i com que és una opinió em crec immune a qualsevol crítica seriosa]” o “no es pot generalitzar [però jo segueixo parlant mitjançant conceptes i faig judicis inductius]”. Fent un salt que ara explicarem, la intersecció que podríem

---

<sup>4</sup> És conegut, tot i que ho matiso donada la diversitat de perfils de lector que es puguin donar, que Hobbes va defensar la monarquia absoluta com una protecció de l'esfera privada dels individus, que inclou les seves relacions, seguretat i negocis. L'Estat liberal de Locke pretén, amb mitjans diferents, arribar al mateix fi: «Tenemos, pues, que la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes» (Locke, 2013, p. 194) (correspon al S124 del *Segon tractat sobre el govern civil*).

<sup>5</sup> No es descarta que la ideologia individualista sigui quelcom deslligat a qualsevol moment històric de la humanitat, però no es descarta pel fet que no es demostrarà el contrari.

<sup>6</sup> Evidentment, la ciència no és purament empirista, però la noció popular que es té d'ella, com, en general, de totes les coses que requereixen formació especialitzada però que són conegudes públicament, és una noció bastant simplista. Ara bé, també és cert que científics i pensadors de primer nivell van impulsar concepcions declaradament anti-metafísiques. Vegis, com a exemple paradigmàtic, el famós manifest del Cercle de Viena de 1929, anomenat *La concepció científica del món*.

<sup>7</sup> O, en les famoses paraules de F. Nietzsche, «lo que se hace por amor se hace más allá del bien y del mal» (Nietzsche, 2010, p. 459)

interpretar que es dóna en la forma de pensar darrere d'aquestes oracions és que el subjecte es mira a si mateix com portador de desitjos desconnectats de qualsevol altre cosa que no sigui el plaer i, excepte si una altre passió s'hi contraposa, serà difícil que aquests desitjos es vegin refrenats perquè es considera il·legítim envers altres individus o envers la societat en conjunt<sup>8</sup>.

Amb aquesta dissociació entre individu i societat, entre el jo i el seu context intersubjectiu, el subjecte individualista modern, al veure's exempt de qualsevol substrat que doti de contingut la seva existència i pretensions, donat que la seva realitat és un mer individu deslligat, es veu incapaç de justificar racionalment els seus actes si no és apel·lant a les emocions.

«La tradición moderna, que mantiene que la multiplicidad y heterogeneidad de los bienes humanos es tal que su búsqueda no puede reconciliarse en ningún orden moral único y que, en consecuencia, cualquier orden social que intente tal reconciliación o que fuerce la hegemonía de un conjunto de bienes sobre los demás, se convertirá en una camisa de fuerza totalitaria para la condición humana» (Macintyre, 1987, p. 181).

Entès d'aquesta manera, sorgeixen certs dubtes sobre la legitimitat de la predominança de la democràcia representativa en tots els nivells de decisió, tot i que sovint es vegi com un procediment inevitable. La negociació entre els representants d'un poble esdevé la confrontació entre valors no fonamentats i irreconciliables, moguts, en part, per interessos purament particulars, la qual cosa, per exemple, divideix l'electorat segons l'estatus socioeconòmic. Es podria creure, doncs, en paraules de C. Taylor comentant a G. F. W. Hegel, que «Un proceso atomístico de decisión de este género es equivalente a disolver el lazo social. Lo que quiera que sea, no podría ser una decisión social» (Taylor, 2010, p. 330). Pensar que la suma d'interessos particulars dóna lloc al bé comú és amb sort una confusió, però amb mala sort una estratègia de poder.

De totes formes, a què és deguda, concretant més en l'assumpte, aquesta

---

<sup>8</sup> És a dir, que hi ha certa predominança d'una ètica utilitarista, com la de J. S. Mill o J. Bentham, enfront una deontològica, com la de I. Kant o J. G. Fichte. L'explicació de les diferències entre aquestes dues perspectives poden trobar-se en qualsevol manual d'ètica.

incapacitat per defensar un ordre moral? Resulta interessant tenir en compte, novament, el que Charles Taylor argumenta en la mateixa obra sobre Hegel: «(...) en lo abstracto, en donde la razón es vista residiendo en la forma, en cierto modo de pensar, cualquier cosa puede ser justificada» (2010, p. 146), «(...) tratar a la razón sólo a partir de la propia es razonar sin criterio, arbitrariamente» (2010, p. 147). Així, és fàcil que el que mogui aquesta raó sense contingut siguin els nostres apetits, que, com dèiem, no els considerem interrelacionats amb la nostre racionalitat, de tal manera que el raonar es pot convertir en el càlcul dels mitjans adequats per a la satisfacció d'aquestes inclinacions. «El hombre como sujeto de deseos tuvo una gran finalidad de segundo orden: que sus deseos de primer orden fueran satisfechos» (Taylor, 2010, p. 317).

Així doncs, segons la línia d'argumentacions donada en els dos paràgrafs anteriors, una decisió presa sense un marc de referència, sense una realitat externa amb la què es fonamenti<sup>9</sup> i amb la què s'interrelacioni, pot no tenir sentit o no dir-se lliure (en tant que arbitrària). Miguel Candel, comparant a Plató amb l'ètica moderna, comenta el següent:

«Paradójicamente, pues, el alma racional platónica, al interiorizar sus límites (sus apetitos e impulsos irracionales, los hábitos y querencias que conforman el carácter, los lazos de la amistad, las leyes del Estado, etc.), configura un modelo de individuo humano incomparablemente más rico y “lleno” que el liberal moderno, para quien todo aquello que en el alma platónica son *condiciones de libertad* resultan, por el contrario, *constricciones de la necesidad*» (2013, p. 107).

Els límits del subjecte són, en realitat, el seu contingut (almenys actual), les seves determinacions; igual que d'un cercle diem que no té quatre costats. Tot i ser la persona quelcom sempre en moviment i sense definició fixe, no s'ha de perdre de vista que «(...) todas estas limitaciones son, al mismo tiempo, condiciones de posibilidad, es decir, lo que abre el campo de nuestras posibilidades más propias» (Esquirol, 2015, p. 102), amb la qual cosa «(...) *libertad absoluta* es una expresión que además de confundir se refiere a algo que tiene poco de deseable» (Esquirol, 2015, p. 103). Ben mirat, aquest tipus d'individu en el que es pensa en gran part del liberalisme és un individu sense comunitat,

---

<sup>9</sup> En l'apartat *Addendum* d'aquest mateix article, veurem que aquesta afirmació necessita de matisos.

i un individu sense comunitat és quelcom més que un cos amb vida?

A tot això se li han sumat, entre d'altres coses, certs plantejaments metodològics de base individualista per part de les ciències socials que, certament, poden respondre simplement a l'afany de poder quantificar millor els fets socials o conductuals.<sup>10</sup> Plantejaments, per tant, que es veurien força limitats si entenem l'ésser humà com hereu d'un procés històric i cultural, sense el qual, dit de passada, no podríem parlar pròpiament d'evolució moral, en tant que la moralitat té sentit en la mesura en què col·loquem la relació amb els altres com una característica essencial de l'ésser humà.<sup>11</sup> Sense caure en certs determinismes, és evident que, si per una banda no es pot concebre una subjectivitat deslligada dels altres subjectes (entesos de forma abstracte), tampoc es pot entendre la identitat d'un individu sense acotar-la en un context sociocultural, sigui aquest més o menys ampli. És per això, entre d'altres raons, que alguns famosos filòsofs han portat la constitució social de l'home fins les seves últimes conseqüències, convertint així la història de la humanitat en l'escenari on l'individu actua més bé com una titella. És el cas, clarament, de Hegel<sup>12</sup>, qui, si les fonts no ens enganyen, va pronunciar les següents paraules (2010, pp. 157-158):

«Pero la voluntad subjetiva cuenta también con una vida sustancial, con una realidad en la cual se mueve en lo esencial, teniendo eso mismo esencial como fin de su existencia. Esto esencial es la unificación de la voluntad subjetiva y de la racional: es la totalidad de lo moral, el *Estado*, que es la realidad en la que el individuo posee y disfruta su libertad»;  
«Más bien hay que ver en el derecho, en la moralidad objetiva y en el

---

<sup>10</sup> Un exemple molt evident podria ser la teoria de l'acció racional.

<sup>11</sup> És una tesi sobre la qual s'ha fet èmfasi en la filosofia, ja sigui, per exemple, entenent l'ésser humà com un animal social, com en el cas d'Aristòtil, o entenent la consciència com quelcom essencialment intersubjectiu, com va plantejar ja l'idealisme alemany.

<sup>12</sup> Aclarir de forma entenedora el què la filosofia de Hegel construïa és una tasca que no es farà en aquest article, primer per ser més humil i, segon, per implicar una extensió molt major. No obstant, sobre la relació entre la història i l'individu en Hegel, si el lector hi està interessat, vegis: 1) Álvarez Gómez, M. (ed.), Paredes Martín, M.C. (ed.) (2013). *Derecho, historia y religión: interpretaciones sobre la filosofía del derecho de Hegel: IV Congreso Internacional (22-24 septiembre de 2010)*, Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Salamanca: Universidad de Salamanca (d'aquesta font poden trobar-se diversos articles relacionats), 2) Turró, S. (2016) Món i acosmisme: Hegel versus Spinoza. En *Filosofia i Modernitat, La reconstrucció de l'ordre del món*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 3) Taylor, C. (2010) Part IV. En *Hegel*. México: Anthropos, 3) Hegel, G. W. F. (2005). Introducció. En *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Tecnos o 4) qualsevol manual o monografia sobre Hegel conté quelcom al respecte.

Estado, y sólo en ellos, la positiva realidad y la satisfacción de la libertad».

Clarament, aquesta cita s'ha d'emmarcar en un context molt concret, a principis del segle XIX, cosa que fa més comprensible certa fixació en l'Estat com a ens últim de l'organització dels humans. Però, en tot cas, sigui aquesta realitat supra-individual física, metafísica, múltiple, única, en constant moviment o immòbil, resulta força interessant atendre a la substancialitat de l'individu com si fos quelcom que es determina i, en tant que es determina i, per tant, és finit, com si fos quelcom només formulable i intel·ligible en un context que li dóna o permet la realitat concreta, més enllà de possibles abstraccions conceptuals que, enteses com teoritzacions que expressen de forma efectiva la realitat i no com eines conceptuals que ens permeten "operar", poden donar peu a defensar l'individualisme, en el sentit abans explicat, com una concepció verídica de la realitat i no com una concepció merament metodològica.

En tot cas, el més manifest que sembla desprendre's del text de Hegel és que, en contra del rebuig a qualsevol tipus de col·lectivisme, el subjecte hegelian «(...) más bien está sirviendo a un fin más grande que constituye el fundamento de su identidad, ya que él solamente es el individuo que es dentro de esta vida más grande» (Taylor, 2010, p. 328). A aquesta idea comunitària, de fet, sovint se l'ha relacionat, en part amb una actitud idealitzadora, amb les antigues polis gregues (no en totes, és clar), dintre les quals la vida en comú, en principi, es portava de tal manera que «(...) siendo parte de ella el individuo encontraba un significado y un propósito para su vida; arrojado fuera de ella, se perdía» (Macintyre, 1987, p. 148). Aquests propòsits dels individus s'han reduït, malauradament, en els discursos lliberals més populars, a la compra-venda, convertint així la autorealització en un producte per vendre ideat i creat per la persona realitzada, i esdevenint així la llibertat de compra-venda, el lliure mercat, com la condició de possibilitat de desenvolupament dels individus.

Però amb tot això, és inevitable que no ens sorgeixi una pregunta: si és veritat, com diria Hegel, que l'esperit de tota la societat és la realitat subjacent en la que s'emmarquen els actes individuals, no podria ser doncs, paradoxalment, l'individualisme, entès com un predomini del caràcter individualista, l'esperit col·lectiu de la nostre societat? En tot cas, sigui el que sigui, la tasca que ens queda pendent envers la nostre societat, que ara ja no pot evitar tenir pretensions internacionals, és enorme. El que està

clar és que ens queda molt per construir, així com reconstruir allò que la dinàmica històrica (sigui en la vessant econòmica o cultural) ha deixat enrere o directament ha destruït. Caldrà aprendre de la nostre època, dialogar amb ella i resoldre les seves incongruències sistèmiques, incorporant també les virtuts, tot i que puguin semblar escasses, del llampec individualista i nihilista que ha enlluernat la nostre actualitat.

«...dado que la ética plena sólo puede vivir en una sociedad, que no es sino el deber de uno con una sociedad, la ética más alta es también una que es cumplible.» (Taylor, 2010, p. 147).

#### ADDENDUM: INTERSUBJECTIVITAT I FILOSOFIA TRANSCENDENTAL<sup>13</sup>

L'objectiu de la filosofia transcendental (en concret, el projecte de Kant i Fichte) és arribar a una explicació deductiva de quelcom que observem o experimentem empíricament: la consciència de la vida comú i immediata, la consciència de tothom, que descansa sobre estructures *a priori*. «El supòsit inherent al procediment transcendental és, doncs, l'operativitat immediata de les nostres facultats en el món, l'exercici espontani de la raó en la realitat quotidiana» (Turró, 2016, p. 120). Per tant, la filosofia transcendental no crea ni produeix cap realitat, sinó que “tan sols” dedueix les condicions necessàries per a què es doni fàcticament allò que es vol explicar. Així, per exemple, si el que vol és explicar la vessant pràctica de l'humà i la seva naturalesa moral, o sigui, l'acció humana des de la moralitat, és necessari recordar que la resposta a això «(...) se situa en el nivell conceptualment tècnic del filòsof transcendental i, per tant, enuncia de manera abstracta –des de les exigències analítiques de la filosofia acadèmica- allò que constitueix el sentit i l'exercici immediats de la moralitat en l'home real» (Turró, 2016, p. 121).

El tema que ens pertoca, però, és veure en quina mesura resulta idoni el projecte de Kant i Fichte envers les problemàtiques de les perspectives individualistes. Dèiem, recordem, que una crítica habitual a les concepcions individualistes apuntaven la impossibilitat per prendre decisions sense un marc extern al que l'individu hi estigués

---

<sup>13</sup> Aquest apartat és completament complementari i té un caire més tècnic. Tot i que no s'arriba a pretendre que el lector que segueix llegint un cop arribat aquí tingui coneixements extensos sobre la filosofia transcendental, sí que està pensat per a un públic familiaritzat amb la filosofia.



lligat, en el sentit en què els límits de l'individu constitueixen el seu contingut i, per tant, les raons i fonaments de la seva acció. Aquesta perspectiva és la que s'ha exposat en aquest article a través de Taylor, el qual, al mateix temps, es basava en Hegel. Si prenem aquesta crítica com a referència, sempre tenint en compte que no exhaureix tot el que es podria dir des de Hegel o des del mateix Taylor, sembla que roman en una posició insuficient, ja que s'acusa al subjecte individualista de que la seva acció no té prou sentit o de que és arbitrària, però això no explica la seva impossibilitat fàctica. Un camí interessant per escapar més consistentment d'individualismes pronunciats seria intentar explicar la realitat fàctica a la que apunta la crítica ara mencionada, la de que l'humà, en tant que humà, és un animal social, a través de les estructures *a priori* del subjecte. És a dir, el camí que pren la filosofia transcendental.

Fonamentar que el jo s'ha de posar necessàriament com un d'entre altres, que la intersubjectivitat és una condició de la consciència, trencaria definitivament amb les falses il·lusions de l'individualisme més ingenu, de tal manera que, a més, vist amb perspectiva, es podria

«(...) dotar al dret i la moral d'un fonament transcendental que, ultrapassant el mer reconeixement fàctic de l'altre (sociabilitat naturalment interessada), és capaç de fer sortir a la llum els requisits intersubjectivament constitutius de la consciència en tant que deures que cal realitzar en el món» (Turró, 2016, pp. 110-111).

En efecte, tota filosofia pràctica tindria com a fonament últim aquesta intersubjectivitat que, a més, escaparia de que, capgirant la crítica de Taylor, les nostres accions tinguessin com a criteri la arbitriietat sense sentit del món extern, el qual, en tant que contingent, és incapaç de fonamentar o d'exigir una acció moralment correcte. Aquest moviment cap a la intersubjectivitat ja el fa Kant, però, no obstant, tal i com indica S. Turró, «(...) la crítica kantiana pressuposa que l'altre és un *alter ego* en igualtat de drets i deures -exigències 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» (2016, pp. 109-110). Així, tot i que Kant pressuposi en la seva doctrina del dret i en la seva filosofia moral la intersubjectivitat, cal encara demostrar purament *a priori* la seva necessitat.

Aquesta tasca l'assumeix, amb tota la seva complexitat i fins les seves últimes

conseqüències, Fichte<sup>14</sup>. La seva perseverança en construir el sistema de l'idealisme transcendent, que tindria com a principi últim al jo mateix, entès com a unitat subjecte-objecte incondicionada, el va portar a voler tractar totes les ciències filosòfiques sota els mateixos principis, que són, en vocabulari més tècnic, les condicions de l'autoconsciència, entre les que s'hi troba la intersubjectivitat. Per tal de concloure l'article, pot ser interessant veure, a grans trets però sense perdre rigor, un dels arguments que ofereix Fichte per a demostrar el caràcter intersubjectiu de la consciència. Ens basem, en concret, en el *Fonament del Dret natural segons els principis de la Doctrina de la Ciència*, §§ 1-4<sup>15</sup>.

- a) Un ésser racional no pot percebre o concebre un objecte sense intuir-se a si mateix, és a dir, sense atribuir-se l'activitat causal d'aquell acte en qüestió, distingint així el subjecte de l'objecte. O sigui, sóc conscient, per exemple, de l'acte de pensar l'objecte que ara mateix tinc davant<sup>16</sup>. Ara bé, cal dir també que per ser conscient del teu acte és necessari ser conscient de tu mateix, la qual cosa, de fet, et permet diferenciar l'objecte pensat de l'activitat pensant.
  
- b) Si el que vull, però, és saber què sóc jo, m'hauré de pensar a mi mateix, hauré de pensar aquesta activitat causal. Però això, com es veu ràpidament, provoca que hagi de ser, al mateix temps, conscient d'una activitat causal nova per tal de poder objectivar l'altre activitat.<sup>17</sup> Així, per a cada consciència necessitarem després una nova consciència que tingui d'objecte la consciència anterior, i aquesta cadena es convertiria en un regrés a l'infinit, amb la qual cosa no podríem arribar a una base ferma per a la consciència, que pressuposa, justament, al jo.

Resumint, tot concebre està condicionat per un posar l'activitat causal de l'ésser

---

<sup>14</sup> La bibliografia sobre aquest autor és, evidentment, molt extensa. Com que aquí no es pretén aportar una bibliografia detallada, deixo simplement el què crec que és la millor forma d'introduir-se al pensament de Fichte en llengua catalana o castellana, per la seva documentació, pel seu rigor i pel fet que recorre tota l'obra de l'autor: Turró, S. (2011). *Fichte: de la consciència a l'absolut*, Badalona: Omicron.

<sup>15</sup> No entrarem a valorar les altres aproximacions que va donar Fichte. Apuntem també que totes les premisses que provinguin d'argumentacions fetes per Fichte en un moment anterior del text o l'obra seran presentades com a tal.

<sup>16</sup> Aquest punt Fichte el veu molt evident i creu que amb la mera auto-observació un és capaç d'adonar-se'n. No obstant, és un punt que desenvolupa en passatges i obres anteriors, amb la qual cosa, si no es veu clar, simplement agafi's com a premissa.

<sup>17</sup> Aquesta primera part de l'argument l'he basat en l'*Assaig d'una nova exposició de la Doctrina de la Ciència*, donat que sembla una estratègia més clara per entendre on vol arribar.

racional, de nosaltres, i, al mateix temps, tota activitat causal està condicionada per un concebre precedent, per una auto-intuïció precedent. Per tant, cada moment de la consciència està condicionat per un precedent. Com és possible, aleshores, una autoconsciència?

- c) L'única solució que sembla trobar aquesta situació és el postular un moment únic i indivisible on l'activitat causal i l'objecte estiguin units sintèticament. Això vol dir que l'activitat causal del subjecte seria, justament, l'objecte percebut i conceptualitzat, ara entès tot des d'una unitat que no remet a un moment precedent. Només això faria possible l'autoconsciència. L'objecte ha de ser, doncs, una activitat causal del subjecte.
- d) Observem, però, que l'activitat causal del subjecte, en tant que activitat, i seguint els principis de la Doctrina de la Ciència, ha de ser lliure, ha de ser una autodeterminació<sup>18</sup>. És per això que aquesta activitat que prenem com objecte no pot ser una activitat forçada, objectivada en el sentit que no té capacitat d'autodeterminació. Ans al contrari, a l'haver de ser lliure (i, per tant, al no existir un fonament superior a aquest jo subjecte-objecte), ens veiem obligats a concloure que allò intuït en el moment únic no pot ser una activitat merament determinada, sinó una activitat determinada a l'autodeterminació. Per trobar-se com objecte ha de trobar-se com determinat a l'espontaneïtat.
- e) Una determinació tal només la podem concebre com una influència que, diguem, anima a actuar autònomament. En concret, tal influència és una exhortació a la llibertat, ja que l'exhortació és un xoc que no coacciona, sinó que busca una reacció en la què l'ésser racional finit segueix essent racional.

Com veiem, la influència que es descriu ha de ser una condició (necessària) de tota autoconsciència, ja que tota autoconsciència es recolza en aquest incondicionat subjecte-objecte que, en el fons, nosaltres no podem percebre en la seva totalitat, ja que,

---

<sup>18</sup> Una manera d'introduir-se a aquests principis fonamentals de la Doctrina de la Ciència és llegint la *Primera introducció a la Doctrina de la Ciència nova methodo*, on ens contraposa el primer principi del dogmatisme, que és la cosa en si, amb el primer principi de l'idealisme transcendent, que és el jo. La primera filosofia conclou necessàriament el determinisme, l'última, la de Fichte, parteix de la mateixa llibertat i de l'activitat del subjecte. Certament, optar per un principi o per un altre és una decisió en últim terme no filosòfica, en tant que no tenim raons teòriques per partir de quelcom incondicionat.

si l'intentem portar a la nostre consciència, en tant que és subjecte i objecte, la consciència l'escindeix i, per tant, la seva anàlisi ha de procedir per parts.

- f) Com que la influència, aquest *factum* necessari de la consciència, és quelcom sentit (i. e. és una limitació), ha d'existir quelcom que sigui el causant d'aquesta limitació, un limitant. El subjecte ha d'haver posat quelcom fora d'ell com a fonament de determinació de la influència.
  
- g) No obstant, per tal que el subjecte s'autodetermini a l'acció en virtut d'aquesta exhortació, ha de poder comprendre i concebre la mateixa exhortació. Per tant, la causa de l'exhortació ha de suposar la possibilitat de que se l'entengui, per això, doncs, ha de tenir el concepte de raó i llibertat, que és el que em caracteritza; ha de ser capaç de projectar el concepte d'allò que vol realitzar. Per tant, ha de ser capaç de projectar un fi, ha de ser capaç de tenir el concepte de quelcom al que vol arribar i actuar conforme aquell objectiu. Però un ésser capaç de d'actuar segons conceptualitzacions, capaç de tenir el concepte d'un concepte, el concepte de fi, és una intel·ligència, i, com Fichte demostra en altre parts de la seva obra, una intel·ligència és tal si, i només si, és lliure.

Concloem, doncs, que aquesta causa és un ésser lliure, i que en la mateixa estructura de la meva consciència és necessari que existeixi un altre. Fàcticament, que un humà no es pot desenvolupar com a ésser racional finit sense un altre ésser racional.

- h) Com a corol·lari, és interessant veure que aquesta exhortació, al mateix temps que pressuposa que es pot entendre allò que comunica o allò al que exhorta, pressuposa també que l'efecte que vol causar és possible. En altres paraules, que entén que el concepte que té com a fi és possible simplement perquè l'ha conceptualitzat (una persona no actua tenint en ment quelcom si no creu que allò, en menor o major mesura, és possible). Ara bé, amb el mer coneixement només podem pensar com possible el mateix coneixement concebut. Per això, una acció que tingui com a fi produir un coneixement ha de provenir, per força, d'una causa racional. És raó suficient, ja que només un ésser racional actua segons fins, i produir un coneixement ha de ser necessàriament una acció d'un ésser racional, en la mesura en què el pensament de la seva possibilitat només pot provenir d'un ésser que es proposa fins. “Jo sóc racional i lliure”, diu l'ésser racional; “tu ets racional i lliure”, diu l'ésser racional.

Com a conclusió, deixo aquí les belles paraules del mateix Fichte:

«La exhortación a la espontaneidad libre es lo que se llama educación. Todos los individuos tienen que ser educados para llegar a ser hombres, pues de otra manera no llegarían a serlo», i així, «El carácter propio de la humanidad, solo por el cual toda persona se afirma de manera incontrovertible como hombre, es aquella libre acción recíproca mediante y según conceptos, aquel dar y recibir conocimientos» (1994, p. 134)<sup>19</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

- Candel, M. (2013). *Tiempo de eternidad*. Barcelona: Montesinos.
- Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima*. Barcelona: Acontilado.
- Fichte, J. G. (1994). *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Madrid: Centro de estudios constitucionales,.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Hegel II*. Madrid: Gredos.
- Hobsbawm, E. (1998). *La era del imperio, 1875-1914*. Barcelona: Crítica.
- Locke, J. (2013). *Locke*. Madrid: Gredos.
- Macintyre, A. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Mora, J. F. (2009). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Nietzsche, F. (2010). *Nietzsche II*. Madrid: Gredos.
- Taylor, C. (2010). *Hegel*. Anthropos, México: Universidad Iberoamericana.
- Turró, S. (2016). *Filosofia i Modernitat. La reconstrucció de l'ordre del món*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.

---

<sup>19</sup> Segueixo aquí la citació APA i no la canònica de Fichte.