Fichte i les ètiques del discurs

Josep M. Coll

Entre les veritats que Fichte va copsar amb claredat i va enunciar amb mestria, ressalta per la seva importància el principi formal teorètic: "Res no pot ser contraposat si en el mateix moment indivís de la reflexió els elements contraposats no són també equiparats, relacionats l'un respecte a l'altre, comparats l'un amb l'altre"[1]. Ara bé, la qüestió que podem plantejar-nos és si el mateix Fichte va aplicar sempre amb rigor aquest principi en la seva pròpia obra filosòfica.

Em refereixo, sobretot, a la radicalitat amb què Fichte sol negar allò anterior en virtut d'una afirmació nova, quan un veritable descobriment s'introdueix en el seu discurs. Sembla que només la negació radical d'allò anterior assegura que ens hem pres seriosament la veritat del nou horitzó. En el progrés dialèctic del seu pensament el moment de la negació és tan absolut que sembla fer impossible tota ulterior síntesi, per haver estat eliminat el primer dels termes, i si arriba la síntesi hom no té la impressió de recuperar, reassumits i transformats, l'un i l'altre terme, sinó que constata més aviat la plena identitat del vencedor amb si mateix i la supressió del vençut.

Com a breu il·lustració del que acabo de dir, basti recordar l'entusiasme amb què Fichte repeteix, com a "fonament de tota la seva doctrina", que "el món dels sentits és la visibilitat del món moral, i *res més*"[2], subratllant amb èmfasi el "res més" i donant lloc a l'acusació d'acosmisme; o també l'afirmació habitual que, quan dos enunciats contradictoris contenen alguna exigència de veritat, han d'unir-se, de manera que arribin a tenir l'única i mateixa significació, que expressin "*eins und ebendasselbe*"[3].

Potser ens podríem preguntar si per a Fichte *en última instància* "*viure* és, en el sentit més propi, *no-filosofar*; i *filosofar* és, en el sentit més propi, *no-viure*"[4]. O si, al contrari, *en última instància* viure i filosofar han de ser precisament *eins und ebendasselbe*, per tal que es compleixi la bella conclusió de Fichte citada tantes vegades:

1. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (FW III), p. 42 (t 136). Indicarem les citacions dels escrits de Fichte segons l'edició habitual de *Fichtes Werke* (sigla FW), sempre en versió personal nostra. Les referències a traduccions castellanes, quan n'hi ha, queden assenyalades amb la lletra t i la numeració de la pàgina o pàgines corresponents, posades a continuació entre parèntesis. Les edicions castellanes utilitzades, en l'ordre de la seva aparició a les notes, són les següents: *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Madrid 1994; *Primera y Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia. Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia*, Madrid 1987; *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*, Madrid 1995; *El destino del hombre y el destino del sabio*, Madrid 1913; i *Discursos a la nación alemana*, Madrid 1988.

2. *Politische Fragmente aus den Jahren 1807 und 1813* (FW VII), p. 594.

3. Cf., per exemple, *Grundlage des Naturrechts* (FW III), pp. 31-33 i 99-100 (t 128-129 i 182-183).

4. *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* (FW V), p. 343.

"Quin tipus de filosofia hom elegeix, depèn de quin tipus d'home hom és; car un sistema filosòfic no és com un estri mort, que es pot deixar o prendre al nostre gust, sinó que està animat per l'ànima de l'home que el té"[5].

En definitiva, ens importa d'aclarir que Fichte pot aportar molt als debats actuals sobre les ètiques del discurs i sobre ètica cívica, si som capaços de rellegir-lo posant la màxima cura en l'intent, seu i nostre, de superar els dualismes sense caure en monismes i de mantenir la relació entre els pols sense separar-los ni identificar-los.

L'esquema de referència que utilitzarem en el que segueix és la concepció fichteana dels cinc punts de vista possibles en la nostra captació del món, tal com queden exposats en la lliçó cinquena de *La instrucció per a la vida benaurada*.

Com és cosa sabuda, el primer punt de vista o nivell inferior és el que "atribueix realitat al món sensible, o a la natura". El segon punt de vista, o nivell de la legalitat objectiva, o de l'imperatiu categòric (moralitat inferior), posa "allò real en una llei *ordenadora* del món existent, dirigida a la llibertat." El tercer, o nivell de la moralitat superior o pròpiament dita, posa "allò mateix real en una llei *creadora*, en el món existent, d'un de nou". El quart, o punt de vista de la religiositat, posa "la realitat únicament en Déu i en la seva exteriorització". El cinquè, el punt de vista de la Doctrina de la ciència, "contempla clarament la multiplicitat en el seu brollar a partir de l'Únic Real"[6].

Aquestes cinc formes de veure el món no són només perspectives teòriques o maneres de conèixer-lo, sinó també actituds existencials, que impliquen diverses formes de gaudir de si mateix i del món, diferents orientacions de l'amor i de l'interès, segons sigui allò que en cada cas polaritza l'opció bàsica del subjecte respecte a la seva "atribució de realitat", de manera que en cada una de les actituds existencials queden entrellaçats i condicionats recíprocament el gaudi, l'amor i la realitat.

D'un punt de vista a l'altre hi ha, per tant, canvi d'actitud existencial. Però hem utilitzat només en els tres primers la denominació de "nivell" per tal d'indicar que és entre el primer i el segon, i encara més del segon al tercer, on el canvi d'actitud implica un veritable "salt" existencial o pas d'un nivell inferior d'existència a un altre de superior. En efecte, hi ha salt existencial entre el primer punt de vista i el segon perquè, en paraules de Fichte, "el caràcter del producte de la naturalesa i del producte de la llibertat és totalment divers", i "no són, per tant, conceptes apresos i reproduïts, sinó absolutament originaris"[7]. I encara més del segon nivell al tercer, ja que la moralitat superior implica l'anihilació del propi jo i la irrupció de la vida divina en nosaltres, la qual cosa significa no sols un salt, sinó un autèntic *renaixement* a una existència nova i espiritual en sentit estricte[8].

5. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (FW I), p.434 (t 20).

6. Cf. *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (FW V), pp. 461-475 (t 89-104). Les breus caracteritzacions que donem són preses, però, de l'índex del mateix Fichte, *o. c*, p. 577 (t IX). Per a tot el que segueix, cf. també el capítol 25, "Esquema fichteano de los niveles de realidad y su aplicación al círculo de la conciencia", de la Primera Part del nostre estudi *Filosofía de la relación interpersonal*, Barcelona 1990, tom I, pp. 202-210.

7. *Das System der Sittenlehre,* 1812 (FW XI) p.68.

8. Cf. *Die Anweisung zum seligen Leben* (FW V), pp. 518 i 524-525 (t 151-152 i 158-159); *Das System der Sittenlehre*, 1812 (FW XI), p.58; i *Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (FW XI), p. 156.

Mantindrem, doncs, un esquema de referència caracteritzat per tres actituds existencials bàsiques, encara que la tercera, la pròpia de la moralitat superior, no sempre s'expliciti en el seu contingut religiós, ni sempre capti el conjunt dels tres nivells de manera genètica, tal com ho fa la *Doctrina de la ciència*. Fichte reconeix expressament que l'home moral no canvia la seva existència pel fet d'explicitar el punt de vista religiós, ja que aquesta intuïció de la unió vital amb Déu, unió que ja és pròpia de l'home bo, "no ens millora en res" ni ens apropa més a Déu. Com tampoc el punt de vista de la filosofia no és imprescindible per a l'existència veritablement moral[9].

D'ací que els nivells de *realitat* a què Fichte es refereix normalment són només tres: el món sensible, com a simple aparença[10]; el món intel·ligible, intersubjectiu, o comunitat d'individus, que és "allò relativament real"[11], "allò únic que existeix"[12]; i Déu que, sols ell, és "en el veritable sentit un absolutament real"[13].

A aquest esquema ternari correspon el fet que en el pensament de Fichte calgui distingir *tres sentiments o dimensions de realitat diferents*, com suggereixen W. Weischedel, W. Schulz, K. Schuhmann, W. Janke, W. H. Schrader i A. Philonenko[14]. I això, segons que la topada (*Anstoss*) del Jo amb el No-Jo es produeixi en el nivell del món sensible, o en la interpel·lació d'altres subjectes racionals (*Aufforderung* o requeriment entre llibertats), o per últim en la manifestació de la Voluntat Infinita (en la irrupció de l'Ésser absolut, en l'amor de Déu)[15].

Seria per a Fichte peresa intel·lectual i falta de coratge atribuir als tres diferents nivells d'existència realitats particulars inconnexes. El veritable filòsof ha de posar allò real, allò autònom i l'arrel del món en un fonament únic, determinat i immutable, del qual dedueixi tota la resta, que només és real participant de la realitat d'allò primer i sols és posat mitjançant allò primer[16].

Sabem que per a Fichte "l'amor és l'*afecte de l'ésser*"[17]. El seu perill serà deixar-se portar per una concepció exclusivista de l'amor. Així sembla, en efecte, ja que, segons ens diu, "és simplement impossible i una contradicció absoluta que algú estimi dues coses distintes o tingui dos fins. L'amor de Déu que hem descrit extermina senzillament l'amor propi personal. Puix que sols per l'anihilació de l'últim s'arriba al primer. I, en canvi, on hi ha amor propi personal no hi ha amor de Déu; ja que l'últim no tolera cap altre amor al seu costat"[18].

Penso que el caràcter *dialèctic* del pas d'un nivell existencial al següent exigeix aquesta enèrgica contraposició (extermina, anihila, etc.), però que des del nou nivell d'existència s'ha de donar una recuperació de tot l'anterior, que ha de ser assumit i, evidentment, també transformat, per tal que adquireixi una nova realitat i una nova significació, que només des del tercer nivell serà la seva autèn-

9. Cf. *Die Anweisung zum seligen Leben* (FW V), pp. 468-475, en especial 471 (t 97-104, en especial 100).

10. Cf. *Die Thatsachen des Bewusstseins*1810/1811 (FW II), p. 622.

11. *Das System der Sittenlehre*, 1812 (FW XI), p. 67.

12. *Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (FW VI), p. 362 (t 319).

13. *Das System der Sittenlehre*, 1812 (FW XI), p. 67.

14. Cf. W. Weischedel, *Der frühe Fichte*, 2a. edició, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973, en especial pp. 46-124, i *Der Zwiespalt im Denken Fichtes*, Berlin 1962, en especial pp. 9-27; W. Schulz, *Johann Gottlieb Fichte*, Pfullingen 1962; K. Schuhmann, *Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umrisse*, Den Haag 1968, en especial pp. 47-70; W. Janke, *Fichte*, Berlin 1970, en especial pp. 181-190, 213 i 297-298; W. H. Schrader, *Empirisches und absolutes Ich*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, en especial p. 205; i A. Philonenko, *L'oeuvre de Fichte*, Paris 1984, en especial pp. 36-37 i 45-46.

15. Cf., per exemple, *Grundlage des Naturrechts* (FW III), pp. 32-34 (t 128-129); *Die Bestimmung des Menschen* (FW II), pp. 258-265 i 294-305 (t 142-152 i 190-206); i *Die Anweisung zum seligen Leben* (FW V), pp. 524-526, 539-543, etc. (t 158-160, 174-178, etc.).

16. Cf. *Die Anweisung zum seligen Leben* (FW V), p. 468 (t 97).

17. *Die Anweisung zum seligen Leben* (FW V), p. 498 (t 130). La traducció castellana que utilitzem diu "la *pasión por el ser*"; és interessant comprovar que les dues versions, d'acord amb l'original ("der *Affect des Seyns*"), recullen el matís del sentir-se atret, afectat, per l'ésser, fins i tot de patir-lo, i no sols l'aspecte actiu de l'amor, que simplement miraria l'ésser amb benvolença.

18. *Die Anweisung zum seligen Leben* (FW V), pp. 519-520 (t 153).

tica realitat i la seva significació definitiva, és a dir, la seva *veritat*. Quan Fichte ens parla de la integració dels diversos punts de vista, crec que confirma aquesta interpretació, que és la nostra: "una cosmovisió superior no toleraria al seu costat també la inferior, sinó que en cada cas la superior anihila la seva inferior, com a absoluta i com a punt de vista suprem, i se la subordina"[19]. Per a comprendre el que diem, bastaria subratllar i llegir amb el degut èmfasi les paraules de Fichte que precisen el sentit de la seva enèrgica contraposició: cada nivell inferior ha de ser anihilat *com a absolut i com a punt de vista suprem*, però no ha de ser anihilat *absolutament*, ja que sols atribuint-li alguna realitat podrà ser subordinat a la nova forma d'existència.

Com a últim aspecte important, convé d'observar que, d'acord amb el que he dit, l'*autenticitat* de cada nivell consistirà a ser imatge del següent. El món sensible *pot* ser imatge del món intel·ligible i ho *deu* ser. La comunitat dels individus *pot* ser imatge de Déu, o de la Vida divina, i ho *deu* ser. Però també poden no ser-ho, i això dependrà de la voluntat moral de l'home[20]. Amb això queda anunciat que és el *mal* el que causa una esquerda en l'esquema, que mai no serà suprimible del tot i que produirà greus pertorbacions en cada un dels nivells i en la relació entre ells.

* * *

Aquesta lectura de Fichte, feta sens dubte des de la perspectiva personalista[21], pot aportar-nos alguns suggeriments interessants respecte a les actuals ètiques del discurs, tal com ja he dit al començament. Si consultem els índexs de noms propis dels llibres de Habermas, comprovarem la relativa freqüència amb què es refereix a Fichte al llarg de la seva ja dilatada producció intel·lectual. El valora especialment per la seva clara defensa del primat de la raó pràctica i per les seves decisives contribucions a una filosofia de la intersubjectivitat. Però crec que el pes de Fichte en el pensament de Habermas queda molt debilitat per imaginar aquest que raó pràctica i raó teòrica poden sintetitzar-se amb excessiva facilitat, a la manera de Hegel, i per suposar que la intersubjectivitat fichteana resulta negada, quan només acaba d'aparèixer, per absorció dels jos individuals en l'únic jo de la raó en general. D'altra banda, com veurem, Habermas rebutja tota fonamentació de l'ètica per mitjà d'una filosofia de la consciència en el sentit de Fichte.

Els grans mestres de Habermas són Kant, Hegel i Marx. Però és el primat de la raó pràctica el que permet al Habermas dels anys seixanta d'elaborar algunes de les intuïcions bàsiques de *Coneixement i interès* i el que dóna un caràcter radical, en aquesta primera època, a la seva teoria crítica de la societat i a la seva crítica de les ideologies.

19. *Die Anweisung zum seligen Leben* (FW V) p. 468 (t 97).

20. Cf. *Das System der Sittenlehre,* 1812 (FW XI), pp. 63-75.

21. Aquesta lectura, efectivament, ja està feta en la línia del "model fichteà-personalista d'interpretació del real" que vaig esbossar en l'últim capítol del tom I de l'obra citada*Filosofía de la relación interpersonal*.

Ara bé, en comparació amb les tres topades generadores de nivells de realitat que hem vist en Fichte, i amb les tres formes d'existència irreductibles, l'esquema ternari de les ciències exposat per Habermas no sembla tenir bases tan sòlides. Segons ell, l'interès de les ciències empírico-analítiques és la *utilitat tècnica*, que apunta al domini de la natura i contribueix així a l'alliberament de l'home[22]. L'interès de les ciències de l'esperit o ciències hermenèutiques és la *praxi comunicativa*, que s'orienta a la comprensió entre els homes i combat les dificultats de la intersubjectivitat entre els individus vinculats culturalment[23]. En ambdós casos podria formular-se una diferent noció de realitat. Per a les ciències empírico-analítiques, mogudes per l'interès de la praxi instrumental, "realitat" significa el que pot ser experimentat com quelcom de possible utilitat tècnica. Per a les ciències de l'esperit o ciències hermenèutiques, "realitat" és allò que cau dins l'horitzó d'uns homes o grups que comuniquen entre ells per un llenguatge comunament compartit, i "real" és tot el que pot ser experimentat mitjançant la interpretació del sistema vigent de símbols. En canvi, l'interès propi de Habermas i de les ciències socials que propugna és *la praxi crítica* o *praxi productora d'emancipació*. Habermas implica, naturalment, en les ciències socials tant l'element de cientificitat empírico-analítica com el de l'hermenèutica, però es gira contra una sociologia que es guiés solament pel model de les ciències naturals o pel de l'hermenèutica. L'interès científic que ha de guiar la sociologia consisteix en una comprensió esclaridora que sigui al mateix temps una teoria crítica de la societat i que indiqui, per tant, una praxi emancipadora[24]. "Realitat" serà, doncs, per a aquestes ciències la situació de la societat que ja ara es descobreix com a possible i raonable, pel fet que es constaten com a ja reals les condicions de la seva possibilitat[25].

L'esquema ternari de Habermas s'assembla al de Fichte, però se'n diferencia en un punt essencial. Les ciències socials de Habermas, encara que poguessin transcendir una raó pràctica merament ordenadora del món existent i apropar-se a la raó pràctica creadora d'un ordre nou, mutilen la concepció fichteana pel que fa al seu fonament i al seu "telos" propi al qual deu tot el seu dinamisme: es nega l'Ésser absolut, fent impossible l'experiència religiosa i l'existència pròpiament metafísica. Hem vist que el segon nivell de Fichte acaba englobant la realitat jurídica i l'imperatiu categòric kantià. I que allò específic del seu tercer nivell era precisament un dinamisme moral que devia la seva capacitat creadora d'un món nou a l'existència divina participada per l'home en el seu amor a l'Absolut, és a dir, a l'existència religiosa que s'explicitava en el seu quart punt de vista.

La mutilació executada per Habermas deixa tan debilitat l'esquema que no és estrany que, a poc a poc, les ciències socials perdin la seva radicalitat crítica i que l'impuls emancipador es vagi confiant a

22. Cf. *Coneixement i interès*, Barcelona 1987, pp.136-164; i *Ciencia y técnica como "ideología"*, 2a. edició, Madrid 1992, pp. 161-162 i 169-170.

23. Cf. *Coneixement i interès*, pp. 165-186; i *Ciencia y técnica como "ideología"*, pp. 162 i 170-171.

24. Cf. *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid 1988; i *Ciencia y técnica como "ideología"*, pp. 162-163 i 171-172.

25. Cf. E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, Salamanca 1973, en especial pp. 166-167, que hem seguit en aquesta primera aproximació a Habermas.

la bona voluntat dels subjectes participants en un discurs sobre normes ètiques que es pretén lúcid, rigorós i imparcial. En el fons estem retrocedint a les ciències de l'esperit i al seu interès per la praxi simplement comunicativa, que sols en una segona instància s'orienta a la transformació social.

L'actitud radicalment "antiteològica", fins i tot "atea", de Habermas i la seva sensibilitat antimetafísica[26] semblen portar-lo a un carreró sense sortida. És ben sabut que no és tan important *allò que diu* un autor com sobretot *des d'on ho diu*. Cal que ens preguntem, doncs, des d'on fa Habermas, o pretén fer, la seva crítica a la societat o la seva crítica a les diverses ideologies. Si l'ètica del discurs redueix les conviccions morals a un element més del complex "món de la vida" que ha de ser progressivament racionalitzat, només queda la raó comunicativa com a tribunal suprem que ha de decidir del bé i del mal *en última instància*.

L'ètica del discurs, tal com la proposa Habermas, vol ser, en efecte, una ètica "cognitivista", "universalista", "deontològica" i "formalista", encara que no formal. En paraules de Manuel Jiménez Redondo, "cognitivista" significa "que ha de poder dir com es fonamenten els judicis morals"; és "universalista" perquè "el criteri que dóna per a fer-ho no expressa les intuïcions d'una determinada cultura, sinó que té una validesa universal"; que és una ètica "deontològica" vol dir "1) que prescindeix de les qüestions de la "vida bona", limitant-se a l'aspecte de "justícia" de les normes i formes d'acció, i 2) que no confon la "veritat" d'un enunciat amb la "justícia" o "rectitud" d'una norma"; i, per últim, "és 'formalista' en el sentit que el seu principi regula un procediment de resolució imparcial de conflictes; però no és formal (com tampoc no ho és la de Kant) en el sentit que aquest procediment no doni un contingut normatiu a la idea d'imparcialitat"[27].

Davant aquest programa, Habermas reconeix més d'un cop que allò que l'ètica del discurs articula conceptualment és quelcom que, en les condicions modernes, "tothom ja sap"[28]. "A la teoria moral se li pot exigir i confiar que il·lumini el nucli universalista de les nostres intuïcions morals constituint-se així en una refutació de l'escepticisme valoratiu. Però, a part d'això, ha de renunciar a fer per compte propi aportacions substancials. En limitar-se a assenyalar el procediment de formació de la voluntat comuna, fa lloc per als afectats que són els qui, pel seu propi compte, han de trobar resposta a les qüestions pràctico-morals, qüestions que els surten al pas amb l'objectivitat i urgència que té allò històric. El filòsof moral no disposa de cap accés privilegiat a les veritats morals"[29], ens diu el mateix Habermas.

Això implica, naturalment, que els diversos "mons de la vida", amb les seves diferents "eticitats", són, almenys pel que fa a la discussió sobre qüestions de justícia, formes històriques d'una sola i la mateixa moral. Car sense el punt de referència d'una moral que sigui

26. Expressions utilitzades, les dues primeres, per M. Jiménez Redondo en la "Introducción" a J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona/Buenos Aires/México 1991, p. 19; i l'última, per E. Schillebeeckx, en l'obra citada, p. 165.

27. "Introducción" esmentada, pp. 46-47 i 52-53.

28. Cf. *ibídem*, p. 39.

29. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 129.

més que la idiosincràsia d'una cultura o d'una classe, es perdria la unitat de la raó pràctica, la universalitat de la raó. Aquesta única i la mateixa moral és el nucli que pren històricament formes diverses sota la closca de les formes de vida, com ens aclareix Jiménez Redondo. Qui renunciés a aquest nucli es privaria de criteris per a judicar les diverses "eticitats"[30].

Malgrat la seva prudència i moderació, Habermas creu poder afirmar que en el medi de la interacció lingüísticament mediada, és a dir, en el mutu reconeixement entre subjectes capaços de donar raó dels seus actes, que desitgen orientar la seva acció per pretensions de validesa, es troben germinalment les idees de *tracte igual*, de *solidaritat* i de *bé comú*. D'una banda, doncs, els principis de justícia i solidaritat són idees que es poden fer derivar de les condicions de simetria i expectatives de reciprocitat inscrites en l'acció comunicativa, però de l'altra, segons el mateix Habermas reconeix, aquestes pressuposicions de l'acció orientada a l'entesa, en la pràctica comunicativa quotidiana, sols tenen un abast limitat[31]. Concretament, en tal pràctica, aquestes dues idees bàsiques "no superen els límits del concret món de la vida d'una ètnia, d'una ciutat o d'un Estat"[32]. La conclusió de Habermas, no obstant això, és positiva: "L'estratègia de l'ètica del discurs d'obtenir continguts d'una moral universalista a partir dels pressupòsits generals de l'argumentació tenen perspectives d'èxit precisament perquè el discurs representa una forma de comunicació més exigent, que apunta més enllà de les formes de vida concretes, i en la qual les pressuposicions de l'acció orientada a l'entesa es generalitzen, s'abstreuen i es des-limiten, és a dir, s'estenen a una comunitat ideal de comunicació que inclou tots els subjectes capaços de llenguatge i acció"[33].

Penso que amb el que he dit queda ja molt clar que per a Fichte això no seria encara filosofia, que el resultat d'aquesta pràctica comunicativa, per molts arguments que aportés, seria per a ell només "lletra", però no "esperit". Es comprèn ara també que ens trobem sols en el segon nivell de l'esquema fichteà, el de la intersubjectivitat jurídica, i que només impròpiament pot parlar-se de moralitat. Sols en el tercer nivell, quan s'ha accedit a la moralitat pròpiament dita i es viu l'autèntica destinació de l'home en la seva unió real amb la vida divina, es dóna l'esperit en la seva potència superior i es pot assolir la veritable filosofia.

Aquest més enllà del discurs pràctic esclaridor ens permet, a més, aprofundir en altres dues qüestions importants. Només així s'explica que l'acord entre els interlocutors, quan es dóna, quedi sovint limitat a la "lletra", és a dir, al terme i al concepte, però sense atènyer l'"esperit", és a dir, sense que arribi a donar-se plena comprensió entre els interlocutors per no estar en comunió existencial, per no coincidir en el sentit últim que donen a la proposició acorda-

30. Cf. l'esmentada "Introducción", pp. 47-48.

31. Cf. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, pp. 109-110.

32. *Ibídem*, p. 110.

33. *Ibídem*, pp. 110-111.

da, que cada u interpreta des de la seva pròpia realitat espiritual o no espiritual, segons els casos.

Això, naturalment, explica també les dificultats i els desacords que es plantegen en l'*aplicació concreta* d'allò que semblava perfectament convingut, però que cada interlocutor havia entès en un sentit potser diferent. Com és igualment l'existència d'aquest més enllà de la "lletra" el que ens permet de veure-la sempre amb una *capacitat de crítica*, amb una comprensió de la seva necessitat de perfeccionament i de la seva variabilitat històrica.

I, en segon lloc, aquesta distinció entre la "lletra" de la meva racionalitat teòrica o pràctica, però no pròpiament moral, i l'"esperit" que caracteritza la veritable filosofia, és la clau de la idea fichteana d'*educació*, que és central en tota la seva concepció de l'home, de la societat i de la història. Penseu en la importància que Fichte donava al tema del destí del savi, dels seus deures, de la missió social que li correspon, de la seva contribució específica al bé de la humanitat, etc. I recordeu el paper decisiu atribuït per ell a l'educació del poble en els *Discursos a la nació alemanya*, així com la caracterització mateixa de l'alemany, amb relació als llatins, per la seva major capacitat d'accedir a la vida de l'esperit. O, per ser més exactes, compreneu que la veritable educació és per a Fichte peça central del seu sistema, ja que està convençut que només el poble que sigui capaç d'assolir aquesta originarietat espiritual, de viure arrelat en el seu fonament diví, podrà realitzar el seu destí històric, experimentarà un autèntic progrés en llibertat i el ple desenvolupament de la seva identitat i, sobretot, sigui l'alemany o un altre, més enllà de les seves característiques nacionals, serà el llevat que podrà fer fermentar tota la massa, serà el germen d'una existència nova per a tota la humanitat[34].

En contrast amb aquesta educació humana i espiritual, les ètiques del discurs propugnen en tot cas un procés d'aprenentatge que sembla referir-se, més aviat, a la captació per part dels interessats del principi d'universalització i de les intuïcions bàsiques i de les tècniques procedimentals que han de fer eficaç la praxi comunicativa orientada a aclarir, interpretar i fonamentar normes d'acció que puguin ser acceptades per tots.

Amb raó hom pot pensar que les ètiques del discurs ja *pressuposen* homes bons, ben disposats, amb ànim de convivència pacífica i de progrés solidari, i que tot això és previ al moment procedimental de l'acció comunicativa esclaridora de normes. L'ètica del discurs, o bé s'ha anat fent modesta a força d'insistir que sols apunta a les qüestions de justícia, renunciant a l'ample camp dels restants temes i problemes de la *vida bona*[35]; o bé s'ha anat tornant cínica, en reduir progressivament l'àmbit de la moral privada en benefici de la moral pública, negant de fet tota importància a la bondat de les persones

34. Cf. *Reden an die deutsche Nation* (FW VII), en especial els discursos segon, tercer, desè i catorzè, pp. 280-295, 296-311, 411-427, i 481-499 (t 29-46, 47-62, 171-188 i 247-265).

35. Cf. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 73.

en relació amb les qüestions de justícia[36], per a acabar reconeixent obertament que "una racionalització del món de la vida no necessàriament –i ni tan sols normalment– fa més feliços els afectats"[37]. En ambdós casos també s'acaba reconeixent obertament la incapacitat d'una tal ètica racional del discurs per a resoldre els problemes de la seva aplicació, i la dificultat de motivar els subjectes en el compliment de les normes, un cop justificades, així com el caràcter summament abstracte de la captació que cada subjecte ha de tenir de la seva pròpia identitat[38].

Crec que és l'esquema subjacent el que, en ambdues hipòtesis, pot ser criticat i, precisament, des de la concepció fichteana. No se situa la moral privada o la vida bona en un complex món de la vida que uniria, entremesclats, elements molt diversos: materials, biològics, culturals, socials, personals, etc., d'entre els quals només alguns (els que afecten qüestions de justícia universalitzables) podrien ser aclarits i fonamentats racionalment en el discurs argumentatiu, mentre que els altres quedarien condemnats a la seva condició purament fàctica, inassimilables per la racionalitat a causa del seu caràcter particular, concret, històric, conjuntural, que reduiria tant els ideals individuals com les tradicions col·lectives a mers fets contingents. Aquest esquema dual potser té un origen kantià i pretén de superar el hiatus entre allò empíric i allò intel·ligible temperant-lo i convertint-lo "en una tensió que es fa notar en la força fàctica de suposicions contrafàctiques *dintre de la pràctica comunicativa quotidiana* mateixa"[39], tal com ens aclareix Habermas. Però el nivell fichteà de la moralitat autèntica, sobretot quan s'explicita la seva dimensió religiosa, és la forma d'existència en què se situa la veritable *saviesa* i té molt poc a veure amb un món de la vida interpretat de manera materialista i amalgamat amb productes que són declarats opacs precisament quan semblen transcendir els límits de la mera raó i aspiren a fonamentar-la. L'esquema ternari de Fichte, mutilat per Habermas, posa en qüestió el dualisme de l'ètica del discurs, per més que aquesta hagi intentat de corregir la separació kantiana dels dos regnes.

* * *

Aquesta deficiència resulta encara més clara si ens referim expressament al tema de la fonamentació de les ètiques del discurs, la qual cosa ens obligarà a passar de Habermas a Apel. En efecte, els dos autors estudien aquest problema central, però de forma diferenciada, i ambdós esmenten Fichte en aquest punt, reproduint Habermas íntegrament el text fichteà aportat per Apel. Vegem-lo. El paràgraf de Fichte citat pertany a la *Doctrina de la ciència* de 1804 i és el següent: "El nostre procediment és gairebé sempre aquest: a)

36. Cf. la cita que fa Jiménez Redondo d'un text inèdit de Habermas, a la p. 38 de la "Introducción" esmentada.

37. J Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad,* p. 95.

38. Cf. *ibídem*, pp. 90 i 122.

39. *Ibídem*, p. 114.

realitzem una operació, i aquesta realització està evidentment regida per una llei racional mecànicament activa en nosaltres. Allò que pròpiament som en aquest cas, en el cim suprem de nosaltres mateixos, allò en què ens absorbim, és certament *facticitat.* De seguida: b) cerquem i descobrim la mateixa llei que precisament ens conduïa d'una manera mecànica en aquesta primera realització; així, doncs, allò que va ser primer intel·ligit immediatament, ho intel·ligim *mediatament* a partir del principi i del fonament del seu mode de ser; per tant, ho penetrem en la gènesi de la seva determinació. D'aquesta manera, progressarem de membres fàctics als seus respectius membres genètics; però allò genètic aquí al·ludit pot ser de nou fàctic des d'un *altre* punt de vista; la qual cosa ens forçarà per consegüent a pujar, en relació amb aquesta facticitat, fins a un terme genètic, i això durant el temps que sigui necessari fins a arribar a la *gènesi absoluta*, a la gènesi de la *Doctrina de la ciència*"[40].

Apel observa que Fichte va voler dissoldre paulatinament el "fet de la raó" en la seva mera facticitat per mitjà de la reproducció intuïtiva dels estats de consciència, és a dir, pel camí d'una filosofia transcendental "reconstruccionista", que permetés a la raó d'anar-se ensenyorint de si mateixa. Però en aquest progressiu autoreconstruir-se de la raó, ens diu Apel, cal evitar tant el recurs dogmàtic a un fet existent sols metafísicament com l'arbitrarietat d'una posició decisionista no fonamentada. Apel pensa que Fichte va caure en el primer defecte en no haver-se pogut alliberar d'un últim pressupòsit metafísic (el "jo absolut" de Déu com un fet originari), tal com mostra sobretot la seva filosofia tardana. En canvi, Hugo Dingler, Paul Lorenzen o Karl Popper, per eludir aquest residu de dogmatisme metafísic present en Fichte, creurien haver d'admetre que els principis en virtut dels quals podem justificar normes morals no poden ser, al seu torn, justificats, sinó que s'han d'acceptar mitjançant un "acte de fe", entès com a fe en la raó[41].

Oswald Schwemmer, d'altra banda, ha mostrat, també en connexió amb Fichte, que podem "intel·ligir" el principi moral mateix participant en la praxi col·lectiva de la comunicació; però manté la necessitat d'un acte de fe en la raó o d'una resolució decisionista, precisament per a justificar que vulguem de fet participar en la praxi comunicativa on, a través de la reconstrucció col·lectiva de la raó pràctica, arribarem a intel·ligir la validesa del principi moral[42].

No obstant això, en opinió d'Apel, qui es planteja el problema de la justificació del principi moral ja *participa* en la discussió i pot "entendre" allò que "ja sempre" ha acceptat com a principi bàsic, i també pot comprendre que ha d'acceptar-ho, ratificant-ho voluntàriament, *com a condició de possibilitat i validesa de l'argumentació*. En canvi, qui no entengui això o no ho accepti, abandona pel mateix fet la discussió. Però qui no participa en la discussió no pot

40. J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804* (FW X), p. 128; o bé, en l'edició de la Philosophische Bibliothek, Hamburg 1975, pp. 49-50. Apel cita aquest text en *La transformación de la filosofía*, Madrid 1985, tom II, p. 398; i Habermas ho fa en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona 1985, p. 120.

41. Cf. K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, tom II, pp. 398-399.

42. Cf. O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, Frankfurt a. M. 1971, pp. 194 i ss., segons la referència que ens dóna Apel en *La transformación de la filosofía*, tom II, p. 399.

plantejar la pregunta per la justificació dels principis ètics fonamentals i, per tant, no és possible parlar de la falta de sentit de la seva pregunta i aconsellar-li una decisió de fe honesta. D'aquesta manera Apel es manté fidel al camí fichteà d'una reconstrucció de la raó i, fins i tot, reconeix la necessitat de la *Aufforderung* en la constitució de la intersubjectivitat, que ell formula com a *exhortació* a la realització de l'autonomia moral, a l'autoposició del jo, o també com a exhortació a la participació en la praxi comunicativa de la reconstrucció de la raó pràctica i en la conseqüent ratificació voluntària del seu principi bàsic[43].

Sense poder discutir el que entén Habermas com a fonamentació, m'interessa de recordar aquí que, segons ell, el fet que Apel s'aferri tossudament a l'aspiració de fonamentació última del pragmatisme transcendental s'explica en virtut d'un retorn inconscient a concepcions que el mateix Apel hauria desvalorat. Pensa Habermas que tant ell com Apel han realitzat un canvi radical de paradigma entre la filosofia de la consciència i la filosofia del llenguatge, i opina que Apel és inconseqüent en reprotxar a Fichte un residu de dogmatisme metafísic, d'una banda, i voler mantenir les condicions de la filosofia de la consciència, de l'altra. Segons Habermas, per tant, el pas a l'esfera analítica del pragmatisme lingüístic implica la renúncia a la pretensió de fonamentació última del pragmatisme transcendental[44].

L'opinió de Habermas queda ben situada i valorada pels comentaris que ell mateix hi afegeix: "Per suposat, no es produeix cap perjudici quan neguem el caràcter de fonamentació última a la fonamentació pragmàtico-transcendental. Ben al contrari, l'ètica discursiva s'ajusta així al cercle d'aquelles ciències reconstructives que s'ocupen dels principis racionals del coneixement, la parla i l'acció. Sempre que no intentem d'assolir el fonamentalisme de la tradició de la filosofia transcendental, obtindrem noves possibilitats de comprovació per a l'ètica discursiva"[45]. I més endavant: "Tampoc no hem d'aferrar-nos a l'aspiració de fonamentació última de l'ètica, perquè pugui ser rellevant per al món vital. Les institucions *morals* quotidianes no precisen la il·lustració del filòsof. En aquest cas, considero summament oportuna una concepció terapèutica de la filosofia, com la que ha elaborat Wittgenstein"[46]. Malgrat aquesta falta de fonamentació última, ja sabem que Habermas espera de l'ètica discursiva una funció sempre clarificadora i algunes vegades crítica.

Què cal pensar d'aquestes tesis d'Apel i de Habermas, particularment amb relació a Fichte? Si hem comprès la importància de l'existència pròpiament moral i explícitament religiosa en la filosofia de Fichte, podrem donar-los la raó a ambdós i, al mateix temps, negar-los-la. La fonamentació pragmàtico-transcendental d'Apel és, sens dubte, d'inspiració fichteana, però de cap manera no seria considerada per Fichte com a fonamentació última. L'afirmació del sub-

43. Cf. *La transformación de la filosofía*, tom II, pp. 399-400.

44. Cf. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 120-121.

45. *Ibídem*, p. 122.

46. *Ibídem*.

jecte humà com a *interlocutor*, per més que sigui concebuda segons les condicions d'una comunitat ideal de comunicació, només pot donar lloc a una intersubjectivitat jurídica o a la comunitat moral basada en l'imperatiu categòric. Sols la intersubjectivitat moral superior, amb la seva participació en la mateixa existència divina, està penetrada per l'amor i pot considerar-se fonamentada en última instància. Però, naturalment, aquest no és el punt de vista de la crítica de Habermas a Apel, ni té raó Habermas en afirmar dogmàticament que per a integrar la praxi comunicativa s'hagi d'abandonar la filosofia de la consciència. Precisament és mèrit de Fichte haver iniciat, sense sortir del cercle de la consciència, una filosofia de la intersubjectivitat perfectament capaç d'assumir el fet lingüístic, tant en la seva dimensió racional com en la seva funció espiritual, si bé aquesta, en la concepció del mateix Fichte, resulti relativa i molt limitada.

* * *

No desconec que Habermas, posteriorment, s'ha plantejat la pregunta per un possible retorn a la metafísica. I no és estrany que això ho hagi fet recensionant el camí intel·lectual seguit per un dels seus col·legues, el professor Dieter Henrich, ben conegut des dels anys seixanta precisament per un famós estudi sobre "el jo de Fichte", que tot seguit va desenvolupar com a monografia[47]. Va ser Henrich qui, en iniciar l'any 1981 la seva activitat docent a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Munic, expressà la seva opinió que, passada l'època de predomini de la filosofia analítica, ens trobaríem "en un moment en què la filosofia sembla experimentar un nou començament"[48]. Tot i reconèixer Habermas, d'altra banda, l'interès i la fecunditat dels esforços de Robert Spaemann per retornar *directament* a la metafísica, ens diu que no acaba d'entendre com podria Spaemann salvar la barricada amb què Kant ens va tallar l'accés a tot tipus de teleologia objectiva[49]. Habermas sembla, en canvi, concedir majors expectatives a l'intent de Henrich, ja que aquest "escull una posició de partença completament distinta; no sols parteix de l'actitud de la consciència moderna, sinó que vol atenir-se a ella. (...) Una teoria de l'autoconsciència, no una cosmologia, seria l'encarregada de retornar-nos la universalitat del pensament platònic"[50]. I Habermas reconeix que aquesta teoria Henrich la deu, en bona part, a Fichte.

La recuperació de la metafísica intentada per Henrich destaca els nivells primer i tercer de Fichte, de manera que queden ben definits els àmbits complementaris de les ciències naturals, amb el seu caràcter només hipotètic, i de la filosofia, amb la seva certesa peculiar. Segons el mateix Habermas, en efecte, Henrich s'imposa "la tasca paradoxal d'atenir-se a l'actitud de la consciència moderna i, malgrat tot, de justificar la il·luminació filosòfica de l'existència com a

47. Cf. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid 1990, en especial pp. 263-275. L'estudi esmentat de D. Henrich sobre Fichte és: "La Découverte de Fichte", dins *Revue de métaphysique et de morale* 72 (1967) 154-169; o bé, la monografia *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967.

48. Citat per Habermas, en *Pensamiento postmetafísico*, p. 263.

49. Cf. *ibídem*, pp. 267-268.

50. *Ibídem*, p. 268.

metafísica, com una forma de teoria que *sobrepuja* les ciències"[51]. D'altra banda, Henrich pensa que aquesta "filosofia és successora de la religió en el doble sentit que la substitueix, però de tal forma que pren i omple a la seva manera els motius que durant mil·lennis han convertit la religió en la forma suprema de vida conscient"[52]. Habermas sembla estar d'acord que devem "resistir-nos al perill de quedar privats de la llum dels potencials semàntics preservats antany en el mite"[53], però opina que en l'esquema de Henrich no queda un terreny intermedi entre els dos nivells, que seria el propi de les ciències de la cultura i de les ciències socials[54].

Penso, per part meva, que el segon nivell de Fichte, degudament interpretat i enriquit, respon bé a aquesta justa exigència de Habermas. I, per això, no em sorprèn que ell acabi confiant en les aportacions de Michael Theunissen, que s'esforça per aconseguir una mica d'absolut, "aquest cop en conceptes d'intersubjectivitat"[55]. Theunissen, en ocasió d'una conferència que va provocar sensació en el seu moment, flexibilitzà en termes de teoria de la intersubjectivitat el concepte d'universal concret de Hegel. Però Theunissen, igual que Fichte, insisteix a requerir com a fonament i meta de la intersubjectivitat un moment metafísic, per tal de superar el perill de subjectivització, al qual la veritat sucumbiria si hom la cerqués en una simple ampliació de la subjectivitat que convertís aquesta en intersubjectivitat[56]. És molt coneguda la important obra de Theunissen *Der Andere*, en què s'analitzen les diverses teories de la intersubjectivitat i s'acaba concloent que la seva fonamentació metafísica sols és convincent si integra de forma correcta els horitzons de la filosofia i de la teologia[57].

* * *

Seria injust oblidar, en la nostra referència a les ètiques del discurs, el nom espanyol més destacat en aquest corrent, el de la professora Adela Cortina, per qui sento personalment una gran admiració. Ella ha sabut exposar de forma magistral el pensament d'Apel i les teories de Habermas i, al mateix temps, prendre alguna distància crítica respecte d'ells. Com que els elogis que es mereix l'itinerari intel·lectual d'Adela Cortina, el seu talent, el seu rigor, la seva àmplia cultura filosòfica, la seva extraordinària capacitat de formular-ho tot amb claredat i elegància, etc., es poden donar per suposats, em permetré d'expressar un parell de crítiques que poden ser oportunes per al nostre tema.

Crec que la distinció entre una ètica mínima o ètica de mínims i altres possibles ètiques de màxims pot resultar pràctica en certs moments del debat, però no és en realitat correcta, ja que suggereix una diferència sols quantitativa entre un conjunt de poques normes

51. *Ibídem*, p. 270.

52. D. Henrich, *Fluchtlinien,* Frankfurt a. M. 1982, citat per Habermas en *Pensamiento postmetafísico*, pp. 270-271.

53. *Pensamiento postmetafísico*, p. 271.

54. Cf. *ibídem*, p. 272.

55. *Ibídem*, p. 274.

56. Cf. ibídem, pp. 274-275, i les dues referències d'estudis de M. Theunissen: "Negativität bei Adorno", a L. von Friedeburg i J. Habermas (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a. M. 1983; i *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*, Berlin 1982.

57. Cf. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, en especial la "Nachschrift", pp. 483-507. També J. Habermas ens remet a aquesta obra de Theunissen (2a. edició de 1977) a la p. 53 de *Pensamiento postmetafísico*.

que podrien arribar a ser acordades per tots a causa del seu contingut merament racional i de la seva justificació també rigorosament filosòfica, i les restants normes que cada moral particular afegeix a aquest comú denominador i que ja no són racionals pel que fa a la seva fonamentació, com seria el cas de quelcom que sols es pot demostrar com a vertader per la revelació de Déu acceptada per un determinat grup o tradició religiosa[58].

Adela Cortina, que coneix molt bé Kant i també Apel, no cita quasi mai Fichte. Però penso que comprendria fàcilment que la raó i la fe no s'integren correctament quan hom procedeix a la seva simple suma. Es tracta, com en els nivells segon i tercer de Fichte, de formes d'existència distintes, cada una de les quals comporta el seu propi fonament existencial i el seu propi horitzó de comprensió. Per a aquell qui viu en la fe, *en qualsevol de les formes de fe possibles per a l'home històric*, la raó queda descoberta en la seva no identitat respecte del Déu vivent i queda desemmascarada en la seva falsa pretensió de ser l'última instància i el tribunal suprem d'apel·lació, ja que la raó en la fe es reconeix com a finita i necessitada de fonamentació. Igualment, la raó hi queda relativitzada com a instrument esclaridor i conceptualitzador, perquè ha de referir les seves formes abstractes a la realitat última de la seva existència *coram Deo*, amb Déu o contra Déu, que és l'única que els dóna el seu valor d'absolutesa i l'única que pot portar l'home a la seva plena realització i felicitat. És a dir, el món de la raó *sola* implica un discurs que es descobreix com a irreal en fer-se conscient l'home de la seva vocació divina i del fet que la seva existència concreta està sempre referida a aquest horitzó ulterior, tant si ell l'accepta, deixant-se transformar per Déu, com si ell el rebutja, optant per una vida sense Déu o àdhuc negant-ne l'existència.

En segon lloc, i com a conseqüència de l'anterior, no s'ha de parlar de quelcom rebut per revelació de Déu com si es tractés simplement d'una comunicació de determinades proposicions o normes o continguts que, altrament, serien difícils de conèixer per a l'home o fins i tot estarien totalment fora del seu abast. En l'autèntica revelació de Déu sempre és Déu mateix el qui se'ns comunica, com a Tu diví, amb les mediacions pròpies de cada cas, i és *en aquesta autocomunicació* on se'ns revela tota la resta, que sempre fa referència, per tant, a allò diví i a la relació de Déu amb l'home, inclòs el seu designi de salvació com a història de Déu amb la humanitat.

Opino, doncs, que la correcta integració dels horitzons de la raó i de la fe podria inspirar-se en la síntesi dels dos nivells de l'esquema fichteà, i dic això ben conscient que la lletra dels textos de Fichte no sempre sembla respondre al que acabo d'aclarir sobre la relació entre fe i raó. Però això es deu, precisament, al concepte pobre de fe que utilitza Fichte, com a simple *Autoritätsglaube,* sentit potser

58. Cf. algunes de les publicacions més conegudes d'Adela Cortina, en especial *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria,* Salamanca 1985 i 2a. edició 1989; *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid 1986 i 3a. edició 1992; *Ética sin moral*, Madrid 1990 i 2a. edició 1992; i *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid 1993. Però també les seves formulacions més acurades i encertades sobre aquest tema, en la Lliçó inaugural del curs 1997-1998, que va pronunciar a la Universitat Ramon Llull sota el títol *Ética civil: entre los mínimos de justicia y los máximos de felicidad,* dins *Acte inaugural. Curs acadèmic 1997-1998,* publicació de la mateixa universitat, Barcelona 1997, pp. 3-16.

popular, però no digne d'una bona teologia. Aquesta fe extrínsecament heterònoma, com és natural, no podia ser acceptada pel savi il·lustrat i havia de ser presentada com el residu de l'ajut prestat a la ignorància del poble, que calia que anés retrocedint a mesura que la raó del savi avançava en la seva intel·lecció de la realitat[59]. Per desgràcia, la nostra classe culta, després de dos segles, no ha progressat molt en una concepció pròpiament teològica del que és la fe i en la forma correcta de viure la veritable integració entre fe i raó, que, com dic, és quelcom molt divers de la seva simple suma[60]. En la seva síntesi vital la raó i la fe, mantenint la seva distinció, hauran de convergir en el mateix Déu, que es revelarà així com a fonament a la vegada de la seva unitat existencial i de la seva diferència. No és exacte, doncs, dir amb Fichte que la fe és confirmada per l'intel·lecte, en el sentit que el seu contingut es conserva el mateix i la forma de la fe queda superada o eliminada[61], sinó que cal comprendre la *fides quaerens intellectum* en el sentit de la recíproca implicació entre fe i intel·lecte, segons l'anselmià *crede ut intelligas et intellige ut credas*, essent això aplicable també a la situació general de la humanitat fora de l'àmbit judeo-cristià, és a dir, a l'accés extrabíblic a Déu, que la seva revelació general, a través de les seves criatures, fa possible a tot home.

* * *

Acabo, doncs, amb unes breus conclusions que, en algun cas, poden tenir el caràcter de propostes, per tal d'indicar direccions en què hauria de seguir avançant la reflexió.

1. Concretant el que ja he dit, la principal interpel·lació de Fichte als nostres temps postmoderns ens insta i ens estimula a recuperar la dimensió moral de l'existència, la certesa de conviccions morals profundes, de les quals hom pugui afirmar, en paraules del mateix Fichte, que "el món és cert, només pel fet que aquestes són certes. No podem renunciar a elles sense que el món i nosaltres mateixos ens precipitem en el no-res absolut; ens elevem sobre aquest no-res i ens defensem d'ell únicament per la nostra moralitat"[62].

Aquesta existència moral, la moralitat superior, mereix el nom de *món espiritual*, ja que més enllà d'una raó *sola*, o suposadament desarrelada del seu fonament diví, més enllà d'una raó que s'afirmés com a autosuficient, proclama la condició metafísica i religiosa de l'home. Que aquest món espiritual és més real i consistent que el món sensible i que un món intel·ligible concebut sols en la seva immanència tancada, constitueix el nucli de la interpel·lació fichteana, restant després per aclarir si Fichte encertà o no en la formulació filosòfico-teològica d'aquest món espiritual i en la correcta integració de les seves dimensions metafísica i religiosa. Personalment opino que, com a conseqüència de la seva deficient teologia, la rela-

59. Per a la distinció fichteana entre Estat, Església i Públic il·lustrat, cf. *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (FW IV), pp. 230-253; i per a la dialèctica entre fe i raó (o comprensió racional, *Einsicht, Verstand*) com a motor de la història, cf. *Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche* (FW IV), pp. 486-496, en especial 490-494.

60. Davant aquesta mancança, que ho és de la nostra formació com a creients i també de l'ensenyament de la majoria dels nostres pastors i teòlegs, no podem deixar de saludar amb goig i esperança la promulgació de la recent encíclica de Joan Pau II *Fides et ratio*, que ha aparegut quan ja tenia redactat el meu article.

61. Cf. *Die Staatslehre* (FW IV), p. 571.

62. *Die Bestimmung des Menschen* (FW II), p. 263 (t 149).

ció que Fichte estableix entre allò metafísic i allò religiós és indecisa i oscil·lant. I que la seva filosofia de la història desvirtua, sens dubte, la personalitat de Crist i la significació del cristianisme[63].

Però ara vull fer ressaltar que, en el nostre context social, cal primer de tot reconèixer l'existència real d'aquest nivell espiritual, en segon lloc prendre'ns-el molt seriosament (amb Fichte podríem dir que és l'únic veritablement real i l'únic que val la pena, però també podríem afegir que aquest nivell dóna als altres dos "significació, finalitat i valor"[64]) i, per últim, recuperar els ulls i les orelles per a captar-lo i el llenguatge i els simbolismes per a poder-lo compartir, tot confiant que Déu, amb la seva llum i la seva gràcia, ens ajudarà a fer les primeres passes i ens anirà il·luminant i sostenint al llarg del camí.

Estic convençut que la interpel·lació de Fichte relativa al món espiritual resulta, per a nosaltres, urgent i dramàtica. L'expressà de manera semblant Vaclav Havel, en un article titulat *El doloroso parto de una nueva era*, quan constatava que "l'abisme entre allò racional i allò espiritual (...) es fa cada cop més profund"[65]. Però Havel acaba el seu article amb unes paraules molt més exactes que les especulacions aventurades per Fichte. "Penso, ens diu Havel, que l'home pot realitzar-se en llibertat només si no s'oblida que aquesta és un do del seu Creador"[66].

2. En l'esquema fichteà dels tres nivells d'existència que ens ha servit de referent, caldria explicitar amb major claredat l'esquerda i els hiatus que origina la presència en el món del pecat, o del mal en general, que mai no resulta eliminable del tot. En el tractament del problema del mal s'haurà d'evitar tant la temptació de pretendre ignorar-lo com el pessimisme radical que acaba conformant-s'hi i renuncia a la lluita, sempre possible i necessària, per un món millor. En qualsevol cas caldrà concloure que la comunitat civil no pot suplantar mai les persones i els grups, confessionals o no, que assoleixen alguna forma de comunió espiritual mitjançant la paraula i l'amor. Cap partit polític no pot, doncs, prometre'ns la felicitat i, si algun ho fes, això seria ja motiu suficient per a no votar-lo. La distinció entre allò temporal i allò espiritual és insuprimible, també des de la perspectiva de l'existència del mal en el món. La comunitat política ha de lluitar per aconseguir les condicions materials i culturals que facin possible que els ciutadans es realitzin lliurement en una existència digna i feliç, però no ha d'envair l'àmbit d'allò espiritual, que no és el seu. La idea de Karl Barth d'una certa analogia entre comunitat creient i comunitat civil pot marcar-nos una pauta útil que orienti el veritable progrés d'aquesta última, tot mantenint la diferència essencial entre ambdues.

3. Des d'aquesta perspectiva, poden ser profitosos els esforços de Hans Küng i d'altres per arribar a formular una ètica mundial. Respecte a la moral cívica de les ètiques del discurs, aquest nou

63. Cf., entre altres, els textos de *Die Staatslehre* (FW IV), pp. 529-545, i de *Politische Fragmente* (FW VII), pp. 605-613, sobre la reducció d'allò històric a allò metafísic, tema decisiu per a una correcta o falsa concepció del cristianisme.

64. *Die Bestimmung des Menschen* (FW II), p. 289 (t 183).

65. Article aparegut en "El Mundo", 23 de setembre de 1994, pp. 4-5, p. 4.

66. *Ibídem*, p. 5.

intent té l'avantatge de ser elaborat per grups religiosos que actuen amb plena consciència dels seus propis horitzons de comprensió, i que avancen en el tema de l'ètica amb criteris similars als mantinguts en els altres problemes sectorials del diàleg ecumènic entre les religions. Aquesta ètica mundial seguirà sent, doncs, religiosa, i els filòsofs i els polítics hauran de realitzar les seves tasques respectives aprofitant els eventuals avanços i acords que puguin donar-se en el món espiritual, però sense envair-lo ni suplantar-lo, sinó més aviat entenent-se a si mateixos a la llum d'aquest horitzó existencial últim, és a dir, relativitzant la seva acció precisament en donar-li sentit amb el rerefons d'aquest món espiritual que, en principi, respectant sempre la seva gratuïtat, està a l'abast de tothom, encara que tots el vivim de manera personal i diferenciada.

I 4. La necessitat de clarificar les relacions que, en aquest àmbit espiritual, mantenen entre elles la dimensió metafísica i la religiosa, i de formular correctament la seva necessària integració, m'obliga a recordar el famós llibre de Gustav Siewerth *El destí de la metafísica de Tomàs a Heidegger*, així com el seu opuscle *L'abstracció i l'ésser segons la doctrina de Tomàs d'Aquino*[67], ja que crec que Siewerth, les tesis del qual són conegudes a Espanya sobretot per la gran obra de H. U. von Balthasar *Glòria* (cf. especialment el volum 5)[68], ens dóna la clau per a reinterpretar aquest tema fonamental en la història de la filosofia i de la cultura occidentals. Les desviacions i extraviaments que s'han produït en Occident, no sols des de Tomàs sinó àdhucdes d'Anselm, ens faran també valorar més la figura de Fichte i ser més comprensius amb els seus defectes, els quals, sovint, no són més que reaccions als errors més greus de signe contrari. El destí de la metafísica en aquests segles penso que ens ajuda a entendre el caràcter de gnosi, o de secularització racionalista, que han tingut els productes ideològics que els europeus hem anat acumulant en aquest ja llarg període, així com també el seu fracàs social i històric.

67. G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959; i *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*, Heidelberg 1958.

68. H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, vol. 5, Madrid 1988. Des de fa molt poc temps disposem de la traducció catalana d'alguns dels paràgrafs principals de l'opuscle esmentat sobre l'abstracció i l'ésser, i d'alguns fragments de la tercera part d'una altra obreta important de Siewerth sobre l'ésser com a imatge de Déu (*Das Sein als Gleichnis Gottes*, Heidelberg 1958): cf. J. Martínez Porcell, "Gustav Siewerth, filòsof de la transcendència", en l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* IX (1977) pp. 103-124 (publicat també com a separata).