

## III-1. INTRODUCCIÓ AL PROBLEMA

Comparar les obres de Herder i de Kant no és un problema especialment difícil. Hi ha molts punts on divergeixen i trets que els oposen. El problema resideix en sistematitzar les divergències evitant caure en un llistat sense cap ordre o sentit global.

Nosaltres hem intentat en la mesura que ens ha estat possible ordenar sistemàticament els trets més importants. Els hem agrupat per conjunts més o menys homogenis. Però sobretot hem intentat jerarquitzar els trets d'un mateix conjunt i, en certa mesura, els conjunts entre ells.

Ens calia, per acomplir el nostre objectiu, sintetitzar l'oposició de Herder i Kant en un nombre limitat, però màximament abarcador i expressiu, de trets. Hem hagut, per tant, d'assolir un nivell d'abstracció important a l'hora de definir els trets.

Ens hem trobat amb el problema d'anomenar i de referir-nos a les parelles de trets oposats que anavem definint. Normalment hem fet servir les paraules "dualitat" (semblant a la "díade" dels lògics), "contraposició" (posar un contra o davant l'altre), "oposició". En tots els casos aquestes paraules són per nosaltres sinònimes, i vénen a significar en sentit ampli: parella de trets característics dels nostres autors -un de cada-, que s'oposen entre si d'una manera directa.

Les nostres parelles -de trets oposats- tenen la funció d'especificar la postura o teoria d'un dels nostres autors enfront de la doctrina de l'altre, en una mateixa o equivalent temàtica. No són parelles -a partir d'ara farem servir els altres mots- que estiguin pensades per a descriure o aplicar-se a altres autors. Han estat definides a partir de les divergències que observàvem al llarg de la nostra anàlisi de Herder i Kant. Per tant, només es pot indicar la seva validesa en el cas de la comparació d'exactament els nostres autors. De segur que si només un d'ells fóra canviat, s'haurien de replantejar totes les dualitats.

Hem evitat esquematitzar les dualitats en els títols dels corresponents apartats. Ja hem dit que les parelles de trets han estat trobades després d'un procés d'abstracció, de tal manera que són difícilment expressables en dues o quatre paraules. D'altra banda, les paraules de la dualitat així expressada, generalment comuniquen molt poc del pensament de Herder i Kant, i de la seva divergència. Pròpiament les dualitats són tot l'apartat respectivament -on s'expliquen. Només en algun cas resumim, al començament o al final, allò més essencial.

No obstant això, a l'apartat III-2 anomenat "Plantejament de la contraposició en conjunt" recollim un ampli resum del que ens ha semblat més decisiu. Sobretot pensant en la millor visualització global de les divergències entre Herder i Kant. Ens sembla que aquell apartat no és pas una mera repetició, però en ell s'expressa una gran part del que diem en tota la tercera part del treball.

## III-2. PLANTEJAMENT DE LA CONTRAPOSICIÓ EN CONJUNT

Hem exposat breument la polèmica entre Kant i Herder. Hem valorat les seves diverses postures, els seus trets característics en filosofar, fins i tot els seus estils, i alguns trets definitoris de les respectives doctrines.

Posteriorment hem introduït els dos aspectes que més distorsionen la visió de la filosofia de la història de cada un d'ells. En el cas de Herder, hem comentat l'aparent incoherència en què sembla caure al sostenir conclusions clarament contradictòries entre si sobre el progrés, per exemple. Hem, si no solucionat, almenys tornat analitzable el problema al distingir els àmbits concrets per als quals Herder sostenia cada una de les alternatives. Així, a més a més de l'orientació que obtinguerem, podíem referir-nos donat el cas a cada àmbit concret i, fins i tot, estudiar si algun d'ells predominava sobre els altres -com més tard hem fet en l'apartat "Progrés" de la 2a part del nostre treball.

Hem parlat també del lloc que ocupen els nostres autors en la filosofia del seu temps -sobretot respecte a la filosofia de la història-, així com de les influències i lligams amb autors i moviments.

En aquesta segona part hem definit un nucli ~~alhora~~ mínim ~~-per~~ quantes limita a l'esquelet essencial i bàsic -car les filosofies de la història dels nostres autors se sostenen realment sobre ell- de la filosofia de la història comuna tant a Herder i a Kant com a gran part de la seva contemporaneïtat. Juntament amb aquest nucli hem introduït ampliacions del pensament dels nostres autors, per tal de fer intel·ligible d'alguna manera això que comparteixen, que a vegades resta en un simple esquema més o menys buit que demana se l'ompli de contingut real o ideològic.

Amb tot això pretenem haver presentat, localitzat i exposat, adequadament els nostres autors, llur polèmica i l'essencial de la seva filosofia de la història. El lector ja pot tenir una idea clara de què pretenien i que afirmaren al respecte. Ara bé, probablement hi ha encara la mancança d'una clara i

sistemàtica contraposició de Kant i Herder. Una contraposició sistemàtica que englobés la filosofia de la història i, a més, les seves dues maneres de veure el món i la filosofia -dues Weltanschauung. Així acabaríem donant sentit a la polèmica; concretaríem el que fins ara només eren trets diferenciadors. Ompliríem el cos doctrinal que envolta la filosofia de la història amb continguts de dos tipus: epistemològic, antropològic, polític-social, etc. Obtindríem així -de tenir èxit en l'intent- una visió general a partir del nostre nucli d'estudi i sobretot una contraposició rigurosa i sistemàtica. Estaríem en condicions d'explicar en què s'assemblen i en què es diferencien els nostres dos autors.

Per a dur a terme la contraposició sistemàtica hem de fer un gran esforç d'abstracció i de síntesi a partir dels matisos, peculiaritats, divergències parcials i fins i tot oblits, marginacions i desenfocaments -sovint voluntaris-, que prèviament hem analitzat en els textos comparats. L'esforç d'abstracció i de globalització ha fet que haguem d'expressar amb uns termes més o menys estereotipats una gran quantitat d'informació. Informació que moltes vegades és diversificada segons el lloc on fou escrita, la finalitat <sup>m</sup>mediata o el més o menys contacte amb capítols d'altres temàtiques, etc.

També ens trobem amb el problema que hem d'intentar sobrevo-  
lar els canvis de perspectives i fins i tot d'opinions. És un problema inevitable en dues obres complexes i desenvolupades -en el període que considerem- al llarg d'almenys un quart de segle (del 1774 al 1800). Aquest cas és òbviament més aplicable a un home i una obra explícitament polèmica com la de Herder, escindit entre Sturm und Drang i Aufklärung, entre pietisme i racionalisme, entre classicisme i romanticisme.

Llavors la nostra exposició es centrarà en els aspectes essencials que caracteritzen per oposició a Herder i a Kant. El problema per a nosaltres serà com qualificar l'un i com l'altre. De manera que s'evidenciï clarament la diversitat de posició. El problema és que cada ú fa servir pràcticament les mateixes paraules que l'altre, però per a significar co-

ses diverses, per a fer-ne usos completaments oposats o, com se sol dir avui dia, incommensurables. Com incommensurables són la filosofia de Kant i la de Herder.

Però nosaltres hem de fer servir les mateixes paraules per a un i l'altre. I és tant difícil determinar en poc espai el context en què cada un les aplica! No podem sinó caracteritzar per aproximació <sup>el seu significat</sup> en un primer moment, per immediatament desenvolupar tota la riquesa de referències, al·lusions, contextualitzacions, que configuren el que primerament havíem expressat una mica frívolament.

Donarem un exemple d'aquest problema: hem trobat que intentant jerarquitzar les diverses oposicions que descobríem entre els nostres autors, la darrera, la més elevada i per tant la més abstracta i difícil d'expressar, podria venir determinada per la diferent valoració de l'enllaç entre home (i la seva raó) i la natura. Ens semblava que Kant privilegiava el món específicament humà en oposició a la natura (a- o pre-humana). Herder per la seva banda es negava a escindir allò humà d'allò natural, tot era per a ell una continuïtat. La raó era per a Kant la facultat humana que escindia a l'home de la seva subjecció a la natura. Fins i tot, l'impel·lia a introduir en la natura una finalitat i una llei que li eren estranyes. Herder, al contrari, afirmava la naturalitat de la raó humana i la seva submissió a la mateixa legalitat natural que tot ho governa.

El problema llavors, no era raó sí o raó no, o natura sí enfront natura no, car tots dos afirmaven i valoraven -de diversa manera, però- la raó i la natura. Kant efectivament donava més bel·ligerància a la raó humana, i Herder a la natura, car en cada cas l'una predominava sobre l'altra i a l'inrevés. Però esquematitzar així el problema ja semblava excessiu. Calia no esquematitzar, contraposar sempre amb propietat, i expressar-ho amb justesa, en poques paraules, per a no desorientar amb l'exuberància de disquisicions i cites al lector.

Els títols que encapçalen els apartats intenten estructurar i esquematitzar el conjunt. Algunes vegades, però, no han

pogut expressar plenament el que conté l'apartat en qüestió i, fins i tot en algun cas, han hagut de caure en el defecte de caracteritzar a un autor en contradicció a l'altre, com si el darrer no s'hagués referit mai a allò que hem posat com a característica del primer. Ens explicarem: això s'hagués esdevingut si en l'exemple que abans hem posat haguéssim retolat el paràgraf "Raó versus Natura". Ambdós parlen de raó i de natura, ambdós alaben la primera i la segona, ambdós les consideren dos punts centrals en les respectives doctrines; llavors el títol sembla fracassat, estèril, problemàtic i conflictiu. Sortosament en aquest cas s'ha pogut evitar, però reconeixem que no sempre ha estat el mateix en casos similars. Sempre, però, remetem a l'explicació interior del paràgraf on intentem especificar perfectament la problemàtica en qüestió.

Resumirem ara el camí que ens proposem fer (exposem els apartats en un cert ordre, en part jeràrquic de major a menor abstracció i amplitud, i en part demanat per la temàtica mateixa).

Començarem en l'apartat 3) exposant l'oposició entre Herder i Kant que ens sembla més globalitzadora i sintètica de tota la resta. De fet es poden veure aquestes especificacions en àmbits o problemàtiques concretes.

L'oposició en qüestió la resumim (mirar el desenvolupament en l'apartat III-3-1):

a) Kant afirma el dualisme entre allò humà i allò natural, entre raó i natura; sempre però privilegia i considera com a objectiu preferent del seu estudi en la filosofia de la història la part de la dualitat: allò humà i allò racional.

b) Herder, al contrari, afirma el monisme entre allò humà i allò natural, entre raó i natura. Sempre però, encara que l'objectiu d'estudi en la filosofia de la història va des de les estrelles a les cultures, acaba intentant reduir o assimilar allò humà a allò natural; la raó a la natura. Essent monista també privilegia l'una part més que l'altra. Però sempre la contrària de Kant.

Com un exemple, que mostra palpablement la importància de la nostra primera contraposició per a jutjar i comprendre les divergències de Herder i Kant, hem recollit les seves opinions sobre la naturalitat o artificialitat de la posició erecta de l'home i la seva relació amb la raó. (Desenvolupament en l'apartat 3-2).

a) Kant opina que la posició erecta és un efecte de l'aparició de la raó en l'home i que per tant era una postura forçada i antinatural, que encara ara causa moltes molèsties a l'home ja que comprimeix de manera no prevista per la natura els òrgans interns.

b) Herder assegura que la natura tenia previst concedir a l'home la figura més bella: la posició erecta. Així l'home es feia digne d'hostatjar en ell la raó. I efectivament degut a poder aixecar la mirada i poder mirar lluny de si i al seu voltant, va anant la raó desenvolupant-se naturalment en l'home.

En el camp de la teoria del coneixement aquella oposició es manifesta i concretitza amb dos casos concrets d'oposicions, que clarament guarden la mateixa equivalència. És el cas primer (veure apartat 4-1):

a) Kant defineix la raó com una facultat diferent de l'enteniment i la sensibilitat. Fins i tot jerarquitzava aquestes facultats i atorga tot el camp pràctic a la raó pròpiament dita. Aquesta, que ha arrancat a l'home de l'animalitat, és la font de la facultat de posar-se fins i del lliure albir.

b) Herder defineix la raó com una facultat estretament i harmònicament enllaçada en continuïtat amb els sentits de la imaginació, els sentiments i fins i tot els instints. Hi ha una continuïtat, però si ha de privilegiar un pol d'aquesta, ho fa en favor dels sentits i dels sentiments i intuïcions del cor.

Segon (apartat 4-2):

a) En la filosofia de la història l'única manera de raonar,

pensar, és per mitjà d'idees de la raó que ens donen només fils regulatius i no saber cognoscitiu. No obstant això poden ser propulsores.

b) En la filosofia de la història l'esperit superior ha de guiar-se per les analogies naturals, que la natura -i la divinitat pel seu mitjà- han deixat visibles, per poder accedir a les causes invisibles.

En el cas de Kant hi ha una espontaneïtat de la raó que tal vegada no arribi a la realitat en si de la natura, però que intenta -i ho aconsegueix- imposar-li la pròpia legalitat. La raó és activa i espontània i la natura passiva i receptiva. En el cas de Herder és al contrari, i la continuïtat només serveix que per a sotmetre la raó passivament als sentits o intuïcions para-sentimentals. Sempre és la natura qui activament, per mitjà dels sentits, dels sentiments o per mitjà de la revelació implícita en les seves analogies, determina a la raó.

És així comprensible la qualificació que va fer Dilthey del pensament de Kant com "idealisme de la llibertat" i del pensament de Herder com "idealisme objectiu".

En el camp polític-social, també se'ns presenta molt útil aquella oposició primera, car l'oposició que domina tot aquest camp sembla ser la seva filla directa. L'oposició d'allò social-jurídic en Kant enfront d'allò natural-biològic de Herder, sembla una concretització de l'oposició a favor d'allò humà-racional en Kant i d'allò natural-intuïtiu en Herder. Una persona que privilegia allò humà-racional enfront d'allò animal-instintiu, per força s'ha d'interessar més pel dret, per les relacions socials de tipus jurídic i per l'estat com a construcció humana i racional. Mentre que aquell que privilegia allò natural o intuïtiu enfront d'allò artificial i òbviament abstracte; s'ha de decantar més per les relacions naturals, biològiques o de sang, i pel poble com a comunitat orgànica de persones que ha sorgit espontàniament. S'ha d'interessar més per la biologia, és clar, i en el camp cultural humà per la filologia (el llenguatge arrela en les més profundes i antigues fonts d'un poble o comunitat -pensa Herder).



Així, primer tractarem (apartat 5-1):

a) La societat com agrupació voluntària dels homes a partir dels seus interessos comuns -normalment egoïstes- per un contracte, encara que tàcit també voluntari, avaluat racionalment i destinat a evitar els inconvenients d'un hipotètic estat de natura (Kant).

b) Herder considera com el prototipus de societat sana aquella formada com una agrupació instintiva donada per la natura mateixa, amb procreació i protecció dels fills i dels consanguinis ancians o dèbils. I unida per uns vincles sentimentals d'amor, sentit de pertinença, etc.

En segon lloc (apartat 5-2):

a) Kant s'interessa sobretot per les relacions jurídiques que han de substituir o almenys englobar totes les altres. El dret és expressió privilegiada de tota la complexitat social.

b) Herder considera primàries i inalineables les relacions naturals de parentiu, de liderat immediat davant les circumstàncies sense que faci de mitjancera la institucionalització. També considera naturals i primaris els sentiments de pertinença, simpatia o amor.

En tercer lloc (apartat 5-3):

a) Kant té el concepte il·lustrat de nació. La nació és una abstracció, com és una abstracció jurídica la societat civil i l'estat.

b) Herder té el concepte romàntic de nació. La nació o el poble és un organisme viu i solidari entre els seus membres.

En quart lloc exposem un bon exemple concret de com les diferències ideològiques a nivell abstracte o global poden arribar a concretitzar-se amb conclusions concretes absolutament oposades (apartat 5-4).

a) Kant perdona el despotisme il·lustrat de la seva època, encara que no és el seu ideal. El despotisme il·lustrat pot ser el menor dels mals, sobretot en època encara no il·lustrada sinó d'il·lustració. Evidentment tot és millor que no el caos i absència d'ordre. Kant justifica el despotisme sempre que vingui donat per la legislació i respecti el dret legalment vigent. El despotisme il·lustrat pot, a més a més, ser un gran avenç en el procés d'il·lustració del poble.

b) Herder ataca visceralment el despotisme il·lustrat precisament pel que resultava interessant a Kant. El despotisme és artificiós i quan és il·lustrat (a imitació de l'estrangera França) vol canviar l'esperit natural del poble amb models aliens. Evidentment, si caigués el despotisme, romandria l'ordre natural del poble i aquest instauraria un govern millor.

La contraposició primera que hem explicitat es mostra molt fructífera. Les altres contraposicions que anem esbossant sempre semblen detallar-la en funció de la necessitat dels àmbits en què es tracta. Respecte al problema diacrònic que és essencial per a la filosofia de la història, podem esbossar una nova dualitat opositiva entre Herder i Kant (apartat 6-1), que clarament es remet a aquella primera dualitat.

a) Per a Kant la natura no és ella mateixa dinàmica. La natura és sempre constant, sempre regular. En ella hi ha moviment, però no el tipus de canvi propi de la historicitat. Les lleis físiques són eternes i constants. Només en el món vegetal o animal apareix una teleologia en el desenvolupament natural dels organismes. Però és només en l'home on aquesta aquesta teleologia escapa a l'etern retorn, s'obre i apunta linealment a l'infinit. Només *en* l'home -en les seves disposicions naturals-, que presenta com una dialèctica eterna que el *permet* i obliga a superar el seu ser natural, hi ha historicitat. La natura està en etern retorn, és constant. Només en tant l'home té l'estranya possibilitat de trencar amb la natura, hi ha història. La història depèn de l'home, que ha trencat amb el món natural, i no de la natura mateixa. En tot cas la natura sempre estable em-

peny a l'única part sortida d'ella que és capaç de progrés il·lustrat, però la natura mateixa no és històrica. És només un factor que obliga al progrés de la història. La història, la diacronicitat, el progrés indefinit és assumpte humà, la natura es veu superada per la història.

b) Per a Herder la natura és ella mateixa una potencialitat dinàmica, és "virtus", és "ἐνέργεια". La natura es desenvolupa naturalment i espontàniament. Les seves lleis astronòmiques i físiques esdevenen lleis de la vida i finalment lleis de la història. El mateix Déu de la natura és el que regeix la història, i no ha tingut necessitat de trencar l'enllaç continu en la seva creació. La natura és quelcom viu, que es transforma a si mateix i que s'aixeca des de l'estat inert a l'estat viu i d'aquest a l'esperit. La natura es perpetua a si mateixa en la història. Hi ha història perquè la natura és dinàmica. El progrés travessa tota la natura.

La següent contraposició relaciona i exemplaritzava perfectament moltes de les coses que hem anat dient fins ara. Fa referència a com Herder i Kant valoren, en absolut desacord, el possible lligam entre progrés polític i progrés moral (apartat 6-2).

a) Kant pensa que el progrés polític és necessari i condició sine qua non del progrés moral. La moralitat interna de les persones ve en tot cas -i no és segur- després d'una pràctica continuada de moralitat externa. No és tant que la moralitat externa generi la interna com que la moralitat externa posa les possibilitats perquè es desenvolupi la moralitat interna de cada persona. Això posa de manifest que la moralitat no és un impuls natural sinó un impuls de la raó ja alliberada dels instints. Per tant no hi ha l'instint de fer el bé, sinó al contrari, l'instint de l'egoïsme. La raó ha de subjectar aquest instint; per aconseguir-ho efectivament en la història, necessita de l'ajut extern d'una pràctica continuada de la moralitat, la justícia, la sociabilitat i la raó.

b) Herder considera tota la política i les institucions po-

lítiques com a artificials, com una imposició, estranya a la natura, que la coarta. Creu per altra banda en l'impuls naturalment bo de l'home, en la seva bondat de cor. De tal manera que veu més factible el progrés de la moralitat natural de les persones que no el progrés d'unes institucions sense vida. La divinitat ha posat el valor moral i la possibilitat de la seva pròpia realització en les pròpies criatures. En la història més que en el progrés moral hi ha un progrés còsmic de major diferenciació i desenvolupament de les forces vitals.

Una de les diferències que els comentaristes esmenten més unànimament entre Kant i Herder és la major consideració de l'individu per part del segon, mentre que el primer dilueix l'individu en allò supra-individual. Així formulada, aquesta distinció és inacceptable. Per una banda, Kant s'afirma claríssimament com a salvaguardador de la llibertat individual, i el seu ideal social no s'allunya pas gaire del liberalisme de la seva època marcadament individualista. I per altra banda, Herder valora molt positivament alguns aspectes supra-individuals, la qual cosa forma part dels tres més rellevants de la seva filosofia. Així quan valora els pobles i les civilitzacions, quan valora l'esperit del poble, la llengua nacional o la tradició pròpia, <sup>llavors</sup> aquests elements superen els individus i els enllacen amb un tot orgànic. L'individu se sent immers amb una comunitat, aïllat de la qual no tindrà sentit. Mentre que per a Kant un individu sempre està aïllat, fins i tot a dintre del seu estat, només el respecte a les lleis comunes tendeix un pont entre individu i individu, i entre aquest i el conjunt. Per a Kant l'ideal d'una totalitat per damunt dels individus i els seus interessos egoïstes, és un ideal que està molt lluny en la història, i que només podrà ser aconseguit per aproximació asimptòtica. No hi ha doncs, en ell, en la història una autèntica comunitat per damunt dels individus, aquests són sempre autòctons entre si i d'altra banda hi ha una distància insalvable entre ells i el conjunt. La societat no és per a Kant un organisme ans una institució jurídica.

En Herder, en canvi, hi ha una autèntica comunitat: el poble, la nació. Tal vegada no esgotin la riquesa dels individus, però és un organisme cohesionat i amb certa vida pròpia. Per a

Herder no té sentit dir que un individu sa renega de la seva comunitat, de la seva família, del seu poble, de la seva llengua. Mentre que per a Kant qualsevol individu té constants i naturals tendències en ell, que l'inciten a trencar el pacte social; si no ho fa és per egoisme i en algun cas per un impuls ètic molt il·lustrat ja.

Hem pogut veure que les tendències universalistes i individualistes (que els comentaristes solen esmentar com a característiques de Kant i de Herder) s'entrelliquen complexament, creuant-se, i permutant les posicions. Per aquest motiu la distinció formulada d'aquesta manera no ens serveix de res i ens coarta la correcta intel·ligibilitat dels nostres autors. Cal, doncs, substituir-la per altra o altres, que sí donin el sentit exacte de les respectives postures.

La nostra contraposició la definim en els següents termes: Simplicitat i unitat versus riquesa i diversitat (apartat 7-1).

Kant apostaria i privilegiaria la simplicitat i la unitat en els diferents aspectes i àmbits, per damunt de la seva possible riquesa i varietat. Herder en canvi s'interessa per allò múltiple i polimorf que assimila a riquesa, a exuberància per damunt de l'abstracció, allunyada de la realitat viva, de les simplificacions sempre simplistes.

Se'ns presenta ara el problema de la relació entre la nostra primera contraposició (apartat 3-1) i la que acabem de definir. Sembla que ambdues són incommensurables i fins i tot contradictòries entre si. En la primera, Kant advoca per un dualisme primigeni i ara es decanta per la simplicitat i la unitat. Mentre que Herder, que afirmava un monisme, ara apunta a favor de la riquesa i la varietat.

Contestarem en primer lloc (com ja havíem assenyalat) que Kant privilegiava sobretot la component humana -la rellevant per a la filosofia pràctica. El seu dualisme era un expedient per a centrar-se en un camp concret que era per a ell el primordial i el que acabaria envaint -per dir-ho així- l'altre camp. Així doncs, dintre de l'àmbit pràctic, el dualisme no és tal. De la banda de Herder, el seu monisme no consistia en esborrar les distincions, sinó en enllaçar-

les totes i afirmar-ne l'harmonia.

En segon lloc direm que, en les diverses contraposicions que ja hem estudiat, es veu una major determinació i limitació a trets essencials en Kant que en Herder. Hem vist com totes les oposicions harmonitzaven entre si i sobretot amb la primera, que funcionava <sup>com</sup> a model més general i abstracte. Per exemple, en el camp pràctic i en la filosofia de la història, Kant ja només fa referència com a instància privilegiada a la raó. Es limita a donar una idea de la raó que farà de fil conductor. Herder, en canvi, relaciona totes les facultats harmònicament, però alhora presenta la major complexitat del subjecte humà. Cal reconèixer que la filosofia de la història de Herder és més complexa i més rica en variables que no la de Kant. En el camp polític, encara es veu més clar. Kant fa referència a allò essencial per a ell: relacions jurídiques, dret, constitució civil. Herder en canvi, multiplica els nexes i els elements; les relacions naturals són múltiples i diverses, les comunitats naturals es defineixen per molts components i són, per tant, molt variables. Hi intervé: el clima, la religió, la llengua, la tradició heretada, l'esperit nacional. Tot harmonitza en Herder, però és una harmonia pul.lulant, plena de matisos i de components. Kant presenta en canvi la fredor i concisió de qui dóna allò essencial, unitari i més simple, i prescindeix de totes les complexitats secundàries. Podríem dir que Kant es limita a les qualitats primàries i Herder en canvi valora sobretot les qualitats secundàries.

En tercer lloc hem de pensar que Kant cerca un fil conductor racional per a la filosofia de la història. Per a ell, cercar la racionalitat de qualsevol cosa és cercar allò simple que unifica i dóna un sentit clar i distint a la cosa en qüestió. La racionalitat -i la filosofia- es caracteritza "més que en fomentar exuberants brots, en podar-los ... no mitjançant senyals, sinó conceptes precisos ... no per mitjà d'una alada imaginació deguda a la metafísica o al sentiment, sinó per una raó estesa en els seus projectes, però cautelosa en el seu exercici". I això ho diu contra Herder al final de la primera resenya d'Ideen... (pg. 102)

Per a Herder, en canvi, predomina l'interès per a admirar i expressar la riquesa i diversitat de la creació, de la natura. Aquesta és viva, espontàniament vigorosa i exuberant, rica i plena de variació. Per tant en tot moment intenta expressar i recollir al màxim aquesta rica varietat natural. El contrari li sembla un invent va, buit i abstracte, fracassat, car no recolleix el ser de la natura. És fins i tot impiu o contrari a la fe.

Podem ara expressar quatre explicitacions d'aquesta dualitat que ens dóna el sentit més adequat de la simplista oposició entre universalisme i individualisme.

La primera és (apartat 7-2):

a) Kant, quan es proposa donar una idea per a la filosofia de la història universal, pretén donar un fil conductor que permeti concebre tot el caos dels esdeveniments humans com un pla lineal uniforme i el mateix per a tota la humanitat. Per això postula un progrés comú i lineal per a totes les generacions i països. En qualsevol moment es poden comparar la situació d'un país donat respecte al pla humà.

b) Herder, quan parla del pla provincial o natural, assenya-  
la sobretot la riquesa i varietat de les formes -creixentment diversificades- que aquest pla va creant. Fins a arribar a l'home on la diversitat s'incrementa encara més, intervenint els factors culturals i lingüístics. La pauta de progrés en la història i en la natura no pot ser com en Kant lineal i uniforme, sinó una pauta complexa i de gran varietat de formes.

La segona contraposició que està vinculada amb l'anterior és (apartat 7-3):

a) Kant, com que el pla de la història és un i únic per a tota la humanitat, ha d'afirmar que el fi de la història, el destí humà en la història, no es pot realitzar en els individus. Pròpiament en cap individu car l'ideal només s'aconsegueix asimptòticament; la qual cosa vol dir que ni ara ni mai cap individu l'aconseguirà realment. Només matemàticament es pot dir que l'espècie arribarà a ell, però en l'infinit.

b) Herder, com que propugna un pla de la història complex i generador de diversitats i, a més a més, no reductible a un únic denominador comú, pot afirmar al mateix temps que cada individu o part d'aquell pla -per exemple, una civilització- pot aconseguir també el seu destí propi. Aquest destí està enclavat en un altre que l'engloba; però l'important és que també els individus i les nacions tenen el seu fi propi i l'atenyen.

La tercera (apartat 7-4):

a) Per a Kant la llei assumeix la vigilància de la relació dels individus en vistes a salvar-ne la llibertat, però sotmesa a les limitacions que els individus s'han autoatorgat en la constitució civil. La igualtat davant una llei única, comuna i universal per a tots, predomina per damunt de les voluntats particulars i egoïstes dels individus.

b) Per a Herder la natural diversitat dels individus no pot ser assumida per la llei, que forçosament ha de ser abstracta i artificial. Per tant l'individu ha de predominar per damunt de la llei que l'encarcara i limita en la seva riquesa.

La quarta (apartat 7-5):

a) Kant té com a ideal el cosmopolitisme. La unió jurídica de tots els països en una societat de nacions, que evitès la guerra entre ells, administrés la llei internacional (dret cosmopolita) i garantís el respecte a la justícia a l'interior dels estats.

b) Herder en canvi sosté al llarg de la major part de la seva vida (al final oblidà aquest ideal) la concepció, que podem anomenar amb Rouché, del nacionalisme generalitzat. Cada poble, llengua i cultura han de ser autòctons i coherents amb si mateixos. No han de cercar un ideal exterior a ells ni molt menys un cosmopolitisme buit.

A causa de la natura de la contraposició "simplicitat-unitat" en Kant i "riquesa-diversitat" en Herder, ambdós autors han de solventar un problema diferent però similar en cada cas.



a) Kant ha de resoldre l'expedient per mitjà del qual: el caos, les divergències o les irracionalitats presents en la història esdevenen a la fi part d'aquella simplicitat racional que sempre postula. És a dir, si el camí de la història és racional, llavors s'ha de fer veure com les accions humanes que semblen sense fi ni raó, coadjuven finalment a aquell camí racional. Kant ha de mostrar com surt l'ordre del caos. I la seva solució és molt pròxima a l'emblema del liberalisme: Laissez faire, laissez passer. El bé col·lectiu sortirà de la recerca per part de cada individu del seu benefici egoista. El bé sortirà de la insociable sociabilitat dels homes en societat.

b) Herder té el problema contrari. La natura és viva i exuberant, es diversifica en un procés constantment accelerat. El problema és enllaçar la natura, que és una (com un és el Déu que l'ha creada) i la seva aparença sensible, que és múltiple i polimòrfica. Com que Herder parteix de la unitat, de l'ordre primigeni, no pot jugar com Kant amb la virtut positiva del conflicte i del desordre que engendra la seva pròpia destrucció. Herder ha de postular el desenvolupament orgànic, harmònic i sense violència de cap tipus, d'una natura que ten deix naturalment a la diversificació.

Una conseqüència d'aquestes dues postures és la diversa posició davant la guerra:

a) El pacifista Kant (un home que fa el màxim esforç per imaginar els camins de l'home cap a la pau perpètua), aquest home, exculpa la guerra -paradigma de tot conflicte humà. La guerra engendra la pau, sembla dir. La guerra és beneficiosa perquè l'home hi desenvolupa les seves facultats, en especial la raó; la guerra és un al·licient per a la il·lustració i amb la il·lustració vindrà la pau.

b) Herder, en canvi, no té necessitat d'aquesta argumentació, antecedent d'aquella famosa "astúcia de la raó". Ell afirma que la natura es desenvolupa per si mateixa. No necessita per tant el conflicte. Així, que el conflicte és una mera perversió momentània de la natura; fins i tot sembla

que el conflicte apareix quan es vol forçar l'ordre natural. Per tant la guerra, el conflicte bèl·lic entre els homes, no té cap pal·liatiu i ha de ser condemnat sempre.

Totes les dualitats que hem esquematitzat no han de representar forçosament contradiccions insuperables entre Kant i Herder. No és necessari negar la possible síntesi entre les dues postures enfrontades. La major part de les vegades es pot intuir o esbrinar una síntesi que les podria harmonitzar. També es pot donar el cas que sembli que els nostres autors no hagin vist una hipotètica solució correcta i que s'han obcecats en les respectives postures, perdent la lucidesa d'escollir una determinada solució. Això sol passar i és normal que passi: moltes de les síntesis que descobrim han estat, amb posterioritat als nostres autors, sostingudes per algun reconegut filòsof. Les solucions que pensem no van veure solen ser també elaboracions posteriors d'algun altre escriptor. Aquest fet -al contrari del que podria semblar en un principi- ens dóna la mesura de la fecunditat i profunditat de les obres dels nostres autors.

Però a nosaltres el que ens interessa és remarcar que tots aquests hipotètics desenvolupaments no són a les obres de Kant i de Herder. I que, per tant, la distinció és vàlida, car expressa fidelment el punt a què van arribar amb els seus treballs i el seu pensament. Així podem comprendre millor cada un d'ells. I a partir del seu coneixement podem ampliar la nostra coneixença dels desenvolupaments futurs. Ells explicitaren unes alternatives, les alternatives fecundes de la seva època. Entre elles es van moure i no van poder sortir-ne del tot, car eren les alternatives possibles en la seva època. Són la societat i els filòsofs futurs els que han de trobar la solució als problemes que ells deixaren a la palestra històrica.

### III-3. LA CONTRAPOSICIÓ MÉS GLOBAL ENTRE HERDER I KANT

A partir d'ara desenvoluparem les contraposicions de les doctrines de Kant i Herder que hem esquematitzat en el capítol precedent. Hem de disculpar-nos per endavant de no desenvolupar en l'amplitud que desitjaríem les temàtiques que tocarrem. El fi del nostre treball és la comparació de Kant i Herder, al voltant de la seva filosofia de la història i la polèmica que mantingueren. La completa explicació de les teories de cada un d'ells sobre la raó, la natura, l'estat, la guerra, la revolució, la societat, l'home i les analogies naturals roman fora de l'abast del nostre treball. Si les considerem és només per a ressaltar els trets diferencials, no pas per elucidar-les totalment.

#### III-3-1. Dualisme-Monisme (1)

Kant pensa que allò racional trenca amb allò natural, que hi ha una ruptura -un canvi de nivell dràstic i rellevant- entre l'àmbit de la raó humana (el món intel·ligible i moral) i la natura (que inclou els instints humans).

En l'home mateix hi ha una escissió entre la seva part natural i la seva part racional i lliure. La raó, encara que és una facultat que forma part de les disposicions naturals de l'home, i malgrat que en Idee... afirma que es desenvoluparà a partir de les constriccions de la natura; representa la component que escindeix a l'home de l'animalitat. La raó separa a l'home de la seva submissió a la natura i als instints. La raó configura per antonomàsia la natura humana, de tal manera que quan l'home adquireix el seu ús, deixa de ser un ésser natural, un animal, i passa a ser subjecte de llibertat i de moralitat. La raó -com ja hem comentat àmpliament en altres apartats d'aquest treball- fonamenta la llibertat humana i per tant l'aparició d'un món moral per sobre i independent -amb altres lleis- del món natural.

La raó humana no només es distancia cada vegada més del fons instintiu, natural i salvatge de l'home, sinó que, en lluita

amb ell, ha d'acabar dominant-lo en totes les seves facetes. Al Mutmasslicher... (pg. 72), diu Kant (el subratllat és meu):

"Se pudo presentar de este modo la primera ocasión a la razón para empezar a porfiar con la voz de la naturaleza e intentar, a pesar de su contradicción, el primer ensayo de una elección libre".

La raó, i la llibertat i moralitat que en ella es basen, faran possible que el deure ètic s'imposi a l'egoisme natural en els homes; la sociabilitat s'imposi també als impulsos anti-socials; el respecte a tot home quant a tal, predomini per damunt del menyspreu o el desig de fer servir la força; la col.laboració en els fins darrers de la humanitat, superi la subjecció del desig a la immediatesa de l'instant.

Veiem que en Kant la raó no només es distancia i adquireix la seva legalitat pròpia, oposada a la legalitat de la natura; sinó que ha de conquerir i sotmetre, primer, a la part instintiva i natural de l'home i, després, ha d'imposar una finalitat humana a l'espècie i al conjunt de la natura en la història. L'home sap que la pell de la ovella (Mutmasslicher... pg. 75) no és per a ella mateixa, sinó per a l'home. L'home sap del seu "privilegi" i li pren la pell i es vesteix amb ella. "Comprengué l'home ... que ell constituïa el genuí fi de la natura" i per tant, la fa servir com a mitjà per a uns fins que no són en la natura mateixa, sinó que són humans, morals. Hegel estaria d'acord amb això; el primer acte de l'home quant a tal, és distanciar-se de la natura i negar-li el seu ser autònom.

Kant arribarà a definir la història en funció dels dos objectius de la raó que hem afirmat: la il.lustració -que implica sotmetre l'ésser natural, la "natur minorennes", de l'home i la constitució d'un ordre moral universal.

Kant identifica sempre natura i natural amb necessitat, amb mecanicisme. La raó tendeix a allò contrari. La raó allibera, per tant la raó és pròpiament una facultat antinatural. Transcendeix i és destinada a negar les lleis naturals. L'ordre que estableix, sense precedents en el món natural, és, per això mateix, un ordre antinatural. Parlant en hegeliana:

la natura humana té una facultat que tendeix a la seva auto-  
negació: la raó. Això mai no ho podia acceptar Herder.

Com que per a Kant la història és el procés de formació, consolidació i desenvolupament d'aquest món moral, el seu dualisme en l'àmbit pràctic de la filosofia de la història roman molt mediatitzat. Li interessen sobretot les components racionals i morals, i no les components naturals -aquestes són marginals. Per tant tota la seva filosofia de la història mostrarà aquest decantament clarament oposat a l'orientació de Herder -que ara passem a comentar.

Per a Herder s'esdevé tot el contrari: el món racional no trenca pas, sinó que continua harmònicament el món natural. Hi ha una modificació, és cert, però és un mode de quelcom idèntic (com en Spinoza). Herder accepta plenament el principi de continuïtat de Leibniz. Com Hamann, pensa que el mateix Déu que creà la natura creà la història. Aquest Déu no tenia per què canviar la seva voluntat al crear una i altra. Déu ha fet una gran i rica creació tota ella harmònica, tota ella travessada per les mateixes forces naturals. La natura rica, poderosa i exuberant ofereix una gran diversitat de formes, però, totes elles -des del regne mineral passant pel vegetal i l'animal fins l'home, la raó i l'esperit- són una mateixa natura desenvolupant-se. Com diu a Ideen...  
pg. 130:

"no sólo existe una conexión, sino también una serie ascendente de fuerzas en el reino invisible de la creación, puesto que las vemos actuar en su reino visible, en las formas organizadas. Más aún, esta conexión invisible debe ser infinitamente más íntima, continua y progresiva de lo que la serie de formas exteriores muestra a nuestro torpe sentido".

La raó és una facultat natural, en la qual no té cap sentit dir que pot anar en contra o que pot sotmetre les altres facultats -també naturals. La raó està íntimamente enllaçada amb els sentits, la imaginació, els sentiments, i sense ells no seria res. La raó és natural i obeeix les lleis de la natura, de cap de les maneres ella imposa res a aquesta. Tot el que la raó és o pot fer li ha donat o li ha permès la na-

tura. La raó és una bona servidora de la natura i ha estat aquesta qui l'ha donat a la seva criatura predilecta i "central": l'home (veure nota (1)). Però l'ha donat a l'home perquè la faci servir d'una manera natural i sana. Només així la raó pot saber o servir per alguna cosa. Herder nega tota la possibilitat d'àmbit a- o anti-natural, que no sigui una perversió insana o quelcom accidental. L'explicació de tot està en la natura, que constitueix l'altre llibre de Déu que cal interpretar (a part de la Bíblia). La interpretació de la natura no es pot fer solament amb la raó, és necessària la fe, la religió i el sentiment que ens comunica "simpàticament" amb l'esperit invisible de la creació divina. Sols si no separem artificialment la raó de tota la continuïtat de les facultats i respectem la seva natura, podrem llegir el llibre de la creació.

L'oposició de punt de partida entre Kant i Herder que acabem de formular regeix d'alguna manera les altres oposicions o diversitats que hem trobat. En virtut de la seva abstracció i globalitat, l'oposició sembla ser susceptible d'especificar-se -enriquant-se en contingut, és clar- en els més diversos àmbits doctrinals. Nosaltres només tractarem dels àmbits o aspectes que incideixen en el nostre treball. En cada un d'ells trobarem una oposició que sembla un desenvolupament i una concretització, que té la seva base, però, en l'oposició que hem formulat. A la qual per tant hem concedit un valor privilegiat per a estructurar i referir les divergències de Kant i Herder.

Podem dir -relaxant per un moment la rigurositat de la nostra exposició- que Kant sempre ressaltarà, valoritzarà i considerarà (comparant-lo amb Herder) les components, els aspectes i les solucions més pròximes a la concepció d'una construcció racional humana que precisa d'art i d'esforç, de tempteigs i d'errors, i que trenca i canvia l'ordre previ. Herder, en canvi, privilegiarà tot allò engendrat naturalment a partir del desenvolupament espontani -sempre des de l'interior vers l'exterior- que continua harmònicament l'ordre primigeni.

Com podem veure hem anat més enllà d'allò que semblava insinuar l'oposició entre dualisme natura-raó (Kant) i monisme

(Herder). Tot acceptant el dualisme, Kant acaba privilegiant sempre la vessant r36-camp pròpiament humà. Herder, a dintre del seu monisme -sempre vertebrat, és clar- acaba privilegiant el pol natural-biològic. Per tant, no només s'oposen com un dualista a un monista, sinó -encara que sembla paradoxal-<sup>com</sup> un dualista que es decanta pel pol contrari<sup>a</sup> què es decanta un altre -monista, al seu torn.

Creiem que per comprendre i poder jugar amb aquesta oposició amb eficàcia, no hi ha res millor que desenvolupar les altres oposicions que hem considerat. Començarem per una molt coneguda i comentada, que expressa molt bé l'oposició entre Herder i Kant, respecte a la naturalitat de l'home (el primer) i la artificialitat -o ruptura amb la natura-<sup>el</sup> (segon).

### III-3-2. La posició erecta de l'home

La peculiaritat humana dintre del regne animal és inqüestionable. S'evidencia fàcilment que l'home no és un animal com els altres encara que només sigui per certes "virtuts" no especialment positives, per exemple com diu Herder a Ideen... pg. 87: "Cap animal devora al seu rival per golafreria, cap animal assassina a sang freda a ningú de la seva espècie per ordre d'un tercer". Naturalment, l'home es diferencia per altres virtuts més positives: el llenguatge, les lleis, la religió, etc. És un problema tradicional preguntar-se com l'home va deixar de ser un animal com els altres i quin element va ser el desencadenant d'aquesta evolució peculiar.

En respondre a aquesta pregunta els nostres autors introdueixen una diversitat d'opinions que es correspon perfectament amb la dualitat primera que hem comentat.

a) Ja hem vist la resposta que va donar Kant al Mutmasslicher... Però aquest també va tractar el tema en una recensió (1771) sobre un llibre de <sup>l'anatomista</sup> Moscati. Allí Kant manifestava l'opinió -que sabia contrària a la de Herder- segons la qual la postura erecta de l'home no era la causa primera de la pecu-

liaritat humana dintre del regne animal. Sinó que era una conseqüència del desenvolupament de la raó; ella sí, causa primera. Per altra banda afirmava que la postura erecta no era natural, no era una solució fruit del desenvolupament natural humà, ans al contrari tenia un origen artificial que anava en contra de la tendència natural. Estiú ha expressat això amb molta precisió; a la plana 20 diu:

"El bípedo, pues, alcanza una postura artificial, que comprime y agravia a la natural. Ahora bien, comenta Kant, si el hombre no se irguió para completar y perfeccionar su naturaleza [que sería l'opinió de Herder], sino para violentarla, ¿no indica eso que en él se había depositado un germen de razón, es decir, de algo opuesto a lo natural? Luego, no es que el hombre tenga razón por haber conquistado la posición erguida, sino lo contrario: el hombre abandonó su originaria postura sobre cuatro patas, porque tenía implícito el germen que lo destinaba a diferenciarse de la naturaleza y a contraponerse a ella".

b) Herder per la seva banda -i coherentment amb la seva teoria que per la forma podem induir l'anatomia, que per allò visible podem saber allò invisible- opina que "en l'ésser humà tot es funció de la figura que ara té; per ella s'aclareix tota la seva història, sense ella res!". La natura, "mare creadora" ha volgut concedir a l'home "la seva obra principal: la bellesa humana" (Ideen... pg. 90). Mitjançant la postura erecta l'home ha pogut "mirar lluny, per damunt de si i al seu voltant" (pg. 88). Ha pogut apartar la mirada de la terra, al contrari dels animals que el rodejaven, i així ha pogut ampliar horitzons i desenvolupar els gèrmens de la raó. Diu a la plana 89:

"El andar de pie del ser humano es su exclusiva manera natural; más aún: es la organización para la misión de su especie y su carácter distintivo".

És a dir, per a Herder ha estat un desenvolupament natural en la figura humana el fet que ha permès i facilitat el desenvolupament, també natural, de la facultat humana de la raó.

Ara podem comentar ambdues postures i explicitar la perfecta coherència amb el conjunt de la postura de cada un. Herder, sempre disposat a veure la intervenció espontània de la natura en qualsevol esdeveniment, no té cap problema per fer d'un



esdeveniment purament fisiològic, biològic i material, l'origen del desenvolupament de la raó humana (que al perllongar-se vers el regne de "l'esperit" sembla transcendir aquella esfera). Però per a Herder tot estava lligat i era just pensar que, allò més pròxim a les fases primeres del desenvolupament de la natura, fos la causa del desenvolupament d'allò més excels. En conclusió: un fet plenament natural generava, en un ordre de causalitat espontani i natural, un desenvolupament que per tant ha de ser qualificat de natural. Si fos al revés, la coherència i la continuïtat de l'esquema es perdria. Si la natura ha creat la raó, ho ha d'haver fet per causes i procediments naturals, a partir d'un nivell de desenvolupament inferior.

Kant, no cal dir-ho, pensa tot el contrari. L'home no és ja pròpiament un animal, la raó l'ha apartat de l'animalitat. La raó és l'única facultat que podia fer-ho, precisament perquè totes les altres romanen lligades al món sensible o al món natural. No té sentit dir que el pas d'animal a home ve donat per un fet tan poc rellevant com un canvi de posició. Llavors ens preguntariem per la causa d'aquell canvi de posició, i així indefinidament fins que tornessim a arribar a la raó. Car la raó és l'única facultat que podem pensar que per si mateixa transcendeix als seus orígens naturals. La raó és la facultat antinatural. Tot és submissió a la natura abans d'ella i la seva tasca va adreçada a alliberar cada vegada més espai de la natura majorennis". Només la raó com a facultat antinatural podia generar artificialment i forçadament una postura demostradament innatural: l'erecta.

Tots dos estan d'acord en l'especificitat humana. Tots dos veuen que la posició erecta distancia a l'home de la resta d'animals. Ambdós valoren la seva possible relació amb el desenvolupament de la raó. Però els dos formulen teories absolutament oposades, i d'acord amb la dualitat que nosaltres hem afirmat.

## III-4.       TEORIA DEL CONEIXEMENT

En aquest apartat recollirem dues oposicions entre Kant i Herder que fan referència a les seves respectives teories del coneixement. Hem de repetir que no podrem desenvolupar les respectives teories sinó allò més essencial en què es contraposen. Es a dir, la nostra lectura de la posició de l'un vindrà donada per la posició de l'altre, i a l'inrevés.

III4-1.       Crítica de la raó pura, o fisiologia de les facultats cognoscitives de l'home

Dintre de la polèmica sobre si la raó humana té una virtualitat antinatural o, al contrari, és expressió de les lleis naturals, podem enclavar tota la crítica que Herder va fer a la pretesa raó abstracta i buida de Kant. Herder desenvolupa sobretot el tema en la seva Metakritik que, imitant el títol d'una obra de Hamann amb la mateixa intenció, s'oposa a la Crítica de la raó pura de Kant.

Hem d'avançar que la crítica a Kant en Herder és més sòlida del que es podria pensar, i anticipa tesis del relativisme lingüístic o concepcions gairebé fenomenològiques molt pròximes a Hussel. Aquesta crítica des de perspectives molt avançades és el que justifica la famosa frase de Goethe, qui li hauria demanat de genolls la no publicació de la Metakritik de saber-ne la publicació. Goethe no podia comprendre el punt de vista més avançat de Herder i desconfiava de la seva capacitat.

Herder comença per censurar el títol de l'obra de Kant perquè es critiquen les obres humanes "però no les facultats naturals" (Metakritik, pg. 371). Nosaltres sabem que Kant no havia fet el títol amb aquesta intenció. Kant s'interessava sobretot per la limitació en l'ús teòric de la facultat i l'alliberament de la intromissió d'aquest en l'ús pràctic (K.r. V., B XXV-XXVI). Per Kant no tenia sentit parlar d'una facultat amb independència de l'ús possible que d'ella es podia fer. Per Herder, en canvi, la facultat és primera, és natu-

ral patrimoni de l'home i l'ús que d'ella es pogués fer seria vàlid i sà si respectava la seva natura, o abstracte i artificial si la volia forçar -en això darrer, segons ell, incorria Kant.

Com pot ser criticada una facultat natural? es pregunta a la plana 372:

"Si la razón ha de ser criticada, ¿quién puede llevar a cabo esta crítica? Sólo ella misma. En consecuencia la razón es juez y parte. ¿Y a la luz de qué puede ser criticada? Sólo a la luz de sí misma. Por consiguiente ella es ley y testigo".

Aquesta és una bona crítica a Kant, aquest **l'havia tingut** en compte. **a** l'acceptar que era la mateixa raó la que havia de definir els seus **límits**. Kant no té, al contrari de Herder, cap instància exterior **amb** la qual dur a terme la crítica de la raó. Herder té la natura -mare de la mateixa raó- i en darrera instància la revelació divina que ajuda allí on la raó perd les seves forces. Però a la Metakritik està criticant a Kant i no necessita entrar en aquestes qüestions. Vol demostrar només, la insconsciència, l'absurditat i el dogmatisme -al seu judici- de Kant.

Comença assenyalant-li que recórrer a una "raó superior, més general que la humana, significaria transcendir aquesta. Malgrat que es pot "aïllar mentalment i verbalment la raó humana, amb un determinat propòsit, de les altres facultats naturals nostres. Mai però, no hauríem d'oblidar que no substitueix per ella mateixa, separada de les altres facultats" (pg. 372).

Aquí ja hem topat amb el gran cavall de batalla de Herder: la raó pura, els "a priori", els transcendentals, la raó separada de l'experiència. Kant dedica les seves crítiques a la raó pura, és a dir, només abasta la vessant del subjecte de coneixement. La raó pura engloba l'ús teòric i l'ús pràctic de la raó. De fet, si les seves primeres crítiques fossin homogènies, almenys en quant al títol, s'haurien d'anomenar: "Crítica de la raó pura teòrica" i "Crítica de la raó pura pràctica". Kant dedica el començament de la K.p.V. a justi-

ficar per què ha prescindit de l'afegit "pura". La seva resposta és clara: com que només hi ha l'ús pur de la raó pràctica, era una redundància.

Però encara més: Kant ha distingit entre enteniment i raó. I ha afirmat que la raó mai no es refereix directament a l'experiència sinó a l'enteniment (K.r.V., A302), que la raó és la facultat dels principis del coneixement a priori (B XXIV) i que: (B XXIII)

"La razón constituye, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad completamente separada, subsistente por sí misma". (El subratllat és meu).

Per Herder això és una absurditat i encara més, un atemptat contra la unitat i el ser natural de l'home. Kant cau pràcticament -opina Herder- en l'afirmació de subjectes diferents i aïllats entre si en l'home a partir de la mera distinció de funcions o capacitats. Com si en l'home hi hagués un subjecte raó, un subjecte sensible, un subjecte enteniment, i llavors caldria afegir un subjecte sentiment, un subjecte voluntat i un subjecte parlant. Kant sembla oblidar que:

"Es la misma el alma que piensa y quiere, que entiende y siente, la que ejercita la razón y la que apetece. Todas estas facultades se hallan tan cerca unas de otras, no sólo en su uso sino también en su desarrollo y quizá incluso en su origen (1), tan compenetradas y entrelazadas, que no podemos haber designado <sup>el alma</sup> cuando hemos designado otra función del mismo. Con nombres no construimos casillas en nuestra alma; no la dividimos, sino que indicamos sus actos, las aplicaciones de sus capacidades. El alma que siente y se forma imágenes, que piensa y se forma principios, constituye una facultad viviente en distintos actos". (pc. 372)

Aquest és l'atac a Kant: distingint les facultats i aïllant-les ha escindit el subjecte humà. I allò que era una única ànima resta llavors dispers i compromès. (Kant haurà de recórrer a la percepció transcendental i al "jo penso" que acompanya tot pensament, per evitar caure en allò què Herder l'acusa).

Herder creu que voler instituir una raó pura separada de la

resta de les facultats o de tota experiència és una abstracció arbitrària, quelcom impossible. Diu a la plana 375:

"Nadie puede independizarse de sí mismo, esto es, salir de toda experiencia originaria, interna o externa, librar su pensamiento de todo lo empírico".

I això és el que vol fer Kant amb la raó pura, amb els a priori, amb les formes a priori de la sensibilitat i les categories de l'enteniment. Herder critica totalment el concepte de "a priori", no pot admetre les conseqüències subjectives de Kant; en això dona raó a la qualificació que **en** fa Dilthey com a "idealista objectiu".

Herder s'entesta en preguntar-se per l'origen del coneixement a priori (pg. 383) i, com que no pot resoldre el problema, decideix renunciar a aquesta denominació "a fi d'evitar malentesos". I és que Herder ha introduït un factor que Kant desgraciadament (i diem desgraciadament amb tota sinceritat, car de segur que hauria fet aportacions magnífiques) va menysprear, o millor dit obviar totalment; ens referim al llenguatge. Herder des del començament ho assenyala (pgs.372-3):

"El alma humana piensa con palabras. Mediante el lenguaje no sólo se exterioriza, sino que se caracteriza a sí misma y sus pensamientos. El lenguaje -afirma Leibniz (2)- es el espejo del entendimiento humano ... una fuente de sus conceptos, un instrumento de su razón, no sólo habitual sino imprescindible. A través del lenguaje aprendemos a pensar..."

El llenguatge és qui ha fet errar a Kant, que dut pel seu verbalisme, pel seu amor a les distincions de paraules i als jocs lingüístics (3), ha acabat donant existència a allò pur separat de l'experiència, a una raó que res té a veure amb la realitat viva. Ha escindit l'ànima humana en tantes parts com noms i distincions ha trobat en les seves facultats. Herder, armat del seu objectivisme afirma que "l'única manera de remeiar aquest mal consisteix en distingir netament entre: "cosa", "concepte" i "paraula". Kant les ha confós, diu a la plana 44:

"Por eso se terminó por considerar las contradicciones, anfibologías y antinomias de la razón como

inevitables ... Esas anfibologías no proceden del entendimiento y de la razón, sino, como indica el mismo vocablo, del incorrecto uso del lenguaje y, consiguientemente, del uso incorrecto de la razón y del entendimiento, de una indeterminada captación de los conceptos y de su designación mediante esquemas falaces y oscuros. Son un fastidioso quid pro quo surgido de conceptos secundarios y formas verbales erróneas".

Aquest ha estat el problema dels metafísics i també "hi ha pobles sencers, malacostumats pel seu llenguatge" pg. 414), els seus metafísics mai no podrien entendre's entre si. Així es pregunta escèpticament si mai no hauria cedit el britànic Clarke davant l'alemany Leibniz d'haver continuat <sup>seua</sup> la disputa.

Per Herder la raó és una facultat naturalment bona i vàlida, el llenguatge és també un instrument natural i útil. El problema ve quan s'utilitzen en contra de la seva natura, quan es perveteix el seu ésser natural. Així en definitiva Kant s'equivoca pel seu antinaturalisme. Diu a la plana 418:

"No es, pues, la razón pura, esto es, verdadera, la que incuba paralogismos, sino la razón disputadora y de cátedra, altamente impura y dialéctica; ella es la que, frente a una palabra, posee una anti-palabra, e incluso una anti-razón frente a la razón. Esa anti-razón no es juez, sino rábula".

L'ús de la raó abstracte, artificial i dogmàtic de Kant és el que l'ha dut al fracàs. No se n'ha adonat que si volia aïllar-se de qualsevol experiència, llavors s'havia d'aïllar també del llenguatge, que només es posseït "gràcies a l'experiència". Llavors hauria de callar enlloc de continuar parlant i construint un edifici malalt des dels seus fonaments. Diu a la plana 390:

"A base de disfraces verbales se construye una suprarrazón que secciona toda filosofía y únicamente permite ficciones, ficciones ex nullis ad nulla, o un a priori que se crea a sí mismo antes de existir, separado de sí y sin ninguna experiencia".

Per a salvar-se d'aquest error cal retornar a la natura pròpia de l'home, respectar la naturalesa de la raó i del llenguatge. Evitar l'excentricisme de Kant, l'orientació anti-

natural que dóna a la raó i l'ús no natural que fa del llenguatge. Cal retornar a la manera de ser natural i pròpia de l'home, perquè ella donarà sentit i resposta a les nostres preguntes. Per això caldria canviar el títol de la Crítica de la raó pura. Diu Herder a la plana 391:

"Como el entendimiento y la razón constituyen el distintivo de nuestra especie, preguntamos así por nuestra especie, por su más efectivo poder, por su genuino modo de ser. El inadecuado título "Crítica de la razón" se resuelve, pues, <sup>este</sup> en otro, más aceptable y auténtico: Fisiología de las facultades cognoscitivas del hombre".

Nosaltres no ens podem sentir estranyats pel títol que Herder proposa. "Fisiologia"; en ell es reflecteix tot el decantament vers el naturalisme, l'explicació biològica, fins i tot la seva concepció segons la qual l'anatomia externa permet comprendre el funcionament interior. Herder ataca tot allò que per a Kant era el camí crític. Destinat sobretot a fer possible un ús pràctic, moral, de la raó, lliure dels entrebancs de l'excessiva extensió de l'ús especulatiu i teòric, i així no extraviar-se en allò transcendent (K.p.V., pg. 86). Kant havia fet la Crítica de la raó pura per a deixar lliure l'espai legítim de l'ús pràctic de la raó; un ús moral que anava en contra de la subjecció de la raó i l'home en mans de la natura. Herder ataca tot aquest projecte des del punt diametralment oposat, des de la legitimació de la natura, del món natural. Kant lluitava per sortir del mecanisme i el determinisme natural, i era atacat des d'una postura que no comprenia l'escissió i el drama kantià. Per aquella, la natura era obra de Déu, i Déu era la garantia de tot el que Kant feia tants esforços per legitimar, encara que fos en un petit espai. Realment es comprèn l'animadversió de dos filòsofs amb projectes tan dissímils.

Hem vist com es planteja la lluita contra el criticisme de la Metakritik. Hem pogut veure que, amb independència de la força i legitimitat dels arguments -que a nosaltres no ens incumbeixen aquí-, el conflicte es planteja en uns termes coherents amb la nostra primera dualitat. Herder acusa a Kant d'artificial i abstracte, de fer un ús antinatural de la raó, de separar les facultats humanes entre si. La defensa de Kant

no podria ser altra que afirmar el desconeixement de Herder de la raó humana, que Herder raona metafísicament dut per una passió poètica i que, convertint l'home en un animal més, colapsa la possibilitat de tots els imperatius ètics. Llavors Herder havia de sol·licitar l'ajut d'un ésser transcendent i barrejava teologia i filosofia.

### III-4-2. Idees de la raó o analogies naturals

Herder i Kant argumenten de manera diversa les seves doctrines. La filosofia de la història no és una excepció. Intentarem veure com s'oposen per la manera de raonar, i si la seva oposició es homologable amb el que fins ara hem estat dient.

Començarem per dir que no s'ha de confondre l'analogia natural, que fa servir profusament Herder, i les analogies de l'experiència de què parla Kant en la Crítica. Aquestes es corresponen a les categories de relació i formen part de l'ús cognoscitiu perfectament vàlid de l'enteniment. L'analogia natural de què parla Herder té, en canvi, parentiu amb les analogies de la natura a què fa referència Kant a la seva obra pràctica (4): Història general de la natura i teoria del cel. La tercera part d'aquesta obra duu el següent títol (pg. 85):

"Contiene un ensayo de comparación entre los habitantes de diversos planetas, basado en las analogías de la naturaleza".

De segur que això no és alié a que sigui aquest l'únic llibre de Kant que Herder cita elogiosament.

a) El mètode de la analogia natural de Herder es basa en el Principi de continuïtat de Leibniz: la natura ha estat sempre igual a si mateixa, al llarg de tot el seu desenvolupament. Per tant podem induir a partir de la situació i els fets en els animals, les plantes o, fins i tot, els minerals, moltes de les coses que pertiquen a l'home. També hi intervé el concepte de preformació: la natura ha previst ja el des-



envolupament futur de totes les disposicions. Diu Herder a Ideen... (pg. 48):

"La naturaleza necesita gérmenes, un número enorme de gérmenes, porque su gran marcha persigue a un tiempo miles de fines".

Tots aquests fins s'harmonitzen i estan previstos i adequats ja a les formes o condicions fisiològiques dels éssers.

Com en l'harmonia preestablerta de Leibniz, hi ha un acord ja previst entre matèria i esperit. Aquesta concepció leibniziana es complementa en Herder amb la doctrina fisiognòmica del seu amic Lavater i amb un major èmfasi vitalista.

En darrer terme les analogies de la natura es basen en un altre principi leibnizià: el principi de raó suficient. Diu Herder a Ideen... (pg. 69):

"1. Donde hay una acción en la naturaleza, debe haber una causa que actúe; donde en los esfuerzos y aún en las convulsiones se manifiesta un estímulo, tiene que sentirse también un estímulo por dentro. Si no se aceptan estas proposiciones, cesa toda relación de las observaciones, toda analogía de la naturaleza".

La natura, que treballa per forces invisibles, ens presenta, perquè poguem conèixer-la, el resultat del seu esforç sota la creació visible. Si estudiem les diverses organitzacions i formes, si intuïm les forces actives que les han generat, llavors podrem anar avançant "vers l'origen fisiològic de l'home" (pg. 70). Diu a la plana 74:

"La naturaleza nos presenta su obra, que desde fuera es figura velada, recubierto depósito de fuerzas internas. Vemos su modo de vivir; por la fisonomía de su rostro y por la proporción de sus partes adivinamos tal vez algo de lo que ocurre en su interior; pues aquí, en el interior, se nos exponen los mismos instrumentos y medidas de las fuerzas orgánicas, y cuanto más nos aproximamos al hombre, tanto mejor es el medio de comparación de que disponemos".

Les analogies de la natura són la guia que la natura ens dóna

per esbrinar totalment el seu secret. Tota la creació és destinada a ser gaudida, sentida i coneguda en la seva totalitat (pg. 69). No hi ha possible error en les analogies de la natura, si seguim fidelment la seva guia. Com diu Reinhold en la seva rèplica a la primera recensió de Kant: només un metafísic, que viu exclusivament en el seu pensament, és incapaç de servir-se de l'analogia natural quan amb el camí de l'experiència no n'hi ha prou.

Kant considera la filosofia de la història dintre de l'àmbit pràctic. Llavors, la tasca que cal dur a terme no correspon a l'enteniment sinó a la raó pura, i no en el seu ús especulatiu i teòric sinó en el seu ús pràctic. En l'ús pràctic la raó té dret a fer servir "hipòtesis" que mai no podria acceptar en l'ús teòric. En K.r.V. A776, Kant diu:

"En lo que al uso práctico se refiere, la razón tiene derecho a postular algo que de ningún modo podría suponer en el terreno de la mera especulación sin argumentos suficientes ... En el terreno práctico [la raó] tiene una posesión cuya legitimidad es incapaz de demostrar y que, de hecho, no podría probar".

Aquesta possessió és una idea de la raó. És a dir, un concepte format per nocions (conceptes purs que només s'originen en l'enteniment i no en la sensibilitat) que rebassa la possibilitat de l'experiència (A320). Es tracta d'un concepte que cal postular necessàriament, però del qual no poden donar els sentits l'objecte corresponent (A327). No són invencions arbitràries -al contrari del que pensava Herder- sinó que venen plantejades per la natura mateixa de la raó i rebassen el límit de la experiència. Això darrer encara indignava més a Herder car llavors esdevenien purament subjectives i, malgrat la seva subjectivitat, s'imposaven -creia- dogmàticament als joves estudiants i al conjunt de la societat.

El cert és que Kant és molt moderat en el moment d'afirmar el valor de les idees de la raó. En la K.p.V., pg. 86, afirma que les idees les considera no com a saber sino "tan sols com un dret (que, en sentit pràctic, esdevé necessitat) a admetre-les i pressuposar-les". A Idee... afirma que al filò-

sof no li resta sinó acceptar el fil conductor que ell proposa, si es volen salvar els principis pràctics.

L'argumentació de Kant és la següent: el valor cognoscitiu de les idees no pot ser admès. Elles, però, tenen la validesa d'omplir la capacitat de la nostra raó i permeten comprendre, justificar i salvar els nostres principis pràctics. Tal vegada, les hem de negar per al seu ús especulatiu, però si les neguem en el seu ús pràctic, llavors els imperatius morals i tota perspectiva consoladora per a la humanitat desapareix. Com que no tenim tampoc res de ferm en contra de les idees de la raó, les sostindrem en el seu ús pràctic en la mesura en què ens són necessàries èticament. Deixem, per tant, que siguin els seus enemics que, si poden, argumentin en contra d'elles i dels principis que sostenen (A777). Kant, com a bon deixeble de Hume, sabia que la força dels escèptics en el moment d'argumentar està en la mateixa raó que ataquen i, per tant, els seus arguments es debiliten en la mesura que encerten el seu blanc. El resultat és un equilibri impossible de desnivellar.

**Els arguments a favor de la validesa de la raó tenen sempre la mateixa força que els arguments en contra. Tots dos arguments apel·len precisament a la raó.**

Hem vist breument els dos tipus d'argumentació. Ara comentem com s'enllacen amb la que hem postulat com la nostra dualitat mare.

a) Kant dóna tota la bel.ligerància a unes idees de la raó alliberades de tot contacte amb l'experiència, pures i a priori. Aquestes idees són un postulat de la raó i no tenen legitimitat més que a l'ús pràctic de la raó. Un ús destinat a justificar i afermar les més precioses construccions humanes: els principis ètics. Les idees, doncs, no tenen cap tipus de contacte amb la natura. Tot el seu sentit ve donat pel món moral específicament humà i negador del determinisme natural. Fins i tot, sabem que les raons cerquen per mitjà de la voluntat inflexionar-se en el món natural i, valent-se de les seves lleis fenomèniques, tendir vers un progrés social i moral en la història.

b) Herder pren la seva força del missatge que la natura ens

ofereix en la disposició sempre homogènia de totes les criatures. Sabem que la proporció entre les criatures inferiors es mantindrà en les superiors. Sabem que per la figura de l'home podem col·legir el desenvolupament a què és destinat. En Herder, l'home pot conèixer d'una manera natural i certa. Només cal mirar en la natura per a saber-ho tot; fins i tot, qualsevol pregunta sobre l'home. La raó i l'home són apèndixs de la natura, només gràcies a ella tenen sentit.

**T**ot el coneixement ve induït i fonamentat en la natura.

### III-5. EL PROBLEMA POLÍTIC

Anem a encetar un dels capítols més interessants per a una comparació de Herder i Kant: les diverses concepcions i valoracions de la vida social i de les institucions humanes. És un capítol on podem veure com Kant i Herder s'arregleren un enfront de l'altre perfectament. Com algunes concepcions concretes que semblen -en una primera lectura- bescanviades, adquireixen amb una mica d'atenció intel·ligibilitat i mostren la seva coherència amb la resta de doctrines. És el cas de la valoració del despotisme i de la evolució. Sembla que Herder -l'home més ancorat en el passat, que en Auch eine... admirava tant els patriarques i justificava els dèspotes orientals- anava a sostenir l'opinió contrària a la que efectivament sosté. Exactament a l'inrevés s'esdevé en el cas d'un simpatitzant de la revolució francesa, que a més va tenir problemes de censura amb Francesc II de Prússia, però que, en canvi, alaba en aparent desmesura i fins i tot minimitza molt el dret dels pobles a la revolta. Nosaltres intentarem explicar com aquestes postures són coherents i per quins factors de la teoria de cada un vénen donades. Ara, però, comencem donant la contraposició que sembla presidir -com la més general- les opinions dels nostres autors sobre la societat i la política.

III-5-1. La Societat

a) Kant -ja ho hem dit amb anterioritat- valora molt positivament tot allò que és creació humana. La societat és per a ell una de les més elevades construccions de l'home. Encara més, l'esquelet jurídic-institucional de la societat humana creu que és el que mereix més elogis <sup>de</sup> ~~de~~ les construccions humanes. Ja als Principis 5è i 6è d'Idee... afirmava que "arribar a una societat civil que administri el dret en general" era el problema "més difícil i el que més tardanament resoldrà l'espècie humana".

La resolució d'aquest problema és també el fi de la història. És més, el problema no acaba aquí sinó que s'amplia amb la necessitat de la constitució d'una societat de nacions, que garanteixi les constitucions internes de cada país enfront del possible atac d'un veí. El projecte polític i social, que acabem de definir, és per Kant terriblement valuós, i l'única possibilitat perquè l'home trobi finalment la pau i es pugui desenvolupar -il.lustrar- en plenitud. És el gran projecte humà, car es pot pensar que darrera el progrés polític i constitucional vindrà el progrés moral de l'espècie.

L'home s'ha de fixar a si mateix lliurement aquest projecte (Idee..., principi 3). Per aconseguir-lo -i per a proposar-se'l- comptarà amb l'ajuda de la raó. L'educació de la raó és una tasca humana i l'ha de cercar lliure de tot instint. Diu a Sobre Pedagogia, pg. 21:

"Toda educación es un arte, porque las disposiciones naturales del hombre no se desarrollan por sí mismas - La Naturaleza no le ha dado para ello ningún instinto".

Seria per Kant massa fàcil pensar que la natura ens ha donat un instint, que ens dugués amb la seva fèrria guia a la moralitat o al progrés polític. No hi ha tal instint; l'home ha de cercar la possibilitat de la seva llibertat fàctica i de la seva moralitat externa, autolegislant-se lliurement. Sotmetent-se respectuosament, però també lliurement, a aquesta legislació en la qual ell ha col.laborat. El camí vers aquest ideal és la història.

Pot semblar un ideal sense esperança a la vista de la història transcorreguda. Els homes no s'han mostrat racionals al llarg de la història. Per això, si volem salvar els imperatius ètics, només ens resten tres possibilitats. La primera és plasmada a Idee... Presuposa un "pla amagat" una "intenció de la natura" que fent servir "l'antagonisme" de les disposicions naturals humanes: (a) la "inclinació a entrar en societat" (perquè en tal estat es sent més com a home, és a dir, que sent el desenvolupament de les seves disposicions naturals), i (b) la "tendència a aïllar-se" (per la "qualitat in-soczial que el duu a voler disposar de tot al seu gust i espera -naturalment- trobar resistència per totes bandes") (Idee... pg. 46). Els homes, enduts per aquesta contradicció interna que tots senten quan viuen en societat, acabaran instaurant un ordre social i jurídic. Un leviatan, com deia Hobbes, però ara -finalment- després de molts intents i errors, un leviatan just: una constitució civil republicana, representativa i amb separació de poders, que farà la funció del sobirà. Salvaguardarà el dret de tots, però no dependent d'una única persona, sinó de les lleis que s'han auto-atorgat.

La segona esperança, recollida en Si el gènere humà està en progrés cap a millor, és: confiar en una hipotètica facultat humana per a fer el bé que, malgrat els molts treballs i en lluita amb els egoismes i les irracionalitats dels homes, pogués a poc a poc induir a l'espècie a un progrés cap a millor. Aquesta esperança, que s'adiu molt bé amb la doctrina de la raó pràctica de Kant, podria informar-se, tal vegada, en un fet històric. Un senyal històric que demostraria "un caràcter moral" (pg. 105). Aquest senyal no és tant la mateixa Revolució Francesa com la participació en l'entusiasme pels seus ideals de tots els espectadors.

La tercera esperança, recollida a Was ist..., és la il·lustració del gènere humà. Aquesta esperança participa de les altres dues. En primer lloc, cal confiar en els governants que estimaran "com un deure no prescriure res en matèria de religió" i abandonaran els homes a la seva llibertat (pg. 35). Aquests governants actuarien llavors d'acord amb la consciència de la seva missió -es a dir, a partir d'un òrgan moral. També podrien obrar, per tal de tenir el suport dels seus

súbdivs enfront d'un atac enemic (Mutmasslicher..., pg. 85), o per tal d'obtenir reconeixement o glòria davant la posteritat (Idee..., pg. 64). En aquests casos serien altres homes -súbdivs o governants de països veïns- els que els incitarien, en part per les constriccions polític-guerreres i en part pel respecte que en volen obtenir.

Els filòsofs i tots els homes il·lustrats -que saben servir-se de la seva raó sense ajut d'altri- poden col·laborar en aquest procés d'il·lustració, fent ús públic de la seva raó.

Hem exposat tot això -a part de perquè feia falta en començar el tema pròpiament polític-, per ressaltar un problema que podia haver quedat en l'aire sense ser plenament resolt.

Ens trobem amb el problema de com fer compatible: 1) L'hipotètic pla de la natura de que Kant parla a Idee... i la hipostatització -similar a Herder- d'aquesta entitat "natura" per a garantir el procés de la història (la qual cosa hem afirmat en el nucli comú). 2) La nostra primera dualitat que parla d'una imposició de la raó sobre la natura i d'una legislació completament diversa de la natural.

El problema sembla irresoluble, però no ho és. Kant no pot fer altra cosa que hipostatitzar una entitat que garanteixi la consecució dels seus ideals. En això fa el mateix que molta gent de la seva època en filosofia de la història i coincideix amb Herder. Però, que aquesta entitat es digui "natura" no vol dir que sigui la mateixa de Herder.

En primer lloc, la "natura" kantiana fa la seva funció a nivell humà. M'explicaré: no intervé com unes forces naturals que, essent sempre les mateixes a tota la creació, produeixen en el món humà tals i tals altres efectes. No, la "natura" kantiana és la natura humana en tant que no subjecta determinísticament al món sensible; és a dir, en contraposició a la natura animal.

La "natura" kantiana és la "insociable-sociabilitat" dels homes. L'element insociable de l'home és el seu egoisme, però aquest no és un tret animal. Un animal no pot ser egoista ni

deixar-ho de ser, no és lliure ni pot escollir. En l'home, en canvi, tot egoisme és una elecció lliure, que consisteix en posar per endavant els seus interessos particulars que no el respecte a altri o els interessos universals. D'altra banda, l'egoisme de l'home respon a un càlcul racional. La "in-sociable-sociabilitat" dels homes només té sentit per al càlcul continu que cada home fa amb la seva raó. Càlcul que li diu que els beneficis són majors en estat de dret que no en estat de natura. Càlcul que, però, l'enganya -car només veu les conseqüències immediates i personals i no les més llunyanes o universals. La "natura" kantiana es la natura racionalment egoista de l'home en societat. En tant que raó, humanitat, societat i, fins i tot, egoisme, trenquen amb la veritable natura animal, ens adonem que fa servir en aquest cas el mot "natura" com: "la legislació <sup>maquina</sup> pròpia dels homes, resultat del conjunt dels seus càlculs i eleccions lliures". (La definició és nostra).

Kant diu <sup>tauba</sup> que la "natura" actua internament, desenvolupant aquelles facultats que trenquen radicalment amb l'animalitat i els instints. L'home no té un instint per a desenvolupar la raó i la llibertat. Però, una vegada la raó present en la natura humana ha pres vida i ha tret l'home de la subjecció del món animal, llavors té una guia i una "facultat incorruptible" que l'impulsa al desenvolupament.

Fins i tot, quan diu que la natura constrinyeix externament els homes. No fa referència, com Herder, al clima, els factors geogràfics. No, només fa referència a l'enfrontament entre els homes i els països. Per tant no és una natura geofísica, sinó una natura humana, social. Els homes, en viure conjuntament, estan immersos en un mitjà ambient sobretot hu-  
mà; les components físiques són menystingudes per Kant.

L'home, quant a natura, és natura humana i natura social; amb-  
dues trenquen amb la natura animal o física. Quan Kant parla de natura es refereix -en els àmbits pràctics i en oposició a Herder-- a la natura humana racional, lliure, moral i social. Una natura que esdevé, per a ell, segona -però primigènia per a l'home. La natura de l'home és la que ell s'ha donat: el dret, la societat (prefigurant Hegel: l'estat).



A Was ist... diu que els homes, que ja podrien ser lliures i fer servir la pròpia raó sense amos, tanmateix es mostren incapaços de fer-ho i cauen en "quasi una segona natura" (pg. 26). L'home, que ja ha estat alliberat per la natura (pg. 25), no pot mai tornar a caure sota la "naturaliter majorenes", "s'interposa l'afanyosa i incorruptible raó" (Mutmasslicher..., pg. 77). És a dir, l'home mai no tornarà a l'estat de natura, en tot cas estarà sota el domini d'un altre home, d'un amo. La seva natura serà per sempre més humana i social.

Al Mutmasslicher... (pg. 80) parla de com l'home sofrirà sempre dels mals que pesen sobre la vida humana. Els quals són **fruit** de la contradicció entre allò cultural i específicament humà, i de les rèmores animals que li resten a l'home. Són uns mals lògics, car l'home encara no s'ha adaptat plenament a la nova situació (és el mateix que el que passa amb la posició erecta dels homes). Així diu (plana 80) (el subratllat és meu):

"Como estas disposiciones estaban preparadas para el estado natural sufren violencia con el avance de la cultura, y ésta sufre con ellas, hasta que el arte perfecto se convierte en naturaleza [segona natura]; que es en lo que consiste la meta final del destino moral de la especie humana".

La natura de l'home és la natura humana, una segona natura que trenca -al contrari de Herder- amb la primera.

Per tant, l'argument de Kant de la natura a Idee... és la hipòstasi corrent en l'època. En un argument molt del liberalisme polític de la seva època, Kant pensa: si els homes no actuen de la manera que ho han de fer per moralitat espontània, ho faran llavors per moralitat forçada. És a dir, per les constriccions que, ells amb ells mateixos, es posaran per natura -però no, repeteixo, per natura físico-biològica sinó per natura humano-social. Així finalment el bé comú sortirà: o bé per les hipotètiques bones intencions i accions dels homes o menys hipotèticament, per les fermes lleis que pel seu joc involuntari es posaran.

El problema és, per Kant, com establir la segona natura de l'home: la societat, el dret i l'estat. De manera tal que

encara que cada home desitgi eludir la llei,<sup>en</sup> resten continguts. El resultat públic sigui exactament el mateix que si no tinguessi tendències antisocials. Aquesta natura, que és el comportament natural i espontani de l'home en societat és un mecanisme que hipostatitza (Ens remetem al respecte al text de Zum ewigen... en especial les pàgines 45-7, de les que en la nota (1) en donem una llarga però reveladora cita).

Podem, doncs, concloure que Kant fa una valoració positiva i privilegiada d'allò que és creació humana. Creació que sempre és difícil, esforçada i -quanta contraposada a la natura i animalitat artificial. De tal manera que la societat és per a ell una agrupació no-natural, mig voluntària i mig forçada, moguda per uns interessos comuns -normalmente egoistes. I definida en un contracte del màxim valor, que malgrat poder ser tàcit és també voluntari, escollit racionalment per tal d'evitar els inconvenients d'un hipotètic estat de natura -sempre caracteritzat negativament enfront de l'estat en societat.

b) Així com per Kant el camí d'allunyament de la natura animal és el camí propi i genuí de l'home, Herder opina el contrari. L'home ha de desenvolupar en si mateix totes les disposicions, car l'home duu a la perfecció les disposicions presents en la natura. L'home és la criatura model de tota la creació.

Herder trastoca tot el plantejament de Kant. La natura, allò natural, allò biològic és allò sa i allò bo. Mentre que totes les coses que ultrapassen l'ordre natural esdevenen automàticament artificioses, insanes, negatives.

En un principi, Herder comença afirmant, amb més claretat que Kant, la natura essencialment sociable de l'home. Diu a Ideen... (pg. 279):

"El estado natural del hombre es el social; en éste nace y es educado".

És a dir, Herder ja pressuposa de bones a primeres la societat. Per ell estat natural equival a estat social, la qual cosa trenca amb l'esquema de l'època. Però hem de preguntar-

nos a quin tipus de societat es refereix. Hem d'afirmar llavors que hi ha dos tipus de societat:

1) El primer fa referència a una societat natural, bàsica i espontània en l'home. Una societat a la qual es pertany fàcticament per naixement o per vinculació sentimental. Es una societat basada en els "vincles de dret natural". Aquests es troben en tota societat primitiva i sobre ells s'edificaran "els primers governs entre els homes, a saber: l'ordre familiar sense el qual <sup>pot</sup>no subsistir la nostra espècie" (pg. 279).

"Llamémoslo el primer grado de gobierno natural; los gobiernos de esta clase serán, de todos modos, los supremos y últimos". (pg. 280)  
(El subratllat és *de Herder*)

El primer tipus de societat -la societat sana- és -bàsicament- la família. Aquesta és unida per un vincle biològic i amorós, en qualsevol cas un vincle natural.

Fàcilment els homes experimenten la necessitat d'unir i coordinar els seus esforços: per tal d'anar a caçar, etc. Així escolleixen a un "cap de caça" que és naturalment el més hàbil de tots. Diu Herder a la pag. 280 (el subratllat és meu; el doble subratllat, de Herder):

"A quien [se] obedece solamente por libre elección y en lo que se refiere al fin común perseguido. Todos los animales que viven en rebaños tienen tales jefes; Semejante conductor es necesario en los viajes, defensas, ataques y en general en todo negocio común donde interviene una multitud. Llamemos esta forma constitucional el segundo grado de gobierno natural. Se encuentra en todos los pueblos que solamente siguen sus necesidades y, como solemos decir, viven en estado natural".

En conclusió, aquest estadi encara forma part de la primera forma de societat: la natural. Tant en el cas dels "conductors" com en el de les famílies són tipus de comunitats -millor que societats o institucions- que es comparteixen amb els animals. Elles són les úniques sanes, naturals, perfectes i adequades a l'home. L'extensió d'aquests tipus de comunitats, és a dir, el pas al segon tipus de societat o al

tercer grau de govern, ja és una altra cosa completament diferent.

2) El segon tipus de societat ja no és natural. La natura en va tenir prou amb el primer tipus, però va deixar la possibilitat que l'home cerqués organitzacions més complicades, ja no naturals sinó artificioses. Diu Herder a la plana 280:

"Aquí [primer grau de govern natural] la naturaleza puso término al fundamento de la sociedad y abandonó a la inteligencia o la necesidad de los hombres el construir sobre él edificios más altos".

Sembla que en la cita de Herder s'aproxima a Kant. Veurem, però, que no és així. Herder valorarà del tot negativament aquesta extensió de les institucions humanes, tot el contrari que Kant.

Herder comença exclamant-se, a la mateixa plana 280:

"Mas, ¡què distintas se presentan las cosas en el tercer grado, el gobierno hereditario entre los hombres! ¿Dónde terminan aquí las leyes naturales? o ¿dónde comienzan? Era natural ... [el segon grau de govern natural]. Mas si ahora el viejo se muere, ¿por qué su hijo ha de ser juez? No es razón suficiente la de que lo haya generado el padre más justo y prudente, pues ni la justicia ni la prudencia pudo inculcárselas".

Li manca per tant al fill la legitimació de la natura. És a dir, el govern hereditari no vé legitimat per la natura. És una construcció artificial dels homes. "La natura no distribueix els seus millors dons a determinades famílies a manera de privilegi" (pg. 281). La natura no ha volgut explícitament el govern hereditari, per tant aquest s'ha de basar en un contracte establert pels homes. Però aquest contracte no té la ferma legitimitat de la família, per exemple. Sabem per la història que el govern hereditari és fruit de la "guerra", del "dret del més fort" i que neix amb la "servitud". L'anomenat "contracte tàcit" és fruit del domini, no de la lliure elecció.

"Pero el contrato tácito no es en este caso otra cosa sino que el más fuerte se apodera de lo que

le plazca y el más débil cede o soporta lo que no está en su mano cambiar".

Aquesta és la visió que té Herder dels lloables esforços dels homes per auto-legislar-se, dels que tant parla Kant. Des del moment en què s'ha transcendit la natura i allò que és natural, comença l'arbitrarietat, els despotismes i tiranies, els botxins, la desigualtat, l'esclavitud. Comença la debilitat i efeminament del poderosos i rics, i la misèria terrible dels serfs. El culpable de tot això ha estat l'home, no la natura, i s'ha esdevingut precisament per anar en contra d'aquesta. Diu Herder a la plana 283:

"No deja de ser evidente que tal miseria no es obra de la naturaleza sino de los hombres. La naturaleza extiende el vínculo social solamente a la familia; más allá dejó a nuestra estirpe en libertad".

Els homes rebien les conseqüències dels seus errors. "La bona mare" natura no podia fer-hi res. "Només la degeneració interna del gènere humà ha donat lloc a la corrupció i als vicis del governs humans". Els homes són culpables dels seus mals governs i, de fet, tots els governs humans són fruit "d'una carència i seguiran existint, mentre aquesta subsisteixi" (pg. 285). "El despotisme pressuposa sempre una espècie de debilitat" (pg. 284) en els homes i en els pobles. Si els homes i els pobles s'esforcen per no degenerar, per no apartar-se de la natura, per no caure en l'excessiva civilització i en l'adulteració dels costums, llavors els homes no caurien tampoc en mans de les tiranies. Atacant directament a Kant -que, segons ell, havia dit que l'home és un animal que necessita un amo (per no destrossar-se mútuament)- Diu Herder, a la plana 284:

"Mejor hacemos invirtiendo la frase: el hombre que necesita un amo es un animal; no bien llega a hacerse hombre propiamente dicho, ya no tiene necesidad de un dueño. La naturaleza no ha designado ningún amo a nuestra especie: sólo los vicios y pasiones animales nos hacen sentir la necesidad de ser gobernados".

No ens deixem enganyar per les paraules de Herder. El fracàs dels governs -millor dit, recórrer als amos (i per Herder go-

vern i estat no són res menys que uns antinaturalis senyors d'home)- no vé de l'animalitat de l'home (com en Kant) sinó del que en diu vicis i passions. Les qualifica d'animals, però són tan animals com les millors virtuts de l'home. Ara bé, són d'una humanitat degenerada, només per aquest motiu fa servir "animal" en sentit pejoratiu. En aquest fragment, animal equival a degenerat, a humanitat degenerada. I la necessitat de governs, estats i institucions polítiques, per Herder és fruit dels pobles degenerats. L'home sà i natural no necessita d'estats, en té prou amb la família i el segon grau de govern natural. La naturalesa, i allò que és natural a l'home, s'oposa a tot tipus de govern estatal i condemna al fracàs qualsevol tipus de govern. Així de clar parla Herder (pg. 286) (el subratllat és meu):

"Puesto que todas las constituciones humanas fijadas por la tradición se oponen de algún modo a la naturaleza".

Atès això, els homes, desesperats pel fracàs dels seus vans intents polítics, cauen finalment en el despotisme. Aquesta és la fi que espera a tots els governs; només un hipotètic govern perfecte se'n salvaria. Però, un govern humà i no natural però perfecte, és un ideal buit en Herder- al contrari de en Kant. Tampoc no s'interessa per un tercer o quart grau de govern, ara sí, perfecte. Simplement roman presoner de l'enyorança de l'estat social de natura -que sí que és el seu ideal veritable.

Podem concloure doncs que Herder, al contrari de Kant, valora més els nivells socials més bàsics: família, lideratge espontani i nivells vinculats a les relacions biològiques o sentimentalment primàries. Aquest és per ell el nivell positiu i vàlid, i sempre l'anomena "natural". El nivell superior d'una institucionalització més complexa, de relacions jurídiques i de divisió de classes; és per ell el lloc on les relacions artificials de poder ofeguen els llaços naturals. Aquest nivell on allò social predomina per damunt d'allò biològic i innat, és vist per a Herder com absolutament negatiu, fruit de la degeneració, la desnaturalització, els vicis humans, la no completesa del ser humà.

### III-5-2. Relacions jurídiques o biològiques

En l'apartat anterior hem emmarcat l'àmbit en què es mou l'oposició de Herder i Kant respecte la qüestió político-social. Hem vist la importància que revestia la diversa valoració que fan d'allò "natural" a l'home. Aquesta diferència es concreta en la valoració de tipus diversos de relacions humanes.

a) Kant desenvolupa tota una teoria del dret i de les relacions jurídiques més justes entre els homes. El seu interès per la societat es centra, sobretot, en aquesta faceta més o menys abstracta que reflecteix, a nivell social i fenomènic, el grau de desenvolupament de la moralitat. Podem dir, que per a Kant el dret és la cara externa de la moralitat interna dels homes. Només així es comprèn que a la Zum ewigen... pg. 23, afirmi que el dret dels homes és la cosa més sagrada que Déu ha posat al món. En funció de la seva gran importància, admet -cosa que revoltaria a Herder- els alts tractaments que es donen als prínceps regents. Evidentment, per Kant el dret és la salvaguarda de la justícia i la moralitat. L'home, tot i que no necessita tenir com a amo un altre home, sí necessita auto-imposar-se com a amo una legislació, el dret. Per això és raonable que els homes i els pobles es donin un dret que tots han de respectar. És enraonat que els homes erigeixin un leviatan, que els protegeixi els uns dels altres. Com diu a Zum ewigen... (pg. 30):

"És comprensible que un poble digui: «No hi ha d'haver guerra entre nosaltres; volem constituir-nos en un estat, ço és, sotmetre'ns tots a un poder suprem que legisli, governi i dirimeixi les nostres divergències».

És lògic: que els homes s'agrupin i recolleixin les seves relacions de tot tipus, i les codifiquin jurídicament, i les facin així públiques i objecte de llei. Llavors el dret públic fa d'àrbitre de les disputes; lògiques i inevitables. Però les disputes són encara majors i més inevitables en situació d'absència de llei, i de govern que la faci complir. Per Kant un estadi pre-legislatiu és forçosament un estadi anàrquic, de guerra de tots contra tots, d'inseguretat. I en conseqüència d'injustícia i d'absència de moralitat. La llibertat no

s'ha de confondre amb l'absència de tota llei. Aquesta és la llibertat salvatge (Delbos, pg. 226). És la llibertat preleviatan, pre-estat, és la guerra de tots contra tots de Hobbes. L'autèntica llibertat humana és la llibertat governada, la llibertat que s'ha donat una llei a la qual se sotmet per respecte. Les lleis, el dret en general, encarnen la moralitat humana. Kant, al seu treball Sobre Pedagogia, afirma (pg. 13), que la barbàrie no és res més que "independència respecte les lleis".

Per<sup>a</sup>Kant no té vigència -al contrari de Herder- ni autèntic fonament ni existència, l'anomenat dret natural. El principal dret de l'home -que també es deure- recollit en el dret natural, és precisament la possibilitat i l'obligació de sortir d'un estadi regit pel dret natural -i per tant la guerra indiscriminada i el caos- i accedir a una constitució, a un dret públic. Diu al respecte, en la plana 28 de Zum ewigen...

" er als individus que viuen en un estat anàrquic té vigència i aplicació la màxima del dret natural que els obliga a sortir d'aquest estat".

Està molt clar per<sup>a</sup>Kant -en oposició radical a Herder- que l'alternativa al dret, als governs i a l'estat no és altra que el caos, la barbàrie i l'anarquia. Per<sup>a</sup>Kant, les relacions no jurídiques no poden garantir, ni l'ordre social, ni tan sols una certa estructura comunitària permanent. És evident que, fins i tot la família i el matrimoni, patirien les conseqüències de l'absència del dret.

Kant està d'acord amb Hobbes, i en oposició a Rousseau i Herder, respecte al valor positiu de l'estat i el dret. Fins i tot quan no són perfectes; sempre, però, seran molt millor que el caos, inevitable en la seva absència. L'estat de natura no és per<sup>a</sup>Kant un estadi paradisiàc. Al Mutmasslicher... la diferència principal, en els dos models de vida primitiva o estat natural que hi esbossa, és que en el primer no hi considera la guerra i en el segon sí. És a dir, el primer seria rousseunià i el segon hobbesià. Hem de dir però que no és que Kant sostingui dues antropologies contraposades, senzillament en fa dos models. Les primeres condicions del primer són (pg. 69):



"la existencia del hombre; y ya mayor, porque tie-  
ne que prescindir de la ayuda materna; aparejado,  
para que procee; y una sola pareja, para que no  
surja enseguida la guerra, como ocurriría de estar  
 los hombres juntos siendo extraños los unos a los  
 otros".

(El subratllat és de Kant; el doble subrratllat,  
 meu).

El segon model ja inclou una pluralitat de parelles i també  
 la guerra i el treball. L'home ha sortit del paradís, el mo-  
 del és hobbessià. Diu a la pàgina 80:

"El comienzo del período siguiente fue: que el hom-  
 bre pasó de una época de ocio y paz [primer model]  
 a otra [segon model] de trabajo y discordia como  
 prefiguración de su reunión en sociedad".

Una vegada hi ha més d'un home -més d'una par\_el\_la-, hi ha  
 enfrontament. És aquest enfrontament el pas previ de la reu-  
 nió en societat. Si els homes poguessin viure separats per  
 parelles i sense enfrontar-se, no s'agruparien; però Kant sap  
 que les relacions purament naturals en el sentit de Herder  
 -parentiu i liderat espontani- no configuren un ordre social  
 i no salvaguarden el dret en general. Per això, fa falta  
 una legislació i un govern que la faci complir.

b) Herder és partidari declarat de les relacions naturals,  
 és a dir: biològiques, consagrades per la natura en el regne  
 animal. Relacions immediates, prèvies al consentiment dels  
 membres: no es pertany a una família per elecció, ni tampoc  
 és electiu el teu poble o nació. Herder complementa les re-  
 lacions biològiques del parentiu, o fins i tot del liderat  
 (d'alguna manera és una capacitat biològica naturalment més  
 desenvolupada la que fa al cabdill) amb relacions que, en  
 part almenys, són suprabiològiques. És cert que els pobles  
 i les nacions solen tenir una coherència ètnica -i Herder la  
 valora molt-; però sobretot hi ha una coherència i un lligam:  
 lingüístics (una mateixa llengua), culturals i, fins i tot,  
 espirituals (el famós volksgeist).

Totes aquestes relacions són naturals. S'oposen a les arti-  
 ficials i artificioses, abstractes i buides, insanes i mor-

tes, relacions institucionalitzades -com el dret. Diu a Ideen..., pg. 284:

"La mujer necesita un hombre y el hombre una mujer; el niño no educado, padres educadores; el enfermo, un médico; el litigante, un juez; y la turba un jefe. Son éstas relaciones naturales que nacen de la naturaleza de las cosas".

Cal fixar-se que no diu: la turba necessita donar-se un ordre, auto-legislar-se; el litigant un tribunal o un jutge, que apliqui el dret en general i salvaguardi els seus drets; el malalt, la medicina; el nen, educació i l'home i la dona el matrimoni. Tot això ho diria amb molta més probabilitat Kant; aleshores serien per<sup>a</sup> Herder -cal pensar- relacions abstractes i artificials. No li manca raó: la turba sol demanar un cap més que no quelcom tan abstracte com un dret en general. Herder demana un jutge i no parla de justícia o condicions justes. Quant al litigant, cerca una persona, un "conductor". I això perquè en l'ideal herderià: tota persona "sap" immediatament qui és el seu jutge, el seu cap i el seu metge. És un ideal molt semblant a la situació real en les societats primitives. Hi ha una relació no gaire electiva, però sí immediata, entre turba i cap, malalt i metge, etc. Igual com ningú no qüestionarà normalment l'estatus i la funció de metge; així, d'alguna manera, s'ha d'esdevenir amb tota la resta per a Herder -és l'ordre de les coses, no pas que hagi estudiat medicina o no.

A partir d'aquestes concepcions es pot desenvolupar tota una teoria dels individus genials o els líders carismàtics, aspectes que per Kant no tenien el més mínim valor. Per Herder, en canvi, les relacions que Kant tant alaba són un gran perill. Escolteu el que diu a Ideen..., pg. 256 (el subratllat és meu):

"Padre y madre, marido y mujer, hijo y hermano, amigo y hombre, son relaciones naturales que pueden otorgarnos la felicidad; todo cuanto el estado pueda darnos será siempre artificial, pero por desgracia, puede robarnos algo mucho más esencial: ia nosotros mismos!".

I a tots aquells que argumenten com Kant, assenyalant que les lleis i l'estat són per a salvaguardar l'ordre i la justícia, els diu (pg. 241) (el subratllat és meu):

"Significa falsificar la historia el presentar como característica general del género humano el carácter malévolo y pendenciero de hombres que viven encerrados en un reducido espacio con sus artistas rivales, sus políticos polemizantes ... la mayor parte de los hombres sobre la tierra ~~nada~~ saben de esas espinas hirientes ... El que declara necesaria la ley porque de otra manera habría transgresores de la ley, supone lo que tiene que probar. No encerréis a los hombres en estrechas prisiones, y no hará falta procurarles ventilación; dejad de llevarlos artificialmente a sufrir accesos de rabia, y no será menester buscar el remedio igualmente artificial".

### III-5-3. Estat o poble. Nació il.lustrada o nació romàntica

Intentarem mostrar en aquest apartat la coherència de la distinta concepció de la nació en Herder i en Kant, amb les seves idees político-socials, així com respecte a la dualitat que van definir com la més general.

a) Kant té un concepte d'estat molt pròxim a Hegel, tot i que prefereix parlar de constitució civil, societat civil, en especial a Idee... Per<sup>a</sup>Kant, l'estat és un individu d'ordre superior. No necessita però a un sobirà, com en Hobbes; l'estat pot administrar el dret en general essent una república representativa i amb divisió de poders. La república -com avui diríem- constitucional, amb separació i equilibri de poders, i representativa, és el seu ideal.

Els principis de la república perfecta són calcats dels revolucionaris: "Liberté, fraternité, égalité". A Zum ewigen... (pg. 18) diu:

"La constitució política cal que, en tot estat, sigui republicana.  
La constitució instaurada, primerament, segons els principis de llibertat dels membres d'una societat, com a homes; segonament, segons els principis de la

dependència de tots, d'una legislació única i comú, com a súbdits; i, tercerament, segons la llei de la igualtat de tots, com a ciutadans, és l'única que encarna la idea del contracte originari, sobre el qual ha d'ésser fonamentada tota la legislació jurídica d'un poble".

Evidentment els principis de llibertat com a home, dependència -o fraternitat- com a súbdit i igualtat com a ciutadà, són equivalents als dels revolucionaris. Kant, molt jurídic en aquest escrit, ha canviat el concepte de fraternitat pel de dependència comuna d'una mateixa legislació. És de notar que es podria fer una progressió entre el concepte kantian de dependència de la mateixa llei, el de fraternitat revolucionària i el de solidaritat més tard.

Quan els homes s'han agrupat i han constituït un estat per l'anomenat contracte originari, llavors han constituït una entitat de nivell superior que ja és "persona moral" (Zum ewigen..., pg. 10). L'estat com a persona jurídica suprema, que encarna i transparenta la moralitat d'un poble, és quelcom més que la suma dels individus. És el garantidor i estructurador d'aquells individus. Fent servir un exemple escolàstic podem dir: que l'estat és la forma i els individus la matèria d'una societat. L'estat és la forma que estructura un col·lectiu d'individus i el fa esdevenir societat. Converteix també els individus en ciutadans o subjectes de dret.

L'estat no és un patrimoni com es pensava amb els primers estats nacionals. No és patrimoni del sobirà ni tan sols -pròpiament- de cap dels ciutadans. L'estat els transcendeix -hem de recórrer a aquesta paraula- a tots ells. Analitzem el que diu Kant a Zum ewigen... (pg. 10) (el subratllat és meu):

"Un estat no és pas ... un patrimoni (patrimonium). És una societat d'homes, sobre la qual ningú, si no ell mateix, té res a manar ni disposar. Incorporar-lo, però, com a empelt a un altre estat, ell que com a tija té ja arrels pròpies, vol dir anul·lar la seva persona moral".

L'estat té, pel que es veu en la cita, una certa autonomia de cada un dels individus. Ell és com el tronc d'una planta;

fins i tot té la seva persona moral. La qual cosa equival a dir per<sup>a</sup> Kant: que té la seva independència i el seu caràcter propi dintre del món moral humà, en el qual és un individu més.

Els estats són individus a nivell superior i entre ells mantenen relacions equivalents a les dels individus. Quan estan en estat de natura, s'enfronten entre sí, moguts per les passions, el desig de poder, els interessos egoistes. Com els individus, les constriccions que es posen entre si els fan agrupar-se i donar-se un dret -el dret internacional o cosmopolita- i constituir una societat de nacions. Diu Kant a la plana 25 de Zum ewigen...:

"Els pobles, com estats que són, poden ser considerats com a individus en estat natural ... Tot estat pot i ha d'afermar (\*) la seva seguretat, i cal que requereixi dels altres que amb ell entrin a formar una mena de constitució, semblant a la constitució política, que garanteixi el dret de cadascú. Això seria una Lliga de Nacions".

(\*) Corregim l'errada de la traducció que dona al verb "deure" un sentit d'obligació inexistent, ja que donant-li el correcte sentit de probabilitat la frase no té sentit.

El concepte de nació de Kant és el mateix que el de la il·lustració i dels revolucionaris. La nació es un concepte abstracte que agrupa a tots els ciutadans precisament en tant que ciutadans -i ja no simplement com a homes. Per això en certa mesura pot ser identificada amb l'estat; per exemple: al final de la nostra cita, parla d'una lliga de nacions, que pròpiament seria una lliga d'estats.

Podem diferenciar nació i estat dient que estat és el cos institucional—jurídic, que defineix el cos social dels seus súbdits o ciutadans -que seria la nació. La nació es l'abstracció sociològica del conjunt de ciutadans -no simplement homes- d'un estat. Podríem dir que la sobirania rau en la nació i que l'estat l'encarna, l'administra i la representa; però Kant, que ja tendeix a Hegel, fins i tot ja dona paper a l'estat en la sobirania. Com a persona moral l'estat té dret a salvaguardar la seva existència una vegada ja ha estès les seves arrels. Els individus que han constituït per un pacte originari un estat, no poden renunciar a ell i tornar a l'es-

tat de natura; no obstant això el poden canviar, millorar, fer progressar. Les armes llavors dels ciutadans han de ser l'ús públic de la raó adreçat en qualitat de "mestre" als lectors o en qualitat "d'entès", respectuosament, als governants. (Was ist..., pgs. 28-30).

Hem vist que per<sup>a</sup> Kant el concepte de nació té un sentit més sociològic que no el d'estat; però no gaire més, en darrer terme la nació és també un concepte abstracte i de valor bàsicament jurídic.

b) Herder té una concepció molt més rica de la nació. Ella equival a poble, o allò que modernament se'n diu: nacionalitat. (Antoni afirma en la plana 58 que Herder ha inventat el terme "nacionalisme").

El concepte de nació de Herder és constituït a partir de dos models. El primer és el biòleg. Efectivament, la nació té una component ètnica important. La nació també deu la seva peculiaritat i distinció de les altres als aspectes físics o climàtics de les seves contrades. La nació és com una planta que creixerà diferent segons el sòl en què arrela. La nació o el poble són un organisme viu, que posa de manifest la forta simpatia entre els seus membres o òrgans. Diu Herder a Ideen... pg. 285:

"Un pueblo es una planta natural lo mismo que una familia, sólo que ostenta mayor abundancia de ramas".

L'altre model en què va basar Herder la seva concepció de la nació: és el filològic, el lingüístic-cultural. Aquest model és molt més decisiu que el biològic i, fins i tot, l'engloba. Herder va començar pel model filològic i només a la segona meitat de la seva vida va donar veritable relevància al model biològic, i singularment a la component ètnica.

Al respecte, Rouché, que vol salvar a Herder de l'acusació de racista, diu un xic massa radicalment:

"Sa définition biologique de l'Etat ... ne doit rien à la biologie; elle provient tout simplement

de la philologie telle qu'on la concevait alors".  
(pg. 299).

i

"Cette définition biologique de l'État prefigure -en apparence seulement- le racisme hitlérien, et annonce en réalité l'avèment du principe des nationalités".

El model primordial és per<sup>a</sup> Herder el filològic-cultural, fruit del seu treball en la recuperació de les antigues poesis germàniques, així com amb els textos bíblics. Per<sup>a</sup> Herder, allò que defineix a un poble o nació és més que el clima o la raça, la llengua, la tradició nacional i l'esperit del poble. És tot això el que fa tan difícil comprendre veritablement aspectes o expressions d'altres pobles. És la component cultural -espiritual- la que especifica i separa pròpiament els pobles i nacions. Diu Herder, a Auch eine... pg. 62:

"La naturalesa total de l'ànima que s'imposa pertot, que modela segons la seva imatge totes les altres tendències i totes les altres facultats de l'ànima, que fins i tot acoloreix les accions més indiferents -per tal de sentir-la, no responguis a partir del mot, sinó fica't en l'època concreta, en la regió concreta, en tota la història, fica't en tot això per tal de sentir-ho. Unicament aleshores et posaràs en camí per a comprendre el mot".

La nació és, per<sup>a</sup> Herder, quelcom no polític i en absolut jurídic -al contrari de Kant. La nació és una unitat de llengua, literatura, tradició i cultura (Nisbet, pg. 377). Sobretot, la nació té una ànima natural i absolutament individual i singular. Una ànima o esperit del poble que viu per sota de l'estructura política (Antoni, pg. 54). L'ànima del poble o de la nació es revela plasmada en les obres artístiques i culturals d'aquell poble. El geni propi d'un poble marca el sentiment, l'art, la creació, la fantasia, d'aquell poble. Diu a Ideen..., pg. 228:

"Cada nación posee un espíritu imaginativo propio y tanto más arraigado cuanto que es algo suyo peculiar".

Les nacions, com les plantes, deuen la seva especificitat a la terra i a la llavor (raça); però allò que les caracteritza

més pròpiament són els seus fruits: la llengua i l'esperit nacional.

El concepte de nació de Herder és molt diferent i molt més ric que no el de Kant. En canvi, l'estat, Herder el caracteritza tant negativament i sense la menor concessió, que forçosament trivialitza el problema. L'argument darrer és (Ideen..., pg. 255) (el subratllat és meu):

"No quiero extenderme aquí sobre el daño o provecho que tales instituciones artificiales traen consigo; mas como quiera que todo artificio no es más que un instrumento, y cuanto más artificioso sea el instrumento, más difícil y delicado será su uso, es manifiesto que con la grandeza de los estados y la mayor complejidad de su composición crece necesariamente y en gran medida el peligro de multiplicar el número de individuos desdichados".

L'estat és un instrument artificial, la nació un organisme natural amb el seu fi en si mateixa. L'estat d'origen humà està condemnat al fracàs; la nació, d'origen natural, sempre triomfa.

#### III-5-4. El despotisme

Anem ara a comparar les posicions de Herder i de Kant enfront del despotisme il·lustrat.

a) Kant ataca, en Was ist... (pg. 34) el que anomena "despotisme espiritual", que contraposa al despotisme il·lustrat. El despotisme espiritual és destinat a governar la raó dels súbdits, és a dir: va contra tota il·lustració. El despotisme espiritual usa de la censura governamental contra l'ús públic i lliure de la raó. Nega el dret a la "publicitat" de les idees. Escomet els escrits d'aquells filòsofs lliures <sup>que són</sup> "propugnadors i intèrprets naturals" dels "drets naturals derivats de la comuna raó humana" i divulgadors "de la veritable natura de la constitució política" -afirma Kant a Streit der Fakultäten, en la part sobre "Si el gènere humà es troba



en progrés cap a millor" (pgs. 111-2).

El dèspota vol evitar l'ús públic de la raó, vol imposar "als tutors espirituals del poble" la seva tutela (Was ist..., pg. 31). Intenta sotmetre a la seva voluntat la doctrina dels mestres naturals del poble: els filòsofs. Però tota juramentació destinada a:

"guardar un determinado credo para, de ese modo, asegurar una suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, a través de ellos, sobre el pueblo y para eternizarla ... Un convenio semejante ... es nulo e inexistente; y ya puede ser confirmado por la potestad soberana, por el congreso, o por las más solemnes capitulaciones de paz".

El despotisme espiritual, quant a contrari a tota il.lustració present o futura dels homes, és "un crim contra la natura humana"; el destí primordial de la qual és el progrés en la il.lustració dels homes (Was ist..., pg. 32).

El despotisme il.lustrat s'aparta en canvi d'aquesta tendència. L'estat és governat per un "príncep" que reconeix com un deure no prescriure res als homes en matèria de religió i desitja abandonar-los a la seva llibertat" (Was ist..., pg. 35). Aquest príncep deixa llibertat als clergues perquè com a doctors examinin les opinions sobre la religió. Així deixa de servir-se d'una de les armes del despotisme espiritual: imposar una determinada visió de la doctrina religiosa. "Aquesta tutela religiosa és, entre totes, la més funesta i deshonorosa" (pg. 36).

Kant dóna una visió certament positiva del despotisme il.lustrat, alaba a Frederic II de Prússia i proposa donar el seu nom al segle XVIII (com va fer Voltaire amb Lluís XIV). La justificació és, per<sup>a</sup>Kant, que ha estat aquell el primer en deixar lliure l'ús públic de la raó als seus súbdits, la qual cosa ha posat així les bases d'una època d'il.lustració.

"percibimos inequívocas señales de que van disminuyendo poco a poco los obstáculos a la ilustración general". (pg. 35).

El despotisme il.lustrat degut a la seva força interna -assegurada per un "nombrós i disciplinat exèrcit"- ha pogut fer allò que un estat lliure no s'atreveria a fer: aixecar tota censura i permetre la llibertat d'expressió (sempre, però, respectuosa i per escrit). Ha pogut dir:

"¡Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!" (pg. 37).

S'ha produït la paradoxa -comenta Kant- que un grau menor de llibertat ciutadana ofereix majors possibilitats d'il.lustració que no un grau major de llibertat, però, en un estat dèbil. La força del despotisme il.lustrat és allò que el fa capaç de **privar-se** del despotisme espiritual.

D'altra banda és necessari que el dèspota sigui fort, car com diu -en ple esperit hobbessià- a Zum ewigen..., pg. 74:

"qui no tingues prou força per a protegir els individus els uns dels altres, tampoc no tindria cap dret a manar-los".

Hem vist que Kant ha defensat el despotisme, com un mal menor o el millor govern possible en època d'il.lustració. En Kant ha predominat el respecte per la llibertat de pensament per damunt de la llibertat fàctica. Kant sap la dificultat que comporta qualsevol petit progrés en l'ordre polític o d'il.lustració. També està dominat per la convicció -que gairebé és temor- segons la qual qualsevol ordre polític és millor que la seva absència total (en això és hobbessià). No creu en la revolució com un progrés per a la il.lustració. Diu a la plana 27:

"Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar".

Però Kant, sobretot, demostra en Was ist... -amb el seu respecte al despotisme il.lustrat- la seva major atenció i valoració dels factors abstractes, més en l'ordre de les idees que no en el de la vida. Privilegia la reforma de la manera de pensar, a les qüestions, més concretes i vitals, de

l'opressió personal o l'opressió econòmica i política. Herder, en canvi, amb una teorització molt contundent valora més això: per<sup>2</sup>ell el despotisme portarà tota una sèrie de desgràcies, de vicis per a uns i misèries per als altres. El despotisme hereditari és artificial, per tant, només podrà que provocar misèries. Per<sup>2</sup>ell, és fruit d'una espècie de debilitat dels pobles (Ideen..., pg. 284). Una debilitat que s'agreuja viciosament per l'influx antinatural del despotisme. Diu, a la plana 283 d'Ideen...:

"La más noble nación pierde en poco tiempo su nobleza bajo el yugo del despotismo; se le quiebra el espinazo y puesto que se abusa de sus dones más preciados y delicados para la mentira y el fraude, la más rastrera servidumbre y opulencia. ¿Qué milagro que acabe por habituarse al yugo, besarlo y adornarlo con coronas de flores?".

b) Herder no concedeix al despotisme cap argument. S'oposa totalment a Kant, car allò que aquest diu que és il·lustració, Herder ho anomena afrancesament (i defensa, així, en l'esperit de l'*Sturm und Drang* els valors germànics), ho anomena pèrdua de la fe i ateisme (també dintre l'òrbita del pre-romanticisme). Herder, d'una banda, exalta la religió per mitjà de la interpretació de la Bíblia ens arriba el sentiment de la revelació divina-, a la que considera la "més sublim floració de l'ànima humana" (Ideen..., pg. 125). D'altra banda defensa l'autenticitat i l'ésser propi de cada nació, enfront de la intrusió de cultures forasteres.

Herder s'oposa a l'orgull de la raó, que es considera més poderosa i jutja la religió. S'oposa als que volen prescriure al poble el què ha de fer i el què ha de pensar "il·lustradament", moltes vegades en contra de les seves inclinacions naturals i de l'esperit nacional.

Herder, però, no havia estat <sup>mai</sup> tant oposat al despotisme, fins i tot l'espiritual (en Auch eine... justificava en certa mesura el despotisme oriental<sup>1</sup> dels patriarques).

Es pel seu sentiment pangermànic (oposat a l'afrancesament dels dèspotes il·lustrats de l'època) i la seva religiositat (que se sentia menyspreada), però sobretot, és <sup>per</sup> un altre argument

que Herder s'oposa al despotisme il·lustrat. S'hi oposa per l'orgull i les pretensions excessives d'uns homes que volien esmenar la plana a la natura, que volien millorar el món -deien- anant precisament contra la natura dels pobles. El despotisme il·lustrat cercava forçar l'èsser natural i esborrar una part de la seva natura i del seu esperit.

Kant podia veure en Frederic II un adalid de la racionalitat i la llibertat de pensament, en contra de la incapacitat "convertida quasi en segona natura" (Was ist..., pg. 26) de fer servir la pròpia raó, en especial en qüestions de religió. Però Herder veia en això un intent no només va sinó, a més a més, molt perillós. Així diu a Auch eine... (pg. 86) (referint-se a Voltaire, Hume, Robertson i Iselin, però podem incloure també perfectament a Kant) (el subratllat és meu):

"el quadre que ells pinten de com la il·lustració i el millorament del món s'aparten dels temps confusos del deisme i del despotisme de les ànimes, és a dir, menen a la filosofia i a la pau, és tan bonic i esplèndid, que fa riure el cor de qualsevol amant de la seva època".

Evidentment la cita es pot aplicar a Kant. En ella Herder critica la posició d'aquell en funció del seu relativisme històric, que l'impedeix valorar una cultura o una època en funció d'una altra, com vol fer Kant. Aquesta és una orgullosa tendència dels "Aufklärer" que Herder desemmascara en tot moment.

Per<sup>a</sup> Herder, com per<sup>a</sup> Kant, el despotisme il·lustrat era un orgullós intent de la raó i la política humana per tal de trastocar la situació de la humanitat. Com que Kant la valora positivament i Herder negativament -perquè és un intent artificial més-, la seva opinió sobre el despotisme il·lustrat és exactament la contrària.

## III-6. DINAMICITAT I PROGRÉS

II-6-1. La dinamicitat en la natura

Amb aquest tema volem entrar en un problema essencial en la filosofia de la història. Ella es pregunta on és el fonament de la diacronicitat històrica. És a dir: on radica la virtut temporal de la història, que fa que el present segueixi al passat i sigui seguit pel futur, i mai no es repeteixi exactament el mateix. Els nostres autors pensen que és la pregunta capaç de donar la raó del progrés. La seva actitud predominant és molt expressiva de dues maneres d'entendre la historicitat radicalment diverses i molt importants en la història de la filosofia.

a) Kant considera la temporalitat històrica com un fenomen purament humà, **enfront** de la natura física <sup>que</sup> és constant -tots els seus processos són exemples d'un etern retorn constant: les òrbites, els cicles vegetals i els animals, les estacions i la meteorologia, les reaccions químiques reversibles, etc.

Ja hem parlat molt de com Kant afirma que la raó i el món humà trenquen amb la natura. Per<sup>a</sup> ell, la natura és estable, és sempre la mateixa, les seves lleis són eternes. Només sobre aquest supòsit, segons el qual la natura no trencarà sobtadament amb la seva pròpia legalitat, es pot constituir la ciència física que tant admira; i sense ell no podem estar segurs ni que el sol sortirà demà de nou. A la Crítica de la raó pura teoritza el problema. A la plana A125 diu:

"Somos, pues, nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos naturaleza".

En efecte, és l'enteniment qui, a priori amb les seves regles i categories, introdueix ordre en les nostres percepcions disperses dels fenòmens naturals. Hume havia mostrat la impossibilitat <sup>d'infereix directament</sup> de les dades de l'experiència relacions de causalitat. Kant postula, per tant, la funció de l'enteniment ("com a facultat de les regles") d' "examinar els fenòmens per tal de

descobrir en ells alguna regla" que, "en la mesura en què les regles són objectives (és a dir, en la mesura en què són necessàriament inherents al coneixement de l'objecte), rep el nom de llei (A126). Les lleis apreheses de l'experiència són determinacions especials d'altres lleis més elevades i a priori, que procedeixen de l'enteniment i no de l'experiència. Com diu a la plana A159:

"Todas las leyes de la naturaleza, sean las que sean, se hallan sometidas a superiores principios del entendimiento, ya que las primeras no hacen más que aplicar los segundos a casos fenoménicos especiales".

Però els principis purs de l'enteniment tenen com a principal funció fer possible la unitat de l'experiència. El principal problema és el de la permanència i la continuïtat en la sèrie de fenòmens (A228). Tots els principis de l'enteniment pur, en especial les analogies i els postulats -els principis anomenats dinàmics-, són allò que garanteix si no la permanència i la regularitat de la natura, sí la coherència i estabilitat de la nostra experiència total d'ella. És a partir d'aquesta teorització, que fa Kant, que podem afirmar la constància i regularitat de la natura i justificar el coneixement de les ciències naturals.

L'home, gràcies a l'ús pràctic de la raó, s'escapa de la legalitat natural -com ja hem comentat també- i inicia un camí propi, en mans d'una racionalitat, una llibertat i una moralitat creixent. En l'apartat III-5-1 ja hem argumentat com la "natura" de que parla a Idee... no és contradictòria amb el nostre plantejament.

És el món humà el que canvia i evoluciona; el que presenta una teleologia i un desenvolupament que, tot i sortir del món natural -car al principi l'home era un animal més-, només té sentit en la mesura en què nega l'etapa anterior de subjecció als instints i inaugura un nou món humà social i, sobretot, moral.

Llavors, per<sup>a</sup> Kant la diacronicitat de la història només té sentit quan està vinculada a la raó. La raó trenca el lli-

gam immediat amb les causes sensibles i és capaç d'iniciar: un pensament i, després, una acció que trenca amb el determinisme natural present fins aquell moment. Hi ha una veritable diacronicitat -pensa Kant-, hi ha història, quan es trenca l'etern retorn de la natura i s'inicia una nova sèrie causal. (No donem cites perquè tot això ja ho hem segmentat en apartats anteriors; aquí només volem explicitar-ne un corol·lari d'allò ja mostrat).

Si hi ha la possibilitat d'iniciar noves sèries causals, llavors hi ha història. Si l'únic ésser -de quí en tinguem coneixement- que ho pot fer és l'home, llavors la història és humana. Si la raó és la facultat que li ho permet fer, llavors hem de tenir una història racional. Si la moralitat, els imperatius ètics plasmats en ideals, és la força teleològica -literalment la causa final- que motiven els actes que inicien les sèries causals, llavors la nostra història és moral.

Kant sembla però desesperar-se a vegades d'aquestes possibilitats. Els homes que ja no es mouen per pur instint, tampoc no es mouen com els racionals ciutadans del món (Idee..., pgs. 40-1). Kant no sap molt bé quin concepte fer-se de la nostra espècie. Pensa que només acceptant com a fil conductor un pla amagat de la natura podrà comprendre racionalment la història, car si la natura ha garantit el desenvolupament de totes les facultats en la resta de criatures ha d'haver fet el mateix amb l'home...

"... pues de lo contrario habría que considerar las disposiciones naturales, en su mayor parte, como ociosas y sin finalidad; lo cual cancelaría todos los principios prácticos y de ese modo la naturaleza, cuya sabiduría nos sirve de principio para juzgar del resto de las cosas, sólo por lo que respecta al hombre se haría sospechosa de estar desarrollando un juego infantil". (Idee... p. 43)

La natura és un principi, ens diu, i no podem deixar d'aplicar aquest principi a l'home: si l'home, com podem comprovar, té la raó que l'aparta de la subjecció al món sensible i és, per tant, capaç de llibertat pràctica; l'home llavors ha de poder desenvolupar fins al final aquestes facultats, sinó en cada individu almenys en l'espècie.

La natura no és per tant allò actiu, allò temporal o històric. La natura es limita a alliberar a la criatura home, permetent-li d'accedir a la raó i, amb aquesta, accedir a la llibertat d'escollir per si mateix una manera de viure (Mutmasslicher..., pg. 72). És l'home alliberat de la natura, qui és susceptible de progrés, de veritable canvi i diacronicitat. L'espècie humana es mou moralment al llarg del conjunt de les seves generacions. Costa descobrir-ho, però en tenim un senyal històric: l'entusiasme compartit i desinteressat per la Revolució Francesa.

Al separar-se de la natura, l'home ha adquirit un caràcter moral en conjunt; només amb ell s'inicia i es fa possible la història.

b) La posició de Herder és la contrària. Considera la temporalitat històrica com a conseqüència directa de la potencialitat viva de la natura que es regenera i vivifica contínuament, però que també crea i desenvolupa noves formes sobre les velles en un procés progressiu d'enriquiment i diversificació. Natura i història son obres d'una mateixa divinitat, i han estat posades una dintre de l'altra. L'expressió "història natural" té per a Herder un sentit més ric, que no la definició tradicional de: conjunt de coneixements o de notícies sobre la natura. Per a Herder, fins i tot la història humana està enclavada dintre de la natura i és per tant història natural. Però, és que la natura té la seva història que enllaça des dels éssers inanimats fins a l'home. Fins i tot hi ha un cert lligam temporal entre ells, car tot nou desenvolupament, tot nou salt creatiu de la natura es fa des d'allò ja creat. Diu Herder a Ideen..., pg. 129:

"Desde la piedra al cristal, desde el cristal a los metales, desde éstos a la creación de los vegetales, desde los vegetales al animal, desde éste al hombre, vimos cómo la forma de organización asciende, y con ella también las fuerzas e impulsos de la criatura se diversifican, hasta que por último se reúnen todos en la figura del hombre hasta donde ésta puede abarcarlos. La serie se detuvo en el hombre".



III-6-2. Progrés polític i progrés moral

Política i moral han anat sempre unides. És un lloc comú referir-se a la Grècia clàssica, on la moralitat era indestructible de la llei de la polis. El seu progressiu distanciament ha donat molt a parlar des de l'Antígona de Sòfocles o el mes tratge de Sócrates. Podem dir que, des d'aleshores, moral i costums, ètica i política, ja eren dos àmbits diversificats però, tot i això, plenament lligats.

Hem vist en el nostre treball com la filosofia de la història de Herder i de Kant respon al desig de salvar els seus imperatius ètics. Llavors no és estrany que el progrés -que és un element essencial de la seva filosofia de la història, com hem vist- es relacioni amb la moral. En darrer temer, la filosofia de la història està feta per a afirmar el progrés moral. El progrés polític, de les institucions socials de govern dels homes, pot ser, però, un instrument fins i tot necessari per a la consecució del progrés moral. O pot ser més aviat un element accessori i, fins i tot, entrebancador del progrés moral de la humanitat. A aquest tema dediquem la nostra atenció.

a) Té raó Bury quan diu (pg. 223):

"Su teoría ética [Kant] es el fundamento de sus especulaciones sobre el progreso, progreso que entiende como mejoras morales; en pocos pasajes se refiere al progreso científico o material".

Bury té raó, ja que Kant parla molt poc o gens del progrés material o científic. Hem comentat com en Was ist... privilegia el progrés en la il.lustració, que va estretament lligat al progrés moral, per sobre del progrés en "l'opressió econòmica o política" (pg. 27). Però no és cert, en canvi, que Kant no doni una gran importància al progrés polític, entès com a desenvolupament de les institucions jurídiques justes.

Progrés en el dret i progrés moral haurien d'anar estretament lligats. Cada un hauria d'afermar a l'altre. No hi ha, en principi, contradicció entre filosofia moral, que inclou el

dret i l'ètica, i filosofia pragmàtica, equivalent a la política. Pot haver-hi una mala política, en tant que predominen els fets merament empírics: felicitat o, fins i tot, l'egoisme o l'afany de poder; però hi ha també la possibilitat d'una política veritable que esdevingui teoria pràctica del dret (aquí "pràctica" té el sentit de vulgar). (Ens remetem a Ritter, pgs. 51-54, que ens inspira al llarg de la següent plana). La veritable política està sempre <sup>u</sup>speditada i subordinada a la filosofia moral. Diu Kant, a Zum ewigen..., pg. 70:

"La veritable política mai no pot donar un pas sense haver retut prèviament homenatge a la moral".

Però la moral, la filosofia moral que guia a la veritable política, no és l'ètica (o llei moral subjectiva així com privada i individual). La autèntica guia ha de ser el dret (quant a llei moral objectiva, fixada públicament, institucionalitzada, que reflecteix i recull els fins universals de la societat).

L'autèntica política no es pot deixar a mans de la moral subjectiva dels governants, és a dir: a mans de possibles "moralistes" que estan disposats a posar la llei moral al seu servei egoista. ("Un moralista polític, ço és, un home que es forgi una moral ad hoc, una moral favorable a la conveniència de l'home d'estat" (Zum ewigen..., pg. 57)). L'acord que és possible i necessari entre filosofia moral i filosofia pragmàtica, entre dret i política, es pot veure compromés per l'egoisme dels homes, els quals volen instrumentalitzar la moral i, fins i tot, el dret per als seus interessos egoistes. Diu Kant a la plana 69 de Zum ewigen...:

"En teoria, no hi ha oposició, objectivament, entre <sup>la</sup>moral i <sup>la</sup>política; n'hi ha, en canvi, subjectivament, per la tendència egoista dels homes".

Però el caos en la justícia, que es pot produir per la instrumentalització de la pretesa moral subjectiva -només pretesa, car no és autèntica moral pràctica- s'evita si es respecta el dret, és a dir, la moral objectiva. Per això Kant vol situar el dret per damunt de tot qüestionament. Diu a la plana 71 de Zum ewigen...:

"El dret dels homes cal que sigui sostingut com a quelcom sagrat per més sacrificis que costi al poder dominador; ací no caben embolics o trifulgues; entre dret i profit no pot ser inventat un terme mitjà, un dret condicionat a la pràctica. Tota política cal que acati el dret".

El progrés polític que es manifesta en una millor constitució, en la veritable política, és per<sup>a</sup> Kant un factor tant important que, segons com, predomina per damunt del progrés moral. Aquesta és l'opinió de Denker (pgs. 15-6), on diu:

"Kant es de la opinión de que la conciencia moral no aumentará cualitativamente en el transcurso de la historia, si bien cree que como consecuencia de las energías morales de los hombres serán susceptibles de perfeccionamiento tanto la convivencia como la legislación. El progreso de la moralidad se refleja en las obras de la legalidad".

Comentariem i matisariem l'afirmació de Denker de la següent manera: Kant creu en el desenvolupament moral de l'home en la història, *passa per* que aquest desenvolupament es manifesta en l'espècie -en el conjunt de les generacions- i no en l'individu. Les disposicions que apunten a l'ús de la raó es desenvolupen només en l'espècie -diu en el Principi segon d'Idee...- i la raó és la facultat que permet el desenvolupament de la moralitat. El progrés moral en l'espècie humana és, però, molt clar. Per això diu en Idee..., pg. 56, que encara no ens podem considerar moralitzats. I en Das Ende..., pg. 130, afirma que encara que sembli que la disposició moral romanguí retardada respecte dels altres progressos del gènere humà "el segueix, coixejant" fins abastar-lo.

Però cal reconèixer la poca confiança que Kant mostra, en els escrits polítics o de filosofia de la història, en el progrés moral dels homes. Kant es resisteix -com també Herder- a caure en la ingenuïtat d'afirmar que els homes seran de tot cor cada vegada més bons. Kant, com a bon liberal, pensa que el que s'esdevindrà pel mecanisme dels homes en societat és que actuaran públicament cada vegada més com si fossin bons. "Els homes s'apropen en llur comportament extern a allò que està prescrit per la idea del dret i, malgrat això, la moralitat no és, de segur, la causa d'aquest comportament", diu a Zum

ewigen..., pg. 47. I continua dient: "com també la moralitat interior no és segurament la qui ha de produir una bona constitució, sinó més aviat aquesta serà la qui podrà contribuir a l'educació moral d'un poble".

Per a Kant sembla que en darrer terme és l'ordre jurídic-polític que tant lloa, que és la gran construcció moral de l'home, el que ens dóna unes mínimes esperances de progrés moral en una "fusta tan torçada" com és l'home. A l'Streit der Fakultäten (pgs. 114-5) Kant repeteix la mateixa argumentació. En preguntar quin rendiment anava a aportar al gènere humà el progrés cap a millor (el qual havia confirmat pel senyal històric de l'entusiasme desinteressat davant la revolució<sup>i</sup> que ratificava l'existència d'un caràcter moral en la humanitat), llavors Kant contesta que no espera un progrés en aquest caràcter moral de la humanitat. Diu Kant (el subratllat és meu):

"No una cantidad siempre creciente de la moralidad en el sentir, sino de los productos de su legalidad en las acciones debidas, cualesquiera que sean los móviles que las ocasionen ... lo que quiere decir, en los fenómenos de la constitución moral del género humano". (pg. 114)

En definitiva millorarà la moralitat externa de les actuacions públiques "sense que per això hagi d'augmentar en el més mínim la base moral del gènere humà".

Hem vist no obstant això que Kant afirmava el progrés moral de la humanitat. Creiem que això és degut a la identificació implícita, però molt forta en el Kant dels escrits de filosofia de la història i sobretot dels polítics, entre moralitat i dret. La moralitat pública és l'única socialment i políticament rellevant.

Llavors té sentit la darrera frase de la cita de Denker i podem afirmar que el mateix Kant, que havia afirmat la llibertat pràctica com submissió a la llei moral i no un lliure albir ingovernat i salvatge, identifica (dintre de l'àmbit jurídic-social) moralitat i legalitat.

En conclusió podem dir que Kant relaciona estretament progrés jurídic-polític i progrés moral. Que en el cas que algun

d'ells predominés damunt l'altre, podríem dir que el progrés polític esdevé de fet condició que facilita l'adveniment d'un progrés moral. Tot i que, a Kant en l'àmbit social i polític l'interessa més la moralitat externa de les actuacions públiques que no la moralitat interna dels individus.

b) Ja hem parlat en dos apartats diferents de les diverses teories del progrés que Herder sosté. Hem afirmat que les aplica a àmbits de la història en certa mesura complementaris. Hem parlat també de quina manera unes teories predominen sobre les altres. Aquí només afegirem a tot el que hem dit les referències al progrés polític i al progrés moral.

A nivell general, la posició de Herder davant el problema de la vinculació del progrés polític i moral és clara: no hi ha cap tipus de vinculació, pel fet que no hi ha progrés polític. Congruentment amb el que hem vingut parlant sobre la crítica de l'estat i del despotisme, Herder afirma que la natura ha donat a la humanitat unes relacions naturals (família, etc.) i s'ha rentat les mans respecte la resta. Diu a Ideen..., pg. 283:

"La naturaleza extiende el vínculo social solamente a la familia; más allá dejó a nuestra estirpe en libertad de constituir a su gusto la más compleja y difícil de sus obras: el estado. Si los hombres procedían con acierto en esta empresa, vivían en la bonanza; si elegían o toleraban la tiranía y otras formas de gobierno poco recomendables, debían cargar con las consecuencias".

Els estats, les constitucions i els governs són, per tant, construccions purament humanes. La natura no ha estès fins a ells la seva protecció i la seva legitimitat; per això aquestes construccions humanes són artificials i defectuoses en si mateixes, com és defectuós l'home quan s'aparta de la natura. L'estat humà és per tant propens a degenerar en el despotisme hereditari. Els homes quan volen apartar-se de la sana vida natural, dura i sòbria, i van a viure a grans ciutats i s'alimenten del treball d'altri; degeneren, envileixen i es debiliten. El camí de tot governat i tot poble poderós és el següent: al principi, a les muntanyes es féu fort, vivia en harmonia amb la natura; però amb la creixença de la seva força i

el seu poder va conquerir les planures, i els cabdills es tan-  
caren en rics palaus; així comença la seva decadència. Diu a  
la plana 284 d'Ideen...:

"Donde los pueblos se mantienen vigilantes y acti-  
vos no tienen entrada los sultanes afeminados; el  
paisaje árido y la dura modalidad de vida son para  
ellos el alcázar de la libertad. Mas donde los pue-  
blos se adormecieron en medio de la blandura deján-  
dose cazar en la trampa..."

Ja hem comentat que Herder considera que l'única legitimació  
del poder hereditari és el dret del més fort, sempre recolzat  
sobre la cadena de la tradició. Herder és rousseunià respec-  
te al progrés polític: no hi ha tal, al contrari, hi ha només  
un retrocés des d'un estadi natural de puresa, innocència i  
força, fins a un estadi on la desigualtat va creixent i on es  
perverteixen els individus. Envileixen, potser, encara més  
els rics i poderosos que no els pobres i esclaus, car aquests  
es veuen obligats a una vida més pura, sòbria, però també més  
natural (Herder teoritzarà això en la dialèctica de l'amo i  
l'esclau: el serf que ha de treballar la natura en benefici  
de l'amo es veurà enfortit pel seu treball i podrà en un mo-  
ment donat invertir la relació).

Difícilment podria esdevenir-se un progrés polític que ajudés  
al progrés moral, així com alguns il·lustrats han pretès un  
progrés científic que millorés la situació de la humanitat.  
Aquests tipus de progrés només és per<sup>a</sup> Herder un increment de  
l'artificialitat i, per tant, del perill que els homes dege-  
nerin. "Tot artifici no és més que un instrument, i quan més  
artificiós sigui l'instrument més difícil i delicat, serà el  
seu ús" -diu a Ideen..., pg. 255- No hi ha progrés polític;  
aquest és un camí molt perillós per<sup>a</sup> la humanitat.

D'altra banda hi ha el progrés moral, entès com el  
millor coneixement de Deú. El procés educatiu de tot el gènere  
humà per part de Déu representa una sort de progrés moral,  
i aquest sí que té la garantia de la divinitat. No té sentit  
per<sup>a</sup> Herder que els homes amb les seves inapropiades i artifi-  
cials construccions vulguin facilitar el camí pedagògic me-  
nat per la divinitat.

Aquest és el pecat d'orgull dels il·lustrats, dels filòsofs majoritàriament escèptics o ateus, que creuen més en les pròpies forces humanes que no en les de la divinitat. Però no obstant això, Herder mediatitza la seva afirmació del progrés moral de la humanitat, car també és cert, que la divinitat no pot fer totes les generacions només per a una darrera. Tota la creació, la sèrie de generacions humanes, no pot ser en benefici, només, de la plenitud de la darrera. Aquí se superposa la concepció relativista de Herder, que li fa afirmar el destí particular i en si mateix possible de cada individu o cultura, sense haver de dependre de la plenitud d'un individu o cultura futurs. La providència ha fixat un pla comú, però això no vol dir que només hagi tingut present la humanitat futura, també les anteriors generacions i totes les criatures tenen la possibilitat de la seva -petita- plenitud en elles mateixes. Diu a la plana 254 d'Ideen... (el subratllat és meu):

"Bastan el aspecto que ofrecen nuestros hermanos sobre el haz de la tierra así como la experiencia individual de cada vida humana, para refutar semejantes suposiciones sobre los planes de la providencia creadora. Ni nuestra cabeza, ni nuestro corazón, ni nuestra mano están hechos para una plenitud siempre creciente de sentimientos e ideas...

i continúa en la plana 255:

¿Cómo es posible no ver, hermanos míos, que la naturaleza puso todo su empeño no en hacernos crecer en extensión, sino, por el contrario en profundidad, acostubrándonos a los límites de nuestra vida? ... Tu único arte necesario, oh hombre, en esta vida, es guardar la justa medida; la alegría, hija del cielo, que andas buscando, está al alcance de tu mano, está dentro de ti, hija de la sobriedad y el gozo sereno, hermana de la frugalidad y conformidad con tu existencia en la vida <sup>como</sup> en la muerte".

Pot xocar aquest encavallament de la idea cristiana del progrés i l'afirmació de la realització de les criatures en si mateixes. Però es fa compatible quan ens adonem que per<sup>a</sup> Herder la revolució divina es fa pràcticament tota al principi de la història. És una revelació pel llenguatge i la religió, ella és la base moral de tota la humanitat i sempre és a la disposició de qualsevol home. D'altra banda forma part de la dogmàtica cristiana la afirmació segons la qual qualsevol home pot salvar-se, fins i tot en cas de no arribar a co-

nèixer la religió revelada. La possibilitat de salvació és oberta -almenys des de la vinguda de Jesucrist- a tots els homes. Herder esten aquesta concepció.

D'altra banda, l'autèntica teoria del progrés de Herder no és tant un progrés de moralització (car Déu l'ha feta des de sempre possible i ha estat l'home el qui l'ha acceptat o rebutjat) sinó una teoria vitalista i còsmica. L'autèntic progrés correspon al desenvolupament cada vegada més ric i divers de la natura. És un progrés vital configurador i creador de noves formes i criatures.

En conclusió, per<sup>a</sup> Herder: el progrés polític -cas d'existir- no pot tenir cap rellevància per al progrés moral, i és al contrari la moralitat qui pot moderar la degeneració pròpia de les construccions estatals humanes. La plenitud moral ha estat des de sempre possible, per a tota criatura, car el mestratge de Déu s'ha fet des de la nit dels temps. L'autèntic progrés és el de les forces naturals i de la natura, un progrés vital i còsmic de diversificació i desenvolupament.