

III. LO DISPUTADO

III-1 DIFERENCIAS IRRECONCILIABLES

Hemos expuesto brevemente la polémica entre Kant y Herder, así como los rasgos característicos de su filosofar y de sus estilos.¹ También, hemos analizado los dos aspectos más complejos y que suelen distorsionar más la visión que se tiene de sus respectivas filosofías de la historia. En todo momento hemos procurado presentarlos como ejemplos emblemáticos de grandes movimientos filosófico-culturales, especialmente la Ilustración y el Romanticismo (pero sin olvidar la influencia de Herder en el Idealismo alemán y en el Historicismo, así como de Kant en este primer movimiento). Siempre sobre la base de la obra de nuestros pensadores, hemos estructurado y definido lo que consideramos el núcleo común de las filosofías especulativas de la historia de la Ilustración y el Romanticismo.² Ha sido un esfuerzo por destacar el fondo común compartido por es-

1. Primera parte de este libro.
2. En la segunda parte.

tos movimientos dentro del proyecto emancipatorio mayoritario en la Modernidad.

Ahora, en cambio, es el momento de contraponer de manera clara y sistemática la filosofía de la historia y, en cierta manera, el modo global de ver el mundo (su *Weltanschauung*) que los enfrenta radicalmente. Aquí analizaremos contenidos de muy diversa índole: epistemológicos, antropológicos, político-sociales, etc. Se trata de ofrecer un amplio marco que defina a la vez los trazos generales comunes a esos movimientos y pensadores dentro de la compartida Modernidad, así como sus especificidades y divergencias dentro de ésta. Continuamos utilizando el método comparativo aplicado sobre todo a las obras de Kant y Herder, pero intentando generalizarlo a movimientos más globales. Así veremos que, aunque los términos y las expresiones son la mayoría de las veces muy similares o idénticos, su significado concreto es muy diverso (quizás incluso inconmensurable).

Ciertamente, en un primer momento, comparar las obras de Kant y Herder no es un problema difícil, pues inmediatamente aparecen multitud de puntos en los que divergen y rasgos que los oponen. Más complicado es mostrar cómo sus diferencias esquematizan y ejemplifican las que separan los complejos movimientos filosófico-culturales de la Ilustración y el Romanticismo. Pero cuando la dificultad se hace máxima es cuando se trata de sistematizar esas divergencias evitando caer en un interminable listado sin orden alguno o sin aparente sentido global. Por ello, en los capítulos que siguen, hemos intentado clasificar con un orden jerárquico y exponer sistemáticamente las oposiciones más importantes, intentando mostrar las grandes lí-

neas que dan coherencia interna a cada una de las perspectivas y a su enfrentamiento mutuo.

Ello nos ha obligado algunas veces a alcanzar niveles de abstracción importantes para definir los rasgos en oposición,³ pero siempre hemos procurado ejemplificarlos con aspectos más concretos que eviten perder la referencia más

3. Pensamos que se yerra el tiro cuando se quiere situar la especificidad y diferencia de Ilustración y Romanticismo más en aspectos y objetivos muy concretos, que no en una actitud general que hay detrás de ellos que, eso sí, se concreta en matizaciones muy singulares y sutiles. Es el caso por ejemplo de cuando Berlin puede dedicar cinco páginas enteras (de la 34 a la 39) de *Las raíces del Romanticismo* a una apabullante enumeración de las distintas y habitualmente enfrentadas propuestas de valores y definiciones esenciales del Romanticismo, para finalmente concluir que este movimiento no tiene «una esencia común». También se induce a error cuando (también por ejemplo Berlin, 2000, p. 28) se afirma que los románticos «No estaban fundamentalmente interesados en el conocimiento, ni en el avance de la ciencia, ni en el poder político, ni en la felicidad; no querían en absoluto ajustarse a la vida, encontrar un lugar en la sociedad, vivir en paz con su gobierno, o es más, sentir fidelidad por su rey o su república».

No podemos alargarnos aquí pero hay un sinnúmero de contrajemplos pues, como veremos, lo que rechazaban realmente los románticos no era el conocimiento como tal (su ansia de verdad era aquí normalmente tan vehemente y absoluta como en otros ámbitos), sino aquel tipo de conocimiento que hacía predominar el objeto por encima del sujeto, el mundo por encima del hombre, lo real por encima de lo ideal, lo muerto por encima de la vida. Herder, por ejemplo, consideraba que éste era precisamente el gran defecto del saber y actitud ilustrados, y por eso los rechaza, pero reclamando un conocimiento superior que fuera expresión auténtica del sujeto y potenciador de la vida. Tampoco es cierto que los románticos carezcan de aspiraciones políticas (como se ve por ejemplo en el *Hiperion* o en el *Empédocles* de Hölderlin) pero sí que rechazan plantear lo político en su aspecto más pragmático, miserable e interesado en conseguir y mantener el poder. Y evidentemente una de las aspiraciones más vehementes y constantes de los románticos es a la felicidad, pero no si se trata de la acomodada felicidad farisaica y pequeño burguesa, donde el sujeto ha claudicado en su profunda aspiración y decisión y simplemente se deja vivir... cómodamente. Sólo si tenemos en cuenta matices de este estilo (que hemos intentado exponer en esta tercera parte) podemos desenmascarar e ir más allá de las muchas afir-

directa del debate entre Kant y Herder como emblemas del enfrentamiento entre Ilustración y Romanticismo. También nos hemos encontrado con el problema de denominar y de referirnos a las parejas de rasgos opuestos que íbamos definiendo. Normalmente, hemos utilizado palabras como «dualidad», «contraposición» (poner uno contra o frente al otro) u «oposición». En todos los casos, estas palabras son para nosotros sinónimos, y vienen a significar en sentido amplio: pareja de rasgos característicos de nuestros autores —uno de cada— que se oponen entre sí de una manera directa. Con estas parejas de rasgos opuestos queremos especificar los contrastes entre nuestros pensadores y movimientos respecto una temática igual o equivalente. Pero queremos evitar considerarlas como «etiquetas» válidas por sí mismas y pensamos que su sentido y valor más profundo sólo aparece con el análisis pormenorizado con que las acompañamos y con su vinculación sistemática.

Por otra parte, todas las dualidades que hemos esquematizado no han de representar forzosamente contradicciones insuperables entre Kant y Herder. No es necesario negar la posible síntesis entre las dos posturas enfrentadas, que hemos esbozado en la segunda parte de este libro. Ahora bien, definen los límites dentro de los cuales plantearon y desarrollaron su pensamiento que, significativamente, enlazan con los de los movimientos que representan y muchas veces anticipan perspectivas filosóficas futuras. De esta manera tanto Kant como Herder muestran su fecundidad e influencia en el amplio campo de la filosofía.

maciones rápidas e infundadas sobre los «valores» de Kant y Herder o de la Ilustración y el Romanticismo.

La contraposición que proponemos hacer entre Kant y Herder como culminadores de la Ilustración y del Romanticismo culminará jerárquicamente con su muy diferente vinculación del hombre y de la Naturaleza, que es paralela a la que se establece entre la razón (como la facultad más específicamente humana) y las restantes facultades humanas (muchas veces compartidas con los animales).⁴ Ciertamente, Kant y la Ilustración mayoritaria privilegian lo específicamente humano en oposición rupturística (es decir con un fuerte salto cualitativo) a lo natural, lo cual es interpretado claramente como animal o pre-humano. En cambio, el Romanticismo y Herder se niegan a escindir lo humano de lo natural, proclamando una estricta continuidad sin rupturas. Para la Ilustración, la razón es valorada como la facultad humana que escinde radicalmente al hombre de la Naturaleza y que evita la sujeción a los instintos que domina en el mundo animal. En esta línea, sólo la razón hace posible la libertad y una finalidad estrictamente humana en la historia, rompiendo con el determinismo de las leyes físico-naturales. Por el contrario según los románticos, la naturalidad del hombre y de su razón permiten pensar la especie humana en estricta continuidad con una misma legalidad natural que todo lo gobierna.

Como vemos, la cuestión no es, como a veces se esquematiza simplistamente, razón frente a Naturaleza, ni tampoco razón sí o razón no, Naturaleza sí o no. Pues ni la Ilustración ni el Romanticismo (y por supuesto ni Kant ni Herder) renuncian totalmente a la razón o a la Naturaleza,

4. Hemos desarrollado esta cuestión en el apartado III-2-1 «El hombre-ruptura frente al hombre-modernidad».

así como tampoco en ningún caso olvidan la presencia de lo animal ni lo racional-espiritual en la humanidad. Ciertamente la Ilustración tiende a destacar el salto cualitativo que lo humano y racional representa respecto a lo animal y natural, mientras que el Romanticismo –sin negar una clara diferencia– se opone a lo que consideran una escisión demasiado radical e ingenuamente antropomórfica.

En sus filosofías de la historia, la Ilustración –con Kant culminándola– presupone la escisión radical entre lo humano y lo animal, entre razón y Naturaleza. Por ello en todo momento privilegia y considera como objetivo preferente de su estudio en la filosofía de la historia una parte de tal dualidad: lo humano y lo racional. El Romanticismo con Herder al frente, por el contrario, postula el monismo y la continuidad entre lo humano y lo animal, entre razón y Naturaleza. Por ello, tiende a considerar que la filosofía de la historia debe ocuparse desde la formación cosmológica del universo⁵ (al cual ve ya en devenir evolutivo) hasta los últimos avatares históricos. Y destaca la continuidad que enlaza lo humano con lo animal, la razón con el resto de facultades y con la Naturaleza (evitando privilegiar en demasía una parte por encima de las demás).

Como un ejemplo concreto muy interesante de tan diverso enfoque, hemos expuesto⁶ las divergencias de Kant y Herder sobre la naturalidad o artificialidad de la posición erecta del hombre y su relación con la razón. Esta contraposición marca el inicio de un largo debate que todavía no ha terminado del todo (los paleontólogos actuales parecen estar

5. Esto es especialmente evidente en el primer libro de *Ideas* de Herder.

6. En el apartado III-2-2 «La posición erecta del hombre».

más cerca de la posición herderiana, aunque no de sus argumentos concretos). Kant opina que la posición erecta es un efecto de la aparición de la razón en el hombre y que, rompiendo con la postura natural en los animales, es forzada y antinatural. Así se explican las muchas molestias que provoca al comprimir de manera no prevista por la Naturaleza las vértebras y órganos internos. Herder, en cambio, considera que la posición erecta es condición para el posterior gran desarrollo de la razón, al permitir a los primeros humanos levantar la mirada y mirar lejos de sí a su alrededor.⁷ Tal desarrollo de la razón es pues resultado de un proceso natural que enlaza con profundos mecanismos naturales.

Más adelante veremos la gran importancia de nuestra primera contraposición para comprender las diferencias en la teoría del conocimiento.⁸ La Ilustración y Kant tienden a definir la razón como una facultad diferente de las de la sensibilidad y la imaginación; su funcionamiento es muy diverso y las subordina. La jerarquía entre estas facultades es clara, así como el privilegio de la razón. Además Kant (que incluso distingue entre razón y entendimiento, entre *Vernunft* y *Verstand*) se opone a ilustrados como Hume, Hutcheson, Adam Smith, Rousseau i Diderot los cuales tendían a minimizar la influencia real de la razón en el campo de la ética y de la moralidad. Para él la razón mantiene sin discusión posible la facultad de ponerse fines y sólo ella

7. Actualmente los paleontólogos más bien argumentan en el sentido que la posición bípeda liberó el uso de las manos, siendo ésta la que abrió muchas nuevas posibilidades de acción (como el uso y producción de herramientas) que retroalimentaron el desarrollo de la capacidad intelectual humana.

8. Ver apartado III-3-1 «Crítica de la razón pura...».

hace posible el libre albedrío; además todo ello lo lleva a cabo en contra de la animalidad presente en los instintos, etc. Por el contrario, el Romanticismo y Herder piensan el conocimiento como resultado de la colaboración armónica y en una mayor igualdad (sin esa jerarquía tan estricta) entre razón, los sentidos, la imaginación e, incluso, la fantasía, los sentimientos, los instintos, las intuiciones del corazón y el genio. Sin embargo, en cierto sentido enlazan con los autores mencionados arriba (pero en contra de la Ilustración más racionalista y Kant), en que en el campo de la ética consideran que la razón es más bien discípula que no guía de otras facultades como el sentimiento y las pasiones.

Como un segundo subapartado que ejemplifica también las oposiciones anteriores, exponemos⁹ que, para Kant, en la filosofía de la historia la única manera de proceder y pensar es por medio de ideas de la razón. Éstas no nos dan conocimiento científico y apodíctico, sino simplemente hilos regulativos de acuerdo con los «intereses» esenciales de la humanidad, aunque pueden ser propulsores en la línea de las profecías autoconfirmatorias.¹⁰ Por su parte, los románticos y Herder se decantan por considerar la filosofía de la historia como un conocimiento riguroso y válido, si bien depende de las ideas de un espíritu superior que tiene que guiarse por analogías naturales (visibles en la Naturaleza) e intuiciones intelectuales. Por otra parte, en el caso de Kant, hay una espontaneidad de la razón que tal vez no llegue a captar la realidad misma pero que se basa en su capacidad «legislativa». La razón es activa y espontánea y, tam-

9. Apartado III-3-2 «Ideas de la razón frente...».

10. Es decir, cuando el anuncio público de la misma profecía mueve a la gente a realizarla.

bién aquí, se impone a una naturaleza pasiva y receptiva. Para Herder y los románticos —en cambio—, la humanidad puede conocer la historia solamente por el enlace de la razón con las otras facultades naturales e intuiciones, siendo también aquí lo decisivo la Naturaleza, puesto que activamente impulsa a la razón (conjuntamente al resto de facultades) hacia el conocimiento.

En el campo político-social, también se nos presentan muy útiles nuestras primeras contraposiciones.¹¹ A partir de ellas se comprende la tendencia, por parte de Kant y la Ilustración mayoritaria, a definir las relaciones sociales desde una perspectiva jurídica y considerar al Estado como una construcción que necesariamente ha de romper con el «estado de naturaleza». Pues presuponen el privilegio de lo racional (entendido como lo específicamente humano) por encima de lo natural, sentimental e intuitivo. También se entiende entonces que los románticos —con Herder al frente— definan las relaciones sociales a partir de las relaciones naturales, biológicas, lingüísticas o de sangre, y prefieran privilegiar al pueblo (como comunidad orgánica de personas que ha surgido espontáneamente) por encima del Estado y de toda «artificial» organización jurídica.

A partir de aquí, en nuestra sistematización de los contrastes, analizaremos¹² cómo la Ilustración en la línea del liberalismo individualista interpreta la sociedad como una agrupación voluntaria de los hombres a partir del cálculo racional maximizador de sus intereses —normalmente egoístas—. La sociedad se origina, piensan, por un contrato (en

11. Apartado III-4 «La cuestión política».

12. Apartado III-4-1 «Lo social y lo natural».

parte implícito y tácito, en parte voluntario y, de alguna manera, históricamente renovado. Además recalcan que tal pacto se produce y es impulsado básicamente por la necesidad evaluada racionalmente de evitar los inevitables inconvenientes de la vida en un hipotético estado de naturaleza. En cambio, el Romanticismo y Herder tienden a considerar como prototipo de sociedad sana la que surge espontáneamente de los vínculos de consanguinidad, de una lengua natural y una tradición de vida en común. Por ello consideran como «cemento» social más cohesionador los lazos sentimentales de empatía, amor y amistad, de reconocimiento personal y de la propia comunidad, de sentido de pertenencia y solidaridad mutua, etc.

Como consecuencia de lo anterior, Kant se preocupa¹³ sobre todo por el perfeccionamiento de las relaciones e instituciones jurídicas, las cuales –piensa– han de sustituir o por lo menos englobar todas las demás. El derecho es expresión privilegiada de toda la complejidad social y sólo a través de su perfeccionamiento y racionalización se pueden evitar los terribles conflictos sociales. Muy al contrario, Herder considera primarias e inalienables las relaciones naturales de parentesco, de nacionalidad, de sentimiento y de liderazgo espontáneo, que son para él la mejor respuesta ante los conflictos y circunstancias históricas. Tales relaciones naturales son más básicas y sólidas, se adaptan con más rapidez a las necesidades y muchas veces no exigen su total institucionalización jurídica (la cual demuestra ya por su existencia una cierta artificialidad y que algo falla en los vínculos naturales).

13. Apartado III-4-2 «¿Relaciones jurídicas o...».

En tercer lugar¹⁴ y vinculado a todo lo anterior, la Ilustración y Kant propugnan el llamado «concepto ilustrado de nación» que la considera como la abstracción esencial del pueblo real, como su formulación jurídico-institucional en los planos de la sociedad civil y del Estado (con el cual –un tanto conflictivamente– muchas veces se identifica). Por su parte, el Romanticismo y Herder desarrollan el llamado «concepto romántico de nación» en oposición con el «ilustrado». En aquél, la nación se asimila directamente con el pueblo como comunidad, viniendo a ser un organismo vivo y solidario que no necesariamente coincide con el Estado ni puede identificarse automáticamente y sin más con él.

Fruto de todo lo anterior se pueden explicar y comprender cómo tales diferencias ideológicas, ciertamente muy abstractas, determinan conclusiones concretas absolutamente opuestas. Así analizaremos,¹⁵ como Kant y una parte muy importante de la Ilustración terminan «perdonando» o aceptando el despotismo (llamado «ilustrado») de su época. Ciertamente, no suele ser su ideal, pero habitualmente lo ven como el menor de los males, sobre todo en las épocas todavía no ilustradas sino tan sólo en proceso de ilustración. Muchos de los ilustrados como Voltaire, Montesquieu o Kant, a pesar de ser muy críticos con el poder, concluyen que el despotismo es preferible al caos y a la ausencia de orden social. Kant, en concreto, justifica el despotismo siempre y cuando se haya dado una la legislación y respete el derecho vigente.¹⁶

14. Apartado III-4-3 «Estado o pueblo...».

15. Apartado III-4-4 «El despotismo».

16. Al respecto véase Gonçal Mayos «Teoría política de Kant y Herder: despotismo ilustrado y legitimidad de la Revolución» en Bello, 1991, pp. 157-196.

De hecho, muchos ilustrados como Voltaire o Diderot respondieron con gran halago a los déspotas que les llamaron a su corte (como Federico II de Prusia y Catalina la Grande de Rusia). Y en general vieron —entre ingenuos y pragmáticos— en el despotismo ilustrado la posibilidad de un gran avance en el proceso de ilustración de los pueblos.

Mucho más críticos —como corresponde a su perspectiva antilustrada— con el «despotismo ilustrado» se mostraron en general los románticos no conservadores y Herder en especial. Muchas veces lo que más les molestaba era lo que valoraba Kant. Ese aparente despotismo a la moda que era «el ilustrado» lo veían como hipócrita y artificioso, lo condenaban además por pretender cambiar el espíritu natural del pueblo mediante la aplicación de modelos ajenos (como el francés). Evidentemente, no lo consideraban ni inevitable, ni imprescindible, ni la única posibilidad ante el caos social. Pensaban que si se diera el caso de que cayera este tipo de gobierno, no tenía por qué devenir necesariamente el caos, puesto que permanecería el orden natural y espontáneo del pueblo, el cual —como comunidad solidaria— se podría dar un gobierno mejor.

Hemos visto la gran potencia explicativa de nuestra primera contraposición entre el monismo y la continuidad de lo humano y lo natural —que es la tendencia dominante en el Romanticismo— frente a la tendencia mayoritaria en los ilustrados de separar y escindir el mundo humano del natural (a pesar que hablen continuamente de la naturaleza humana, pero distinguiéndola siempre de la Naturaleza puramente animal). Prácticamente, todas las otras dualidades comentadas se remiten ésta, la amplían o la detallan en función de los ámbitos considerados. Algo muy parecido suce-

de con nuestra segunda gran contraposición¹⁷ (que, por su parte, subordina algunas otras), que es muy relevante para la filosofía de la historia al centrarse en la dinamicidad y diacronicidad.

Para la Ilustración y para Kant, la Naturaleza carece de la dinamicidad de la historia; en términos un tanto anacrónicos pues serán desarrollados más tarde por Heidegger, la concepción ilustrada de la Naturaleza no incluye la historicidad como una de sus características clave, no es ella misma dinámica. Se le aplicaría en lo esencial la crítica hegeliana a la concepción de la Naturaleza (incluyendo la humana) de Spinoza, en el sentido que remitía a una concepción de lo substancial (o de la sustancia única) quieta, sin cambio ni auténtico movimiento, fosilizada eternamente, sin evolución ni desarrollo en el tiempo. Para los idealistas alemanes y los románticos éste era el más importante déficit del sistema espinocista, al cual por otra parte valoraban muchísimo. Pues bien prácticamente la misma crítica es lanzada frente a la mayor parte de los ilustrados, incluyendo en ello claramente a Kant. La Naturaleza es pensada dentro de los términos tradicionales de aquello por definición constante, permanente y regular. Aceptan que dentro de ella existe el movimiento, pues los fenómenos y las cosas cambian (como las estaciones, las posiciones celestes, etc.) pero la Naturaleza misma no cambia, no se metamorfosea, no evoluciona, no está ella misma marcada por la «historicidad». Así, las leyes físicas y biológicas que expresan la Naturaleza son eternas y constantes, no cambian ni evolucionan. Por ello, podemos decir que la Natu-

17. Apartado III-5 «Dinamicidad y progreso».

raleza ilustrada (como la del Racionalismo del XVII) está marcada por el llamado «eterno retorno de lo mismo».

Ciertamente, las filosofías de la historia especulativas de la Ilustración (como la kantiana) introducen (a diferencia de los racionalistas del XVII) un desarrollo teleológico en función de la idea de progreso. Introducen pues una cierta historicidad, pero que afecta exclusivamente al mundo humano, el ámbito de las instituciones político-culturales. Sólo la humanidad escapa, pues, del eterno retorno y se abre a una perspectiva basada en la idea del progreso. La consecuencia de éste reconocimiento de la historicidad, si bien aplicada exclusivamente a los aspectos político-culturales del género humano, provoca que la humanidad sea pensada –como hemos visto en nuestra primera oposición–¹⁸ de manera escindida del mundo animal y físico. Así la humanidad (y sólo ella) goza de una biología –las famosas «disposiciones naturales» de Kant– que rompen con el determinismo y se abren a un proceso de evolución.¹⁹ Ciertamente, Kant tiene que pensarla bajo la perspectiva (ambigua por lo que hace al determinismo) de un «plan» o «intención» de la Naturaleza, pero éstos básica-

18. Especialmente en III-2 «Dualismo versus monismo...».

19. Con ello, Kant y la Ilustración (pero como veremos también –e incluso más– el Romanticismo y Herder) anticipan ya planteamientos antropológicos como los de Arnold Gehlen (*El hombre, Sígueme*, Salamanca, 1987) y muchos autores posteriores. Éstos definen el ser humano como un ser no predeterminado e «inacabado» biológicamente, que debe interpretarse a sí mismo como un quehacer abierto al que necesariamente debe dar respuesta desde sí. El animal es simplemente lo que es y no puede ser otra cosa, el hombre en cambio sólo llega a ser plenamente después de haber tomado conciencia de sí mismo y de haber tomado cartas en su destino. Por ello Ortega y Gasset dirá que el ser del hombre es «quehacer» para éste.

mente contienen la determinación de impulsar la humanidad a desarrollar plenamente su capacidad de racionalidad, ilustración y libertad –que, precisamente, rompe con el mundo animal–. Por ello, la humanidad y sólo ella tiene historia (y una mínima historicidad), la cual precisamente es vista como un proceso progresivo de superación del ser natural, del punto de partida animal y de «minoría».²⁰

En consecuencia para la Ilustración mayoritaria (y ello escandalizará a Rousseau y a Diderot), el hombre para ser tal debe romper con su animalidad e, incluso, debe contradecir su biología más instintiva y corporal, debe controlar racionalmente lo sentimental, pasional y emotivo. Sólo en tanto el hombre tiene la extraña posibilidad de romper con su naturaleza animal –piensa la Ilustración mayoritaria y Kant–, hay historia. De una manera compleja y quizás ambigua, pueden pensar que la Naturaleza empuja a la única parte salida de ella (es decir la humanidad) que es capaz de progreso ilustrado, pero la Naturaleza misma no es histórica, no tiene historicidad. Es sólo un factor que obliga a la especie humana a progresar, mientras que en cambio la historia, la diacronicidad y el progreso indefinido son un asunto exclusivamente humano.

La posición del Romanticismo –con Herder liderándolo– es muy diferente. La Naturaleza, incluso la meramente física o biológica, es ella misma una potencialidad dinámica, es «virtus»,²¹ es «energeia».²² La Naturaleza se desarrolla na-

20. Véase nuestro apartado II-5 «Dinamicidad y progreso...».

21. En el sentido etimológico y en el usado por Maquiavelo como «fuerza activa», «capacidad» o «virtualidad».

22. En el sentido clásico de Aristóteles y el aristotelismo de acto que culmina el impulso de la teleología natural.

turalmente y espontáneamente. Sus leyes astronómicas y físicas devienen leyes de la vida y finalmente leyes de la historia. El mismo Dios de la Naturaleza es el que rige la historia, y no ha tenido necesidad de romper el enlace continuo en su creación. La Naturaleza es algo vivo, que se transforma a sí misma y que se alza desde el estado inerte al estado vivo y, de éste, al espíritu. La Naturaleza se perpetúa a sí misma en la historia. Hay historia porque la Naturaleza es dinámica y, por tanto, el progreso atraviesa e incluye toda la Naturaleza.

Relacionando y ejemplificando algunas de las oposiciones anteriores, Kant y Herder están en desacuerdo absoluto sobre el posible lazo entre progreso político y progreso moral.²³ Kant piensa que el progreso político es necesario y condición *sine qua non* del progreso moral, en el cual –por otra parte– no confía demasiado. Ahora bien, siempre argumenta que toda mejora en la moralidad privada e interna de las personas viene –y no es seguro– después de que haya impuesto de manera pública y en el comportamiento externo una práctica continuada de moralidad. No es tanto que la moralidad externa genere la interna, como que aquella representa disciplinar y educar en su comportamiento público a aquellas personas que, de manera espontánea y en ausencia de sanción, difícilmente actuarían conforme al deber. Tal tesis pone de manifiesto que la moralidad no es tanto un impulso natural,²⁴ como el resultado del influjo de la razón liberada de los instintos. Por lo tanto, Kant considera mucho más extendido en la huma-

23. Apartado III-5-2 «Progreso político y progreso social».

24. En contra de toda la tradición británica del llamado «sentido moral» o de una moral justificada «emotivísticamente». Pensamos en Shaftesbury, Hutcheson, Hume o Adam Smith.

nidad el instinto individualista del egoísmo (aspecto que la mayoría de los ilustrados constatan y lamentan), contra el cual lucha la razón tanto con sus cálculos de interés, como por sus más abnegados imperativos morales. La razón debe dominar el instinto egoísta que suele imperar en los individuos y, para conseguirlo efectivamente en la historia, necesita de la ayuda externa de una práctica continuada de moralidad pública, justicia, sociabilidad y razón.

Muy al contrario, el Romanticismo y Herder tienden a considerar la política y las instituciones políticas como en gran medida añadidas artificiosamente a la moralidad espontánea y natural en la humanidad. Ello es así hasta el punto que fácilmente pueden representar una imposición artificial que la coarten. Dado que defienden la existencia de un instinto naturalmente bueno en el hombre,²⁵ consideran a la bondad primitiva y natural de su corazón, así como a la constitución política perfecta y justa,²⁶ como un ideal bellísimo pero de difícil consecución y fácil tergiversación. Pues, casi inevitablemente se cumple la famosa crítica del *Hiperión* de Hölderlin que reza: «Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno».²⁷ La relativa pero persistente desconfianza de gran parte del Romanticismo en las posibilidades educati-

25. En la línea de los autores mencionados en la nota anterior y de Rousseau.

26. Que Schiller considerará en sus *Cartas sobre la educación estética de la humanidad* como la obra de arte más bella a que puede aspirar la humanidad. Hay traducción castellana de Manuel García Morente en Madrid, Espasa-Calpe, 1968.

27. Hay traducción castellana de Jesús Munárriz en Pamplona, Libros Hiperión-Peralta, 1976 y traducción catalana de Ricard Torrents en Vic, EUMO, 1982.

vas y moralizadoras de instituciones jurídicas en el fondo artificiales, hace que se invierta la posición de Kant y de la mayoría de los ilustrados: se ve más factible que el progreso de la moralidad natural provoque el de las instituciones, que no al revés. Los románticos confían más en las personas y sus espontáneas relaciones mutuas para moralizar las instituciones, que no en que éstas (en el fondo faltas de vida propia) puedan liderar o «propulsar» (como diría Kant) la moralización de los individuos. Apuestan prioritariamente por la fuerza de perfeccionamiento con que la Naturaleza o la divinidad (desde su potencia e infinitud) han dotado a las personas, más que en la capacidad humana de automoralizarse a través de las instituciones que ella misma se ha dado (inevitablemente afectadas por sus propias limitaciones). Más allá de críticas puntuales en el estilo de Rousseau hacia las instituciones defectuosas de su tiempo, los románticos suelen considerar que si hay progreso moral en la historia es porque también lo hay en el conjunto de la Naturaleza (una parte del desarrollo de la cual es la historia).

La mala comprensión de esta última oposición ha provocado errores de gran calado en muchos comentaristas de Kant y Herder, e incluso de los movimientos ilustrado y romántico. Pues parece resultar de lo que hemos dicho una mayor confianza por parte de Herder en la acción de las personas y de los individuos que no Kant. Ello es esencialmente cierto, pues Kant es mucho más crítico y desencarnado cuando analiza el ser humano (siempre afirma que está marcado por el «mal radical»)²⁸ especialmente en su

28. Es uno de los temas clave de su *Religión dentro de los límites de la mera razón*.

comportamiento social (la famosa «sociable insociabilidad» de *Idea*). Ahora bien, hay comentaristas que concluyen de lo anterior una mayor valoración del individuo por parte de Herder, mientras que Kant no dudaría de diluirlo en lo supra-individual. Evidentemente y como ya hemos visto,²⁹ así formulada, esta distinción es inaceptable. En primer lugar, Kant, sin ser un individualista típico, sí que lidera aquella Ilustración liberal mayoritaria que parte necesariamente de la competitividad de los individuos atómicamente considerados para pensar y legitimar las instituciones colectivas. Además Kant (como esa Ilustración) se esfuerza continuamente para salvaguardar la autonomía y libertad individual (incluso frente a la presión de las instituciones estatales), y su ideal social no se aleja demasiado del liberalismo de su época, marcadamente individualista.

Mientras que, por su parte, tanto el Romanticismo como Herder valoran positivamente e incluso consideran el punto esencial de lo colectivo a aspectos supra-individuales como la familia, las comunidades naturales, los pueblos, etc. Sin duda, éste es uno de sus rasgos más relevantes y unánimemente reconocidos. Cuando valoran los pueblos y las civilizaciones, el espíritu del pueblo («Volkgeist»), la lengua nacional o la tradición como «religatio» esencial, están superando el marco individual con nociones que lo enlazan en un todo orgánico. El pretendido individualismo de Herder y de la mayor parte de los románticos sólo aparece cuando critican lo que juzgan instituciones injustas y artificiales; pues en estos casos piensan que los individuos

29. Especialmente los apartados III-6-3 «El individuo y la ley» y III-6-4 «Cosmopolitismo o nacionalismo generalizado».

estarían mejor solos y a su aire (o mejor dicho retornando a aquellas comunidades naturales amenazadas por instituciones artificiales e injustas). Para los románticos, el individuo tiene necesidad (incluso sentimental) de sentirse acogido en tanto que miembro por una comunidad, lo cual significa también ser reconocido en su singularidad y personalidad, sin ello el individuo aislado carece de auténtico referente colectivo e incluso individual (pues como dirá Dilthey: no sólo se es lo que uno afirma ser, sino además lo que los demás reconocen en uno).

En cambio, para la ilustración más liberal e individualista (y, a pesar de intentar superarla, Kant no se desmarca del todo de ella³⁰), el individuo es pensado como un átomo conscientemente independiente y autónomo, por tanto aislado incluso dentro del Estado que le garantiza su libertad «liberal» a no ser coaccionado o agredido por otro. Para la Ilustración mayoritaria y Kant, sólo el respeto a las leyes comunes y a las instituciones creadas por los individuos, tiende un puente entre éstos y configura algo así como una «totalidad social» (más bien un mero orden objetivo que no una auténtica comunidad con fuertes lazos subjetivos). Para la Ilustración menos optimista sobre el papel —por otra parte absolutamente necesario— del Estado y de lo político (entre la que se incluye claramente Kant), el ideal de constituir una auténtica totalidad por encima de los individuos y de sus intereses egoístas está todavía muy lejos en la historia (incluso la aproximación a él será infinitamente larga, asintótica).

30. Ahora bien, el concepto más propiamente kantiano de libertad es el «democrático»: poder no obedecer otras normas que las que uno mismo acepta y se impone a sí mismo.

Como vemos, tiene cierto sentido la acusación de los románticos a los ilustrados de que para estos últimos no existe una auténtica comunidad por encima de los individuos. Pues éstos son siempre independientes, competidores entre sí y celosamente egoístas con sus propiedades personales; provocando que haya una distancia insalvable entre ellos y el todo o el prójimo. Para los ilustrados, el conjunto de los individuos nunca constituye un todo social y la sociedad jamás podrá ser vista como un auténtico organismo con vida propia. Para los románticos, en cambio, la humanidad está estructurada esencialmente en auténticas comunidades³¹ populares y nacionales que, si bien no agotan la riqueza y singularidad del individuo, los integran en un organismo cohesionado y con cierta vida propia. Por eso, los románticos tienden a ver el individualismo liberal e ilustrado moderno como un desenraizamiento del individuo que le representa infinidad de traumas y lo condena a la soledad. Mientras que para el liberalismo individualista (sin duda mayoritario en la Ilustración y también muy influyente en el pensamiento de Kant),³² cualquier individuo posee unas constantes tendencias naturales que le incitan a romper el pacto social; y si no lo hace es mayoritariamente por egoísmo, por cálculo racional egoísta de ventajas e inconvenientes.

Como podemos ver, se entrelazan muy complejamente las tendencias universalistas e individualistas, que los comentaristas suelen mencionar como características que oponen a Kant y Herder, o los movimientos a que pertene-

31. Véase el clásico de Ferdinand Tönnies *Comunidad y asociación*.

32. A pesar que tampoco se puede identificar totalmente a Kant con este individualismo.

cen. A veces y según los ámbitos parecen cruzarse o, incluso, permutar las posiciones. Por este motivo, proponemos aquí una formulación más adecuada de su contraposición y que facilite su correcta inteligibilidad. Así, definimos como una de las contraposiciones más importantes y abarcadoras en los siguientes términos: simplicidad y unidad versus riqueza y diversidad.³³ Kant apostaría por la primera opción, mientras que Herder lo haría por la segunda. Por la gran amplitud de ambas, se nos presenta ahora el problema de la relación entre nuestra primera contraposición³⁴ y la que acabamos de definir. En un cierto sentido, parece que ambas son inconmensurables e incluso contradictorias entre sí. En la primera, Kant aboga por una radical ruptura y dualismo entre razón y humanidad, por una parte, frente a Naturaleza y animalidad, por la otra; ahora, en cambio, se decanta por la simplicidad y la unidad en el momento de considerar tanto lo humano como la Naturaleza. Por su parte, Herder, que afirmaba el monismo y la continuidad que enlazaba sin rupturas radicales a lo humano con lo natural, ahora destaca la riqueza y la variedad tanto en lo humano como en lo natural.

Recordemos que Kant (siguiendo la Ilustración mayoritaria) privilegiaba lo específicamente humano distinguiéndolo radicalmente de lo natural o animal, para poder dar el salto en su filosofía de la historia del mecanismo natural que la movía a lo propiamente espiritual, ético-político y humano que era lo que se movía y progresaba a lo largo de la historia. Herder y los románticos, por el contrario,

tendían a pensar monísticamente la historia, postulando la continuidad de lo natural y lo humano, no con vistas a borrar las distinciones, pero sí para enlazarlas todas y destacar la armonía de todas ellas. Kant –seguramente radicalizando la tendencia mayoritaria en la Ilustración– tendía a distinguir, separar, oponer y discriminar atentamente los ámbitos (en especial lo humano y lo animal, lo racional y lo natural). Buscaba sobre todo la claridad científica y analítica, pero también una visión antropológica que se basa en la absoluta contraposición y distinción de lo que entiende como humano frente a lo que se le opone como no-humano (lo natural, lo animal, lo irracional, la barbarie, etc.). En cambio, el Romanticismo con Herder al frente apuesta por sintetizar, unir y enlazar toda la complejidad de lo viviente; por ello consideran como más profundo y especulativo destacar lo vínculos, enlaces y continuidades. Para ellos la verdad no puede resultar de las distinciones fijas y que niegan todo enlace y dinamicidad; por eso su filosofía de la historia remite a una antropología y a una especulación que resalta el vínculo de todo lo viviente, que sitúa la humanidad en continuidad y armonía con lo natural.

Por lo anterior, Kant continuamente analiza y contrapone las dualidades (razón frente a lo animal, lo social y lo natural, el progreso político-institucional y el moral, etc.), mientras que Herder multiplica los nexos y destaca la continuidad entre esas distinciones que sólo ve como «polos» o extremos de una linealidad sin saltos. Todo armoniza en Herder, pero es una armonía, llena de matices, que amenaza con mezclarlo todo; mientras que Kant preserva en cambio la rotundidad de las dualidades destacando lo esencial de la distinción, prescindiendo de toda complejidad secun-

33. Véase nuestro apartado III-6-1 «Lo mismo y lo diferente...».

34. Apartado III-2 «Dualismo versus monismo...».

daria que ponga en peligro tal precisión analítica. Recordemos que en su primera reseña³⁵ de las *Ideas* de Herder ya le contraponía a éste su definición de racionalidad y de filosofía, que se caracterizan «más que por fomentar exuberantes brotes, en podarlos [...], no mediante señales, sino conceptos precisos [...] no por medio de una alada imaginación debida a la metafísica o al sentimiento, sino por una razón extendida en sus proyectos, pero cautelosa en su ejercicio».

Para Herder y los románticos, en cambio, la razón y la filosofía no pueden renunciar a admirar y expresar la riqueza y diversidad de la vida y de la Naturaleza. El universo es vivo, vigorosamente exuberante, rico y lleno de variación, por tanto, en todo momento el filósofo debe expresar y recoger al máximo esta rica variedad natural. Lo contrario supone imponer los estrechos, abstractos y fosilizados conceptos, definiciones y clasificaciones de que hace gala la Ilustración tanto a la especulación humana, como a la riqueza de la vida y de la Naturaleza. Podemos ver ejemplificado este profundo debate en los siguientes aspectos:

En primer lugar,³⁶ en la estructura básica del desarrollo defendido en sus filosofías especulativas de la historia. Así, por su parte, Kant busca ofrecer un muy claro hilo conductor que permita concebir todo el caos de los acontecimientos humanos como un **plan lineal, uniforme e idéntico para toda la humanidad**. Por este motivo, siguiendo los preceptos esenciales de la Ilustración, postula un progreso común y lineal para toda la humanidad, sin entrar en pensar distinciones en función de las épocas, los países o los

35. *Reseña*, p. 102.

36. Apartado III-6-2 «Plan lineal y uniforme...».

pueblos. Por ello define un desarrollo único para la humanidad dentro del cual es posible situar y comparar rigurosamente el lugar ocupado por cada generación o región respecto a un único desarrollo que todos deben seguir sin excepción. En cambio, el Romanticismo y Herder, incluso cuando piensan dentro de la idea de un progreso común a toda la humanidad, buscan reconocer y distinguir toda la riqueza y variedad de las formas –crecientemente diversificadas– del desarrollo universal, desde lo cosmológico a lo humano (donde la diversidad se incrementa aún más por la intervención de los factores culturales y lingüísticos). Por ello, piensan que la pauta de progreso en la historia y en la Naturaleza no puede ser lineal ni uniforme, sino **una pauta compleja y de gran variedad de formas**.

En segundo lugar,³⁷ la Ilustración y Kant, precisamente por presuponer un plan único para toda la humanidad, han de afirmar que el fin de la historia, es decir el destino humano, no puede realizarse en los individuos sino tan sólo en la especie.³⁸ Herder y el Romanticismo, al afirmar un plan de la historia complejo e, incluso, no reductible a un único denominador común, pueden postular al mismo tiempo que, en cierta medida, cada individuo o componente parcial de ese plan –por ejemplo, una civilización o un pueblo– consigue y satisface lo esencial de su destino propio. Evidentemente, este destino está enclavado en otro que

37. Apartado III-6-2 «¿Existe destino...».

38. En este punto concreto Kant adopta una visión «pesimista» muy rara en su época que afirma que, propiamente, ningún individuo real podrá gozar de esta situación de plenitud, pues la aproximación al ideal es asintótica. Sólo matemáticamente puede decirse que la especie llegará a él, pero en el infinito.

lo engloba, pero lo importante es que también los individuos y las naciones tienen su fin propio y a él se atienen.

En tercer lugar,³⁹ para Kant y los ilustrados, el Estado asume la vigilancia de los individuos, aplica la ley con vistas a garantizar la libertad de éstos pero sometida a las limitaciones que se han autootorgado al promulgarla. La igualdad ante una ley única, común y universal para todos, predomina por encima de los individuos, cuyas voluntades particulares y egoístas debe limitar. Para Herder y la mayoría de los románticos, la natural diversidad de los individuos y de los pueblos es tal que difícilmente puede ser asumida por la ley y el Estado, de manera que éstos fácilmente terminan siendo abstractos y artificiales. Cuando así sucede, los pueblos e, incluso, los individuos están legitimados para derrocar los estados y coartar el imperio de la ley.

Finalmente⁴⁰ y vinculado con los apartados anteriores, Kant y una parte muy importante de la Ilustración tienen como ideal el cosmopolitismo. Es un gran y fructífero ideal ilustrado (muy actual y todavía no plenamente realizado a inicios del siglo XXI) la unión jurídica de todos los países en una sociedad de naciones, que evite la guerra entre ellos, administre la ley internacional y que –paralelamente– garantice el respeto a la justicia en el interior de los Estados. Matizando profundamente este ideal (el cual incluso parecen olvidar), Herder y muchos románticos más bien tienden a reivindicar la diversidad de los pueblos y civilizaciones. Cada pueblo, cultura y civilización debe preocuparse sobre todo por su coherencia consigo mismos, relegando

39. Apartado III-6-4 «Cosmopolitismo o nacionalismo...».

40. Apartado III-6-5 «El individuo y la ley».

como un ideal abstracto y vacío ese cosmopolitismo kantiano. Parece indiscutible que al respecto el «nacionalismo generalizado» y no excluyente de Herder (que no nos parece generalizable sin más a todo el Romanticismo) mantiene un equilibrio tan fino como históricamente inestable, pues evita tanto toda dominación o exclusión por motivos «nacionales» (y por supuesto racistas), como todo etnocentrismo disfrazado de «cosmopoliticismo» y todo radical individualismo o subjetivismo.

Terminaremos la parte tercera de este libro mostrando que, como resultado de la contraposición «simplicidad-unidad» versus «riqueza-diversidad» (y las consecuencias que hemos visto desprenderse de los apartados anteriores), ambos autores se ven abocados a un problema específico en cada caso, pero que surge de una raíz similar. Kant tiene que explicar por qué mecanismo el caos, las divergencias o las irracionalidades presentes en la historia devienen finalmente parte de aquella simplicidad racional que siempre postula. Es decir, si el camino de la historia es racional, entonces se tiene que mostrar cómo los acontecimientos concretos que parecen carecer de fin y de razón coadyuvan finalmente en aquel camino racional. Kant debe mostrar cómo sale el orden del caos. Curiosamente su solución es muy próxima al emblema del liberalismo: «laissez faire, laissez passer». Por ello es sorprendentemente cercana a Mandeville (y sus virtudes públicas resultando de los vicios privados), a la «mano oculta» de Adam Smith y a la «astucia de la razón» de Hegel. El bien colectivo surgirá de la búsqueda por parte de los individuos de su beneficio egoísta; el bien saldrá de la paradójal «insociable sociabilidad» que manifiestan los hombres en sociedad.

Herder tiene, precisamente, el problema contrario. La unidad y continuidad que une a todo el universo y a toda la Naturaleza se diversifica exuberantemente en un proceso acelerado. El problema es pues cómo enlazar la unidad de la vida y de la Naturaleza (que son una y la misma –piensa casi panteístamente– en tanto que obra de Dios) con su apariencia sensible que es exuberantemente múltiple y polimórfica. Como quiera que Herder parte de la unidad y de la armonía primigenias, no puede jugar como Kant con la virtud positiva del conflicto y la negatividad que engendran orden racional precisamente a través de su propia autodestrucción. Herder debe postular, por tanto, el desarrollo orgánico, armónico y sin violencia de ningún tipo de una Naturaleza que tiende a la diversificación por la misma dinámica de su vida.

Precisamente a través de los opuestos posicionamientos comentados podemos comprender el muy sorprendente enfrentamiento que mantienen Kant y Herder por lo que respecta a la Naturaleza y a las consecuencias de la guerra.⁴¹ El reconocido pacifista que es Kant (quien realiza el máximo esfuerzo por imaginar los caminos del hombre hacia la paz perpetua)⁴² sorprendentemente termina exculpando (si bien no legitimando) la guerra, en tanto que paradigma del conflictivo mecanismo que mueve la historia. La guerra engendra la paz o, al menos, el proceso que finalmente conducirá a la paz, parece querer decir. La guerra, en definitiva y más allá de sus víctimas concretas, es beneficiosa para la hu-

41. Véase el apartado III-7 «¿Desarrollo conflictivo o espontáneo?» y nuestro artículo «Teoría política de Kant y Herder: despotismo ilustrado y legitimidad de la Revolución» en Eduardo Bello (ed.), 1991.

42. Véase su obra homónima, ya citada.

manidad porque obliga a desarrollar sus facultades, en especial la de la razón. La guerra es un aliciente para la ilustración y para el caminar hacia una constitución cosmopolita, y con ellas –y sólo con ellas– será posible la paz perpetua.

En cambio, Herder siempre denunciará argumentaciones como la anterior (cuyo mejor ejemplo es la famosa «astucia de la razón» de Hegel). Además, como ha postulado el espontáneo y no especialmente conflictivo desarrollo de la Naturaleza y la vida, Herder no necesita de estos astutos argumentos ni tiene que legitimar finalmente el conflicto y la guerra. Para él, éstos serán siempre e inevitablemente una perversión de la Naturaleza, aunque ésta ciertamente los permite. Pero para Herder y una parte considerable de los románticos, el conflicto y la guerra aparecen sobre todo y necesariamente cuando se fuerza o desconoce el orden natural. Por lo tanto, la guerra (que no tiene paliativo alguno) tiene que condenarse siempre pues es y resulta de un atentado en contra del orden natural. Nada la justifica y es, exclusivamente, consecuencia de la tensión y represión a los que se ven sometidos artificial y violentamente los hombres.

III-2 DUALISMO VERSUS MONISMO.

LA OPOSICIÓN MÁS GLOBAL

La Ilustración presupone una antropología que parte de distinguir radicalmente lo humano de lo natural y animal. Para la mayoría de los ilustrados (incluyendo Kant) la ruptura que nos separa de la animalidad es deseable pues sólo de ella surge la grandeza máxima de la humanidad. De esta corriente mayoritaria en la Ilustración debemos excluir

a Hume y Rousseau, curiosamente dos de los filósofos más valorados e importantes en el desarrollo del pensamiento de Kant, pero sin ninguna duda éste se aparta aquí radicalmente de ellos. Piensa que lo racional rompe profundamente con lo natural, que hay un auténtico abismo que los separa y, además, lo glosa con toda clase de elogios a favor de la grandeza de la especificidad humana –especialmente por su facultad intelectual, su libertad y su moralidad–. Resulta de ello es que la Ilustración liderada por Kant (y opuesta en esto a Hume y Rousseau) tenga que distinguir drásticamente entre el ámbito de la razón humana (incluyendo la «segunda naturaleza» que la humanidad se da con las instituciones socio-políticas) y el de la naturaleza que incluye los instintos humanos (que, junto con el resto de facultades, deberían subordinarse totalmente a la razón).

Por tanto, este abismo entre lo racional y lo natural marca una profunda y dolorosa escisión en el interior del propio hombre (en esto acepta Kant el veredicto rousseauiano). La razón, aunque es una facultad que forma parte de las disposiciones naturales del hombre y aunque en *Idea* afirma que se desarrollará a partir de las constricciones de la Naturaleza, representa la componente que separa al hombre de la animalidad. Sólo la razón permite escapar al hombre de la sumisión animal a la Naturaleza y a los instintos. Por ello, en definitiva la razón configura una nueva y específica naturaleza humana. De manera que, cuando el hombre adquiere el uso de la razón (aunque no sea al nivel exigido por la Ilustración),⁴³ deja de ser un ser

43. El famoso «sapere aude!» «¡Ten el valor de servirte de tu propia razón [...] sin la guía de otro». ¿Qué es ilustración?, p. 25.

natural, un mero animal, y pasa a ser sujeto de libertad y de moralidad. Sólo la razón –como ya hemos comentado ampliamente en otros apartados de este trabajo– hace posible la libertad humana y, por tanto, la aparición de un mundo moral por encima e independientemente del mundo natural –pues responde a otras leyes, las del deber ético–.

Como vemos, la razón humana no sólo se distancia cada vez más del fondo instintivo, natural y salvaje del hombre, sino que además, entra en lucha contra él hasta acabar dominándolo en todas sus facetas. Kant expresa muy claramente esta idea en *Comienzo verosímil*:⁴⁴ «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». Sólo la razón, junto con la libertad y la moralidad que en ella se basan, puede hacer posible que el deber ético se imponga al egoísmo natural en los hombres. También posibilitará que la sociabilidad se imponga a los impulsos antisociales, que el respeto a todo hombre en cuanto tal predomine por encima del desprecio o del deseo de utilizar la fuerza, y que la colaboración en los fines últimos de la humanidad supere la sujeción a la inmediatez del instante.

Por lo anterior, la razón no sólo se distancia y adquiere su legalidad propia, opuesta a la legalidad de la Naturaleza,⁴⁵ sino que ha de someter a la parte instintiva natural del hombre y, después, ha de imponer una finalidad humana a

44. *Comienzo verosímil* p. 72. La cursiva es nuestra.

45. Aunque, como hemos visto (véase el capítulo I-3), curiosamente esta legalidad con que la humanidad rompe con lo natural, sólo puede ser pensada –paradojalmente– formando parte de un plan o intención de la Naturaleza.

la especie y al conjunto de la Naturaleza en la historia. La relación mayoritaria de la Ilustración⁴⁶ (incluyendo Kant) con la Naturaleza es básicamente instrumental y dominadora. Así en el escrito *Comienzo verosímil*,⁴⁷ Kant presupone el «privilegio» humano frente a todo ser natural: «Comprendió el hombre [...] que él constituía el genuino fin de la Naturaleza». Cita el Génesis bíblico, para afirmar que todo animal o vegetal le es entregado como objeto para su utilidad, justificando, por tanto, que los utilice como medios para unos fines que no están en la propia Naturaleza de estos seres, sino en la utilidad y el beneficio humanos. Un poco más abajo de la cita anterior Kant afirma contundentemente: «La primera vez que [el hombre] dijo a la oveja: *la piel tuya la Naturaleza no te la ha dado para ti sino para mí* y se la quitó y se vistió con ella (v. 21), tenía ya conciencia de su privilegio que, en virtud de su naturaleza, le colocaba por encima de todos los animales, que ya no consideraba como compañeros en la creación sino como medios e instrumentos puestos a disposición de su voluntad para el logro de sus propósitos.»⁴⁸ Aquí Kant se hace par-

46. Aquí Rousseau constituye también una sorprendente excepción.

47. *Comienzo verosímil*, p. 75.

48. Estas ideas comportaban necesariamente para Kant una consecuencia que, lamentablemente, parece no haberse cumplido realmente: «Esta figuración implicaba, si bien de manera oscura, la idea de que no podía dirigirse en los mismos términos hacia ningún *hombre*, sino que tenía que considerarlos a todos como copartícipes iguales en los dones de la Naturaleza; preparación muy anticipada de las limitaciones a que la razón habría de someter en lo futuro a la voluntad en consideración a los demás hombres y que es mucho más necesaria a la institución de la sociedad que la inclinación y el amor», (Ibid., p. 76). Hemos citado la parte final para destacar que efectivamente Kant se desmarca de aquella Ilustración (y evidentemente mucho del Romanticismo) que

típico de una parte muy importante del pensamiento de Occidente (el más vinculado con la llamada «razón ilustrada» de Horkheimer y Adorno) afirmando que el primer acto del hombre en cuanto tal es distanciarse de la Naturaleza y negarle su ser autónomo.

También hemos tratado⁴⁹ la ambigüedad o dualidad presente en Kant al definir la historia en función de dos procesos de muy difícil unificación. Por una parte apunta al progreso político-social hacia una constitución justa y «cosmopolita», es decir a un aspecto básicamente colectivo que no presupone necesariamente el perfeccionamiento de los individuos, mientras que, por otra, más bien se trata de este perfeccionamiento individual referido a la capacidad de hacer un uso individual de la razón «sin la guía de otro» (que es el «lema de la ilustración»)⁵⁰ e, incluso, a un progreso moral.⁵¹ Ahora bien, queremos destacar aquí que Kant identifica siempre naturaleza y necesidad, mientras que piensa la razón tendiendo a lo contrario. La razón libre y la condición de posibilidad (en su uso práctico que extiende el teórico o «especulativo»)⁵² de la moralidad, por

considera como elemento esencial de la humanidad elementos sentimentales. En ello se opone claramente no sólo a Rousseau y Hume, sino a la escuela del sentido moral y a Diderot.

49. Apartado I-4 «Kant: filosofía de la historia...».

50. *¿Qué es ilustración?*, p. 25.

51. También aquí hay la ambivalencia del progreso moral individual, que es al que básicamente se refiere Kant, pero también de la humanidad como colectivo cuando glosa la reacción de los espectadores ante la Revolución francesa.

52. Como ya anuncian los títulos de dos apartados de la *Critica de la razón práctica*: «Del derecho de la razón pura, en el uso práctico, a una ampliación que no le es posible por sí en el especulativo» (apartado II, del Capítulo 1.º del libro 1.º) y «De cómo una ampliación de la razón pura en sentido práctico es posible pensarla, sin amplificar con eso,

lo tanto es propiamente una facultad antinatural o antianimal, pues trasciende y está destinada a negar las leyes naturales (como el determinismo y el instinto). Además, el orden que establece, ya sea político-social como moral, tiene precedentes en el mundo natural y es, por ello mismo, un orden antinatural. Hablando en hegeliano: la Naturaleza tiene una facultad que tiende dialécticamente a su autonegación: la razón. Como también hemos visto, tal negación o escisión entre humanidad y Naturaleza nunca podría ser aceptado por Herder y el Romanticismo mayoritario.

En definitiva, si bien, por una parte, en Kant y la Ilustración mayoritaria hay siempre una dualidad profunda que en todo momento coincide en marcar muy profundamente la escisión entre humanidad y animalidad,⁵³ para Herder y el Romanticismo, ocurre todo lo contrario:⁵⁴ el

al mismo tiempo, su conocimiento como especulativa» (apartado VII del capítulo II del libro 2.º).

53. Así por ejemplo es claramente excepcional la conocida tesis de Hume que afirma que los animales gozan también de un cierto uso de la razón claramente identificable con el humano. Al respecto véase el Capítulo 9 titulado «De la razón de los animales» de la *Investigación sobre el conocimiento humano* (Madrid, Alianza, 1980, trad. Jaime de Salas Ortueta) y del capítulo 16 (titulado idénticamente) de la parte 3.ª del libro 1.º del *Tratado de la naturaleza humana* (Madrid, Editora Nacional, 1977, trad. Félix Duque).

54. Estiú ha visto perfectamente esta contraposición en su magnífica introducción a los escritos filosóficos de Kant. Describe de la siguiente manera: «El primero [Herder] estimaba que el hombre constituía una coronación de un movimiento creador que, como fuerza interna, atraviesa el todo de la naturaleza. No es el hombre un ser que se defina por su oposición a lo natural, sino que, por el contrario, constituye el punto terminal, privilegiado y único, de un desenvolvimiento progresivo que envuelve la totalidad de las cosas. Si bien el hombre se caracteriza por la capacidad teórica y razón, esta misma tiene un origen natural: es el producto de una fuerza genética que, al llegar al colmo de sus configuraciones, se detiene y torna contemplativa, por lo mismo que deja de actuar» (p. 19).

mundo racional no rompe con el mundo natural, sino que lo continúa armónicamente. Aceptan, por supuesto, que hay un cambio o una modificación, pero los consideran como un modo distinto de algo más substancial que es esencialmente idéntico (como considera Spinoza).⁵⁵ Herder acepta plenamente el principio de continuidad del racionalismo de Leibniz y Spinoza. Como Hamann, lo basa en la seguridad que el mismo Dios que creó la Naturaleza también creó la historia (y por supuesto no tenía sentido que lo hiciera desde parámetros o modelos completamente distintos y escindidos). Reitera el venerable argumento teológico-racionalista de que Dios no tenía motivo para cambiar su voluntad durante su acto de creación. Por tanto, piensa Herder es necesario pensar que Dios ha hecho una gran y rica creación toda ella armónica, toda ella atravesada por las mismas fuerzas y leyes naturales.

La Naturaleza rica, poderosa y exuberante de los románticos ofrece una gran diversidad de formas, pero todas ellas —desde del reino mineral pasando por el vegetal y el animal hasta el hombre, la razón y el espíritu— son una misma Naturaleza desarrollándose. La Naturaleza adquiere características de gran sujeto totalizador seguramente por la influencia de Goethe en Herder. Así se superan el mecanismo y determinismo presentes en Spinoza, pensando la Naturaleza desde la perspectiva de un organicismo y una teleología que van mucho más allá de los aristotélicos. Para Herder, naturaleza y espíritu, vida vegetal, animal y humana son estadios teleológicos de un mismo e inmensa-

55. Ciertamente Spinoza es muy influyente en Herder y, seguramente de manera más difusa e implícita, en muchos románticos.

mente rico organismo total que camina hacia la conciencia y la subjetividad humanas: «No sólo existe una conexión, sino también una serie ascendente de fuerzas en el reino invisible de la creación [...] 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». ⁵⁶

Precisamente por la estricta continuidad en la jerarquía de los seres, para Herder y la mayoría de los románticos, no tiene ningún sentido decir que la razón (que es una facultad natural) pueda ir en contra de otras facultades también ellas naturales. La razón está íntimamente ligada con los sentidos, la imaginación, los sentimientos, los instintos, y sin ellos no sería nada. *La razón es natural y obedece las leyes de la Naturaleza, por tanto de ninguna manera puede ni quiere imponer nada a ésta.* Todo lo que la razón es o puede hacer lo ha obtenido gracias a la Naturaleza. Herder piensa que la razón es una buena servidora de la Naturaleza y que ha sido ésta quien la ha otorgado a su criatura predilecta y «central»: el hombre. ⁵⁷ Pero se la ha dado para que la utilice de una manera natural y sana; sólo entonces (cuando también sirve a la Naturaleza) la razón sirve verdaderamente a la humanidad. La razón sólo puede oponerse a la Naturaleza desde un uso perverso e insano, aunque reconoce que éste es habitual en la Ilustración.

56. *Ideas*, p. 130.

57. Aquí Herder apunta a la hipotética raíz común que Kant insinúa al final de la introducción de la *Crítica de la razón pura* (A 15-B 29) y que tanto ha interesado a Heidegger. Herder vincula este origen o raíz común a la naturaleza. Sobre Kant y esta cuestión véase Felipe Martínez Marzosa *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)* Madrid, Visor, 1987.

Para el romántico cristiano que es Herder la explicación de todo está en la Naturaleza, que constituye el otro libro de Dios que hay que interpretar (aparte de la Biblia). Ahora bien la interpretación de la Naturaleza no se puede realizar solamente desde la razón; es necesario el sentimiento que nos comunica «simpáticamente» con el espíritu invisible de la creación divina. Únicamente si no separamos artificialmente la razón de toda la continuidad de las facultades, es posible leer el libro de la Naturaleza.

En los próximos apartados veremos como esta oposición que enfrenta el dualismo humanidad-Naturaleza o razón-animalidad de la Ilustración mayoritaria con el monismo que defienden los románticos, rige muchas otras oposiciones y enfrentamientos. De esta manera la veremos aplicarse específicamente a distintos ámbitos, enriqueciéndose en contenido y concretándose —claro está—. A través de ellos podremos ver que Kant (y la Ilustración que representa) siempre resaltarán los componentes, aspectos y soluciones que implican una construcción racional humana que precisa de arte y esfuerzo, de tanteos y errores, y que rompe o trastorna el orden previo de la Naturaleza. En cambio, Herder y el Romanticismo que inaugura destacarán todo lo engendrado naturalmente a partir del desarrollo espontáneo —siempre desde el interior hacia lo exterior— que continúa armónicamente el orden primigenio de la Naturaleza. Los primeros presupondrán el dualismo Naturaleza-razón y acabarán privilegiando siempre la vertiente racional —en tanto que el campo propiamente humano—. Mientras que los segundos, a partir de su monismo —siempre vertebrado, claro está— acabarán destacando la armonía universal que nunca rompe con lo natural.

III-2-1 *El hombre-ruptura frente al hombre-continuidad*

Otro aspecto esencial que contrapone a Kant y Herder como representantes –respectivamente– de la Ilustración y del Romanticismo, es su muy contrastada relación con respecto a la naturalidad o animalidad humana. Desarrollando tesis anteriores sobre el origen contractual de la sociedad y compatibilizándolas con la crítica rousseauiana a la hipocresía de la sociedad, Kant piensa que hay una esencial ruptura entre Naturaleza y humanidad. Entre el animal y el hombre, o entre el estado natural y estado social de éste hay un salto cualitativo importantísimo. Para Kant todo lo propiamente humano representa una ruptura respecto a lo natural, para él –en clara contraposición con Herder– natural equivale a animal en el sentido de todavía no-humano o no-racional. Por ello, la sociedad, el derecho y las instituciones políticas son consideradas como instituciones humanas artificiales que rompen con lo natural y que se afianzan en la razón (por ello se necesita la idea de un «pacto o contrato civil» –que presupone una reflexión racional– que las instaure). En el marco mental ilustrado y liberal de Kant, pues, las instituciones y vínculos entre los individuos es resultado de un proceso antinatural, artificial y, en el mejor de los casos, racional.

Herder, en cambio, desarrolla en clave historicista y temporal el principio de continuidad de Leibniz.⁵⁸ Dentro de una visión romántica de la relación de la humanidad con la Naturaleza, afirma que hay un enlace sin solución de

continuidad en toda la creación, desde las estrellas hasta las criaturas humanas pasando, por supuesto, por los animales. El hombre es un ser natural y animal que no puede romper ni soslayar (como pretende la Ilustración –piensa–) sus raíces y componentes naturales o animales. La humanidad peca de vanidad y de orgullo cuando pretende colocarse por encima de la Naturaleza y se condena a la represión y la infelicidad (pues ésta se venga desde dentro del hombre mismo). A este respecto, para Herder el derecho y las instituciones socio-políticas tienen un origen natural vinculado al ser particular y específico del pueblo. En este sentido habla de instituciones naturales (familia, pueblo, nación) en las que se dan vínculos humanos de todo tipo (interviene en ellas por ejemplo el sentimiento) que las convierte en un marco esencial fuera del cual no hay auténtica existencia humana. Al respecto, para Herder es claro que estas instituciones naturales son previas y condición de posibilidad de los individuos, y no al revés como en Kant.

A pesar de reconocer las críticas de Rousseau, Kant se inscribe claramente dentro de la Ilustración que claramente define un proyecto de humanidad y educación (de «ilustración») donde la razón debe prevalecer absolutamente sobre toda determinación animal o natural (instintos, pasiones, sentimientos, limitación al mundo sensible, egoísmo individual...). La perfección humana sólo se puede lograr o, al menos, caminar hacia ella desde el pleno dominio de la razón.

Por ello –para Kant– la racionalidad es la condición de posibilidad para que la humanidad se abra a la libertad, la responsabilidad, el deber ético y, en el futuro, la sociedad cosmopolita. Por otra parte, en su pensamiento político

58. Al respecto remitimos al clásico *La gran cadena del ser. Historia de una idea* de Arthur O. Lovejoy, Barcelona, Icaria, 1983.

Kant manifiesta una clara vinculación con un «realismo» descarnado que choca con el ingenuo entusiasmo de Herder. Kant aquí está muchas veces más cerca del crudo pensamiento político de Thomas Hobbes que no del optimismo de Locke. La teorización kantiana de la necesidad del Estado como garante del orden social, su consideración del desorden social como inevitablemente mucho más peligroso e irracional que el más terrible de los gobiernos dictatoriales, su rechazo en última instancia del tiranicidio –incluso en casos extremos–, el papel que otorga a la guerra en el progreso histórico, incluso el priorizar la «paz» y el orden social a la libertad y el derecho de los individuos, apuntan a un Kant mucho más cercano a Hobbes y a Hegel, que no a Herder.

Muy al contrario de lo dicho, Herder anticipa el gran ideal romántico que se propone hacer posible la armonía cada vez más perfecta entre hombre y Naturaleza, entre individuo y sociedad (quizás más bien «comunidad»),⁵⁹ en definitiva de las facultades humanas en el interior del hombre y, exteriormente, de éste con la Naturaleza y una sociedad ella también «natural». Para el romanticismo de Herder, naturalidad y humanidad, no sólo no se excluyen entre sí, sino que se potencian grandemente. Los sentidos sitúan y concretizan la razón; la imaginación, la fantasía y el genio la potencian y la hacen capaz de especulación y creatividad; el sentimiento y la pasión la guían y animan para que alcance su meta. Pues, en definitiva, la humanidad que no niega ni reprime la naturalidad presente en sí

59. Según la distinción clásica de Ferdinand Tönnies *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1979.

misma está mucho más capacitada para lograr sus objetivos y perfección.

Como consecuencia el pensamiento político de Herder y el Romanticismo es mucho menos «realista» y aboga por una trasposición mucho más fácil y directa de los ideales de libertad y justicia. Cualquier sociedad artificial y despótica que coarte los anhelos y derechos de sus ciudadanos debe ser derogada y sustituida por nuevas formas de gobierno más justas y naturales. Para estos autores los riesgos de tales cambios o revueltas resulta claramente negligidos tanto por la irrenunciabilidad de los imperativos e ideales como por su valoración –muy optimista– de la facilidad con que el cuerpo social recupera el equilibrio y la paz.

Como contrapartida necesaria a la relación comentada entre naturalidad y humanidad, Kant tiene que pensar precisamente a esa naturalidad como el motor que mueve la historia. Efectivamente, la filosofía kantiana de la historia se basa en la dinamicidad de la «insociable sociabilidad» humana. Pues, en la línea de la valoración liberal de la competencia, es la guerra y el conflicto tanto en el interior de cada hombre como de la sociedad en conjunto lo que, en definitiva, hace posible el progreso histórico. La insociable naturalidad humana no sólo mueve la historia, sino que también provoca –piensa Kant– su progresiva autoeliminación. En un argumento muy cercano a la astucia de la razón hegeliana o a la mano oculta en el mercado de Adam Smith, será la irracionalidad presente en la historia la que acabará autoeliminándose por sí misma y haciendo posible el dominio pleno de la racionalidad. Sólo a través de los conflictos provocados por la animalidad e irracionalidad humanas, la humanidad se va educando a lo largo de la

historia, hasta devenir completamente racional (que Kant identifica con plenamente «ilustrada»). Consecuencia de la misma perspectiva, para la tradición ilustrado-liberal dentro de la que se inscribe Kant, el progreso humano depende básicamente del conflicto político y social, el cual educará al individuo y, quizás, permitirá también un cierto progreso moral en él. Como dice Kant, el hombre está hecho de una «madera tan retorcida» que es muy difícil de poner recta, de tal manera que es imposible pensar que se enderejará espontáneamente sin la coerción social.

En cambio, como Herder y el Romanticismo no contraponen tan radicalmente naturalidad y humanidad, para ellos no tiene sentido la desaparición de la primera para la realización plena de la segunda. Naturalmente esto les priva del bello (y muy convincente por «astuto») argumento de «la astucia de la razón» y deben pensar más bien en la línea de la colaboración entre todas las facultades humanas y en la espontaneidad del desarrollo de la Naturaleza hacia la humanidad. Ciertamente, esta idea parece mucho más ingenua y utópica que no la primera pues, desde la teodicea de Leibniz hasta la evolución de las especies de Darwin o el marxismo dialéctico, la modernidad ha tendido a pensar la necesidad de que lo irracional se superara a sí mismo. En la misma línea consideran que hay un progreso moral espontáneo en la humanidad y en sus miembros que, no sólo antecede al progreso político, sino que debe luchar con el efecto entorpecedor y corruptor de lo político. Así pues aquí el conflicto y coerción sociales no sólo no ayudan al desarrollo moral, sino que lo entorpecen amenazando con coartarlo totalmente.

Se entiende que, en contextos de este tipo, Herder afirme que en Kant y en la Ilustración hay una raíz escépti-

ca puesto que en el fondo desconfían de las fuerzas humanas e, incluso, de la razón. No creerían en la capacidad humana para progresar espontáneamente y, a pesar de su «racionalismo», verían infinitos impedimentos para que la razón triunfe. Por eso tendrían que inventar o imaginarse mecanismos «astutos» (en la línea de la «astucia de la razón») que privilegiasen el conflicto y lo irracional como verdadero origen de lo racional. Por su parte, Herder y el Romanticismo reivindican la bondad y el poder de la naturaleza humana en su totalidad, formada por la razón pero también por los sentidos, la imaginación, el sentimiento... Piensan que la Naturaleza se basta para garantizar la plenitud humana, incluso más allá de la idea ilustrada de progreso, pues –bien considerada, piensan– no sólo la garantiza para la última generación humana (la del final y meta de la historia) sino para todas ellas.

El ideal de humanidad de Herder se encuentra definido, como es obvio, en contraste con la animalidad. Pero Herder niega explícitamente la posibilidad de definir al hombre en oposición absoluta al animal. El hombre ocupa el lugar central de la creación sin por ello trascenderla. El hombre es el modelo principal de la creación, es un ser intermedio entre los animales,⁶⁰ pero hecho de tal manera que reúne de la forma más armoniosa todos los rasgos que se encuentran dispersos en el resto de criaturas. El hombre es el mejor compendio (en Herder, como en el neoplatonismo renacentista, el hombre es también *imago mundi*).

Por lo tanto, entre los rasgos o valores humanos hay muchos trazos animales: instintos, los propios sentidos,

60. *Ideas*, pp. 56-59.

etc., por otra parte cualquier facultad del hombre está en continuidad con la Naturaleza. En el capítulo seis del sexto libro de la primera parte de las *Ideas*, Herder intenta definir lo que entiende por «humanidad» y agrupa todos los rasgos que la forman: «Mi deseo es reunir en una palabra Humanidad todo cuanto hasta ahora he dicho sobre la noble formación del hombre para la razón y la libertad, para más primorosos sentidos e instintos, para una salud más delicada y robusta, para la ocupación y dominio de la tierra».⁶¹

Para Herder, si bien el hombre no tiene mejor palabra que «humanidad», ésta incluye armoniosamente rasgos compartidos con los animales, que en ella se ponen al servicio de su espíritu. Herder dedica el primer apartado del libro cuarto de *Ideas* a la actividad racional; el tercero, a los sentidos más sutiles (tacto, vista, oído) para el arte y el lenguaje; el cuarto, a la libertad (como en Kant, estrechamente vinculada a la razón); el quinto, a la salud delicada pero tan resistente como puede permitir al hombre extenderse por toda la tierra. Y concluye en el sexto: «El hombre está formado para la humanidad y para la religión». Como vemos, incluye en la humanidad la armonía de los instintos animales, la autoconservación, el deseo de participación con otros seres y el deseo de comunicación. Incluye también el instinto sexual, el amor, el sentimiento de simpatía, que es la base de toda relación afectuosa, por ejemplo la paterno-filial y en general los vínculos de sangre. Pero también incluye la regla de justicia y verdad, pues «sin estricta equidad y verdad no hay razón ni humanidad concebibles». Añade el instinto de decencia y, finalmente, la reli-

61. *Ideas*, p. 119.

gión, que es «la más elevada humanidad del hombre, la más sutil floración del espíritu humano, la primera y última filosofía».

Con esta valoración extrema de la religión como parte constituyente y creativa de la humanidad, Herder precede —a pesar del total desacuerdo en muchas otras cosas—⁶² a los idealistas alemanes, como por ejemplo el llamado *Primer programa del Idealismo alemán* de tan difícil imputación entre Hegel, Hölderlin y Schelling. La religión viene a ser para Herder lo que para Kant la ley moral: ambas son una «maravillosa» «presencia» que se impone desde su interior al hombre y le impide naufragar. Herder afirma que es «el ejercicio del corazón humano y el más puro encauzamiento de sus facultades y potencias»,⁶³ pues «si el hombre fue creado para la libertad y no tiene en la tierra otra ley que la que él mismo se impone, tiene que convertirse en la criatura más salvaje si no conoce pronto la ley de Dios en la Naturaleza y como hijo no aspira a llegar a la perfección del padre».

Para finalizar y como vemos, Herder armoniza en el ideal de humanidad todos los elementos naturales (incluso

62. Kant recurre a la analogía de la Naturaleza en *Comienzo verosímil*, cuando afirma que en cierta medida puede conocerse los orígenes del hombre con ciertas garantías, en la medida en que se deben a la Naturaleza. Por consiguiente, como hay que suponer que la Naturaleza se habrá mantenido estable desde entonces, no inventamos nada, sino que sacamos de la experiencia mediante la analogía de la Naturaleza nuestro conocimiento. Ya conocemos, con todo, el estatus de viaje de placer que Kant concede a lo expuesto en esta obra por Herder. En su réplica contra Reinhold, Kant habla del valor de las analogías de la Naturaleza y acepta que pueden hacer cierto servicio al conocimiento; no obstante, «ninguna analogía podría llenar el inmenso abismo entre lo contingente y lo necesario» (p. 104).

63. *Ideas*, p. 125.

los rechazados por la Ilustración como exclusivamente animales) y los considera esenciales para que pueda llegar a su plenitud. Pues piensa que todo en el hombre es importante (y debe ser tenido en cuenta y desarrollado armoniosamente con el todo) para que éste realice su plenitud. Sólo entonces todos y cada uno de los hombres (y no sólo un tipo muy concreto de hombre) podrán desarrollar y realizar la totalidad de su ser sin que unas facultades repriman a otras. Como dice Schmidt,⁶⁴ a pesar de su interés omni-barcante y de situarlo en relación con toda la naturaleza, Herder tiene como «tema fundamental» al hombre, siempre «escribe y actúa *ad hominem*». Además, aunque no renuncia ni ve problemático su enlace con la «humanidad», no se refiere meramente al hombre «en general» sino el «hombre concreto», con sus singulares determinaciones vitales e históricas.

Pero no anticipemos más acontecimientos, pues creemos que para comprender mejor esta oposición y sus subordinadas, no hay nada más efectivo que desarrollar las otras oposiciones a que remite. Empezaremos por una que expresa muy bien las consecuencias concretas de una diversidad de planteamiento tan abstracta como la comentada. Así veremos cómo para Kant y una cierta Ilustración la posición erecta del hombre será claramente artificial y fruto de una profunda ruptura con la Naturaleza, mientras que para Herder y muchos románticos será fruto de un desarrollo natural que no violenta en absoluto a la Naturaleza.

64. G. Schmidt, 1966, p. 11.

Tenemos que comenzar destacando que, a pesar de ciertas excepciones como por ejemplo el oso cuando ataca o quiere alcanzar algo en un árbol o de algunos monos en situaciones similares, es indiscutible la peculiaridad humana dentro del reino animal por lo que hace a su postura erecta, a «dos patas». Ello sugiere o facilita la interpretación de los que afirman que el hombre no es un animal como los otros. Como no podía ser de otra manera, tanto la Ilustración como el Romanticismo (incluyendo a Kant y Herder) coinciden en la especificidad humana, nadie quiere confundirlo con los animales (como parece insinuar a veces Hume). Por ello la cuestión no es ésta, pues tanto la Ilustración como el Romanticismo participan de un cierto antropocentrismo muy arraigado en Occidente y en la Modernidad. La cuestión es más concretamente el grado de tal antropocentrismo y si es pensado surgiendo rupturadamente y sin continuidad en contra de lo natural, o bien como una continuidad armónica con la Naturaleza. La cuestión no es, pues, la especificidad humana sino el grado y justificación de tal especificidad.

La Ilustración y el Romanticismo coinciden en afirmar que la humanidad se diferencia del resto de animales por ciertas características vistas como «positivas». Nos referimos por ejemplo a: tener capacidad para el lenguaje, ser susceptibles de darse leyes, poderse abrir a cuestiones trascendentes como las religiosas, ser capaces de usar la razón y de plantarse cuestiones éticas, etc. Aún más, incluso coinciden en algunas características claramente «negativas» como por ejemplo (y siguiendo un cierto espíritu rousseauiano que

influyó tanto en Kant como en Herder) y como dice este último: «ningún animal devora a otro por gula, ninguno asesina a sangre fría a otro de su especie por orden de otro».

Los problemas y diversidad de opiniones se manifiesta cuando preguntamos más concretamente ¿cómo y cuando el hombre dejó de ser un animal como los otros y qué elemento fue el desencadenante de esta peculiar evolución? Más en concreto: ¿qué papel jugó en tal evolución la peculiar postura erecta de los humanos? Es al responder estas preguntas que nuestros autores manifiestan una diversidad radical de opiniones que se corresponde y podemos analizar perfectamente en función de la primera dualidad que hemos comentado.

Ya hemos visto⁶⁵ la respuesta que dio Kant en *Comienzo verosímil*, que es continuada en una recensión de 1771 a un libro de un importante anatomista de la época llamado Moscati. En esta última, Kant manifiesta la opinión —que sabía contraría a la de Herder— de que la postura erecta del hombre no era la causa primera de la peculiaridad humana dentro del reino animal, sino que era consecuencia del desarrollo de la razón (que sí era la causa primera del proceso de humanización). Por otro lado, afirmaba que la postura erecta no era natural, no era una solución fruto de un desarrollo natural sino, al contrario, tenía un origen artificial que iba en contra de toda tendencia natural. Por ello la humanidad gozaba de la ventaja implícita en la bipedación, pero también de los inconvenientes de esta postura tan antinatural. Estiú⁶⁶ ha expresado esta idea con mucha preci-

65. Apartado III-2 «Dualismo versus monismo...».

66. Estiú, p. 20.

sión: «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 es, como veremos, la opinión 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 todo 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 contraponerse a ella».

Herder, en coherencia con su teoría de que por la forma se puede inducir la función, que por lo visible se puede intuir lo invisible, opina que «en el ser humano todo es en función de la figura que ahora tiene; por ella se aclara toda su historia, sin ella nada». La Naturaleza, «madre creadora», ha querido conceder al hombre «su obra principal: la belleza humana». ⁶⁷ Mediante la postura erecta, el hombre ha podido «mirar lejos, por encima de sí y a su alrededor». ⁶⁸ Ha podido apartar la mirada de la tierra, al contrario de los animales que lo rodeaban, y así ha podido ampliar horizontes y desarrollar los gérmenes de la razón: «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». ⁶⁹ Es decir, para Herder la posición erecta humana ha sido un desarrollo natural que le ha permitido y facilitado el desarrollo, también natural, de la facultad humana de la razón.

67. *Ideas*, p. 90.

68. *Ibid.*, p. 88.

69. *Ibid.*, p. 89.

Herder, siempre dispuesto a ver la intervención espontánea de la Naturaleza en cualquier acontecimiento, considera como un hecho puramente biológico y natural el origen de la razón humana (que, al abrir el reino del «espíritu», parece trascender aquella esfera). Pero para Herder todo estaba enlazado en una continuidad sin saltos y era justo pensar, por tanto, que lo más próximo a las fases primeras de la Naturaleza fuese la causa del desarrollo de lo más excelso. En conclusión: un hecho puramente biológico-natural (posición erecta) generaba espontáneamente otro hecho (desarrollo de la razón) que por tanto tiene que ser calificado también de natural. Si fuese al revés, se pondría en cuestión la coherencia y continuidad de la Naturaleza (como de hecho hace Kant). Para Herder, si la Naturaleza ha creado la razón, ha tenido que hacerlo por causas y procedimientos naturales, y de la manera ordinaria, es decir a partir —en estricta continuidad— de los niveles de desarrollo inferiores.

Kant, no es preciso insistir, pensaba exactamente lo contrario. El hombre no es ya propiamente un animal, pues la razón lo ha apartado rupturísticamente de la animalidad. La razón es la única facultad que podía hacerlo, precisamente porque todas las demás permanecen ligadas al mundo instintivo o natural. Al contrario de Herder, para él no tiene sentido minimizar la razón humana estableciendo el paso de animal a hombre por una causa tan poco relevante como un mero cambio de posición anatómica. Eso supone degradar a la razón y a la esencia humana dándoles a ambos un origen en lo meramente fisiológico. La grandeza, especificidad y espiritualidad humanas no puede haber surgido de un hecho meramente casual y «mecánico». Además eso negaría la peculiaridad humana

y lo convertiría en un animal más. Su presupuesto es el contrario: puesto que la razón es la única facultad que podemos pensar que por sí misma trasciende sus orígenes naturales, ella es la facultad antinatural que ha apartado a la humanidad de la bestialidad animal. Sin ella todo es sumisión y determinismo en la Naturaleza y su tarea es liberar los hombres de la «natura majorensis», de la tutela de la Naturaleza a través del dominio incontestable de los instintos. Una vez sentado lo anterior el origen de la postura erecta era evidente: es específica de la humanidad porque sólo la razón, en tanto que facultad supranatural, podía generar artificial y forzosamente una postura dolorosamente innatural: la erecta.

Resumiendo, ambos están de acuerdo en la especificidad humana. Ambos reconocen que la posición erecta distingue al hombre del resto de los animales. Incluso ambos valoran la relación de esta postura con el desarrollo de la razón. Pero ambos formulan teorías absolutamente opuestas y de acuerdo con la dualidad que nosotros hemos afirmado. Para Kant la posición erecta violenta artificialmente el estado anatómico-original del animal-hombre y en ella encontramos una clara señal de la ruptura de lo humano frente a lo animal que sólo puede justificarse por la causa de la acción de la razón que lo lleva a erigirse. Para Herder la posición erecta es un desarrollo natural y espontáneo del animal hombre que, sin romper nunca la continuidad de todo lo vivo, le lleva a ser la causa de que aparezca la racionalidad precisamente en ese animal llamado hombre.