

### III-3 TEORÍAS DISTINTAS DEL CONOCIMIENTO

Pedimos a los amables lectores que retengan en la memoria nuestra primera contraposición: dualidad y ruptura entre razón y animalidad, frente a monismo continuista entre ambas. Pues nos será muy útil en nuestro análisis de dos aspectos centrales de las teorías del conocimiento<sup>70</sup> de nuestros autores y sus respectivos movimientos filosóficos.

#### III-3-1 ¿Crítica de la razón pura o fisiología de las facultades?

Dentro de la polémica sobre si la razón humana se enfrenta a la animalidad humana o si, al contrario, es expresión de las leyes naturales y enlaza armónicamente con lo animal presente en el hombre, podemos situar toda la crítica que Herder hizo de la presunta razón abstracta y vacía de Kant (como ejemplo paradigmático de los vicios ilustrados). Herder desarrolla sobre todo el tema en la *Meta-*

70. Herder afirma que se remonta para atacar la teoría del conocimiento de Kant a los *Nouveaux Essais* de Leibniz (en polémica con Locke). Pero en concreto, adopta una postura intermedia entre el miembro de la llamada «escuela de Leibniz-Wolff», J. A. Eberhard (1739-1809), y Kant. El primero había considerado la primera crítica kantiana como superflua, pues lo que era acertado ya lo había dicho Leibniz, mientras que lo demás era erróneo. Kant le respondió que, de ser cierto que Leibniz ya lo había formulado, esto no excluía la validez de su obra como una nueva crítica de la razón. Herder da la razón al primero, en el sentido de que Leibniz ya había llevado a cabo una crítica de la razón, y al último en el sentido de que podía hacerse una nueva crítica con nuevas aportaciones. Herder se guarda mucho, con todo, de identificar a Kant con Leibniz (cfr. *Metacrítica*, pp. 373ss).

*crítica* que, imitando el título de una obra de Hamann con la misma intención, se opone a la *Crítica de la razón pura* kantiana. Cabe avanzar que la crítica herderiana a Kant es más sólida de lo que podría pensarse y anticipa tesis idealistas, historicistas o del relativismo lingüístico.

Herder empieza por censurar el título de la obra de Kant, porque –afirma– se critican las obras humanas «pero no las facultades naturales». <sup>71</sup> Ciertamente, Herder no parece haberse percatado del sentido tradicional con que usa Kant el término «crítica» pues dice: «No se critica una facultad de la naturaleza humana, sino que se la investiga, determina, limita; o bien se indica su uso y su abuso». <sup>72</sup> Y precisamente éste es el sentido que le da –siguiendo la etimología– Kant. Pues etimológicamente «crítica» no significa «rechazo», «ataque» o «protesta» ni tiene que presuponer forzosamente una valoración negativa, sino que remite a un juicio para discriminar y distinguir, (como pretende Kant) en el uso correcto de la razón pura, lo que le corresponde de lo que no. Por ello la *Crítica de la razón pura* es aquella obra que se propone calibrar el uso correcto e inevitable de la razón pura (es decir en su uso «a priori» y considerada con independencia de los aspectos empíricos concretos –que se trataran en otras obras–). Muy especialmente Kant quería evitar la intromisión y bloqueo de los diversos usos de la razón y limitarlos a su ámbito correcto. <sup>73</sup>

71. *Metacrítica*, p. 371.

72. *Ibid.*, p. 371.

73. Entre los muchos momentos en que se argumenta lo anterior remitimos –por su sencillez y claridad– al segundo prólogo de la *Crítica de la razón pura*, B XXV-XXVI.

Quizás el argumento más certero que usa Herder en contra de Kant es la del inevitable círculo lógico o «vicio» —como se suele decir cotidianamente— en que cae toda crítica de la razón —sea pura o no—. Pues ciertamente como dice Herder,<sup>74</sup> «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 castigo». Evidentemente Kant era consciente de ello y lo había tenido en cuenta al desarrollar su método trascendental a través del cual es la propia razón la que determina sus límites y condiciones de posibilidad. Kant (como todo racionalismo consecuente) no puede juzgar la razón desde ninguna instancia exterior (recordemos que ha rechazado totalmente posibilidades como la revelación o la autoridad). En cambio Herder sí que lo pretende, pues considera a la Naturaleza la madre de la razón y tampoco desecha recurrir algunas veces a la revelación divina. Pero en la *Metacrítica*, Herder está polemizando con Kant y evita entrar en estas cuestiones. Simplemente pretende demostrar la inconsciencia, el absurdo y el dogmatismo del que, en su opinión, hacía gala Kant.

Herder, como hemos señalado ya, denuncia la tendencia ilustrada a considerar a la razón como esencialmente aislada del resto de facultades. Dice:<sup>75</sup> «aunque puede aislarse mental y verbalmente a la razón humana, con un propósito determinado, de las demás facultades naturales del hombre. Nunca, con todo, deberíamos olvidar que no

74. *Metacrítica*, p. 372.

75. *Ibid.*, p. 372.

subsiste por ella misma, aislada de las otras facultades». Éste es el gran caballo de batalla de Herder: la razón pura, los «a priori», los trascendentales, la razón separada de la experiencia y del resto de facultades. Aunque para Kant la razón pura engloba el uso teórico y el uso práctico de la razón,<sup>76</sup> afirma Herder que, al dedicar aquél sus *Críticas* exclusivamente a la razón pura, sólo alcanza o puede dar cuenta de una única vertiente del sujeto pensante y de las posibilidades humanas.

También rechaza, por aislar artificialmente lo que sólo puede darse y funcionar unido, la distinción kantiana entre entendimiento y razón. Ciertamente éste ha afirmado que la razón nunca se refiere directamente a la experiencia, sino al entendimiento,<sup>77</sup> que la razón es la facultad de los principios del conocimiento a priori<sup>78</sup> y que «la razón constituye, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad completamente separada, subsistente por sí misma».<sup>79</sup> Para Herder (anticipando<sup>80</sup> gran parte de las críticas

76. Si Kant hubiera sido completamente coherente con el título de sus dos primeras críticas deberían denominarse respectivamente «Crítica de la razón pura teórica» y «Crítica de la razón pura práctica». De hecho en esta última usa muchas veces y de manera sistemática la expresión «razón pura práctica», dedicando un apartado en el inicio de la obra a justificar por qué ha prescindido del adjetivo «pura». Su respuesta es clara: al haber únicamente un uso puro de la razón práctica, habría incurrido en redundancia.

77. A 302.

78. B XXIV.

79. B XXIII. La cursiva es nuestra.

80. Y en gran parte coincidiendo y superponiéndose a las un poco anteriores argumentaciones similares de Rousseau y a las estrictamente coetáneas de Diderot. Respecto a este último es muy relevante su famoso *Suplemento al viaje de Bougainville* enviado para su publicación en la *Correspondencia literaria* de Grimm y retocado por Diderot en 1771 (cuando finalmente se publicó *El viaje alrededor del mundo* de Boun-

de los románticos e idealistas) estas afirmaciones son absurdas y un atentado contra la unidad y el ser natural del hombre. Kant (culminando y radicalizando un defecto de la Ilustración) prácticamente escinde al ser humano —opina Herder— en varios sujetos y facultades aislados entre sí. Como si en el hombre hubiera un sujeto-razón, un sujeto-sensible, un sujeto-entendimiento, un sujeto-voluntad, por no entrar en tantas otras facultades (sentimiento, pasiones, instintos, etc.) que Kant y la Ilustración mayoritaria tendían a diferenciar de lo humano en tanto que tal.<sup>81</sup>

La crítica herderiana (que, como hemos visto, enlaza con las de Rousseau y Diderot)<sup>82</sup> denuncia que Kant y la Ilustración mayoritaria han olvidado que «es la misma alma la que piensa y quiere, que entiende y siente, la que ejercita la razón

---

gainville, cuyos aspectos más importantes ya eran conocidos por entonces) y sólo publicado en 1796. Allí se argumenta la desgarradora escisión humana cuando se le imponen tres códigos contradictorios entre sí (cito la traducción de Mateu Grimalt, Palma de Mallorca, Olafeta, 1982, p. 144): «encontraréis a los hombres sujetos a tres códigos, el código de la naturaleza, el código civil y el código religioso, y obligados a infringir alternativamente estos tres códigos que nunca han estado de acuerdo; de ahí que se ha llegado a que no hubiera en ningún país, como Orou [el famoso tahitiano llevado por Bougainville] lo intuyó del nuestro, ni hombre, ni ciudadano ni religioso».

81. Véanse también los apartados II-3 y III-2.

82. Diderot, en la obra citada, expresa muy bien la escisión que surge inevitablemente cuando se aplican los parámetros de la Ilustración moderna occidental (como ya criticaba Rousseau). Pues se quiere —opinan— que una definición ficticia y artificial sustituya al hombre real y natural (p. 151): «¿Queréis conocer la historia, abreviada, de casi toda nuestra miseria? Hela aquí. Existía un hombre natural: en su interior se introdujo un hombre artificial; y en las cavernas se inició una guerra que dura toda la vida. A veces el hombre natural es el más fuerte; a veces se ve vencido por el hombre artificial y moral; y en un caso y en otro el triste monstruo se ve tiranizado, atenazado, atormentado, tirado en el arroyo; gimiendo sin cesar, siempre desgraciado».

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 quizás incluso en su origen (1), tan compenetradas y entrelazadas, que no podemos haber designado otro sujeto 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».<sup>83</sup> Kant ha opuesto las facultades, ha escindido el sujeto humano, quedando dispersa y comprometida lo que es una única alma. Evidentemente para Herder no son ni garantizan una auténtica unidad del sujeto humano la percepción trascendental kantiana ni el «yo pienso» que acompaña todo pensamiento.

Además Herder tampoco está de acuerdo con lo que interpreta como el método trascendental kantiano pues «Nadie puede independizarse de sí mismo, esto es, salir de toda experiencia originaria, interna o externa, librar su pensamiento de todo lo empírico».<sup>84</sup> Herder, descontento con la posibilidad de establecer el origen del conocimiento a priori,<sup>85</sup> propone renunciar a esta denominación «a fin de evitar malentendidos». Piensa que ha sido la fascinación del lenguaje junto a la prepotencia típica de la Ilustración<sup>86</sup> lo que ha hecho concebir a Kant la vana esperanza de separar lo puro *a priori* (que entonces perdería todo

83. *Metacrítica*, p. 372.

84. *Ibid.*, p. 375.

85. *Ibid.*, p. 383.

86. Afirma que «hay pueblos enteros malacostumbrados por su lenguaje» (*Ibid.*, p. 414).

sentido vital) de lo empírico y *a posteriori* de la inescindible unidad de la experiencia humana. Llevado por la fascinación del lenguaje, Kant escindiría el alma humana en tantas partes como nombres y distinciones ha encontrado en sus facultades. Para evitarlo, Herder afirma que la única manera de remediar este mal consiste en distinguir netamente entre: «cosa», «concepto» y «palabra», y piensa que Kant las ha confundido. En concreto considera que las famosas contradicciones, anfibologías y antinomias de la razón encontradas por Kant en la metafísica dogmática «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 determinada 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». <sup>87</sup>

Para Herder, la razón es una facultad naturalmente buena y válida, el lenguaje es también un instrumento natural y útil. El problema surge cuando se utilizan en contra de su naturaleza, cuando se pervierte su ser natural. Y cree que precisamente eso ha sucedido durante la Ilustración y, aún más radicalmente, en su culminador: Kant. Concluye: <sup>88</sup> «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 fábu-

87. *Metacrítica*, p. 414.

88. *Ibid.*, p. 418.

la». El uso abstracto, artificial y dogmático (típico de la Ilustración y de Kant) sólo podía conducir al fracaso y a una mera ficción de conocimiento y filosofía: «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». <sup>89</sup>

Para salvarse de este error, hay que volver a la naturaleza propia del hombre, respetar la naturaleza de la razón y del lenguaje. Evitar la excentricidad kantiana, la orientación antinatural que le da a la razón y el uso no natural que hace del lenguaje. Hay que volver a la manera de ser natural y propia del hombre, porque ella dará sentido y respuesta a nuestras preguntas. Y Herder termina proponiendo un proyecto que recuerda el del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume: <sup>90</sup> «Como el entendimiento y la razón constituyen el distintivo de nuestra especie, preguntamos así por nuestra especie, su más efectivo poder, por su genuino modo de ser. El inadecuado título «Crítica de la razón» se resuelve, pues, en este otro más aceptable y auténtico: *Fisiología de las facultades cognoscitivas del hombre*». <sup>91</sup>

Desde un cierto naturalismo más próximo a Spinoza que a Hume, Herder rechaza el método crítico y trascen-

89. *Metacrítica*, p. 390.

90. Pensador al que Herder nunca valora por rechazar su escepticismo, pero con quien le une un cierto «naturalismo» común al tratar la especie humana y sus facultades. Ahora bien, Herder lo vincula con otros planteamientos del todo extraños a Hume como pueden ser la fisiognomía de Lavater, la cual prometía inferir el funcionamiento o naturaleza de las facultades mentales en función de ciertas formas exteriores del rostro, etc.

91. *Ibid.*, p. 391

dental de filosofar, evitando referirse a una finalidad del Criticismo con la que no podía sino simpatizar: hacer posible un uso práctico y moral de la razón, libre de los impedimentos de la excesiva ambición del uso especulativo y teóricico.<sup>92</sup> Herder, sorprendentemente, no analiza la opinión que le merecían expresiones como la kantiana: «he tenido que poner límites al *saber*, para dejar espacio a la *fe*».<sup>93</sup> Pero tampoco podemos obviar que Kant (y la Ilustración mayoritaria) busca y reivindica un uso de la razón que emancipe al hombre y rompa con su sujeción (animal o simplemente todavía no ilustrada) a la Naturaleza, mientras que Herder y el Romanticismo se esfuerzan por pensar la síntesis y el vínculo humano con lo natural. Realmente, se comprende la animadversión de dos filósofos y dos movimientos culturales con proyectos tan disímiles.

Como vemos, detrás de la lucha herderiana en contra el Criticismo se dibuja un conflicto planteado en unos términos coherentes con nuestra primera dualidad. Herder acusa a Kant de artificial y abstracto, de definir la humanidad de manera escindida y enfrentada con el resto de la Naturaleza, de hacer un uso antinatural de la razón, de separar las facultades humanas entre sí. La defensa de Kant no podría ser otra que afirmar el desconocimiento de Herder de la esencia humana y de la razón, convirtiendo al hombre en un animal más y colapsando por tanto la posi-

92. Por ejemplo *Crítica de la razón práctica*, p. 86.

93. El término alemán es «Glauben», también traducible por «creencia». Aquí hemos optado por la primera traducción para resaltar una interpretación que no podía sino gustar a Herder. Pero evidentemente a esta altura de la relación entre Herder y Kant, el primero no se preocupa tanto de posibles acuerdos como en resaltar y criticar los desacuerdos.

bilidad de todos los imperativos éticos. Le acusaría de razonar metafísicamente llevado por una pasión poética y de presuponer intuiciones y enlaces no plenamente demostrados, aparte de mezclar teología y filosofía.

### III-3-2 Ideas de la razón frente a analogías naturales

Ya hemos comentado la total diversidad en la manera de concebir la filosofía y la argumentación que tienen Kant y Herder.<sup>94</sup> También hemos definido qué entienden nuestros autores por «analogías de la Naturaleza»,<sup>95</sup> ahora intentaremos mostrar cómo estas divergencias son paralelas también con la contraposición entre dualismo y monismo.

Por su parte, Kant plantea la posibilidad de una filosofía de la historia sobre la base de las ideas de la razón, las cuales —como hemos visto— se tienen que pensar como liberadas de todo contacto con la experiencia y procediendo de manera pura y *a priori*. Ya sea que obtengan su legitimidad del uso práctico o de los juicios teleológicos, estas ideas que actúan como un «hilo conductor» o un «ideal propulsor» son (a pesar de su verosimilitud) un postulado de la razón. Parten pues de una legitimidad que no nace tanto de unos datos empíricos incuestionables, cuanto de una necesidad del pensamiento que obliga a la razón humana a afirmar tales ideas si se quiere justificar los más imperiosos «intereses» humanos: los principios éticos y las esperanzas de una plena realización de las potencialidades humanas.

94. Apartados I-2-1 «Análisis...» y I-2-2 «Claridad...».

95. Apartado I-3-2 «Analogías naturales».

En definitiva se trata de contestar a la cuestión «¿qué me es dado esperar?» si hiciera (yo y la humanidad conjuntamente) lo que debo hacer.

El contacto con los datos empíricos es pues muy lejano y en ningún caso concluyente del todo. De hecho las ideas de la razón llenan los inevitables y amplios vacíos de «objetos» o «temas» tan globales y abstractos como «todo el desarrollo humano». La historia humana no puede ser conocida ni totalizada empíricamente y, aún menos, se puede demostrar empíricamente la necesidad e importancia de la libertad y responsabilidad humana. Al contrario, los datos empíricos parecen más bien afianzar la tesis del determinismo cósmico que, difícilmente, podría dar cuenta plena de la tendencia finalística del desarrollo humano hacia un progreso social y moral, hacia la ilustración y emancipación humana en la historia. Todo ello más que una demostración lógica, científica y apodíctica es una postulación a partir de las más incuestionables e imperiosas aspiraciones y valores humanos. Por tanto más que un conocimiento científico es un saber humano que depende estrictamente de la manera humana de considerar la Naturaleza, la historia y la propia especie. Estamos pues ante una legitimidad que rompe totalmente con la Naturaleza y con la animalidad de la que surge la humanidad, y se proyecta en una perspectiva totalmente nueva y rompedora con ellas (en un profundo dualismo, en el fondo irreconciliable).

Por el contrario, Herder partirá de su profunda conciencia de la unidad, continuidad y armonía entre Naturaleza y humanidad, entre animalidad y razón. Aplicará pues las analogías de la Naturaleza en todos sus diversos niveles obteniendo conclusiones aplicables al ser humano y a su

desarrollo histórico. Éste no rompe con la Naturaleza ni con lo animal y, por tanto, puede legítimamente sacar conclusiones sobre su futuro, basadas en el presente y en el pasado –incluyendo sus estadios prehumanos–. La Naturaleza nos ofrece un orden, legalidad y disposición siempre homogéneas en todas las criaturas y a lo largo de todo su desarrollo. Sabemos que una misma proporción o legalidad manifiesta entre las criaturas inferiores se mantendrá y dará en las superiores. A través de estas analogías naturales, Herder piensa que puede obtener un conocimiento riguroso y apodíctico de la historia y, por tanto, construir una filosofía especulativa de la historia verídica en lo esencial.

Evidentemente, para que ello sea posible debe presuponerse el monismo y continuidad entre lo humano y lo animal, entre la razón y la Naturaleza, pues las analogías naturales dependen totalmente de ello. Una vez supuesto sólo hay que mirar con ojos filosóficos a la Naturaleza para saberlo todo e, incluso, para prever todo el desarrollo futuro de la humanidad. Pues entonces se evidencia que el conocimiento, la razón y el hombre son partes «resonantes» de la Naturaleza (pues en ellos «resuena» analógicamente toda ella). Para Herder, pues, sólo el monismo ontológico que hemos analizado hace posible realmente y con plenitud una filosofía especulativa de la historia. La falta de científicidad de este proceder –que es clara para todo ilustrado como lo es para Kant– hay que analizarla desde el salto hacia la subjetividad que dejamos para el epílogo del presente libro.

Ahora sólo podemos apuntar brevemente que Herder y el Romanticismo destacan la creatividad de la totalidad humana más allá del papel universalizante e intersubjetivo de

la razón. Pues –como dice Berlin– incluso en el conocimiento se pasa de «la figura ilustrada del “experto”» a «la romántica del héroe, creador individual que está por encima de los estándares reconocidos de valor porque es él quien crea el valor».<sup>96</sup> Díaz-Urmeneta<sup>97</sup> comenta que ello es así porque con el Romanticismo conocer es «movilizar toda la experiencia y aun comprometer la propia identidad, porque no es posible discernir racionalmente cuál es nuestra situación en el entorno ni la profundidad de este anclaje. Este conocimiento va a estar más cerca del símbolo y de la imagen que del concepto porque aquéllos retienen y despliegan la relación directa entre sujeto y objeto y la que guarda el primero con su entorno. Símbolo e imagen conservan el atrevimiento del primer contacto con las cosas y la incertidumbre de nuestro anclaje en el medio: son memoria de la identidad más profunda del cognoscente. Tal conocimiento, finalmente, es creación: no *corresponde* sino *establece*, pero a la vez, es precario: está vinculado a una situación y a una historia». Al respecto nos remitimos a nuestro epílogo.

### III-4 LA CUESTIÓN POLÍTICA

Vamos a iniciar ahora uno de los capítulos más interesantes para una comparación entre Herder y Kant y los amplios movimientos culturales en que se inscriben. Está dedicado a analizar sus respectivas y diversas concepciones de la vida social y de las instituciones políticas. Es un capítulo

96. Cfr. Díaz-Urmeneta 1997, p. 28.

97. Idem, p. 27.

donde podemos ver el claro enfrentamiento que se producía a finales del siglo XVIII. Incluso nos llevaremos alguna sorpresa pues en algunas concepciones concretas parece –en una primera lectura– que se hayan intercambiado las posiciones. Pero veremos que con un poco de atención adquieren inteligibilidad y muestran su coherencia con el resto de doctrinas.

Un ejemplo claro es, brevemente, la justificación y valoración de las revoluciones. Así Kant, un simpatizante de la Revolución francesa que, además, tuvo problemas de censura con Federico II de Prusia, sorprendentemente termina por negar o minimizar el ejercicio del derecho de los pueblos maltratados a la revolución. En cambio, Herder, que muy pronto critica las violencias de la Revolución francesa y que en *Otra filosofía* admiraba el antiguo patriarcalismo y justificaba a los déspotas orientales, en ningún momento acepta ninguna restricción al derecho de un pueblo a sublevarse en contra de sus déspotas maltratadores.

Intentaremos explicar las distintas posiciones y mostrar cómo posturas aparentemente extrañas como las mencionadas, en el fondo son coherentes con sus respectivos sistemas doctrinales. De acuerdo con el proceder que vamos llevando a cabo, empezaremos analizando la contraposición que preside –en tanto que la más básica y general– las opiniones de nuestros autores sobre la sociedad y la política.

#### III-4-1 *Lo social y lo natural*

Precisamente por partir de la presuposición de la ruptura entre lo humano y lo animal, Kant valora muy positivamente y como la más elevada creación humana la de una

sociedad justa. Como había afirmado en el enunciado del principio quinto de *Idea*: «el problema mayor del género humano [...] consiste en llegar a una SOCIEDAD CIVIL que administre el derecho en general». Y un poco más allá<sup>98</sup> apostrofa contundentemente: «una constitución civil perfectamente justa, constituye la tarea suprema<sup>99</sup> que la Naturaleza ha asignado a la humana especie». Para Kant la resolución de la cuestión política, que incluye también la constitución de una sociedad de naciones que garantice internacionalmente la justicia y libertad, es el fin de la historia. Además, tal progreso político es visto también como condición de posibilidad de la ilustración y moralización tanto de la humanidad en conjunto, como de los individuos aislados.

Esta idea tiene que ser «propulsora» (es decir tiene que tener un «efecto propulsor»)<sup>100</sup> pues el hombre debe asumir y fijarse a sí mismo libremente este proyecto. Para conseguirlo —y para proponérselo— contará con la guía de la filosofía de la historia recogida en *Idea* que le mostrará «lo que le es dado esperar si hace lo que tiene que hacer» y la ayuda de la educación de la razón mediante el mecanismo de la «insociable sociabilidad». Aunque este último mecanismo es natural, su resultado ya no lo es e inevitablemente tiene que romper con el determinismo natural. Esta aparente paradoja está muy bien expuesta en el Tercer principio de *Idea*:<sup>101</sup> «La Naturaleza ha

98. *Idea*, pp. 48 y 49 respectivamente.

99. Por otra parte, en el principio sexto de *Idea* matiza que también será el problema «más difícil y el que más tardíamente resolverá la especie humana».

100. *Idea*, pp. 58 y 61.

101. *Ibid.*, p. 44.

*querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre de instinto, se procure por la propia razón».*

Por tanto y de acuerdo con nuestra primera dualidad, el proceso de humanización que constituye la historia rompe profundamente con la sumisión natural que está en sus inicios. Es pues un proceso de educación de la razón que es tarea humana y finalmente rompe con todo instinto. Dice Kant:<sup>102</sup> «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». A diferencia de Herder y el Romanticismo mayoritario, Kant se niega no sólo a considerar el hombre como un animal más, sino que se niega a pensar el motor de la historia como un mero mecanismo natural (¡aunque forme parte de un hipotético pero necesario «plan de la Naturaleza»!) pues, aunque nacido de la Naturaleza, es propiamente un proceso político-social. Ciertamente la insociable sociabilidad se enraíza en la naturaleza humana pero genera un proceso a través del cual el hombre rompe con la Naturaleza y se da «libre de instinto» una «segunda naturaleza» en forma de institucionalización jurídico-política.

No existe un instinto que conduzca con férrea guía a la humanidad hacia la moralidad o el progreso político. Por ello el hombre ha de buscar la posibilidad de su libertad fáctica y de su moralidad (tanto pública como privada) auto-legislándose libremente. Sometiéndose respetuosamente,

102. *Sobre Pedagogía*, p. 21.



pero también en libertad, a esta legislación que él mismo ha colaborado en construir.<sup>103</sup> Como hemos visto, Kant se propone pensar la historia como el camino hacia este ideal, en contra de los muchos desmanes y miserias presentes. Por eso —piensa Kant—, si queremos salvar los valores e intereses más esenciales de la humanidad, sólo nos quedan tres posibilidades.

La primera aparece en *Idea* y presupone un «plan oculto» o una «intención de la Naturaleza» que proyecte en tal dirección al «antagonismo» de las disposiciones naturales humanas. Se refiere a la lucha interminable dentro del hombre entre su «inclinación a entrar en sociedad» (porque sólo en tal estado se siente protegido e, incluso, auténticamente humano) y su «tendencia a aislarse» (por la «cualidad insocial que lo lleva a querer disponer de todo según le place, y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás»)<sup>104</sup> Los hombres, llevados por esta contradicción interna que todos sienten cuando viven en sociedad, acabarán instaurando un orden social y jurídico. Un leviatán, como decía Hobbes, pero finalmente, después de muchos intentos y errores, un leviatán justo: una constitución civil republicana, representativa y con separación de poderes. Ésta hará para Kant la función del soberano y salvaguardará el derecho de todos, sin depender —como en Hobbes— de una única persona sino, exclusiva-

103. Para Kant, como para muchos pensadores liberales e ilustrados, el compromiso respecto al llamado «contrato social» es claro y de obligado cumplimiento aunque de hecho sólo se ha dado de manera implícita y nunca real en la historia.

104. *Idea*, p. 46.

mente, del imperio de la ley (en las que se ha expresado la «voluntad general» de Rousseau).

La segunda esperanza, recogida en *Si el género humano*, es confiar en una hipotética facultad humana para hacer el bien que, a pesar de muchos trabajos y en lucha con los egoísmos y la irracionalidad de los hombres, pudiera poco a poco inducir a la especie a un progreso hacia mejor. Esta esperanza le parece a Kant muy hipotética y difícil, pero no puede descartarla totalmente, porque hay un hecho histórico de su tiempo que inspira en él (y en los espectadores) un insobornable «entusiasmo».<sup>105</sup> Levado por él, Kant llega a afirmar ver en la Revolución francesa (o mejor dicho en el entusiasmo por sus ideales que despierta en todos los espectadores)<sup>106</sup> una señal histórica que demostraría la existencia de «un carácter moral» en la humanidad.

La tercera posibilidad, especialmente expuesta en *¿Qué es ilustración?* vincula las dos anteriores. En primer lugar, apuesta por la capacidad moral y de influencia de todos los hombres ilustrados —que saben utilizar la razón sin ayuda de otro— para defender y fomentar el proceso histórico de ilustración mediante el uso público de su razón. Su ejemplo y la fuerza de sus ideas debe incidir en ese órgano por antonomasia de la moral que es —para Kant— la razón e impulsar la educación y conversión de los todavía no ilustra-

105. Véase el libro de Jean-François Lyotard *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, París, Galilée, 1986.

106. Ciertamente Kant se deja llevar aquí por sus valores y generaliza una posición que dejaba mucho de ser mayoritaria en la época. Como puede reflejar muy bien el éxito público de las ideas contrarias expuestas por E. Burke en sus famosas *Reflexiones sobre la revolución en Francia y sobre los procedimientos de ciertas sociedades de Londres con respecto a este suceso* de 1790.

dos. Ello debería incidir especialmente sobre los gobernantes (ideal que intentaron realizar filósofos como Voltaire y Diderot sobre «déspotas ilustrados» como Federico II de Prusia y Catalina La Grande de Rusia). Se trataba de que éstos estimaran como «un deber no prescribir nada en materia de religión» y abandonaran a los hombres a su libre arbitrio conforme al uso de su propia razón.<sup>107</sup> Ahora bien, Kant desconfía de la fuerza del pretendido órgano moral de tales gobernantes y prefiere dirigirse especialmente a su interés. Así les argumenta que tal actuación «ilustrada» también responde a sus intereses y al cálculo racional, pues así se garantizan el apoyo de sus súbditos y el máximo desarrollo económico-militar de sus respectivos reinos frente al ataque de los enemigos (cualquiera de los gobernantes de los otros países).

Ahora mostraremos cómo el famoso «plan de la Naturaleza» del que habla Kant en *Idea* para garantizar el proceso de la historia sólo tiene sentido si es pensado desde una perspectiva colectiva y política de la humanidad. Aunque no renuncia del todo a vincularla con lo animal, para Kant esta expresión tiene que ser interpretada sobre todo como naturaleza humana, pues en ella se manifiesta una muy concreta peculiaridad humana (que rompe con cualquier otro animal): su «insociable sociabilidad». Además se trata de una especificidad que sólo se manifiesta y puede surgir en la segunda naturaleza del hombre que es la sociedad. La paradoja es clara pero profunda: los humanos —en estado natural o si momentáneamente la sociedad colapsa (en una guerra por ejemplo)— necesitan y no hacen sino anhelar

107. *¿Qué es ilustración?*, p. 35.

entrar o restaurar el «estado civil», pues como afirmaba ya Protágoras, los hombres aislados y sin sociedad son claramente más débiles que cualquier otro animal.<sup>108</sup> Ahora bien, tan pronto como gozan de los beneficios sociales e intentando no perderlos (de ahí la hipocresía que expresa el mito del anillo de Gigés en la *República* platónica), actúan insociablemente buscando exclusivamente el beneficio privado. **Tal duplicidad es imposible en los animales, mientras que es característica del hombre, en quien nace de una elección libre y de un cálculo tan racional como perverso.**<sup>109</sup>

Como vemos y así lo denuncia Herder, la «Naturaleza» a que se remite Kant es la del hombre pensado como competidor individualista del liberalismo posesivo burgués<sup>110</sup> por mucho que se presenta bañado de «ilustración». Por tanto Kant se refiere más bien al mecanismo propio de los hombres y que es resultado de su específica (rompiendo por tanto con lo animal, como diría Rousseau) hipocresía administrada de acuerdo con un artificial cálculo racional de beneficios individuales. Inscrito en la perspectiva liberal, Kant opina que tal «insociable sociabilidad» es la única garantía del desarrollo de la razón y de un marco colectivo de libertad y justicia, pues el hombre no tiene ningún instinto

108. Platón *Protágoras* 321c-322d.

109. En *Comienzo verosímil* (pp. 79s) contrapone —en clara vinculación con Rousseau— «la naturaleza de la especie humana, en su condición de especie física,» a en tanto que «especie moral». Y muestra los conflictos que genera pues de ahí «nacen todos los males que pesan sobre la vida humana y todos los vicios que la deshonoran». Véase la larga nota añadida a este último texto.

110. Véase el estudio clásico de C.B. Macpherson *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1979.

para ello. Como vemos no se trata de ninguna constrictión «natural» que, en cierta manera, fuera compartible con los animales, como son para Montesquieu o Herder el clima y los factores geográficos.<sup>111</sup> Por tanto no es una naturaleza externa geofísica, sino interna a la humanidad y muy específicamente social, pues sólo se da en el hombre en tanto que ya esté viviendo en sociedad. Podemos concluir pues que aquel kantiano «plan de la Naturaleza» remite específicamente a la naturaleza humana y social, entendida como rompiendo ambas con toda otra naturaleza animal o física. Cuando Kant habla de «plan de la Naturaleza» se refiere –en oposición a Herder– a la naturaleza humana racional y social, incluso a la libre y moral pues el hombre allí es capaz de escoger y es responsable de su elección.

Se trata pues, según Kant, de una naturaleza «segunda», aunque primigenia para la humanidad, pues para ésta «su naturaleza» es la que se ha dado a través de la historia (como ámbito de su desarrollo). En *¿Qué es ilustración?*<sup>112</sup> dice que los hombres, que podrían ser ya libres y guiarse por su propia razón, sin embargo se muestran incapaces de hacerlo y caen en «casi una segunda naturaleza». Es decir, el hombre, que ya ha sido liberado por la Naturaleza<sup>113</sup> y no es por tanto un animal más, recae «culpablemente» en la esclavitud renunciando al uso libre de su razón y dejándose llevar por la «insociable sociabilidad». A partir de ese momento no manda ya en el hombre la naturaleza físico-biológica sino el egoísta cálculo racional que, chocando con el de sus congé-

111. Las determinaciones físicas son claramente minusvaloradas por Kant.

112. *¿Qué es ilustración?*, p. 26.

113. *Ibid.*, p. 25.

neres y competidores, «le empuja a aceptar pacientemente el penoso esfuerzo, que aborrece, a buscar el trabajo, que desprecia, y a olvidar la misma muerte, que tanto le espanta, por todas aquellas pequeñeces cuya pérdida le alarma todavía más». <sup>114</sup> Es decir, el hombre nunca volverá al estado de Naturaleza, aunque de momento está muy lejos de una «sociedad completamente ilustrada», pues todavía está bajo el «despotismo espiritual» de otro hombre, de un amo. Quizás la humanidad no haya desarrollado todavía todas sus potencialidades y disposiciones naturales, pero tampoco retrocederá a la animalidad, pues su «segunda naturaleza», que es ya social, se lo impide.

En *Comienzo verosímil*<sup>115</sup> habla de cómo el hombre sufre inevitablemente de los males fruto de la contradicción entre su naturaleza animal y su humanidad «moral», entre la especie «física» y la «moral» que se superponen en el hombre. Y considera que sólo se superaran cuando lo humano y político-moral constituya una «segunda naturaleza» que sustituya completamente la animal. Por eso dice en ese texto: «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, que es en lo que consiste la meta final del destino moral de la especie humana». <sup>116</sup> Como vemos para Kant y la Ilustración mayoritaria (de ello se quejaban ya Rousseau y Diderot que, en esto anticipan a Herder y el Romanticismo) cuando se habla de la naturale-

114. *Comienzo verosímil*, p. 77. ¡Y vincula este constreñimiento con «la afanosa e incorruptible razón»!

115. *Ibid.*, p. 80.

116. *Ibid.*, p. 80. La negrita es nuestra.

za humana, propiamente nos referimos a «una segunda naturaleza» político-cultural que inevitablemente rompe con la primera. Kant, pensando dentro de un liberalismo que no puede aceptar la existencia de un sentido o instinto moral, considera que, si los hombres no actúan de la manera que debieran hacerlo por moralidad espontánea, lo harán entonces por moralidad forzada. Es decir, por las constricciones que, entre ellos, se pondrán por su insociable sociabilidad. Así finalmente (en un argumento no muy cercano en el fondo al de Mandeville), el bien común surgirá, no por las hipotéticas buenas intenciones de los hombres, sino por el choque y constricción en que éstos se pondrán por sus vicios, por su insociabilidad.

Como muchos liberales, Kant tiene que pensar y hacer plausible una «mano» o un mecanismo «oculto» que lleve a la realización plena y efectiva de la segunda naturaleza del hombre (una sociedad cosmopolita justa que sea garantía de la ley) precisamente por el impulso que siente cada hombre de eludir la ley. Es clara la relación entre el «secreto plan de la Naturaleza»,<sup>117</sup> que propiamente es el comportamiento natural y espontáneo del hombre en sociedad, con la famosa «mano oculta» que rige el mercado según Adam Smith. Para éste<sup>118</sup> cada individuo «sólo piensa en su ganancia propia; pero en este y en otros muchos casos es conducido, como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención. No es contra la sociedad el hecho de que este laudable fin deje de ser por todos premeditado, porque, siguiendo cada particular

117. *Idea*, p. 57.

118. *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Barcelona, Orbis, 1983, vol. II, p. 191,

por un camino justo y bien dirigido, las miras de su interés propio promueven el del común con más eficacia, a veces, que cuando de intento piensa fomentarlo directamente».

Adam Smith ofrece un argumento más cercano a Bernard Mandeville de lo que en la época se quería aceptar y que tiene en Kant textos muy parecidos. Es el caso por ejemplo de *La paz perpetua*.<sup>119</sup> «El problema del establecimiento del Estado, por duro que suene, [...] reza así: “Ordenar una multitud de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno en su interior tienda a excluirse de ellas, y organizar su constitución, de modo que, aunque sus opiniones privadas sean opuestas, los contengan mutuamente y el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas opiniones”. Este problema debe ser *dirimible*. Pues no se trata de la mejora moral del hombre, sino del mecanismo de la Naturaleza, y la tarea consiste en saber cómo puede utilizarse éste en el hombre para ajustar el conflicto de sus opiniones discordes dentro de un pueblo, de manera que se obliguen mutuamente a exponerse a leyes coactivas y deban producir así el estado de paz en que las leyes tienen vigor».

Así como el «plan de la Naturaleza» de Kant rompe en última instancia con la noción de naturaleza físico-biológico-animal y se refiere especialmente a una antropología típicamente liberal e ilustrada de la humanidad, Herder y el Romanticismo mayoritario rompen con esta perspectiva. Rechazan la antropología ilustrada y liberal que, paradójicamente, subraya la distancia entre humanidad y animal-

119. *La paz perpetua*, especialmente pp. 333s.

dad mientras que, por otra parte, define la primera por un impulso mecánico e insuperable de individualismo posesivo que hace chocar y competir a todos los hombres. Muchas veces se suaviza la formulación hobbesiana «el hombre es un lobo para el hombre», mientras se cantan las alabanzas del hecho que el hombre sea —cuanto menos— un competidor para todo hombre. Frente al individualismo atomista y liberal que debe pensar la sociedad como generada de manera forzada, Herder y el Romanticismo presuponían una sociabilidad no tan traumática. La ambivalencia y contradicción de la «insociable sociabilidad» sobre la que Kant basa el proceso político-histórico, es sustituida por una sociabilidad natural y sin contradicción. Herder dice en *Ideas*: «El estado natural del hombre es el social; en éste nace y es educado». <sup>120</sup> Es decir, Herder niega que el individuo —con sus intereses particulares y egoístas— sea el punto de partida lógico para pensar el origen y posibilidad de la sociedad. Más bien es al contrario, el estado natural no es el de los individuos aislados y compitiendo entre sí, sino que ya en su mismo origen es un estado social. No hay individuo con anterioridad o independencia de la sociedad, en la humanidad sólo dentro de la sociedad y como una parte de ella tiene sentido hablar de individuos humanos, porque sin ella éstos no podrían sobrevivir, ni tan siquiera llegar a nacer.

Ahora bien, para Herder hay dos tipos diferentes de sociedad que en gran medida definen el conflicto político de su tiempo. Por una parte hay una sociedad natural y espontánea en el hombre, a la cual pertenece necesariamente por

120. *Ideas*, p. 279.

nacimiento y vinculación sentimental. Así como Aristóteles afirmaba rotundamente al inicio del libro VIII de la *Ética nicomáquea* que la *philia*<sup>121</sup> era «lo más necesario para la vida» pues sin ella «nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridad o poder parece que necesitan, sobre todo, amigos». Herder como el Romanticismo coinciden en identificar la sociedad natural como aquella que para un griego clásico está unida por un fuerte vínculo de *philia*. Y también coincidirían que fuera de este vínculo natural por antonomasia no hay sino soledad o falsos y fingidos vínculos artificiales (entre ellos, la mayor parte de los defendidos por los ilustrados).

Para Herder toda sociedad sana y natural está basada en «vínculos del derecho natural»,<sup>122</sup> que se dan en toda sociedad primitiva y sobre los cuales se edifican los «primeros gobiernos entre los hombres, a saber: el orden familiar sin el cual no puede subsistir nuestra especie». <sup>123</sup> Según Her-

121. Cito por la traducción de Julio Pallí Benet, Gredos, Madrid, 1985. 1155a3ss. La traducción habitual por «amistad» parece poco fiel sobre todo por la desvalorización que tal término ha tenido en la Modernidad. Ante la falta de otro término mejor debemos recordar que remite al origen y base de todo vínculo ya sea familiar, por ejemplo «filial» (significativamente construido a partir de la misma raíz), social, amoroso, afectivo, de ciudadanía (muy importante en las polis griegas), etc. Un poco más adelante (1155a22ss) y para destacar la esencialidad de la *philia*, Aristóteles afirma: «La amistad también parece mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia. En efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y a ella aspira sobre todo [...] Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aún siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad».

122. Dice (Ibid., p. 280) «Llamémoslo *el primer grado de gobierno natural*, los gobiernos de esta clase serán, de todos modos, los supremos y últimos». La cursiva es de Herder.

123. *Ideas*, p. 279.

der el primer tipo de sociedad —la sociedad sana— es básicamente la familia, que está unida por un vínculo natural a la vez biológico y amoroso. A partir de este vínculo primigenio y como un desarrollo espontáneo del mismo se construyen los restantes vínculos sociales sanos y naturales. Es el caso por ejemplo, cuando los hombres experimentan la necesidad de unir y coordinar sus esfuerzos para ir a cazar, etc. Entonces escogen a un «cabeza de caza» que es naturalmente el más hábil de todos ellos. «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 *forma constitucional a este segundo grado de gobierno natural*. Se encuentra en todos los pueblos que solamente siguen sus necesidades y, como solemos decir, viven en estado natural.»<sup>124</sup>

El segundo tipo de sociedad ya no es natural sino artificiosas: «Aquí [primer grado de gobierno 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».<sup>125</sup> Pero, aunque sigan remitiéndose indirectamente a la familia (basándose aparentemente en vínculos de sangre o de nacimiento) en adelante todas las instituciones y formas sociales ya son más problemáticas y esconden el germen tanto del despotismo como de la injusticia: «¿qué distintas se presentan las cosas en el tercer grado, el gobierno hereditario entre los hom-

124. *Ideas*, p. 280.

125. *Ibid.*, p. 280.

bres! ¿Dónde terminan aquí las leyes naturales? o ¿dónde comienzan? Era natural... [el segundo grado de gobierno 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».<sup>126</sup> Para Herder, a pesar de las apariencias, el gobierno hereditario no viene legitimado por la Naturaleza, sino que es una construcción artificial de los hombres. «La Naturaleza no distribuye sus mejores dones a determinadas familias a manera de privilegio», concluye.<sup>127</sup> El gobierno hereditario tiene su origen en un contrato entre los hombres y no tiene la firme legitimidad de la familia. Herder afirma saber por la historia que el gobierno hereditario es fruto de la «guerra», del «derecho del más fuerte» y que nace con la «servidumbre». El llamado «contrato tácito» es fruto del dominio, no de la libre elección.

Para Herder todos los esfuerzos humanos para auto-legislarse (¡qué tanto valora Kant!), desde el momento en que pretenden trascender a la Naturaleza, no pueden sino abocar a la arbitrariedad, al despotismo y a la tiranía, a la desigualdad y a la esclavitud. Parece anticipar aquellas palabras del *Hiperión* de Hölderlin: «siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno». También recordando algunas expresiones de Rousseau, afirma que tras todos los esfuerzos políticos no naturales no hay sino el inicio de la debilidad y afeminamiento de los poderosos, así como la miseria y esclavización de los débiles. El culpable de todo esto —¡exclama siempre Herder!— es el

126. Se supone que por el simple hecho de ser hijo suyo, por nacimiento. *Ideas*, p. 280.

127. *Ibid.*, p. 281.

hombre, no la Naturaleza, y tales desgracias suceden precisamente por querer ir éste en contra de aquélla. Dice: «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 stirpe en libertad». <sup>128</sup> Más allá, los hombres labraban su destino y no recibían sino las consecuencias de sus errores. La «buena madre» Naturaleza no podía hacer nada, pues «sólo la degeneración interna del género humano ha dado lugar a la corrupción de sus malos gobiernos y, de hecho, todos los gobiernos humanos son fruto de una carencia y seguirán existiendo mientras ésta subsista». <sup>129</sup>

«El despotismo presupone siempre una especie de debilidad», concluye Herder. <sup>130</sup> Si los hombres y los pueblos se esfuerzan en no degenerar –lo que significa no apartarse de la Naturaleza– cayendo en una artificiosa e hipócrita civilización y en la adulteración de las costumbres, entonces no caerán tampoco en manos de las tiranías. Atacando directamente a Kant, quien, según él, había dicho muy hobesiana-mente que el hombre es un animal que necesita un amo (para no destrozarse mutuamente), dice Herder: «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». <sup>131</sup> En este fragmento, «animal» equiva-

128. *Ideas*, p. 283.

129. *Ibid.*, p. 285.

130. *Ibid.*, p. 284.

131. *Ibid.*, p. 284.

le a hombre degenerado y, en última instancia, la necesidad ilustrada de nuevos tipos de gobierno es –para Herder– fruto de un pueblo degenerado. Para él, el hombre sano y natural no necesita complejos Estados, pues ya tiene bastante con la familia y los liderazgos espontáneos y temporales que constituyen el segundo grado del gobierno natural.

Como afirma en *Ideas* <sup>132</sup> «puesto que todas las constituciones humanas fijadas por la tradición se oponen de algún modo a la Naturaleza», los hombres, desesperados por el fracaso de sus vanos intentos políticos, caen finalmente en el despotismo hereditario. Éste es el peligro que ve aparecer Herder detrás de los vanos esfuerzos humanos para darse un hipotético gobierno perfecto, pero siempre de espaldas de la Naturaleza y sin reconocer plenamente la naturaleza humana. Por ello y ya concluyendo, Herder reivindica los niveles sociales más básicos: familia, liderazgo espontáneo y niveles vinculados a las relaciones biológicas o sentimentalmente primarias, que son para él las organizaciones sanas y naturales. El nivel superior de una institucionalización más compleja, basada ya en frías relaciones jurídicas y suponiendo ya una cierta división de clases y del trabajo conduce inevitablemente a privilegiar relaciones artificiales de poder que ahogan los lazos naturales. Este nivel, donde lo social predomina por encima de lo biológico y se opone a lo natural, es visto por Herder como absolutamente negativo, fruto de la degeneración, la desnaturalización, la vanidad y los vicios humanos.

132. *Ideas*, p. 286,

### III-4-2 ¿Relaciones jurídicas o biológico-sentimentales?

Hemos expuesto la importancia que tiene para la cuestión político-social la diferente concepción de lo natural y del papel jugado por la Naturaleza. A partir de aquí, veremos cómo Kant desarrolla toda una teoría del derecho y se mueve en la esperanza de que será posible perfeccionar las relaciones jurídicas y hacerlas más justas. Consciente de que en el aspecto íntimo de la moralidad difícilmente se puede esperar un progreso sostenido y predecible, centra su filosofía de la historia en hacer pensable tal progreso al menos en el plano político-social. Sin duda espera que el perfeccionamiento del derecho —en tanto que la cara externa de la moralidad— sea la antesala de un efectivo y muy difícil progreso moral en los hombres concretos. Precisamente por ello y por considerar el imperio de la ley como esencial, Kant transige con los déspotas (y no sólo los llamados «ilustrados») y se opone en última instancia al regicidio y la revolución.

Para escándalo de Herder, Kant acepta (como muchos ilustrados y románticos por otra parte) que todavía es necesaria la sujeción, dado que una gran mayoría del pueblo llano no ha alcanzado la mayoría de edad que caracteriza para él a la ilustración. Todavía rige la terrible afirmación hobbesiana de que la mayoría de los hombres necesitan tener un amo. Incluso es posible que ese tal amo sea tan poderoso como para no temer a sus súbditos y concederles así la libertad de opinión, que pueda decir «razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis pero ¡obedeced!». <sup>133</sup> To-

133. *¿Qué es ilustración?*, p. 28.

avía y por mucho tiempo Kant ve inevitable esa sujeción exterior y, por ello, se esfuerza en que ésta al menos sea conforme a ley, sea públicamente promulgada (aunque no sea plenamente justa). Por eso, aunque sin caer totalmente en Hobbes, ve como razonable que los hombres y los pueblos se den un Estado y reconozcan un «soberano» al que todos deban respetar, un leviatán que proteja a unos de los otros. Reconoce aunque no sea su ideal que: «Puede entenderse que un pueblo diga: “No debe haber guerra entre nosotros, pues queremos formar un Estado, es decir, imponernos a nosotros mismo un supremo poder legislativo, ejecutivo y judicial que dirima nuestros conflictos pacíficamente”». <sup>134</sup>

En un gran y seguramente doloroso esfuerzo de pragmatismo político, Kant reconoce que es lógico que los hombres se sometan a un déspota para evitar el peor de los males: el caos político que inevitablemente analiza en los términos hobbesianos de la «lucha de todos contra todos». Sólo una ley promulgada y con el poder detrás de ella de un soberano poderoso puede evitar, mientras no sea posible una constitución republicana —que es su ideal—, el más terrible de los desórdenes. Para Kant, una situación sin un soberano poderoso es forzosamente un estadio anárquico, de guerra de todos contra todos, de absoluta inseguridad y universal injusticia. Como ha teorizado de mil maneras el racionalismo y los teóricos políticos <sup>135</sup> la libertad no debe confundirse con el libertinaje o la ausencia de toda ley. Ésta es la libertad salvaje, pre-estatal, el dominio del más fuerte,

134. *La paz perpetua*, pp. 322s.

135. Al respecto véase Delbos, p. 226.



la guerra hobbesiana de todos contra todos. Kant, en *Sobre pedagogía*, afirma que la barbarie no es más que la «independencia respecto a las leyes». <sup>136</sup> La auténtica libertad humana –en cambio– es la libertad gobernada, la libertad que se ha dado autónomamente y con responsabilidad una ley a la cual se somete por respeto. En una línea que lleva directamente a Hegel, Kant piensa que las leyes y el derecho en general deben encarnar la moralidad humana. <sup>137</sup>

Como resulta de lo que llevamos comentando, para Kant no tiene sentido, al contrario que en Herder, ni auténtico fundamento hablar de derecho o justicia en un hipotético estado de Naturaleza. Allí el único derecho es el del más fuerte, aún más: el puro caos pues el más fuerte sólo lo es circunstancialmente. Hobbes ya había comentado que incluso quien tiene más fuerza física puede ser derrotado en un momento de debilidad, cuando duerme o por una alianza de sus enemigos. En estado de Naturaleza no hay seguridad ni derecho reconocido para nadie. Por ello Kant proclama que el principal derecho del hombre –que también es deber– recogido en el derecho natural es precisamente la posibilidad y la obligación de salir de este estado y acceder a una constitución, a un derecho público. Afirma que «para los hombres [que viven] en estado anárquico» tiene vigencia y aplicación la máxima del «derecho natural» que los obliga a salir de este estado. <sup>138</sup> Para Kant la alternativa al derecho y al Estado –por injustos que sean– no es otra que el caos, la barbarie y la anarquía (a los

136. *Sobre pedagogía*, p. 13.

137. Hegel, más radical, diría que no sólo deben hacerlo sino que superan la perspectiva inferior de la moralidad.

138. *La paz perpetua*, p. 321.

que juzga como infinitamente injustos). Por ello, para él y la ilustración mayoritaria, las relaciones biológico-naturales, no plasmadas de una manera jurídica pública, en absoluto pueden garantizar ni el orden social, ni siquiera una cierta estructura comunitaria estable. Es evidente –para ellos– que incluso la familia y el matrimonio sufrirían las consecuencias de la ausencia del ley efectivamente promulgada.

En definitiva, Kant está de acuerdo con Hobbes, y en oposición a Rousseau y Herder, respecto a la inevitabilidad y al valor en todo momento positivo del Estado y la ley. Incluso cuando son injustos, siempre lo serán mucho más que la anarquía y la barbarie, a las que considera inevitables en ausencia de aquéllos. Por eso el estado de Naturaleza no es para Kant un estado paradisíaco. En *Comienzo verosímil* apunta la diferencia principal entre los dos modelos de vida primitiva o estado natural en liza durante la Modernidad: uno marcado por la guerra y el otro no. Los incluye en un proceso conducente al estado civil y, significativamente, considera el segundo o rousseauniano como el anterior, mientras que es el hobbesiano el que enlazaría y prepararía el paso al estado civil. Las condiciones básicas del modelo rousseauniano son «**La existencia del hombre**; y ya mayor, porque tiene que prescindir de la ayuda materna; **aparejado** para que procee; y *una sola pareja, para que no surja en seguida la guerra*, como ocurriría de estar los hombres juntos siendo extraños los unos a los otros». <sup>139</sup> Aquí cada humano podría vivir con absoluta independen-

139. *Comienzo verosímil*, p. 69. La negrita es de Kant, la cursiva nuestra.

cia y autonomía del resto, y además estaría falto de todo impulso social. Mientras que el modelo hobbesiano incluye ya una pluralidad de parejas y también la guerra y el trabajo. En él, el hombre ha salido del paraíso rousseauniano, pero por otra parte ya incluye la necesidad y el impulso social. «El comienzo del período siguiente fue: que el hombre pasó de una época de ocio y paz [primer modelo] a otra [segundo modelo] de trabajo y discordia como prefiguración de su reunión en sociedad». <sup>140</sup>

Como vemos, Kant (como de hecho Rousseau y Hobbes) acepta que sólo puede haber paz en el estado de Naturaleza (es decir en ausencia de ley) cuando los hombres viven de manera absolutamente aislada y sin necesitarse mutuamente. En cambio, simplemente con que tal soledad, independencia y aislamiento no esté garantizada basta para que el enfrentamiento de todos contra todos sea inevitable. Y Kant acepta que sólo desde este enfrentamiento (y por tanto sólo desde Hobbes o el más matizado de Locke) tiene sentido el pacto social y la entrada en el estado civil. Kant no puede pensar —como Hobbes— un estado de naturaleza —sin ley promulgada— a la vez social (es decir donde los hombres vivan agrupados). No concibe que las relaciones puramente naturales (ya sean de orden biológico o sentimentales, sin promulgación pública efectiva como la *philiagriega*) puedan configurar un orden social y garantizar el derecho general. Para él, como para Hobbes y la mayor parte de los ilustrados, todo orden social precisa necesariamente (pues es su condición de posibilidad) una cierta institucionalización jurídica y un soberano que la haga cumplir.

140. *Comienzo verosímil*, p. 80.

En cambio, esta necesidad de la ley y que sea imprescindible un poder que la imponga, le resultan a Herder y a muchos románticos una trampa saducea que muestra cómo la verdadera barbarie se oculta en realidad detrás de los más hermosos sueños de orden y justicia, detrás del «cielo» del Estado artificial. Evidentemente Herder tiene muchos predecesores cuando se trata de criticar a Hobbes, pero no tantos para hacerlo con Kant —a pesar que los ve muy similares—. Para él sólo es posible salir de esta trampa política en que una cierta Modernidad (especialmente la Ilustración) ha caído ingenuamente si se reconoce que las leyes y el Estado no son sino la institucionalización de unos vínculos previos de tipo biológico-natural o emotivo-sentimental, los cuales tienen que potenciar y expresar, y en ningún caso oprimir o sustituir. Herder, introduciendo el tema básico de la noción romántica de comunidad y de nación (que ya remite a la etimología de «nacer»), ataca el atomismo individualista mayoritario en la Ilustración argumentando que las relaciones naturales son primeras y previas a los individuos. De hecho no precisan del consentimiento de los miembros: no se pertenece a una familia por elección, ni tampoco se elige el pueblo al que se pertenece o la nación en la que se «nace». En todo caso puede haber una elección posterior de cambio de pueblo o nación (como cuando se migra a otro país), pero siempre cambiando desde una situación no escogida ni elegida, sino dada naturalmente. Todavía más claro es el caso —piensa Herder— por lo que respecta a las relaciones biológicas del parentesco, pues si bien se pueden repudiar los vínculos familiares o, incluso, la propia familia entera, inevitablemente se hace ya desde una determinación previa de tipo biológico (aunque pudiera ser inconsciente) y no electiva.

Ciertamente estas relaciones biológicas pueden comportar en algunos casos una cierta vinculación de raza, pues los pueblos y las naciones suelen tener (¡pero no siempre!) una cierta coherencia étnica. Herder valora este hecho racial, pero tiende a pensar que en el hombre tales relaciones biológicas tienen una componente espiritual y emotivo-sentimental que es la que les da su verdadera vigencia (en términos hegelianos las hace «realidad efectiva» –Wirklichkeit–). Por eso Herder valora especialmente y por encima de los raciales, los vínculos y lazos lingüísticos (una misma lengua), sentimentales, culturales e incluso espirituales (el famoso *Volksgeist* que, a pesar de las apariencias, no se desprende directamente ni de manera necesaria de una unidad biológico-racial).

Herder considera a todas estas relaciones como naturales y las opone a las que considera como artificiales. Las ve abstractas y vacías, insanas y muertas, relaciones institucionalizadas de manera forzosa y a veces incluso violenta. Su posición es muy clara: «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 estas relaciones que nacen de la naturaleza de las cosas». <sup>141</sup> Fijémonos que no dice «la turba necesita darse un orden, auto-legislarse» o «el litigante precisa un tribunal», como diría con toda probabilidad Kant. Herder va más allá y presupone como ideal el reconocimiento inmediato, directo y personal por el que se reconoce a *su* jefe y a *su* juez. Para él hay una cierta relación no electiva (aunque no se haya realizado formal y explícitamente) e inme-

141. *Ideas*, p. 284.

diata entre turba y jefe, entre litigante<sup>142</sup> y juez, etc. Con ello se desmarca de la discrecionalidad y abstracción que suele presidir las relaciones jurídicas que se colocan, por definición, más allá del reconocimiento personal y concreto (que nunca se basa tan sólo en el rol ni es indiferente). También rechaza que se limite a ser una relación abstracta mediada exclusivamente por la ley, que es igual para todos porque es indiferente a sus determinaciones personales y sólo atiende al vínculo jurídico. Kant alaba tremendamente la igualdad de todos ante la ley, y reconoce que se basa precisamente en que ésta no atiende a los vínculos personales e inmediatos, sino tan sólo a los relevantes para la aplicación de la ley. Pero Herder ve en esta fría abstracción una condenable deshumanización de las relaciones sociales que hay que evitar y regenerar.

Herder formula así de contundentemente el peligro que ve en la opción jurídica que la Ilustración consideraba uno de sus grandes logros: «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: ¡a nosotros mismos!*». <sup>143</sup> Y a todos aquellos que argumentan como Kant, señalando que las leyes y el Estado existen para salvaguardar el orden y la justicia, les dice: «Significa falsificar la historia el presentar como característica general del género humano el carácter malévolos y pendenciero de hombres

142. Para Herder, el litigante debe reconocer la equidad personal del juez, y no sólo de la ley abstracta que éste aplicará y a la que se debe formalmente.

143. *Ideas*, p. 256. La cursiva es nuestra.

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 acceso de rabia, y no será menester buscar el remedio igualmente artificial*». <sup>144</sup>

### III-4-3 Estado o pueblo. Nación ilustrada frente a nación romántica

Intentaremos mostrar en este apartado la coherencia de la distinta concepción de la nación en Herder y en Kant, con sus ideas político-sociales, así como respecto a las dualidades que ya hemos definido. Por una parte, Kant tiene un concepto de Estado muy próximo al de Hegel, aunque prefiere hablar de constitución civil, sociedad civil (en especial en *Idea*). Como en Hobbes, para él el Estado es un individuo de orden superior, si bien se decanta claramente por una constitución republicana y representativa con división y equilibrio de poderes. Tal república perfecta debe responder además a unos principios calcados de los revolucionarios «Liberté, Fraternité et Egalité». Kant considera como el «Primer artículo definitivo para la paz perpetua» que «La constitución civil de todo Estado debe ser republicana». <sup>145</sup> Y afirma: «La

constitución *republicana* se establece, en primer lugar, según el principio de *libertad* de los miembros de una sociedad (como hombres); en segundo lugar, según principios de *dependencia* en que todos se hallan respecto a una sola legislación común (como súbditos); y en tercer lugar, según la ley de *igualdad* de éstos (como ciudadanos): es la única que procede de la idea de contrato originario, sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo». <sup>146</sup>

Como vemos, los principios de libertad como hombre, dependencia —o fraternidad— como súbdito e igualdad como ciudadano son equivalentes a los revolucionarios. Kant, muy jurídico en este texto, ha cambiado significativamente el concepto de fraternidad (mucho más cercano a los ideales y al estilo expresivo de Rousseau y Herder) por el de dependencia común de una misma legislación. La ley no puede obligar ni imponer la fraternidad —parece decir—, a no ser que sea precisamente la común y consensuada dependencia respecto a ella, que es lo que nos hace «frater-nos». Evidentemente los revolucionarios, Rousseau, Herder e, incluso, Hölderlin, Schelling y Hegel en la época del *Systemprogramm* pensaban la «fraternidad» más como una unión o comunión mítico-sentimental (también más cercana a la «solidaridad» del socialismo posterior) que como el frío concepto meramente formal y jurídico de Kant.

De todas maneras, Kant afirma que cuando los hombres se han agrupado y han constituido un Estado por el denominado contrato originario, entonces han constituido una entidad de nivel superior que ya es «persona moral». <sup>147</sup>

144. *Ideas*, p. 241. La cursiva es nuestra.

145. *La paz perpetua*, p. 315.

146. *La paz perpetua*, p. 315.

147. *Ibid.*, p. 309.

Reconoce que el Estado como persona jurídica suprema, que encarna y transparenta la voluntad jurídica e, incluso, la moralidad de un pueblo, es algo más que la suma de los individuos. Utilizando un ejemplo escolástico, podríamos decir que propiamente es una nueva forma que se impone ahora a los individuos que, en este aspecto, son ahora su materia. Para Kant, que presupone el caos y la más informe anarquía antes del Estado, éste es la forma que estructura un colectivo de individuos y lo transforma en sociedad, al mismo tiempo que convierte también a los individuos en ciudadanos o sujetos de derecho. Ahora bien, para Kant el Estado no es un patrimonio del soberano ni siquiera –propiamente– del conjunto de los ciudadanos, pues en cierta medida trasciende –hemos de recurrir a esta peligrosa palabra– a todos ellos. Para Kant, dentro de su voluntad de pensar una sociedad cosmopolita que administre el derecho entre los distintos Estados independientes, cada uno de éstos tiene su carácter propio y se relaciona con los demás como un individuo.

Los Estados son, pues, individuos de nivel superior y entre ellos mantienen relaciones equivalentes a las de los hombres entre sí. Por ello también tienen su estado de naturaleza –que, para Kant, es el que se encuentran en la actualidad– donde se encuentran en una guerra de todos contra todos, movidos por las pasiones, el deseo de poder y los intereses egoístas. Como los individuos humanos, sólo las constricciones que se ponen entre sí les podrán obligar a agruparse, darse un derecho –el derecho internacional o cosmopolita– y constituir una sociedad de naciones. «Los pueblos, en cuanto Estados, pueden considerarse como individuos que, en su estado de naturaleza (es decir, inde-

pendientes de leyes externas), se perjudican por su coexistencia, y cada uno, en aras de su seguridad, puede y debe exigir del otro que entre con él en una constitución, semejante a la civil, en que pueda garantizar a cada uno su derecho. Esto sería una federación de pueblos».<sup>148</sup>

Dentro de este marco, el concepto de nación kantiano es el mismo que el de la Ilustración y de los revolucionarios franceses. La nación es un concepto abstracto que agrupa a todos los ciudadanos precisamente en tanto que ciudadanos –y ya no simplemente como hombres–. Por ello, en cierta medida puede ser identificada con el Estado; por ejemplo, al final de la última cita, habla de una Liga de Naciones, que propiamente sería una liga de Estados. En cambio Herder distinguirá claramente entre nación y Estado, el segundo es el cuerpo jurídico-institucional que se superpone y debe expresar jurídicamente de manera explícita las relaciones espontáneas y naturales que configuran la nación y unen a los ciudadanos en tanto que tales y en tanto que miembros concretos de una comunidad. En cambio para Kant, la nación es la abstracción sociológica del conjunto de ciudadanos –no simplemente hombres– de un Estado; de tal manera que podríamos decir que la soberanía radica en la nación, si bien es el Estado quien la encarna, la administra y la representa.

Aún más, Kant, que ya tiende hacia Hegel y no se aleja demasiado de Hobbes, incluso ya otorga papel al Estado en la soberanía. Como persona moral –piensa– el Estado tiene derecho a salvaguardar su existencia una vez ya ha extendido sus raíces. Los individuos que han constituido por un

148. *La paz perpetua*, p. 319.

pacto originario un Estado, no pueden ya renunciar a él y volver al estado de naturaleza. La revolución puede entusiasmar a los espectadores e incluso ser considerada como moral, pero jurídicamente es siempre condenable (ya que nunca se prevé en ningún ordenamiento constitucional) y Kant no niega la legitimidad que tiene desde esta perspectiva el soberano a castigar a los revolucionarios. Kant se desmarca (a pesar de que no puede ocultar la simpatía por los objetivos de la francesa) de las revoluciones por pacifista, ya que las ve inevitablemente violentas, y por coherencia con la primacía que otorga a la ordenación jurídica. Para Kant, la ley es a pesar de su abstracción el único muro que separa a los humanos de la anarquía y la bárbara guerra de todos contra todos. Por ello Kant se contenta con reivindicar la posibilidad de cambiar, desarrollar y perfeccionar la ordenación jurídica vigente, sin nunca colapsarla, bloquearla ni eliminarla. Las armas que entonces han de usar los ciudadanos son el uso público de la razón dirigido en calidad de «maestro» a los lectores y, en calidad de «entendido», respetuosamente, a los gobernantes.<sup>149</sup>

Hemos visto que Kant, siguiendo la tradición hasta ese momento mayoritaria en la Modernidad y en la Ilustración, tiende a identificar el concepto de nación con el de Estado, aunque da a la primera un sentido más sociológico y al segundo un sentido básicamente jurídico. En cambio, Herder tiende a asimilar la nación con el pueblo y la identifica con «nacionalidad». Por ello es considerado el primer gran teórico del nacionalismo, de hecho Carlo Antoni<sup>150</sup>

149. *¿Qué es ilustración?*, pp. 28-30.

150. *L'Historisme*, Ginebra, Droz, 1963, p. 58.

considera que Herder ha inventado este término. El concepto herderiano de nación se constituye a partir de dos modelos: biólogo y filólogo. El primero remite a la propia etimología que considera pertenecientes a una misma nación a todos los nacidos en un determinado territorio y de unos determinados padres. Desde Montesquieu se ha extendido la creencia en que el carácter de las naciones viene determinado en gran medida por la peculiaridad de los aspectos físico-geográficos y climáticos de los territorios en que nacen y viven. Se piensa la nación como una planta que crecerá y «será» muy diferente según el suelo en que enraíza. Herder dice: «Un pueblo es una planta natural lo mismo que una familia, sólo que ostenta mayor abundancia de ramas».<sup>151</sup> Desde esta perspectiva, la nación es un organismo vivo que imprime su carácter en sus miembros, tanto como recibe el carácter propio de éstos. En tanto que organismo con una vida global se relaciona con sus miembros más en calidad de órganos (con funcionalidad y características específicas) que no simplemente como componentes atómicos intercambiables.

El filólogo y el lingüístico-cultural sobre el que basa su teoría de la nación tiene menos antecedentes y es una aportación genuina de Herder. Incluso puede decirse que es mucho más decisivo para su teoría que el biológico, pues de hecho lo engloba y supera. Además, Herder empezó desarrollando el modelo filológico y, sólo hacia la segunda mitad de su vida, otorgó verdadera importancia al modelo biológico y, singularmente, al componente étnico. En este aspecto fue más influido por los nuevos aires que se respira-

151. *Ideas*, p. 285.

ban en el Romanticismo que por su propia idiosincrasia personal, hasta el punto de que Rouché, que siempre se niega a considerar a Herder un racista, dice un tanto radicalmente: «Su definición biológica del Estado [...] no le debe nada a la biología; proviene simplemente de la filología tal y como se concebía por entonces [...] Esta definición biológica del Estado prefigura –tan sólo en apariencia– el racismo hitleriano y anuncia en realidad la aparición del principio de las nacionalidades».<sup>152</sup>

El modelo primordial filológico-cultural surge del trabajo herderiano en la recuperación de las antiguas poesías germánicas, así como con los textos bíblicos. En estos textos que considera de alguna manera «constitucionales» de las distintas naciones o, en el segundo caso, simplemente del Occidente cristiano, encuentra expresado y contenido lo que define más profundamente a un pueblo o nación. Y en tanto que la lengua y la tradición nacional están más cercanas al espíritu afirma que lo expresan mejor que no en las determinaciones más estrictamente materiales del clima o la raza. Precisamente es la determinación filológico-espiritual lo que hace difícil comprender verdaderamente aspectos o expresiones de otros pueblos, no aspectos mucho más «triviales» como el clima y la raza. En definitiva, es el componente cultural y espiritual –expresado de manera primordial en su lengua y primeras tradiciones literarias– lo que especifica propiamente a los pueblos y naciones. Dice poéticamente: «Hay toda una naturaleza anímica que domina sobre todo, que modela todas las demás inclinaciones y facultades del alma de acuerdo consigo

152. Rouché, p. 299.

misma, que colorea incluso los actos más indiferentes; para compartir tales cosas, no basta que respondas de palabra, introdúctete en la época, en la región, en la historia entera; sumérgete en todo ello, sintiéndolo; sólo así te hallas en camino de entender la palabra».<sup>153</sup>

Como vemos, la nación es para Herder algo previo y más esencial que lo jurídico y político –al contrario que en Kant–. Por ello la nación es una unidad más básica que aúna lengua, literatura, tradición y cultura, y que tiene un alma cultural y absolutamente individual.<sup>154</sup> Por eso la nación es el alma o espíritu del pueblo que vive por debajo de la estructura política<sup>155</sup> y se expresa privilegiadamente plasmada en sus obras artísticas y culturales. Un mismo espíritu o «genio» propio de un pueblo marca incluso su sentimiento, su arte, su creación, su fantasía: «Cada nación posee un espíritu imaginativo propio y tanto más arraigado cuanto que es algo suyo peculiar».<sup>156</sup> En definitiva, piensa Herder, las naciones, como las plantas, deben mucho de su desarrollo a las determinaciones materiales (como la tierra y la semilla para las segundas, y el clima y la raza para las primeras), pero lo que propiamente las caracteriza y expresa su ser son sus frutos, que para las naciones son la lengua, sus artes y cultura.

Naturalmente, para Herder el concepto ilustrado de nación, tan apegado al Estado y la constitución jurídica, es valorado muy negativamente y sin la menor concesión, pues inevitablemente para potenciar al Estado y la institu-

153. *Otra filosofía*, p. 296.

154. Nisbet, p. 377.

155. Antoni, p. 54.

156. *Ideas*, p. 228.

cionalización jurídico-abstracta –afirma– tienen que oprimir y negar todos los esenciales componentes biológico-filológicos de los hombres y de comunidad entera. Dice: «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 el peligro de multiplicar el número de individuos desdichados».<sup>157</sup> La razón de tan peligrosa tergiversación es clara para Herder: el Estado es un instrumento artificial y añadido que amenaza destruir a la nación que es la realidad natural misma y un organismo con un fin en sí mismo. Pero como, por mucho que los hombres se esfuerzen, nunca lo artificial podrá desplazar realmente a lo natural, el intento de que el Estado sustituya a la nación está condenado al fracaso, y en la lucha entre ellos la nación siempre triunfa.

#### III-4-4 *El despotismo*

Comparemos ahora las posiciones de Kant y Herder sobre el despotismo ilustrado. Por su parte, Kant ataca siempre lo que él denomina «despotismo espiritual»,<sup>158</sup> pero lo distingue del despotismo ilustrado. Aquél pretende gobernar el uso de la razón de los hombres, es decir: va con-

157. *Ideas*, p. 255.

158. *¿Qué es ilustración?*, p. 34.

tra toda ilustración. El despotismo espiritual utiliza la censura gubernamental contra el uso público y libre de la razón, niega el derecho a la «publicidad» y libre comunicación de las ideas. Acomete los escritos de aquellos filósofos libres que –para Kant– son «propugnadores e intérpretes naturales» de los «derechos naturales derivados de la común razón humana» y «divulgadores de la verdadera naturaleza de la constitución política».<sup>159</sup> El déspota «espiritual» quiere evitar el uso público de la razón e imponer su tutela exclusiva «a los tutores espirituales del pueblo».<sup>160</sup> Intenta someter a su voluntad la doctrina de los maestros naturales del pueblo: los filósofos y los hombres ilustrados. Pero Kant rechaza rotundamente toda juramentación 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».<sup>161</sup>

Kant considera, pues, sin ninguna concesión ni vacilación que el despotismo espiritual, contrario a toda ilustración presente o futura de los hombres, es «un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso»<sup>162</sup> (*Was ist*, p. 32). Pero considera que el despotismo ilustrado no sólo se aparta del «espiritual» sino que muchas veces –como en su tiempo– es la única manera real de ponerle coto. Pues el despotismo

159. *Si el género humano*, pp. 111s.

160. *¿Qué es ilustración?*, p. 31.

161. *Ibid*, pp. 31s.

162. *Ibid*, p. 32.



«espiritual» sólo se limita o elimina cuando el Estado está gobernado por un «príncipe» que reconoce como un deber no prescribir nada a los hombres en materia de religión y desea abandonarlos a su libertad,<sup>163</sup> es decir cuando gobierna un déspota ilustrado como Federico II de Prusia. Un tal príncipe deja libertad a clérigos para que, como doctores, examinen las opiniones sobre la religión, de manera que deja de utilizar una de las armas clásicas del despotismo espiritual: imponer una determinada visión de la doctrina religiosa. Kant piensa coherentemente con la Ilustración mayoritaria que «Esta tutela es, entre todas, la más funesta y deshonrosa».<sup>164</sup>

Sin intuir que más adelante tendrá un conflicto con él a raíz de la publicación de sus opiniones sobre religión,<sup>165</sup> Kant alaba a Federico II de Prusia y propone darle su nombre al siglo XVIII (como ya había hecho Voltaire con Luis XIV). La justificación consiste, para él, en que ha sido el primer monarca en permitir libremente el uso público de la razón a sus súbditos, lo cual ha permitido poner las bases de una época de ilustración. «Percibimos inequívocas señales de que van disminuyendo poco a poco los obstáculos a la ilustración general», dice.<sup>166</sup> Aunque Kant no se hace demasiadas ilusiones sobre el motivo de tanta liberalidad en Federico y afirma que se basa en que tiene un tan «numeroso y disciplinado ejército» que ha podido llevar a cabo lo que un estado libre no se atrevería a hacer: levantar toda censura y permitir la libertad de expresión,

163. *¿Qué es ilustración?*, p. 35.

164. *Ibid.*, p. 36.

165. Contenidas en *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

166. *¿Qué es ilustración?*, p. 35.

diciendo: «¡Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!».<sup>167</sup> Kant se hace eco de la paradoja, que sin embargo entiende perfectamente sin ilusionarse demasiado: que un Estado más fuerte y militar ofrece mayores posibilidades de ilustración que no uno más débil y quizás más «democrático». Una vez más Kant ve en el descontrol y la falta de fuerza para imponer la ley un gran peligro para la libertad y la ilustración, pues ciertamente sólo la fuerza del despotismo ilustrado es lo que le permite privarse del despotismo espiritual. Entre lúcido y desengañado concluye que «la constitución civil» «que no tiene poder bastante para proteger en el pueblo a unos [individuos] frente a otros, tampoco tiene el derecho a mandarlos».<sup>168</sup>

Aunque su ideal es una constitución republicana, Kant acepta el despotismo ilustrado como mal menor, mostrando que —en la situación de su tiempo que define como una época de ilustración pero todavía no ilustrada— le preocupa más la libertad de pensamiento y de expresión que no una libertad de acción que pueda amenazar con hacer caer el Estado e instaurar la anarquía. Pues está dominado por la convicción —que es prácticamente un temor— según la cual cualquier orden político es preferible a su ausencia total (en lo cual es hobbesiano). Como ya hemos visto, su posición es claramente reformista y no revolucionaria pues aboga por los lentos y progresivos avances más que no las radicales y aventuradas rupturas revolucionarias. Poniendo en todo momento por delante el progreso en la ilustración que ve más sólido para el conjunto de la humanidad que no avances puntuales en cues-

167. *¿Qué es ilustración?*, p. 37.

168. *La paz perpetua*, pp. 353s.

tiones políticas o económicas, afirma: «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». <sup>169</sup>

Para Herder se evidencia claramente en la manera de pensar kantiana e ilustrada la mayor valoración de los factores abstractos (en el orden de las ideas o de las leyes) por encima de los más concretos de la vida. Por eso —piensa— acepta Kant tan fácilmente pactos transaccionales con el despotismo, aunque sea maquillado para ser considerado «ilustrado». A pesar de que en *Otra filosofía* justificaba en cierta medida el despotismo oriental de los patriarcas, su posterior crítica al despotismo es mucho menos matizada y condescendiente que la de Kant, pues cree que trae consigo inevitablemente toda una serie de desgracias, de vicios para los poderosos y miserias para el pueblo. Ya hemos visto cómo Herder, que puede aceptar un liderazgo fuerte siempre que sea temporal y consensuado popularmente (en la línea de los tiranos que los griegos escogían en tiempos terribles y para que permitiera darse una nueva constitución), pero siempre rechaza —como hemos visto— el hereditario. Argumenta la degeneración que necesariamente trae consigo el despotismo de la siguiente manera: «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?». <sup>170</sup>

169. *¿Qué es ilustración?*, p. 27.

170. *Ideas*, p. 283.

La oposición al despotismo ilustrado es también frontal y, adoptando el germanismo que defendía el Sturm und Drang, considera todo lo que Kant denomina «ilustración» como mero «afrancesamiento», pérdida de la fe y ateísmo. Herder se opone al orgullo de la razón ilustrada, que se considera más todopoderosa y quiere prescindir totalmente de la religión. También se opone a la pretendida superioridad de los «ilustrados» que quieren prescribir al pueblo lo que hay que hacer y lo que hay que pensar, muchas veces en contra de sus inclinaciones naturales y de su *Volksgeist*. Herder y el primer Romanticismo se sienten muy ofendidos en su sentimiento germánico (opuesto al afrancesamiento de los déspotas ilustrados) y en su religiosidad (que se sentía menospreciada) por los ideales ilustrados de la época. Además critican el orgullo y la vanidad de unos hombres que quieren enmendar la plana a la Naturaleza y mejorar el mundo —dicen— yendo precisamente contra la naturaleza y el sentir de los pueblos. Para ellos, el despotismo ilustrado era la manera de imponer los peores vicios de la Ilustración forzando el pueblo y borrando una parte de su naturaleza y de su espíritu.

Así, mientras Kant veía en Federico II un adalid de la racionalidad y la libertad del pensamiento, Herder veía en él un ideal tan vano como peligroso. Refiriéndose a Voltaire, Hume, Robertson e Iselin dice irónicamente: «resulta un cuadro tan bello de la forma según la cual derivan ellos la ilustración y progreso del mundo a partir de los turbios tiempos del deísmo y del despotismo de las almas, es decir, la ilustración y mejora del mundo conducen de tal modo a la filosofía y la tranquilidad, que el corazón de los aman-

tes de su tiempo rebosa de alegría». <sup>171</sup> Evidentemente, la cita es de aplicación a Kant y en ella se ve el rechazo con que Herder contempla la vanidad y presuntuosidad de los ilustrados y su visión de la razón que imperialistamente es impuesta a todo el resto de pueblos.