

III-5 DINAMICIDAD Y PROGRESO. LA SEGUNDA OPOSICIÓN MÁS GLOBAL

III-5-1 *La historicidad*

Entramos ahora en un problema esencial en la filosofía especulativa de la historia que se pregunta necesariamente por el fundamento del movimiento histórico. Es decir: dónde radica la virtud lógico-temporal de la historia, qué hace que el presente enlace con el pasado el pasado y predetermine el futuro, así como que nunca se repita exactamente lo mismo. Nuestros autores piensan que ésta es la pregunta cuya respuesta puede dar razón del progreso. Su actitud predominante es expresiva de dos maneras de entender la historicidad radicalmente diversas y muy importantes en la historia de la filosofía.

Para Kant y los ilustrados la temporalidad histórica es un fenómeno exclusivamente humano, frente a la naturaleza física que es constante y todos sus procesos son ejemplo de un eterno retorno de lo igual: las órbitas, los ciclos vege-

tales y animales, las estaciones, la meteorología, las reacciones químicas reversibles, etc. Partiendo de la ruptura entre Naturaleza y humanidad, mientras la segunda se mueve históricamente y en un proceso progresivo, la primera se caracteriza por unas leyes eternas y por siempre las mismas. Precisamente sobre esta estabilidad de la naturaleza física, Kant fundamenta la ciencia física que tanto admira. Aunque Kant (a partir de los argumentos de Hume) sabe que la continuidad y permanencia de las leyes naturales no es algo perceptible ni que se base en una experiencia posible sino que es una condición trascendental de posibilidad a priori del conocimiento físico. Por eso afirma: «Somos, pues, nosotros mismos los que introducimos en orden y la regularidad de los fenómenos que llamamos *Naturaleza*». ¹⁷²

En efecto, es el entendimiento el que, a priori con sus reglas y categorías, introduce orden en nuestras percepciones dispersas de los fenómenos naturales. Kant postula, por tanto, la función del entendimiento (como «facultad de las reglas»), de «examinar los fenómenos para encontrar en ellos alguna regla»), que, «en la medida en que las reglas son objetivas (es decir, en la medida en que son necesariamente inherentes al conocimiento del objeto) reciben el nombre de ley», ¹⁷³ Las leyes aprehendidas de la experiencia son determinaciones especiales de otras leyes más elevadas y a priori, que proceden del entendimiento y no de la experiencia: «Todas las leyes de la Naturaleza, sean las que sean, se hallan sometidas a superiores principios del entendimiento, ya que las primeras no hacen más que aplicar los segundos a casos

171. *Otra filosofía*, p. 313.

172. A 125.

173. A 126.

fenoménicos especiales». ¹⁷⁴ Ahora bien, los principios puros del entendimiento tienen como principal función hacer posible la unidad de la experiencia, cuyo principal problema es el de la permanencia y continuidad en la serie de los fenómenos. ¹⁷⁵ Todos los principios del entendimiento puro, en especial las analogías y los postulados –los principios llamados dinámicos– son lo que garantiza, si bien no la permanencia y la regularidad de la Naturaleza en sí misma, al menos sí la coherencia y estabilidad de nuestra experiencia total de ella. Para Kant, sólo a partir de esta teorización podemos afirmar con rigor la constancia y regularidad de la Naturaleza y justificar el conocimiento de las ciencias naturales.

Pero por su parte, el hombre, por su libertad, escapa de la legalidad natural e inicia así un camino propio, en manos de una racionalidad que define un proceso histórico progresivo. Así en el mundo humano, esa segunda naturaleza que él se da, lo que cambia, evoluciona y presenta una teleología. Así el desarrollo histórico de lo humano, a pesar de surgir del mundo natural (pues al principio el hombre era un animal más), sólo tiene sentido en la medida en que niega la etapa anterior de sujeción a los instintos e inaugura un nuevo mundo humano social y moral. Por consiguiente, para Kant la historicidad de la historia sólo tiene sentido cuando está vinculada a la razón. La razón rompe el lazo inmediato con las causas sensibles y es capaz de iniciar un pensamiento y una acción que rompe con el determinismo natural. Existe una verdadera diacronicidad –piensa Kant–, existe una historia, cuando lo humano rompe con el eterno

174. A 159,

175. A 228.

retorno de la Naturaleza e inicia nuevas series causales. Sólo si existe la posibilidad de iniciar nuevas series causales, hay historia, y como el único ser –del que tenemos conocimiento– que puede hacerlo es el hombre, entonces la historia es humana. Si la razón es la facultad que permite al hombre iniciar series causales, entonces la historia depende de la razón y deviene racionalmente.

Pero Kant duda de dar un último salto: si la moralidad, los imperativos éticos plasmados en ideales, es la fuerza teleológica –literalmente, la causa final– que motivan los actos que inician sus series causales, entonces la historia humana deviene moralmente. Pues como dice en las primeras frases de *Idea*: «Cualesquiera que sea el concepto, que en un plano metafísico, tengamos de la *libertad de la voluntad*, sus manifestaciones *fenoménicas*, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza». Ciertamente, los hombres pueden iniciar nuevas series causales pero éstas deben ser posibles (realizables en el mundo natural) de acuerdo con las leyes de la Naturaleza. Por ello la atención directa y concreta a cada una de estas nuevas series tan sólo confirma tal legalidad natural o, como mucho, alguna intención particular de algún ser humano. Por ello debemos «contemplar el juego de la libertad humana en *grande*» para «descubrir en él un curso regular, a la manera como eso que, en los sujetos singulares, se presenta confuso e irregular a nuestra mirada, considerado en el conjunto de la especie puede ser conocido, como un desarrollo continuo, aunque lento, de sus disposiciones naturales». ¹⁷⁶

176. *Idea*, pp. 39s.

En definitiva, para considerar la historia y edificar una filosofía de la historia que tenga algún fundamento y rigor deben considerarse los fenómenos históricos, aceptando que son llevados a cabo por seres humanos que ya no se mueven por puro instinto y no son meros animales, pero que tampoco se mueven exclusivamente por imperativos morales ni como ciudadanos racionales del mundo.¹⁷⁷ Precisamente por una visión muy realista y hasta desengañada del conjunto de individuos de nuestra especie, Kant es consciente de que no puede dar por supuesto su acción conjunta plenamente racional ni moral. Precisamente por ello tiene que recurrir a la idea como hilo conductor de un plan oculto de la Naturaleza. La comprensión racional de la historia surge por tanto de considerar la necesidad del desarrollo de las facultades específicas del hombre –por mucho que, a diferencia de los animales, rompan con toda determinación–, pues en caso contrario la Naturaleza rompería con su legalidad –cosa imposible piensa Kant– sólo en el caso del hombre. Y entonces «habría que considerar las disposiciones naturales [humanas], en su mayor parte, como ociosas y sin finalidad; lo cual cancelaría todos los principios prácticos y de este modo la Naturaleza, cuya sabiduría nos sirve de principio para juzgar del resto de las cosas, sólo por lo que respecta al hombre se haría sospechosa de estar desarrollando un juego infantil».¹⁷⁸

Para Kant, la Naturaleza es un principio constante y no podemos dejar de aplicar este principio al hombre. Por tanto, si la humanidad, como podemos comprobar, tiene la

177. *Idea*, pp. 40s.

178. *Ibid.*, p. 43.

razón que lo aparta de la sujeción al mundo sensible y es, por tanto, capaz de libertad práctica, ha de poder desarrollar hasta el final tal facultad, sino en cada individuo, al menos en el conjunto de la especie. Por tanto podemos ver la Naturaleza como tuteladora de la progresiva emancipación racional humana, pues la razón es en principio una disposición natural como muchas otras en otros animales. Y la Naturaleza está también detrás de la emancipación humana y su libertad,¹⁷⁹ marcando tal proceso histórico. **Concluyendo, para Kant la Naturaleza está detrás también del progresivo desarrollo de las disposiciones naturales humanas, aunque éstas conduzcan en última instancia a emanciparse de lo animal y lo meramente natural.**

Aparentemente la posición de Herder no es tan distante de la kantiana, pues considera la temporalidad y cambio históricos como una consecuencia directa de la Naturaleza, si bien de su potencialidad viva que se regenera y vivifica continuamente, pero que también crea y desarrolla nuevas formas sobre las viejas en un proceso progresivo de enriquecimiento y diversificación. Y a partir de aquí las diferencias son claras: para Herder, Naturaleza e historia son obra de una misma divinidad y de un mismo proceso que las interpenetra. La expresión «historia natural» tiene para Herder un sentido más rico que la definición tradicional de «narración» o «investigación» de la Naturaleza. Para él, incluso toda la historia humana está enclavada dentro de la Naturaleza y es por lo tanto historia natural. La Naturaleza tiene su propia historia que enlaza –sin ningún salto o discontinuidad– con la de los hombres, pues todo desarrollo,

179. *Comienzo verosímil*, p. 72.

todo nuevo salto creativo de la Naturaleza, se hace desde y en continuidad armónica con lo anterior. Dice:¹⁸⁰ «Desde la piedra al cristal, desde el cristal a los metales, desde éstos a la creación de los vegetales, desde los vegetales al animal, desde éste al hombre, vimos cómo la forma de organización asciende y con ella también las fuerzas e impulsos de la criatura se diversifican, hasta que por último se reúnen todos en la figura del hombre hasta donde ésta puede abarcarlos. La serie se detuvo en el hombre». Como ya hemos desarrollado estas ideas en nuestro apartado III-2-1 no nos alargamos más.

III-5-2 Progreso político y progreso moral

Política y moral han ido siempre unidas, de hecho en la Grecia clásica eran cuestiones indiscernibles y Aristóteles considera su ética (en concreto la *Ética nicomáquea*) como la primera parte de su *Política*. Su progresivo distanciamiento ha dado mucho que hablar desde la *Antígona* de Sófocles o los conflictos que confluyen en el juicio y condena de Sócrates. Podemos decir que, a partir de entonces, moral y costumbres, ética y política, han devenido dos ámbitos progresivamente diversificados aunque, a pesar de todo, profundamente enlazados. Pues bien, hemos visto ya que las filosofías especulativas de la historia de Herder y de Kant coinciden en responder al deseo de salvar sus respectivos valores ético-políticos. Por consiguiente, no es extraño que el progreso —que es un elemento esencial de sus filosofías de la

180. *Ideas*, p. 129.

historia, como hemos visto— no sólo se ponga de manifiesto para las cuestiones políticas sino que tienda también a apuntar a las morales. Ni Kant, ni por supuesto Herder, renuncian totalmente a afirmar el progreso moral. Mientras el primero intenta pensar en el progreso político y en el uso público de la razón como la condición de posibilidad de un progreso moral respecto a la especie humana en conjunto. El segundo, en cambio, ve en la idea misma de progreso político (en su acepción básicamente jurídico-formal) o bien un mero elemento accesorio, o bien incluso un elemento entorpecedor del progreso moral de la humanidad.

Para Bury¹⁸¹ la teoría ética de Kant «es el fundamento de sus especulaciones sobre el progreso, progreso que entiendo como mejoras morales; en pocos pasajes se refiere al progreso científico o material». Ciertamente, a Kant le interesa relativamente poco el progreso estrictamente material,¹⁸² frente al progreso espiritual o de la emancipación racional humana. Pero en cambio distingue, más de lo que parece pensar Bury, entre el proceso moral y el político, entendido como desarrollo de instituciones jurídicas justas. Para Kant el progreso en el derecho y el progreso moral deberían ir estrechamente enlazados, y cada uno debería afirmar al otro. Para Kant la verdadera política está siempre subordinada a la filosofía moral: «La verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido homenaje a la moral».¹⁸³

181. Bury, p. 223.

182. Hemos visto cómo en *¿Qué es ilustración?* (p. 27) privilegia el progreso en la Ilustración, que aparece estrechamente ligado al progreso espiritual y moral, por encima del progreso en «la opresión económica o política».

183. *La paz perpetua*, p. 351.

Ahora bien, aproximándose a Hegel más de lo que éste piensa, considera que la moral que guía la verdadera política, no es la ética o ley moral subjetiva, sino el derecho en cuanto ley moral objetiva, fijada públicamente, institucionalizada, que refleja y recoge los fines universales de la sociedad. La auténtica política no puede dejarse en manos de la moral subjetiva de los gobernantes, pues entonces éstos pueden prostituirla al servicio de sus intereses o necesidades políticas. Por eso Kant se niega a «concebir» o aceptar la legitimidad de un «*moralista político*, el cual se forja una moral a beneficio del hombre de Estado». ¹⁸⁴

A pesar de valorar la especificidad y los condicionamientos de la acción política en una situación real, Kant rechaza que el necesario acuerdo entre la moral y el derecho o la política se vea comprometido por el egoísmo de los hombres, los cuales quieren instrumentalizar la moral y el derecho al servicio de sus intereses egoístas. Afirma lúcidamente: «No hay, por tanto, ningún conflicto *objetivo* (en la teoría) entre la moral y la política. Sin embargo, lo hay *subjetivamente* (en la inclinación egoísta de los hombres, que no debe llamarse práctica por no estar fundada en máximas de la razón)». ¹⁸⁵ Ante la tendencia humana (muy vinculada a la insociable sociabilidad) de la instrumentalización de la moral en favor de los intereses personales, Kant acepta el predominio público y político de la ley y el derecho promulgado (como ya hemos visto). En esto se mantiene rotundo y muestra gran valentía: «El derecho de los hombres debe mantenerse sagrado, por gran-

184. *La paz perpetua*, p. 341.

185. *Ibid.*, p. 349.

des que sean los sacrificios del poder dominante. En esto no se puede partir por la mitad e inventarse la cosa intermedia de un derecho condicionado pragmáticamente (entre derecho y utilidad) sino que toda política debe doblar la rodilla ante éste [derecho]. ¹⁸⁶ Kant parte del principio –que ve ampliamente confirmado por los hechos– de que la ley y el derecho son la única protección del débil ante el poderoso. Por eso muchas veces parece privilegiar y dar más importancia al progreso político y del derecho que no el propio progreso moral. Así lo cree Denker: ¹⁸⁷ «Kant es de la opinión de que la conciencia moral no aumentará cualitativamente en el transcurso de la historia, si bien cree que como consecuencia de las energías morales de los hombres serán susceptibles de perfeccionamiento tanto la convivencia como la legislación. El progreso de la moralidad se refleja en las obras de la legalidad».

Ciertamente Kant siempre afirma que la humanidad todavía no puede considerarse moralizada ¹⁸⁸ y si bien considera el progreso moral como más difícil y retrasado que el progreso científico, cultural, político e, incluso, en el derecho, también afirma «los sigue cojeando» ¹⁸⁹ y terminará alcanzándolos. Ahora bien, si Kant piensa el progreso siempre como una curva hiperbólica que aunque se aproxime infinitamente, nunca terminará por alcanzar la plenitud, en el caso de la moralidad tal aproximación es mucho más lenta y difícil. Kant se resiste a caer en la ingenuidad de afirmar que los hombres *serán* de todo corazón cada vez mejores.

186. *La paz perpetua*, p. 351.

187. Denker, pp. 15s.

188. *Idea*, p. 56.

189. *El fin de todas las cosas*, p. 130.

Kant, como buen liberal, piensa más bien que la constrictión en que los hombres se sitúan entre sí en sociedad, provocará que cada vez se vean obligados a actuar públicamente (seguramente en contra de sus más secretos deseos) cada vez más como si fuesen buenos. Dice: «los hombres se aproximan mucho en su conducta externa a lo que prescribe la idea de derecho, aunque no es lo interior de la moralidad, a buen seguro, la causa de aquélla (como tampoco lo es de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario, de esta última hay que esperar la buena formación moral de un pueblo)». ¹⁹⁰

Como vemos, en último término es el orden jurídico-político, que tanto alaba, lo que nos da la esperanza de progreso moral en una «madera tan torcida» como es la del hombre. Una y otra vez, Kant pone su esperanza más en el progreso de las costumbres (la *Sittlichkeit* hegeliana) más que en la moralidad subjetiva (para Hegel: la *Moralität* kantiana). «No [espero –dice–] una cantidad siempre creciente de moralidad en el sentir, sino de los productos de su legalidad en las acciones debidas, cualesquiera que sean los móviles que las ocasione [...] lo que quiere decir, en los fenómenos de la constitución moral del género humano». ¹⁹¹ En definitiva, entre lúcido y desengañado, Kant siempre apostará más por la mejora de la moralidad externa en las actuaciones públicas «sin que por ello haya de aumentar en lo más mínimo la base moral del género humano». Si a pesar de todo Kant no puede abandonar la idea de un progreso moral, es porque sin él se bloquearían los más esenciales

190. *La paz perpetua*, p. 334.

191. *El conflicto de las facultades*, p. 114.

intereses del género humano. Además también ve una cierta vinculación entre el progreso jurídico-político y el progreso moral, en tanto que el primero es visto como la condición del advenimiento del segundo.

A nivel general, la posición de Herder ante el problema de la vinculación del progreso político y moral es clara: no existe ninguna vinculación decisiva, por el hecho de que realmente no existe el progreso político. Congruentemente con lo que hemos venido señalando sobre la crítica del estado y del despotismo, Herder afirma que la Naturaleza ha dado a la humanidad unas relaciones naturales (familia, etc.) y se ha lavado las manos respecto al resto, por lo cual aquí no hay ninguna garantía de mejora permanente. Dice: «La Naturaleza extiende el vínculo social solamente a la familia; más allá dejó a nuestra estirpe en libertad de constituir a su gusto la más compleja y difícil de sus obras: el Estado. Si los hombres procedían con acierto en esta empresa, vivían en la bonanza; si elegían o toleraban la tiranía y otras formas de gobierno poco recomendables, debían cargar con las consecuencias». ¹⁹² Los Estados, las constituciones y los gobiernos son construcciones puramente humanas y por tanto no tienen la única garantía válida de progreso duradero que es la Naturaleza.

Es más –continúa Herder–, en la medida que son obra exclusiva del hombre tienen la falibilidad y contingencia de éste, y pueden decaer con gran facilidad, especialmente cuando los hombres que los construyen se apartan de la Naturaleza (como pensaba Herder que había hecho la Ilustración y el liberalismo). De ahí la facilidad y propensión del

192. *Ideas*, p. 283.

Estado para degenerar en un despotismo hereditario. Tal degeneración es tanto más fácil cuanto más grande (y aparentemente poderoso) es un Estado, cuanto más obliga a sus súbditos a apartarse de la sana vida natural, dura y sobria, para pasar a vivir en grandes aglomeraciones artificiales y, creando amplios estamentos privilegiados, los mantiene con el trabajo de otros y no del suyo propio. Siguiendo un planteamiento muy cercano a Rousseau pero también la muy anterior filosofía de la historia de Ibn Jaldun,¹⁹³ entonces los hombres (en especial las adocenadas clases privilegiadas) degeneran, se envilecen y se debilitan. El camino de degeneración de todo pueblo poderoso es pues el siguiente: al principio, se hizo fuerte en las montañas, vivía en sobria y dura armonía con la Naturaleza; pero con el crecimiento de su fuerza y su poder conquistó las ricas llanuras y, esclavizando sus habitantes, los caudillos y estamentos privilegiados se encerraron en ricos palacios para vivir del trabajo ajeno; entonces empieza una larga pero imparable decadencia. «Donde los pueblos se mantienen vigilantes y activos no tienen entrada los sultanes afeminados; el paisaje árido y la dura modalidad de vida son para ellos el alcázar de la libertad. Mas donde los pueblos se adormecieron en medio de la blandura dejándose cazar en la trampa...».¹⁹⁴

Ya hemos comentado que Herder considera que la única legitimación del poder hereditario es el derecho del más fuerte, siempre apoyado sobre la cadena de la tradición. Herder es rousseauiano respecto al progreso político: en el fondo no existe; al contrario, con mayor proba-

bilidad se da un retroceso desde un estadio natural de pureza, inocencia y fuerza hasta otro de desigualdad creciente y perversión individual. Tal envilecimiento es mayor y más rápido cuanto más ricos y poderosos son los hombres, pero la degeneración que éstos siembran termina afectando también a los pobres y esclavos, a pesar de que se ven obligados a una vida más dura y más natural. Con estos argumentos Herder (pero también una importante tradición que incluye a Rousseau e Ibn Jaldún) anticipa la teorización por parte de Hegel —en la dialéctica de la del amo y el esclavo—¹⁹⁵ de la necesaria inversión de la relación de sometimiento entre ellos, en la medida que el siervo que ha de trabajar la naturaleza en beneficio del amo se verá fortalecido por su trabajo y podrá en un momento determinado no sólo liberarse, sino incluso invertir la relación.

Ciertamente desde esta crítica perspectiva sobre el progreso político muy difícilmente se puede pensar que colabore o ayude al progreso moral, sino más bien al contrario. Detrás de lo que los ilustrados y liberales de su época veían el progreso político, Herder (como muchos románticos) no ve sino un peligroso coqueteo con planteamientos artificiosos y con tendencias humanas degeneradas. Herder avisa con gran contundencia: «todo artificio no es más que un instrumento, y cuanto más artificioso sea el instrumento más difícil y delicado será su uso».¹⁹⁶ Ciertamente parece anticipar la famosa frase —ya citada— de Hölderlin: cuando los hombres han puesto todas sus esperanzas en un único instrumento artificial como es potenciar extremadamente

193. Ibn Jaldun, *Introducción a la historia universal*, 1987.

194. *Ideas*, p. 284.

195. *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E., 1966, pp. 113-121.

196. *Ideas*, p. 255.

la relación puramente jurídica y abstracta que es el Estado, no han hecho sino condenarse a encerrarse en su propia y demoníaca trampa, ¡han construido su propio infierno y su propia esclavitud!

Así como el progreso político, al menos en las instituciones de su época, es visto como muy problemático por Herder, en cambio se muestra bastante más optimista respecto un progreso moral potenciado por la Naturaleza y, a través de ésta, por la providencia divina. Herder coincide con la tesis de Lessing (incluyendo también algunos aspectos de dudosa ortodoxia procedentes del deísmo y Spinoza) que afirma «Lo que es la educación para el individuo, es la revelación para el género humano», pues «la revelación es una educación que aconteció y acontece todavía al género humano». ¹⁹⁷ El proceso educativo de todo el género humano por parte de Dios representa una especie de educación moral progresiva a pesar de los retrocesos causados por la rebeldía humana y los lógicos castigos educativos de la divinidad. Evidentemente, para Herder no tiene demasiado sentido que los hombres quieran enmendar o superar el camino pedagógico trazado por la divinidad, recurriendo a vanidosas y artificiosas construcciones. Precisamente aquí estriba –para Herder– el gran pecado de orgullo de ilustrados y liberales, a los que considera mayoritariamente con tendencias escépticas o ateas, al creer mucho más en las propias fuerzas humanas que en las de la divinidad.

No obstante, Herder matiza el progreso moral de la humanidad en el sentido de que la divinidad no puede

197. G. E. Lessing «La educación del género humano» (publicado en 1780), citamos por Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, p. 574.

centrar su providencia sobre la humanidad con vistas exclusivamente para la última o últimas generaciones. En contra de ciertas ideas del progreso que exageradamente justifican toda desgracia pasada o presente en favor de un bien exclusivamente futuro, Herder afirma que toda la creación, así como la serie de generaciones humanas, no puede existir en beneficio únicamente del quiliastro o culminación última. Dios no puede ejercer su providencia de esta manera tan desproporcionada y dejando desamparados a la mayoría de sus criaturas, sino que también debe garantizar la salvación y la posibilidad de la decisión moral a todas sus criaturas por primitivas o antiguas en el tiempo que sean. Por ello, la tesis del progreso moral tiene que matizarse sobre la base del equitativo trato por parte de Dios a todas las generaciones humanas (tanto las pasadas como las futuras). Aquí vuelve a aparecer la defensa herderiana de la igualdad profunda entre los diversos pueblos, culturas y épocas. Su filosofía de la historia parte de esta igualdad de fondo que sólo matiza en superficialmente la idea moderna del progreso. Piensa –como hemos dicho– que hay progreso moral pero sobre la base de la garantía de la satisfacción en todo momento y lugar de los mínimos morales de la humanidad.

Desde que el hombre es hombre, estos mínimos están garantizados por Dios y la Naturaleza, de tal manera que siendo cierto el progreso moral éste no establece una ruptura o diferencia de esencia o cualitativamente decisiva entre los diversos pueblos, culturas y épocas. Cada individuo o cultura puede realizar plenamente su ser, sin que tenga que avergonzarse ante otros individuos o culturas, por muy posteriores, evolucionadas o «ilustradas» que sean. Para Herder, la

providencia ha fijado y realizado a través de la Naturaleza y la historia un plan común para toda la humanidad, sin hipotecar radicalmente las épocas anteriores a las posteriores. Por tanto, la idea de progreso no puede ser la base (como sucede en Occidente y los ilustrados frente al resto de pueblos) para el desprecio o la falsa vanagloria ya que también las generaciones anteriores y todas las criaturas sin excepción tienen la posibilidad de su –adaptada a su ser–¹⁹⁸ plenitud en sí mismas. Por esto Herder hace múltiples y constantes afirmaciones del tipo: «Bastan el aspecto que ofrecen nuestros hermanos sobre el haz de la tierra así como la experiencia individual de cada vida humana para refutar semejantes suposiciones sobre los planes de la providencia creadora. *Ni nuestra cabeza, ni nuestra corazón, ni nuestra mano están hechos para una plenitud siempre creciente de sentimientos e ideas...*».¹⁹⁹ Y continúa más adelante: «¿Cómo es posible no ver, hermanos míos, que *la Naturaleza puso todo su empeño no en hacernos crecer en extensión, sino por el contrario en profundidad, acostumbrándonos a los límites de nuestra vida?* [...] Tu único arte necesario, oh hombre, en esta vida, es *guardar la justa medida; la alegría, hija del cielo, que andas buscando, está al alcance de tu mano, está dentro de tí, hija de la sobriedad y el gozo sereno, hermana de la frugalidad y conformidad con tu existencia en la vida como en la muerte.*»²⁰⁰

Puede sorprender este encabalgamiento de la idea cristiana del progreso con la afirmación de la realización de las criaturas en sí mismas. Pero se hace compatible cuando nos

198. Seguramente hay aquí también la influencia del «conatus» espinocista.

199. *Ideas*, p. 254. La cursiva es nuestra.

200. *Ibid.*, p. 255. La cursiva también es nuestra.

damos cuenta de que para Herder lo esencial de la revelación divina se concentra en lo esencial en el principio de la historia. Es una revelación a través de la naturaleza humana y por el don del lenguaje, de la religión y de la instauración de una tradición de trasmisión de su mensaje. Aquí ya se garantiza que la esencia moral de toda la humanidad (como la posibilidad de salvación religiosa)²⁰¹ siempre está a disposición de cualquier hombre y generación. Por otro lado, para Herder el auténtico progreso está sobretodo en la evolución histórico-natural que va desde el origen cosmológico del mundo y la posterior aparición de la vida y su diferenciación en especies y géneros hasta culminar en el superior que es el del hombre. Para el vitalismo cósmico de Herder, el auténtico progreso corresponde al desarrollo cada vez más rico y diverso de la Naturaleza. En las fuerzas naturales, en el proceso vital y cósmico de diversificación y desarrollo es donde está y hay que ver el verdadero progreso y no tanto en las pequeñas diferencias humanas (que sólo agrandan los prejuicios y etnocentrismo como en el caso de la Ilustración en Occidente –piensa–). Sólo así se evitará caer en errores y prejuicios como los de pensar que un minúsculo (desde la perspectiva del universo) cambio en las artificiales instituciones jurídicas es la esencia y clave para el progreso moral y humano. Para Herder, en conclusión, la plenitud vital (y moral en el caso del hombre) ha sido siempre posible, para toda criatura, puesto que así es la esencia de la Naturaleza y porque la providencia o enseñanza de Dios se ha dado siempre, desde la noche de los tiempos.

201. Por lo tanto más allá de la religión o dogmática concreta en que haya sido formado. La posibilidad de salvación como de la responsabilidad y libertad moral está siempre abierta a todos los hombres.

III-6 LO MISMO Y LO DIFERENTE, EL PRIVILEGIO
DE LA UNIDAD O DE LA DIVERSIDAD. LA TERCERA
OPOSICIÓN MÁS GLOBAL

Es tradicional decir que Herder es más individualista que Kant. Es un punto de vista posible que tal vez sirve para resumir algunos aspectos importantes que los diferencian. Nosotros, no obstante, buscamos englobar el máximo de aspectos, ser cuanto más fieles mejor y estructurar coherentemente las oposiciones doctrinales, hemos preferido otros rasgos distintivos. Creíamos que nuestra elección engloba la antigua y que responde al núcleo profundo de ambos autores, tanto respecto a sistemas aislados como a sistemas enfrentados.

En el apartado III-2 hemos relacionado esta contraposición con la primera de todas. Nos ha parecido que ambas son las más esenciales en el momento de distinguir de una manera clara y precisa las posiciones de nuestros autores. Son factores doctrinales muy generales, que de diversas formas dejan ver su relevancia en infinidad de cuestiones concretas. Hemos podido así agrupar, más o menos coherentemente, las peculiaridades de todo tipo que oponen a Herder y Kant. Sin ningún tipo de estructuración, los rasgos diferenciales quedan dispersos y faltos de su pleno sentido. Por consiguiente sólo se puede decir: «Herder opina... y Kant, en cambio...». Nosotros hemos pretendido que, además, se pueda dar una razón más general que tiene que ver con otras contraposiciones; de manera que todas ellas se dan apoyo y la inteligibilidad de nuestros autores mejora de manera notable

III-6-1 Plan lineal y uniforme frente a complejo y polimorfo

Hemos tratado sobre el plan que sigue y hay detrás de la historia en la segunda parte de este libro dedicada al núcleo común de nuestros autores. Aquí evitaremos repetir la argumentación pero veremos que se inscribe perfectamente dentro de nuestro esquema general de oposiciones entre nuestros autores. Así, por una parte, Kant concentraba su análisis de la filosofía de la historia a unos rasgos esenciales que para él definen la ilustración del género humano: desarrollo de la razón, de la moralidad y de la libertad, y consecución de una constitución civil justa en cada país y una sociedad internacional de naciones que garantice la paz mundial. La complejidad en el desarrollo de estos rasgos (que sólo puede ser asintótico) justifica para Kant que se tenga que buscarlo más en el conjunto de la especie que no en cada uno de los individuos, y así lo afirma taxativamente en *Idea*. La tarea educativa que es la historia supera claramente a los individuos considerados aisladamente, desde esta perspectiva en *Sobre pedagogía*²⁰² la piensa como una tarea conjunta de la humanidad (que va más allá de los Estados): «Las bases de un plan de educación han de hacerse cosmopolíticamente».

La tarea histórico-global de la humanidad es de tal naturaleza que trasciende la interioridad moral de los individuos, pero también toda parcialización política en términos de pueblos, Estados, naciones, culturas, tradiciones o países. La diversidad político-cultural está claramente subordinada por Kant a la consecución igualitaria de lo esencial del

202. *Sobre pedagogía*, p. 22.

ser humano, de tal manera que la verdadera educación está dedicada propiamente a esto último y no a potenciar aquella diversidad. Por eso dice: «Con la educación actual no alcanza el hombre por completo el fin de su existencia; porque *¿qué diferentemente viven los hombres! Sólo puede haber uniformidad entre ellos, cuando obren por los mismos principios, y estos principios lleguen a serles otra naturaleza*».²⁰³

Kant define un plan de la Naturaleza uniforme y conjunto para toda la especie humana sin excepción, por ello la ilustración es su meta única y última (para gran escándalo de Herder). Sólo hay una única linealidad en la historia que políticamente converge en un mismo ideal: una sociedad «cosmopolita» de repúblicas constitucionales que mantienen entre ellas y sobre ellas el imperio de la ley y del derecho internacional. La historia no estará acabada hasta que ello se realice e incluya a todos y cada uno de los pueblos, países y culturas sin excepción, además entonces no quedará lugar realmente para otros principios (los cuales, si lo tuvieron, perderán su sentido). El futuro de la humanidad es ser verdaderamente una y, en relación con esta meta única y común, se puede establecer en cada momento la distancia que separa a un país o cultura respecto al final de la historia humana. El progreso histórico es pues objetivo y marca una linealidad única y absoluta (donde el relativismo es por definición excluido). El proceso o plan que define la historia universal es único, porque la humanidad –en última instancia– es única y la misma en todas partes.

No pueden ser más contrastadas las conclusiones de Herder aunque coincida en el fondo con esta última tesis

203. *Sobre pedagogía*, p. 17. La cursiva es nuestra.

de la unidad e identidad en todas partes de la humanidad. Pero para él tal unidad no excluye la diversidad de pueblos, culturas y naciones sino que, al contrario, es la garantía de la legitimidad e igualdad entre éstos, de tal manera que ninguno puede arrogarse etnocéntricamente la superioridad y el predominio sobre los demás. Precisamente porque la humanidad es una, ninguna de sus partes (ya sea por motivos geográficos o históricos, culturales o políticos) puede arrogarse en exclusiva la esencia de la humanidad y, en función de ello, imponerse a las otras o negarles sus derechos. Por tanto Herder introduce y reconoce dentro del plan progresivo cósmico o del plan educativo de la humanidad, la diversidad y la riqueza sin fin de pueblos y culturas. Frente a la unilateralidad pensada por Kant y la mayoría de los ilustrados, siempre afirma que el plan de la providencia o de la Naturaleza no es tan pobre como para que en él no quepa una infinita riqueza. Cree que es orgulloso y necio pensar que el único fin de la historia y de la creación es la organización estatal de los hombres, además tal y como se la imaginan en la actualidad unos pueblos «ilustrados» muy concretos.

Herder piensa que la humanidad (en tanto que la especie natural más rica y multiforme)²⁰⁴ incluye en sí misma una infinidad de legítimas diversidades y, por tanto, la historia manifiesta también una rica pluralidad de desarrollos y perspectivas todas ellas válidas. En una perspectiva muy diversa de la kantiana dice:²⁰⁵ «Como la gran madre *no po-*

204. Siguiendo una larga tradición que como mínimo cabe remontar a Pico della Mirandola considera al hombre como el «proteo» de la creación y de las especies naturales.

205. *Ideas*, p. 27. La cursiva es nuestra.

día o no deseaba crear en nuestra tierra una cosa eternamente uniforme, no tenía otro recurso que fomentar la más enorme diversidad y crear al hombre de tal material que soportara tanta diversidad. Más adelante encontramos una bella escala graduada como, a medida que aumenta el arte de la organización, en una criatura, aumenta también su capacidad para resistir estados de varias clases y formarse según cada uno de ellos». Para Herder y una parte importante del Romanticismo la «bella escala graduada» que es la creación y la Naturaleza se desarrolla en el sentido de una mayor diversidad de formas y de riqueza. Dentro de tal gradación, el hombre es la criatura más «variable y receptiva», no tanto en el aspecto biológico como en el lingüístico-cultural.

La gran variedad humana reside sobre todo en la cultura y en las diversas tradiciones nacionales que, fruto del peculiar espíritu del pueblo y de las circunstancias históricas, desarrollan un carácter propio y especial. Reconocer esta diversidad y riqueza es vital para la filosofía especulativa de la historia de Herder,²⁰⁶ con lo cual llega a formular lo que Roché llama su «nacionalismo generalizado» que evita tan cuidadosamente toda exclusión o imposición de una nación sobre otra que, a veces, parece abocar a un claro relativismo. Como vemos el «drama de infinitas escenas» que es la historia para Herder es una clara crítica a lo

206. La preocupación primordial de Herder es, sin negar la unidad y la mismidad de fondo, atender de manera privilegiada a lo diferente, a la diversidad contenida en la humanidad, la Naturaleza y la historia. El todo se refiere a las partes como a su vez totalidades en sí mismas que no pueden ser obviadas desde ese todo (Herder) o bien como un género que subsume las especies y que en tanto que género es lo absolutamente común a ellas, las cuales solo persisten como diversas a un nivel inferior.

que juzga uno de los más grandes y erróneos prejuicios de la Ilustración: «Así pues, si queremos filosofar sobre la historia de nuestro género, neuquemos cuanto podamos todas las formas estrechas de ideas tomadas de la cultura de una sola zona de la tierra [...] No queremos encontrar para él [para el hombre] ninguna figura favorita, ninguna región favorita».²⁰⁷ Éste es el programa herderiano de filosofía de la historia y filosofía de la cultura, el cual seguirá una parte muy apreciable del Romanticismo.

Aunque entonces en realidad atacaba a los ilustrados franceses, parece que la crítica herderiana en *Otra filosofía* incluye claramente a Kant, cuando habla del «sabio» que «finalmente, no ha considerado —¡criatura omnisciente!— que Dios podía tener con la especie humana un mayor plan de conjunto que no puede abarcar un individuo por sí solo, precisamente porque no apunta, como objetivo final, a algo singular, especialmente, no al filósofo o soberano del siglo XVIII; porque quizá todas las escenas donde cada actor sólo desempeña un papel con el que puede trabajar y ser feliz, todas esas escenas pueden formar un todo, una representación principal, que no podría conocer ni ver en absoluto cada uno de los actores, interesados como están en sí mismos, pero sí un espectador situado en la perspectiva oportuna y que esperara tranquilamente el paso de la serie total».²⁰⁸ Para Herder, los filósofos ilustrados de la historia oscilan entre el error de negar todo plan coherente en la historia y terminan viendo tan sólo unas breves islas de ilustración entre largos océanos de barbarie (Voltaire) y el

207. *Ideas*, pp. 27s.

208. *Otra filosofía*, pp. 342s.

error de creer poder explicitar un plan a su propia medida que no es sino la sublimación de sus deseos personales mezclados con sus etnocéntricos ideales (Kant). Herder se opone por igual a ambas perspectivas, mientras reivindica la humildad y confianza de quien evita predeterminar el plan divino y se limita a contemplar toda su magnificencia para intentar, poniendo entre paréntesis sus prejuicios y valores nacionales o epocales, captar el mensaje global de la historia en conjunto.

III-6-2 ¿Existe destino o fin individual?

Vinculada al apartado anterior debemos considerar ahora la cuestión de si el plan global de la historia posibilita y deja espacio a los destinos o fines individuales. Una vez más la contraposición de nuestros autores es total. Por una parte Kant es taxativo, como afirma el segundo principio de *Idea*: el fin y el desarrollo completo del hombre en la historia sólo puede realizarse en la especie. También es esta la tesis kantiana en su *Segunda recensión* a las *Ideas* de Herder:²⁰⁹ «No alcanza plenamente su destino en ningún individuo perteneciente a la totalidad del género humano, sino que le está reservado a la especie». El individuo ha de limitarse —piensa Kant y la mayoría de los ilustrados— al gozo que le pueda reportar la pequeñísima aportación que hace a la consecución de ese fin y la recompensa de haber cumplido con su deber. Ni los individuos, y aún mucho menos los pueblos, pueden esperar nada más.

209. *Segunda recensión*, p. 116.

Kant se enfrenta a este problema en la *Segunda recensión* de las *Ideas* de Herder, donde defiende las posturas que éste le ha atacado explícitamente en la segunda parte de su libro. Allí, por ejemplo, Herder afirmaba apuntando a Kant: «Sería un principio cómodo pero maligno de la filosofía de la historia humana decir que el hombre es un animal que necesita un amo de quien espera la felicidad de su destino».²¹⁰ Sin escabullirse del problema, Kant acepta la afirmación que Herder le imputa y pasa a defenderla. Entonces, vemos que el amo que necesita el hombre no es simplemente un déspota o ni tan siquiera un tirano consensuado, sino la ley y el derecho, es decir una constitución y un orden estatal. Con ello, Kant sale al paso de la afirmación herderiana según la cual la felicidad es posible en los individuos, si bien los fines artificiales y las costosas maquinarias estatales más bien constituyen un obstáculo. Acepta la existencia en cada época de una «felicidad adecuada al concepto y a las costumbres de la criatura, dentro de las circunstancias que la rodean por su nacimiento y su crecimiento».²¹¹ Pero, para Kant, este tipo de felicidad puramente subjetiva y de imposible comparación entre los individuos, es una mera «sombra de la felicidad». No es pues una cuestión objetiva digna de figurar en una filosofía de la historia que busca y piensa la realización efectiva de un ideal universal y objetivo. Sólo esto último es lo que importa en la filosofía de la historia y no la azarosa y subjetiva felicidad que todos desean en su soledad interior: «el fin au-

210. *Ideas*, p. 284. Herder propone invertir la frase diciendo: «el hombre que necesita un amo es un animal; no bien llega a hacerse hombre propiamente dicho, ya no tiene necesidad de un dueño.»

211. *Segunda recensión*, p. 114.

téntico de la providencia no sería esta sombra de felicidad que cada cual se forja, sino la actividad y la cultura puesta en juego para el logro de ese fin, y que constantemente crece y progresa. El mayor grado posible de la misma sólo puede consistir en el producto de una constitución política, ordenada de acuerdo con el concepto del derecho humano, es decir, con una obra del hombre mismo». ²¹²

Para Kant, auténtico destino humano sólo hay uno, es objetivo y universal, se identifica con una constitución política nacional e internacional, y se da sólo al final de la historia. Por ello es del todo legítimo –en oposición a Herder– incorporar aunque sea con violencia para la tarea conjunta de toda la humanidad a aquellos pueblos que no participan en el esfuerzo conjunto. Kant pone el ejemplo de los «felices habitantes de Tahití», que «si no hubiesen sido visitados por naciones civilizadas» estaban destinados «a vivir millares de siglos en pacífica indolencia». Se le debe «rescatar» para la tarea conjunta de la humanidad, ya que en caso contrario no se podría contestar «satisfactoriamente» a la pregunta: «¿Por qué existen? ¿No habría sido preferible que esa isla fuera poblada con felices ovejas y becerros, y no con hombres dichosos en el mero goce?». ²¹³ Para Kant la conclusión es clara: sólo los animales están hechos para este tipo de felicidad meramente sensible; pero de ninguna manera el hombre, en tanto que ser racional y no-natural, no. El hombre sólo puede ser legítimamente feliz en la medida que se ha impuesto autónomamente y abnegadamente en su solitaria intimidad una

212. *Segunda recensión*, p. 115.

213. *Ibid.*, p. 115.

ley moral, y colectivamente «un amo» en la forma de la ley, el derecho en general y una constitución política justa. Sólo entonces podrá decir que ha conseguido la felicidad y el destino que le pertenecía. «El mencionado principio no es, pues, tan malo como el autor [Herder] piensa», concluye un exasperado Kant que no renuncia a una malicia no habitual en él: «Claro está que podría serlo [¡tan malo o malvado!] el hombre que lo ha enunciado...». ²¹⁴

Muy contraria es la perspectiva herderiana. Éste, en virtud de todo su canto a la riqueza y a la complejidad de la creación, afirma taxativamente (cosa que le critica Kant en el texto anterior) que toda criatura y especialmente el hombre tiene en sí misma su medida de felicidad, sin que se pueda decir que ésta es inferior por ejemplo a las afortunadas generaciones posteriores y del fin de la historia. Ésta es la primera ley natural para Herder y la fórmula de la siguiente manera: «Según esta hermosa ley natural, todo ser existente lleva en sí mismo su verdad física, su bondad y necesidad como núcleo de su existencia». ²¹⁵ Para Herder todo ser natural sin excepción está marcado y definido por su peculiar esencia o conatus (utilizamos aquí este término espinocista, aunque no lo hace Herder, pues pensamos que ayuda a entender su postura) que tiene su peculiar satisfacción sin que sea posible compararla o menospreciarla ante otras. Todo ser aspira pues –piensa Herder– a un determinado y peculiar estado de equilibrio superior que es su plenitud y destino. Esto aplicado a la humanidad, significa que: «Por lo tanto, todo hombre individual lleva tanto en

214. *Segunda recensión*, p. 115.

215. *Ideas*, p. 502.

la conformación de su cuerpo como en las predisposiciones de su alma la medida para la cual está destinado y hacia la cual debe evolucionar». ²¹⁶

Ello permite que todos y cada uno consigan su destino individual, propio y peculiar a pesar de que haya en la historia un proceso progresivo en el cual, por definición, las generaciones posteriores en el tiempo viven en una situación superior a las anteriores. Naturalmente Herder no afirma con esto que el camino para la consecución del propio fin sea fácil, pues hay muchos obstáculos y éstos pueden ser, incluso, insalvables. Pero la posibilidad de su consecución y de la plenitud de todas las criaturas es cierta, pues su fin está en su interior, incluyendo al hombre. Por tanto si cada criatura sabe buscar su fin y felicidad, podrán conseguirlos y ninguna dificultad se lo impedirá. Afirma Herder: «Si hay felicidad en esta tierra, debe hallarse en toda criatura sensible; más aún, le tiene que ser innata por naturaleza y cualquier artificio auxiliar tendrá que amoldarse a lo que es natural en orden a su felicidad. Cada hombre lleva en sí la medida de su dicha: le está impresa en la forma hacia la que debe evolucionar y dentro de cuyos límites puede únicamente llegar a ser feliz». ²¹⁷

Naturalmente, para Herder tal plenitud y felicidad no tiene por qué buscarse necesariamente a través de la ley o las instituciones políticas (más bien al contrario). Éstos, como los gobiernos, son circunstancias accesorias o como mucho «artificios auxiliares», que aunque pueden ser importantes y decisivos (más en el momento de impedir la fe-

216. *Ideas*, p. 503.

217. *Ibid.*, pp. 256s.

licidad que no de facilitarla –tiende a pensar Herder–) no pueden en ningún caso por si solos solucionar el problema de la felicidad o del destino individual. Pues éstos no dependen tanto de condiciones externas, sino de las interiores y son un bien interior. Desarrollando una vieja reflexión estoica, Herder concluye: «De todos modos, la suerte de los hombres y su destino para la felicidad terrena no depende de su estado servil o señorial. El pobre puede ser feliz, y libre el esclavo encadenado. Sólo el déspota y sus instrumentos son comúnmente y por generaciones enteras los más desdichados e indignos de los esclavos». ²¹⁸

Pero Herder va más allá todavía y aplica este principio –aunque básicamente de manera metafórica– incluso a los pueblos y culturas, de los cuales reivindica también la individualidad y coherencia interna. A partir de sus *Fragmentos* y de sus trabajos sobre la literatura, prefiguró su ideal autárquico de lenguas, culturas, pueblos e, incluso, épocas. Afirma que éstos gozan también de un espíritu particular que los caracteriza y diferencia a unos de otros. Es más, cada uno de sus elementos está impregnado de su espíritu global. Por ello siempre se resiste Herder a establecer comparaciones y valoraciones cruzadas entre las culturas y las épocas. Cada una tiene su coherencia y su profundo sentidos, todas son incommensurables entre sí, por lo tanto siempre resulta deficiente, incompleta e injusta toda comparación. Para Herder, cada nación tiene su propio carácter o espíritu nacional: «Cada nación posee un espíritu imaginativo propio y tanto más enraizado como que es algo suyo peculiar, nacido de su cielo y su tierra nativa, de

218. *Ideas*, p. 284.

su estilo de vida y transmitido de sus mayores y antepasados». ²¹⁹ Herder piensa que muchas veces llegados a una situación de equilibrio o armonía cercanos a su máximo, «cualquier modificación es un error» pues siempre provoca o tiene contraindicaciones. Y es que –para él, anticipando muchos elementos del nacionalismo o del comunitarismo actuales– también las culturas, los pueblos y naciones tienen su plenitud y su destino; los cuales –ciertamente– no tienen que ser la perfección absoluta, ni la imposición sobre otros. Herder piensa más bien que «lo que hace el perfecto bienestar de un pueblo es sólo el máximo de cohesión interna». ²²⁰

III-6-3 *El individuo y la ley*

Siguiendo el hilo de todo lo que hemos dicho resulta perfectamente previsible la respectiva actitud de nuestros autores respecto a la cuestión de la relación o sumisión de los individuos a la ley. Kant que –como hemos visto– ve en el derecho y la ley la construcción humana más admirable, tiende a exigir el respeto (y habitualmente la obediencia y sumisión) del individuo ante la ley por muy injusta que ésta sea. Kant, como es habitual en el derecho desde Roma, tiende a hacer abstracción de las peculiaridades y circunstancias concretas del ciudadano particular. No acepta que éste en función de ellas prescinda o pase por encima de la ley general, naturalmente –y lo remarca siempre– incluso

219. *Ideas*, p. 228.

220. *Ibid.*, p. 505.

(y debería ser especialmente) los gobernantes se han de someter a la ley. Para Kant, el principio de la superioridad y generalidad del derecho promulgado predomina por encima del estatus o de las demás circunstancias de los ciudadanos. La ley debe ser de aplicación universal y sin circunstancias (no contempladas en ella) eximientes.

Naturalmente Herder debe adoptar, en coherencia consigo mismo, una actitud contraria, puesto que ni considera tan admirable la legislación humana, sino más bien un artificio que a veces va en contra de las leyes de la Naturaleza. Además niega que toda la riqueza de las relaciones individuales, familiares y comunitarias, así como la diversidad de las particulares circunstancias vitales de los hombres, puedan ser subsumidas en una ley necesariamente general y abstracta. La ley humana, para Herder, no tiene la flexibilidad de la ley natural, ya que ésta responde, nace y se adecua perfectamente con la particularidad, diversidad y riqueza de las criaturas.

Ha sido esta oposición entre Kant y Herder lo que ha hecho que muchos comentaristas tradicionales afirmasen que éste da mayor valor al individuo, mientras que aquél lo diluye de facto en la universalidad. Ya hemos criticado este punto, reconociendo no obstante lo que tiene de cierto. En tanto que modernos, ambos tienen un fondo individualista, por ello la diferencia se encuentra más bien en que Kant ve más difícil que Herder el enlace armónico individuo-sociedad. Precisamente por su pesimismo antropológico y su noción del «mal radical» presente en los hombres, Kant desconfía de la sociabilidad humana. Pues siempre es inseparable del impulso contrario de la insociabilidad –el cual remarca especialmente Hobbes y la tradición liberal– o

bien la vida en sociedad introduce inevitablemente distorsiones, hipocresías y malestar —como remarcaría Rousseau anticipando *El malestar en la cultura* de Freud—. Para Kant los individuos siempre parecen abocados al enfrentamiento y el conflicto, a la competitividad liberal-ilustrada, y, sólo las costumbres, el derecho y el Estado que garantiza su cumplimiento, impiden que se destrocen los unos a los otros.

En cambio, Herder cree en el cemento y la cohesión natural de la familia, la comunidad y la cultura. En ellas hay una espontánea y natural unidad sentimental que nunca deja sólo o aislado al individuo. Pero, así como para Herder hay una *sympathéia* natural, para Kant los individuos son en el fondo como las mónadas leibnizianas: viven irremediablemente solos, escindidos entre sí. La ley y las instituciones estatales impiden que se destrocen mutuamente pero, por debajo de la hipócrita aceptación de éstos, todos y cada uno de los egoístas individuos no cejan ni un segundo de buscar el intersticio de la ley o del poder sancionador que les permita incumplirlas. Frente al pesimismo antropológico de Kant, Herder parece exagerar su optimismo. Plantea en términos excesivamente edulcorados el espontáneo enlace entre individuo y colectividad; aquél nace dentro de ella y por tanto tendría que ser literalmente un «malnacido» —es decir: insano, pervertido, degenerado— para pagar por todo lo que ha recibido con el crimen o incluso simplemente con una vanidosa y egoísta separación.

Naturalmente a partir de aquí se entiende que, el muy sinceramente democrático Kant (de una ordenada república representativa y no un régimen asambleario como el que se dio en los momentos más radicales de la Revolución

francesa), priorice el imperio de la ley por encima de su justicia (en la línea que de Hoobes lleva a Hegel). Pues piensa que la única garantía de la libertad y autonomía individual de los ciudadanos es precisamente la universalidad abstracta del derecho y teme sobremanera la anarquía (que identifica sin más al caos político y la lucha de todos contra todos). Para él, ciertamente los hombres para vivir pacíficamente necesitan de un señor y la común sumisión al derecho es el mejor posible —para Kant— de los señores, pues nunca será tan arbitrario, traicionero y veleidoso como puede serlo un hombre concreto. La publicidad, abstracción y objetividad de la ley es lo que marca la diferencia para Kant y la convierte en el mejor de los «amos». Además la ley puede ser debatida y mejorada a partir del uso público de la razón y la crítica (por difícil de llevar a cabo que sea). Dentro del orden que garantiza la publicidad de la ley promulgada, hay el mínimo de paz y seguridad para intentar su mejora, cosa imposible —piensa— en la anarquía.

Es más, el imperio de la ley abre un marco adecuado para la acción no violenta de los individuos: la crítica razonada. Y sólo desde ella se puede impulsar tanto la ilustración de los individuos como de la sociedad en su conjunto, la moralización individual y la mejora de las leyes colectivas. Ciertamente es una esperanza a largo tiempo y basada en lentos pasos pero es la única posibilidad que ve Kant de mejorar el derecho sin enterrar, con todo, la única barrera que nos separa de la arbitrariedad universal: la guerra de todos contra todos. Por ello, su respuesta ante la cuestión del derecho de individuos y pueblos a la sublevación es contundente: «Los derechos del pueblo están conculcados, y no se comete injusticia alguna con él (con el tirano) por

su destronamiento; no cabe ninguna duda [de ello]. Sin embargo, nada es injusto en mayor grado, por parte de los súbditos, que reivindicar su derecho de este modo, y no podrán quejarse de injusticia si fueran vencidos en este conflicto y tuvieran que soportar las penas consiguientes. [...] Lo injusto de la rebelión se manifiesta, pues, en que, si se *confesara públicamente* su máxima, no se realizaría su propósito». ²²¹

Ciertamente Herder, mucho más optimista respecto a la naturaleza del hombre y de su natural sociabilidad, no necesita temer como Kant la rebelión ante la ley y los gobiernos injustos. Derrocados éstos —piensa— siempre quedan, garantizando un orden y justicia social más básico y humano, la familia y resto de sociedades naturales unidas por un espíritu y solidaridad comunes. Esta idea que se oponía a toda la tradición hobbesiano-individualista pero también a la rousseauiana, y que actualizaba brillantemente planteamientos cristianos, obtuvo un gran éxito en la Alemania de finales del XVIII. Meinecke afirma que esta idea herderiana se encuentra un nuevo sentido psicológico del individuo y/o del sujeto humano que luchaba en contra de la absorción del yo singular por los componentes abstractos de la sociedad y la historia. «Hacia falta el nuevo y profundo sentimiento del yo de Herder, que refundía en unidad las fuerzas racionales e irracionales para garantizar al individuo su valor y su aportación dentro del proceso general predominante». ²²²

Frente a las amenazas del atomismo individualista basado en la competitividad y el enfrentamiento, y de la mera

221. *La paz perpetua*, p. 353. La cursiva es de Kant y la negrita nuestra.

222. Meinecke, p. 342.

unidad abstracta (cuando no violenta) de muchos ideales políticos modernos, Herder se esfuerza con todo su encono en pensar la posibilidad de la armonía y equilibrio entre individuo y colectividad, entre yo y nosotros (¡o ellos!), entre la unidad de la especie humana y su interna diversidad, entre el proceso histórico global y los desarrollos parciales de las diversas unidades culturales o nacionales que se incluyen en él. Herder planteo un nuevo ideal (cabé discutir, todavía hoy, si además es una realidad factible) de la relación entre individuo y colectividad, entre el yo y los otros yos, entre los diversos (caracterizados también como una realidad singular) pueblos y culturas, y el todo de la especie y su historia global. Herder, como el Romanticismo, intentó una tercera vía que no disolviera lo singular en el todo, el yo en el Estado, la diversidad de las culturas en un único hilo progresivo; pero tampoco los condenara a la radical escisión individualista liberal. Conservando una gran proximidad con Leibniz, busca un nuevo enlace que podríamos formular con las palabras de Hölderlin en el *Hiperion*: «Ser uno con todo, en la vida de la divinidad, ése es el cielo del hombre. Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la Naturaleza». ²²³

La individualidad resulta así salvada e incluso resaltada, pero subordinándola en última instancia y para lo superior en las comunidades, en la Naturaleza, en el género humano y en el conjunto de la historia. Se puede decir con Rouché que «conviene celebrar con circunspección el sentido herderiano de individualidad, a menos de especificar que sobre todo exalta las individualidades colectivas, las cuales habi-

223. *Hiperión*, p. 25.

tualmente frenan la individualidad personal». ²²⁴ Herder sabe que los hombres no pueden subsistir en soledad, han de ser educados y vivir en sociedad; son naturalmente sociables. Sabe que el yo sólo puede satisfacerse ante el reconocimiento y la relación con otros yos. ²²⁵ Sabe que las culturas, a pesar de ser difícilmente comparables, se enlazan en una tradición de diálogo y comunicación que en último extremo abarca toda la especie y define la historia universal. Reconoce todo esto, pero también se niega a caer (como afirma Isaiah Berlin) ²²⁶ en una mística social o histórica a la cual sacrificar los individuos y las individualidades colectivas como son los pueblos o las culturas.

III-6-4 *Cosmopolitismo o nacionalismo generalizado*

Parece que en la oposición entre, por una parte, el cosmopolitismo y, por otra, el nacionalismo generalizado y no excluyente ²²⁷ funciona el esquema tradicional que afirma que Kant es más universalista que Herder, el cual –sor-

224. Rouché, p. 315.

225. Por eso las figuras colectivas de la conciencia son consideradas superiores a las primeras figuras, que han sido planteadas solipsistamente o en una perspectiva puramente individual. Por ello son más cercanas al saber absoluto.

226. Berlin, p. 396.

227. Seguramente el lector avisado encontrará en falta un debate más explícito y profundo sobre las respectivas posiciones de nuestros autores sobre el nacionalismo. Evidentemente las posiciones básicas son claras y las tratamos claramente. Kant es partidario de un cosmopolitismo hasta el punto de ser uno de los primeros defensores de la necesidad y legitimidad de una sociedad de naciones que administre el derecho internacional (se le considera antecedente tanto de la ONU –Organización de las Naciones Unidas– y sus diferentes agencias, como de la Co-

prendentemente– sería individualista. Ya hemos expuesto los motivos por los que no nos gusta tal oposición, seguimos pensando que es mejor decir que Kant aboga por un ideal *unitario* la humanidad que resalta lo común y prescinde o incluso menosprecia las diversidades que se dan dentro de él; mientras que Herder se esfuerza por llegar a lo común desde y reconociendo la *diversidad* que se contiene en la humanidad compartida. Kant se centra en lo que juzga el rasgo más esencial de lo humano, que en su *simplicidad* ya da el sentido básico de su ideal social. Herder, en cambio, se esfuerza por reconocer y valorar la *riqueza* de las sociedades humanas, no queriendo limitarse ni privilegiar ninguna de ellas como la única «universal». Pensamos que desde esta perspectiva que acabamos de enunciar (antes que por la contraposición entre universalismo e individualismo) hay que interpretar la apuesta kantiana por el cosmopolitismo y la herderiana por el nacionalismo generalizado. Evidentemente este último no es un individualismo ni reduce la sociedad a sus componentes atómicos, sino la manera herderiana de reconocer la riqueza y diversidad humanas. En cambio el cosmopoli-

unidad Europea). Por su parte Herder es quizás uno de los primeros y principales teóricos del concepto romántico de nación y por tanto un pensador básico del nacionalismo.

Ahora bien, el debate entre ellos no fue formulado específicamente en éstos términos y creemos que introducir el debate claramente posterior sobre el nacionalismo distorsionaría la presentación y el debate más histórico concreto del choque entre Ilustración y Romanticismo a fines del siglo XVIII. Por ello, y porque nos obligaría a duplicar (o más) el espacio de nuestro análisis, dejamos este interesante debate para otra ocasión, si bien creemos que ofrecemos el marco histórico más concreto para plantear su inicio, un punto de partida de lo que es un fenómeno que va mucho más allá de él.

ticismo kantiano no renuncia al individualismo y, al contrario, se construye a partir de los individuos aislados entendidos como átomos enfrentados entre sí (sociable insociabilidad). Veámoslo más detenidamente.

El cosmopoliticismo de Kant se basa esencialmente en extender a las relaciones entre los Estados de los mismos condicionamientos con que ha pensado la necesidad de los individuos humanos a entrar en el estado civil y a respetarlo y perfeccionarlo. Así, en el séptimo principio de *Idea*, Kant vincula estrechamente la consecución de una constitución interior justa con el desarrollo de un trato justo y pacífico entre los Estados: «El problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legal relación exterior entre los Estados, y no puede ser resuelto sin este último».²²⁸ Ya hemos comentado que para Kant los Estados actúan de manera similar a los individuos humanos: por motivos egoístas. Pero también en ellos, afortunadamente piensa Kant, se reproduce la dinámica de la «insociable sociabilidad» y también se constriñen entre sí a establecer y respetar un orden legal internacional. Kant razona (y astutamente dirige la idea sobre todo a los déspotas ilustrados) que la competencia y agresividad entre los Estados convierte a la guerra en siempre latente, obligando al gobernante a tener en todo momento el apoyo del pueblo, puesto que de lo contrario –al encontrarse debilitado en su capacidad de hacerlos frente– sería presa fácil de los Estados con gobernantes con un apoyo popular que les haría, por ello, más poderosos.

228. *Idea*, p. 52.

Ahora bien, dentro de este marco político cosmopolita, quedaría sin resolver todavía el problema de la seguridad de los pequeños Estados ante los poderosos leviantes. Aquéllos sólo pueden garantizar su subsistencia como Estados independientes si aúnan sus fuerzas para constituir una federación de naciones que haga respetar el derecho en general. Kant piensa que sólo una sociedad de naciones (antecedente claro de las actuales ONU o CE) garantizará la paz entre los Estados así como las constituciones interiores con que cada uno se ha dotado. Se cumpliría así uno de los deseos más profundos de Kant: «Erigir un Estado que, análogo a un ser común civil, pueda mantenerse a sí mismo como un autómeta».²²⁹ Dar a la humanidad un «amo» –es decir una ley y un derecho– que garantice la paz y la justicia como un «autómata» (es decir sin altibajos, cansancio ni discriminaciones) para el conjunto de la humanidad, éste es el ideal político último para Kant.²³⁰ Entonces y sólo entonces, estaría asegurado pacíficamente el derecho posible que los hombres se han dado, ya que cualquier intento de derrocarlo sería *automáticamente* compensado por la fuerza conjunta de la sociedad de naciones y el equilibrio interno de este «autómata» internacional.

Kant profundiza en esta argumentación en el «Suplemento primero» de *La paz perpetua*, donde buscando su «garantía», añade la teoría del mecanismo de aproximación a la situación ideal marcada por los derechos de hospitalidad mundial y de ciudadanía universal. Ahora bien, poniendo de manifiesto los límites de la Ilustración de su

229. *Idea*, p. 54.

230. Véase el principio sexto de *Idea*.

tiempo,²³¹ Kant matiza: «no obstante el derecho de hospitalidad, es decir la potestad²³² de los extranjeros recién llegados, no se extiende más allá de las condiciones de posibilidad para *intentar* un tráfico con los antiguos habitantes.»²³³ Es el ideal del «laissez faire, laissez passer» (eso sí «adecuadamente» limitado e interpretado) que afirma que el libre comercio por sí mismo traerá el provecho a las naciones y las unirá más que cualquier otra cosa. Como anticipando la noción de fin de la historia liberal-democrático de Francis Fukuyama,²³⁴ Kant piensa también que se acabará constituyendo una única comunidad económica y política globalizada para toda la humanidad. Allí ve, incluso, una «condición» necesaria de la paz perpetua pues «favorece la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella.»²³⁵

Como hemos dicho, frente al cosmopolitismo kantiano que iguala y une todas las naciones en una única meta histórica, Herder critica —aunque puede valorarla en lo que tiene de positivo— esta postura en la medida que —piensa— representa la entronización de un ideal específi-

231. Límites que, por otra parte, poca gente de los actuales países «avanzados» han superado.

232. Pensamos que este término refleja mejor el pensamiento kantiano que «facultad».

233. *La paz perpetua*, p. 325.

234. *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992. Curiosamente este autor (ex asesor del presidente americano George Bush padre) tiende más a remitirse explícitamente a Hegel y a su intérprete Alexandre Kojève que no a Kant. ¿Será porque éste propugna un equilibrio general entre todas las naciones, más que el liderazgo histórico de una de ellas —la más poderosa— en tanto que portadora del espíritu universal?

235. *La paz perpetua*, p. 327.

camente ilustrado que privilegia las relaciones de tipo jurídico por encima de cualquier otro tipo. Para él —que no se opondría a la constitución de una sociedad internacional de naciones—, hay muchas otras relaciones y riquezas de los pueblos y culturas que hay que respetar y salvaguardar. Insistiendo en la enorme diversidad y riqueza de las naciones, así como que todas ellas son originales e igualmente estimables, se centra más en pensar la posibilidad en que cada uno pueda alcanzar la plenitud de su ser, que no en su equilibrio de poder en el ámbito internacional. Hoy, después de los terribles acontecimientos del siglo XX, resulta sin duda una terrible ingenuidad menospreciar —como parece hacer Herder— la cuestión de las relaciones de poder entre las naciones y los Estados, así como del equilibrio entre ellos. Probablemente preocupado por las cuestiones culturales y su interés por potenciar la más amplia riqueza en ellas, Herder obvia las cuestiones políticas y de poder (cosa que no hace en absoluto Kant).

A partir de los trabajos filológicos y de crítica histórica, y sin duda atendiendo sobre todo a estas cuestiones, Herder formula un ideal de autarquía cultural que evita tanto toda exclusión como toda dominación «nacional» y que Rouché denomina «nacionalismo generalizado». Siempre reivindicando las importantes especificidades culturales y siguiendo a Montesquieu, Herder hace depender la diversidad cultural de la riqueza de configuraciones naturales de la tierra, pero también (ampliando el número de elementos diferenciadores y configuradores de culturas y pueblos) de la diversidad lingüística y de los «espíritus populares». También tiene en cuenta —una vez más ingenuamente, pero apuntando a peligros que en su tiempo no se habían

evidenciado totalmente— lo que llama «fuerza genética» que atraviesa toda la creación y que tendería, precisamente, hacia una mayor diversificación y una mayor riqueza de formas: «La fuerza genética es la madre de todas las formaciones sobre la tierra, cuya acción es fomentada o retardada por parte del clima mediante un mero concurso causal»,²³⁶ Todo ello hace —sumando la cultura, la tradición y la educación— que el hombre sea la criatura más susceptible de riqueza y variedad de toda la creación.²³⁷

Para Herder la diversidad natural potencia la riqueza y multiplicación de las formas, pero aún más lo hacen el espíritu del pueblo, las lenguas, las tradiciones y el distinto proceso de educación seguido por un pueblo determinado. Todo ello parece que potencia el relativismo cultural ya que unas civilizaciones son muy difícilmente comparables con las otras. Herder, con todo, nunca considera excluyente la confesión de relativismo cultural e histórico, y la necesidad de un plan común a toda la humanidad. Todos los pueblos y civilizaciones son etapas necesarias, autóctonas e imprescindibles del plan de la divinidad. En su intento por conjuntar lo universal y común con lo particular y diferenciador, Herder tampoco encuentra contradicción entre su ideal de humanidad y su relativismo histórico-cultural. Como dice Rouché: «Herder nunca opuso humanidad y nacionalidades; en su espíritu se concilian armoniosamente».²³⁸ El ideal y la preocupación primor-

236. *Ideas*, p. 206.

237. Así, por ejemplo, en *Ideas* (p. 240) dice: «La felicidad de los hombres es siempre un bien individual y como tal condicionado climática y orgánicamente, fruto de los hábitos, la tradición y las costumbres».

238. Rouché, p. 121.

dial de Herder consisten en recalcar la riqueza y diversidad de un mismo y harmónico género humano. Para él, los hombres tienen unos claros rasgos comunes que constituyen la esencia de la especie, pero ésta permite y no agota la rica variedad de formas culturales que pueden desarrollar.

III-7 ¿DESARROLLO CONFLICTIVO O ESPONTÁNEO?

Hemos llegado al final de nuestro análisis. En esta última parte hemos profundizado en los aspectos que diferencian e, incluso, oponen a la Ilustración con el Romanticismo vistos desde la perspectiva de las filosofías de la historia de Kant y Herder. No obstante nos queda una cuestión pendiente pues, inevitablemente, los sistemas filosóficos al poner el énfasis en un aspecto concreto —que consideran el primordial y determinante— tienen que mostrar, tarde o temprano, cómo este aspecto puede aclarar todos los demás del sistema. Ciertamente, es el momento más exigente y verdadera piedra de toque de la grandeza y potencia explicativa del sistema. Nuestros dos filósofos no podían evitar tampoco este reto.

Así, Kant, que en primer lugar ha afirmado la especificidad de lo racional y humano respecto a la Naturaleza y la animalidad, tiene que justificar cómo de éstos surge aquél. Además, como también ha destacado un elemento esencial que unifica toda su filosofía de la historia y su visión del hombre en sociedad, tiene que justificar cómo desde esta unidad surge toda la riqueza de la historia y de las sociedades humanas. El problema de Kant es pues el proceso de armonización de lo que es en principio caótico, mostrando

cómo la unificación surge del propio mecanismo de los individuos con intereses egoístas opuestos. Ha de mostrar que la diversidad pululante y contradictoria de la historia confluirá en una única y misma meta: una sociedad justa y universal. El medio de explicación es, como ya hemos visto, la presión social generada por la insociable sociabilidad, la guerra y el aniquilamiento mutuo de las fuerzas caóticas. Serán ellas mismas por su propio juego (Kant dice por su «naturaleza») que confluirán en lo unitario y simple, común y universal.

En esta solución, Kant ha aplicado a su modo la concepción liberal del valor positivo —por sus efectos— de la competencia, el enfrentamiento y la lucha entre elementos dispersos y aislados. Poco a poco se constituirá un orden a partir del caos y éste será el mejor de los órdenes posibles. Ante la pérdida de confianza en una divinidad que provoca la creciente secularización moderna, la vieja idea teocéntrica que postulaba una armonía, preestablecida por Dios, de los intereses humanos es sustituida por un proceso mecánico-natural. A pesar de algunas expresiones kantianas que hablan de una «intención de la Naturaleza», este proceso cada vez más se pensará sin ninguna mente ordenadora —un proceso sin sujeto, que diría Althusser— pues avanza mecánicamente tan sólo en virtud de su legalidad y conflicto internos. El orden, una vez generado, se mantendrá estable por la misma razón que la ha hecho posible: el equilibrio entre la mutua constricción de los individuos.

Sobre todo en *Idea* y *La paz perpetua*, Kant nos habla del enfrentamiento que preside la relación entre los individuos y entre las «grandes sociedades y cuerpos estatales». Aunque sólo al segundo se le aplica habitualmente el nom-

bre de «guerra», su naturaleza no es sustancialmente distinta. Además ambos tienen similares resultados, el enfrentamiento entre individuos sólo puede ser superado con la elaboración y aceptación de una constitución estatal, mientras que el enfrentamiento entre Estados sólo se superará con el establecimiento de una sociedad de naciones de alcance mundial que administre el derecho en general. Precisamente porque es la única garantía de la consecución de algunos de los intereses más esenciales al género humano, en algunos momentos Kant se ve obligado a hipostasiar una entidad que tiene como función ser la encargada de garantizar el funcionamiento de estos mecanismos. Así dice que «El hombre quiere concordia; pero la Naturaleza sabe lo que le conviene a la especie y quiere discordia».²³⁹ Ahora bien, tal entidad (que al menos una vez²⁴⁰ denomina «providencia») no es nada más ni exterior al mecanismo que engendran y dentro del que se colocan los hombres llevados por su insociable sociabilidad.

Kant, que siempre en su obra rechaza recurrir a trascendentes,²⁴¹ está pensando en que son los egoísmos de los hombres en sociedad lo que los conduce traumáticamente y en contra de su voluntad y conciencia a un perfeccionamiento político-jurídico, que prácticamente es calificable de fin moral. A partir de lo dicho, la frase citada puede ser interpretada como: los hombres quieren concordia y saben lo que han de hacer para obtenerla —comportarse como seres racionales—. Ahora bien, como claudican en tal exigencia «ilustra-

239. *Idea*, p. 48.

240. *Ibid.*, p. 63.

241. Se ruega al amable lector que no los confunda con los trascendentales o el método trascendental precisamente típico de Kant.

da» y se dejan llevar por su egoísmo caen de nuevo en la «minoría de edad natural», y son ellos mismos los que así provocan la más terrible discordia social. No son conscientes sin embargo, que de esta manera se constriñen traumáticamente a alcanzar ese mismo fin que, sin tanto dolor, podrían conseguir tomando disposiciones racionales. Para Kant, el hombre es una «madera torcida» que sólo a través del muy largo y doloroso proceso educativo en que él mismo se impele, podrá erguirse –siempre relativamente– por sí mismo. Nadie podrá hacerlo por él. Como dice el tercer principio de *Idea*.²⁴² «La Naturaleza ha 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 del instinto, se procure por la propia razón».

Pues en definitiva, la «insociable sociabilidad» es el motor de la ilustración humana y está basado en un mecanicismo profundamente humano –aunque muchas veces inconsciente y nunca moral o auténticamente racional. Los hombres quieren entrar en sociedad, sabiendo que en ella desarrollarán mejor su humanidad y estarán mejor protegidos sus derechos, pero –a la vez– se sienten continuamente tentados a incumplir el pacto social y la ley. Precisamente, por ello y porque el dominio de la ley debe darse también a nivel internacional, Kant afirma que la guerra (versión interestatal del conflicto entre individuos) tiene todavía su papel positivo a jugar: «Al nivel de la cultura en que se halla todavía la humanidad, la guerra sigue siendo medio ineludible para hacer avanzar a aquélla; y sólo –sabe Dios cuán-

242. *Idea*, p. 44.

do– después de haber logrado una cultura completa podría ser saludable, y hasta posible, una paz perpetua».²⁴³

La diversidad y egoísmo de los individuos es precisamente lo que posibilita para Kant la realización de las disposiciones naturales que los unen a una especie. Sólo a partir del enfrentamiento de lo particular con lo particular, de lo que hace a los individuos «lobos» para los otros individuos, será posible –dentro del esquema kantiano– que surja lo universal y común. Sólo así la humanidad potenciará traumáticamente su disposición a la racionalidad y se encaminará hacia la «ilustración», una sociedad justa de naciones y la paz perpetua. Sólo entonces la humanidad en su conjunto habrá realizado efectivamente sus determinaciones naturales o esencia, y habrá una unidad política que administre el derecho para toda ella. La unidad y «mismidad» de la especie que era el presupuesto y lo postulado se ha justificado pormenorizadamente como surge efectivamente a través de su diversidad y particularidad.

Exactamente el contrario es el problema de Herder. En tanto que ha postulado la riqueza y la diversidad natural de los hombres y las culturas abocando a un sistema con tendencia al relativismo tiene que encarar la dificultad de conjurar en un todo armónico y coherente esta riqueza. Tiene que salvaguardar la unidad del género humano y de la creación divina en la Naturaleza y la historia. Herder piensa una unidad que como la luz, a pesar de diversificarse como irradiando sus rayos de un centro, continúa siendo una y la misma. La riqueza multiforme que tanto admira surge espontáneamente de aquella unidad primigenia como resul-

243. *Comienzo verosímil*, p. 86.

tado de la creatividad de la divinidad y –sin caer en el paganismo– de la Naturaleza. Al revés que de Kant, en Herder no es el desorden el que crea el orden, sino la unidad la que crea la diversidad. Es la unidad, en sí misma indiferenciada, la que crea en un desarrollo espontáneo –heredado del neoplatonismo– la rica diversidad actual. Es un proceso espontáneamente fluido, natural y sin violencia que engendra un todo que, sin dejar de ser totalidad armónica y unitaria, es cada vez más rico y diverso. Tal es el impulso de configuración y diversificación de las fuerzas orgánicas que atraviesan todos los seres, desde los inanimados hasta los vivos: «En la naturaleza inerte, todo se halla aún en un solo impulso, oscuro pero poderoso. Las partes avanzan conjuntamente movidas por fuerzas internas; toda criatura trata de obtener figura y se forma. En ese impulso está incluido todo aún; pero atraviesa indestructiblemente todo el ser».²⁴⁴

La diversidad cultural y nacional de los hombres es tan sólo la culminación de este rico proceso de diferenciación: «La forma de organización asciende, y con ella también las fuerzas e impulsos de la criatura se diversifican, hasta que por último se reúnen todos en la figura del hombre hasta donde ésta puede abarcarlos».²⁴⁵ Pues unas mismas fuerzas inmortales²⁴⁶ pasan palingenésicamente de una criatura a otra de la Naturaleza, creando y destruyendo al mismo tiempo, pues construyen nuevas formas sobre las antiguas configuraciones. Para Herder las fuerzas orgánicas utilizan la materia sin vida y la convierten en criatura viviente o en un órgano de ésta; por tanto cuando una criatura muere, no mueren con

244. *Ideas*, p. 82.

245. *Ibid.*, p. 129.

246. *Ibid.*, p. 131.

ella sino que con la materia de ésta construirán una nueva forma viva. Herder resume todo esto en tres puntos: «1.º Que aun unidos del modo más íntimo, órgano y fuerza no son una sola cosa. La materia de nuestro cuerpo existía, pero informe y sin vida, antes de que las fuerzas orgánicas la formaran y animaran. 2.º Toda fuerza actúa en armonía con su órgano, puesto que sólo se lo formó para revelar su esencia; asimiló las partes que el Todopoderoso le aportó y que, por decirlo así, le asignó como envoltura. 3.º Cuando la envoltura desaparece, subsiste la fuerza que existía ya antes de esa envoltura, aunque en un estado inferior y asimismo orgánicamente».²⁴⁷

Herder piensa la historia y la Naturaleza como un proceso espontáneo de diferenciación, que en ningún momento niega o amenaza una unidad que siempre subsiste bajo aquélla. Por tanto no hay enfrentamiento o conflicto entre unidad y diversidad, pues en realidad nunca se da una de ellas sin la otra. Por tanto se niega a pensar la violencia y la guerra como necesarias (cosa que inevitablemente comporta justificarlas) para retrotraer los egoístas intereses de los individuos particulares al interés final y común del género humano. Por ello se niega a pensar –como hace Kant– la historia como un proceso dominado por el conflicto y la guerra, que sólo en un hipotético y muy lejano estadio final gozará de paz. «No la guerra, pues [contrargumenta Herder], sino la paz es el estado natural de la humanidad libre; la guerra es un estado de emergencia y no del disfrute previsto originariamente».²⁴⁸

247. *Ideas*, p. 134.

248. *Ibid.*, p. 242.

Nada es más opuesto a la opinión de Kant, quien impone su realismo más descarnado a su indiscutible ideal de paz perpetua: «El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en que, si bien no se han roto las hostilidades, existe una amenaza constante.»²⁴⁹ En esto coincide con Hobbes y Rousseau (a pesar de las diferencias entre éstos), los hombres cuando no viven solos necesariamente se ven abocados al enfrentamiento pues —como dirá Sartre— «el infierno son los otros». Ahora bien, extendiendo tesis rousseauiana de la bondad natural del hombre al estadio civil siempre y en cuanto únicamente esté basado en instituciones naturales como la familia, Herder recalca que «lo antisocial en el hombre comienza donde se apremia su naturaleza y se produce una colisión con otros seres vivos». Y considera que como ejemplos flagrantes de tal «apremio» a los ideales e instituciones ilustradas, ellas son las principales causantes —piensa— de la dramática insociabilidad presente en los hombres de su época. Por ello, siguiendo un tópico de la segunda parte del XVIII, contrapone al «monstruoso» y antisocial hombre europeo, la imagen del buen salvaje: «¡Mirad aquellas tribus que conviven pacíficamente! Ninguno envidia al otro, cada cual adquiere y disfruta de lo suyo en paz. Significa falsificar la historia el presentar como característica general del género humano el carácter malévolo y pendenciero de hombres que viven encerrados en un reducido espacio con sus artistas rivales, sus políticos polemizantes y sus sabios envidiosos».²⁵⁰

249. *La paz perpetua*, p. 314.

250. *Ideas*, p. 241.