

## LA MADURESA DE L'IDEALISME

## 1. PRESENTACIÓ GENERAL

És interessant començar aquest *apartat* remarcant dos trets essencials per a comprendre el gran moment que viu la cultura i filosofia alemanya la segona meitat del segle XVIII i la primera del XIX.

1) El primer tret és la gran amplitud geogràfica i, fins i tot, demogràfica dels països de llengua alemanya. Aquest territori i la seva àrea d'influència comprenia les actuals dues Alemanyes, una part de Suïssa, Àustria i part del seu imperi, part de l'actual Polònia i, fins i tot, una petita part de l'actual URSS (Königsberg —la ciutat de Kant i Herder— pertany avui dia a l'URSS). Cal dir que en tot aquest territori la llengua de cultura era l'alemany en els seus diversos dialectes. Aquesta zona no era pas especialment endarrerida i culturalment —sobretot a la riba del Rin— disposava d'antigues i prestigioses universitats. El problema d'Alemanya no era cultural tot i la penetració en les classes altes de la llengua i cultura francesa —la més apreciada en tot Europa en aquells moments— contra la penetració de la qual hom reaccionà amb certa promptitud.

2) El problema alemany residia —aquest n'és el segon tret característic— en la dispersió política en petits o mitjans principats i un cert retard en la industrialització. En el moment en què el comerç deixa el seu lloc a la indústria com a principal força productiva, les lligues de ciutats lliures alemanyes —la Hansa, per exemple— declinen i el país no reacciona amb un desenvolupament compensatori de la indústria. D'altra banda la divisió política retarda el sorgiment d'un Estat nacional modern. Aquests dos trets marquen en gran mesura la situació dels intel·lectuals i filòsofs. Si s'ha dit que els filòsofs alemanys van pensar el que altres pobles van fer —frase referida sobretot a la Revolució Francesa—, només podem acceptar aquesta afirmació simplista sobre la base de la situació general que hem esbossat i la posició de total impotència en què els intel·lectuals es trobaven per

a aplicar les seves propostes de reforma. La societat alemanya es trobava malgrat la seva gran potencialitat en una situació esmorteïda, allunyada dels grans conflictes econòmics i polítics, vivint encara en una situació encarcerada d'antic règim.

Els petits principats vivien en una economia molt simple i completament dominats per la petita cort del senyor de torn. Els literats francesos que viatjaven a començaments de la segona meitat del segle XVIII per aquests principats es posen d'acord a qualificar de «provinciana» la vida, la gent i les diverses corts. Els intel·lectuals patien aquesta situació d'una manera especial, car eren considerats criats dels senyors: tots els grans músics fins a Mozart (que patí molt per aquest fet), els literats i filòsofs estaven condemnats a fer de serfs o preceptors en les famílies aristocràtiques o, tal vegada, de petits funcionaris sota l'estricta vigilància i tutela del senyor.

Fruit d'aquesta situació caracteritzada per la contradicció entre una gran capacitat cultural — per tradició i demografia— i la marginació d'Alemanya dels conflictes contemporanis —pel seu retard econòmic i social—, surten els grans intents filosòfics per a pensar —des de la marginació i la impotència— els grans problemes de l'època. No és estrany, doncs, que per als filòsofs alemanys la Revolució Francesa fos un esdeveniment més important —si cap— que per als francesos mateixos, i que Napoleó fos mitificat molt més encara —entre els pensadors progressistes— i saludat amb entusiasme quan creuà les fronteres. Contra el despotisme pròxim i feixuc dels principats, els anhels liberals i il·lustrats francesos semblaven la gran esperança. Per això, davant l'ànima que en sentien, el gran tema de tots, la gran esperança i la gran exigència alhora, el gran pensament, fou *la llibertat*. Calia pensar la llibertat, la possibilitat de la seva realització, mentre s'esperava que es fes efectiva.

Kant ja proposà com a lema de tota il·lustració o educació «tingues el valor de fer servir la teva pròpia raó. No et deixis guiar per un amo, guia't per la teva raó, sigues lliure. No obeeixis com un animal els teus instints o els que volen ser els amos del teu pensament, la raó et farà lliure».

Alemanya no estava, però, aïllada culturalment dels països més avançats. Al contrari, li arribaven, promptament les idees de la Il·lustració francesa i del liberalisme anglès. A la llunyana Königsberg arribava veloçment la ciència newtoniana, els llibres més recents de Rousseau o la crítica de Hume. Alemanya anava seguint una evolució paral·lela en el camp intel·lectual, ja des del gran sistema racionalista de Leibniz convertit en

una complexa escolàstica pels seus deixebles —en especial Wolff—. Gaudia en la figura de Lessing, el gran literat, una figura il·lustrada d'enorme prestigi que defensava l'ideal de tolerància, alhora que de convivència entre les diverses religions, a *Nathan el savi* (1779). Aquest seguia Leibniz en l'esforç per reunificar l'escindida església cristiana a dintre d'un esperit tolerant. Això darrer ens permet recordar la diversa posició en general de la Il·lustració alemanya, molt més respectuosa pel que fa a la religió que no la francesa. Alemanya comptà aviat amb una sèrie de filòsofs de talla menor, anomenats «populars», que divulgaren les doctrines modernes. Fins i tot, l'emperador de Prússia, Frederic el Gran (1712-86) volia ser reconegut com a dèspota il·lustrat (governar a favor del poble però sense el poble) i com a mecenes dels filòsofs. Convidà al seu palau Voltaire i discutí amb ell de filosofia, escrigué —sempre en francès— sobre diversos temes polítics dintre d'una tònica lleugerament tolerant. Kant el retratà meravellósament però amb una certa ingenuïtat quan elogià aquest monarca capaç «de dir el que no s'atreveiria a dir un Estat lliure: raoneu tot el que vulgueu i sobre el que vulgueu, però obeïu!».

Aquest era el drama d'Alemanya, la poca llibertat de pensament o d'altre tipus de què hom disposava venia com una gràciosa concessió del dèspota, sense no estar mai el poble en condicions d'exigir-la o arrabassar-la. A Alemanya, una revolució semblant a la francesa era impossible; per tant no els restava sinó intentar pensar-la. Pensar la llibertat per moure a la tolerància els prínceps o pensar en una esperança de llibertat futura a remolc de la història universal.

Seria, però, un error pensar en una Alemanya abocada només sobre les notícies de l'exterior i amb poca personalitat. Al contrari, les amples possibilitats culturals, la pervivència de la vella tradició cultural germànica, la força unificada que la Reforma protestant provocà en gran part del territori que considerem, la reivindicació de l'alemany —que Luter fixà i enriquí amb els seus escrits i la traducció de la Bíblia— van conduir molts intel·lectuals a reivindicar l'esperit germànic i les essències pàtries. El pangermanisme és un moviment que coincideix amb la revaloració del passat —tant de l'Edat Mitjana com també dels mites temps de Grècia— típica del romanticisme i respon al neguit que el retard de la unificació i de la constitució d'un Estat de caire modern provocava. Aquest moviment se superposà, doncs, als moviments pre-romàntics —«Sturm und Drang»— i romàntics, els quals són una altra manera de pensar la llibertat que

la dels il·lustrats o liberals anglesos o francesos. Reivindicaven més la llibertat de l'home immersit en la pròpia comunitat, de l'home unit en esperit i entusiasme amb els altres homes, de l'home capaç de connectar simplement amb el cosmos i la natura. I sentien com terriblement tràgica l'alienació de l'home de la natura, dels seus sentiments més espontanis, en una societat jurídicament estructurada, sovint desnaturalitzada, i enfront d'una raó que hom pretenia absoluta. Herder, Hamann, el jove Goethe i, després, els romàntics Hölderlin, Jean Paul, Kleist, Novalis, poden aproximar-se a aquesta breu descripció.

Podem veure que el món cultural alemany era molt complex i molt ric —caldria afegir totes les tendències religioses (el Pietisme, especialment) de gran importància i influència. Però podem dir una cosa que és comuna a tots aquests moviments —salvant potser les més populars i influents de les tendències religioses—, tots ells van incidir relativament poc en la vida quotidiana alemanya. Cap d'ells no va ser considerat en cap moment plenament hegemònic o realment influent en la vida del poble. Eren corrents molt rellevants, de vegades a les universitats, de vegades entre els literats o el públic culte. Es excessiu, però, parlar tant d'una època com d'una societat «il·lustrada», «romàntica», «kantiana», «idealista». La intel·lectualitat alemanya va viure en gran part allunyada de la seva societat, i mai no va ser reconeguda ni assumida majoritàriament per aquesta. Fins i tot, la gran projecció del romanticisme ve amb posterioritat dels grans romàntics alemanys. Només en algun moment concret es va poder incidir sobre algun monarca, però ni Frederic el Gran fou tan il·lustrat, ni Hegel tan influent en l'Estat Prussià del seu temps com de vegades hom diu. Molt al contrari; en la major part de les ocasions els filòsofs i literats foren vistos com sospitosos o perillosos, tan Kant quan opinava sobre religió, com els romàntics, com Hegel i la seva filosofia, com Goethe —que malgrat ser jutge de la intel·lectualitat i exercir de ministre despertà sovint l'enveja d'una cort que volia monopolitzar l'atenció del poble, que no compartia fàcilment a tractar amb no-nobles i que temia sovint l'efecte de les noves idees—. La societat alemanya no estava en condicions d'acceptar plenament aquests intel·lectuals que tot i que es limitaven a pensar, ho feien encarant el temps present i les problemàtiques més urgents i radicals. Gosaren, per exemple, pensar la llibertat.

## 2. KANT

### 2.1. Context social i intel·lectual

L'obra de Kant s'insereix immediatament en aquest context social i intel·lectual. Tres dades, però, semblen decisives per a comprendre'l.

1) La primera és la seva educació dintre del pietisme —doctrina religiosa caracteritzada per la desconfiança en les sol·les forces de la raó davant el coneixement de Déu o els problemes morals; tot remarquant extraordinàriament la fe per damunt del coneixement, la necessitat d'actuar justament i moralment per sobre el desig de conèixer.

2) L'interès que, no obstant aquesta educació, sentia Kant per la ciència fisico-matemàtica newtoniana —considerada com l'ordre desvetllat de l'univers—. Així Kant distingí dos àmbits clarament contraposats —amb lleis distintes— que, tanmateix, el fascinaven per igual. Com digué més tard: «El cel estelat sobre meu i la llei moral dintre meu».

3) La tercera dada és la metafísica wolffiana o dels seus deixebles (hereva a Alemanya del Racionalisme leibnizià), la qual pretenia agrupar en un sol sistema el conjunt del coneixement humà només basant-se en la raó. De tal manera que pretenia conèixer i demostrar per raonament coses —com l'existència de Déu, la immortalitat de l'ànima o la llibertat humana— de la mateixa manera que ho feien en l'ontologia.

### 2.2. Les etapes de la seva filosofia

2.2.1. *L'etapa pre-crítica.* — Durant l'etapa anomenada «*pre-crítica*» —abans d'escriure el 1781 la *Crítica de la Raó Pura*— Kant pensà dintre de les coordenades dibuixades. Tractà sobretot temes de ciències naturals on va fer valuosos aportacions però a la manera del pensament científic de l'època i amb plantejaments encara metafísico-wolffians.

Les dades de partença es trobaven, però, en conflicte. El pietisme es contraposava clarament a la valoració del coneixement científic o metafísic i ambdós... al wolffisme. Si la raó tenia uns límits estrets calia explicar l'èxit inqüestionable de la física newtoniana. D'altra banda, si la física semblava trobar-se en bon camí, tot el contrari es podia dir de la metafísica (que feia afirmacions fantàstiques i fora de tota experiència i, a més a més, sempre hi havia la contradicció total

entre les diverses escoles). En conjunt semblava que si bé la raó podia desenvolupar-se correctament en certs àmbits —física i matemàtica— fracassava —com afirmaven els pietistes— quan volia anar més enllà, cap als àmbits que més semblen interessar els homes: la moralitat, l'existència de Déu, la pròpia llibertat, la immortalitat de l'ànima.

2.2.2. *L'etapa crítica.* — Kant va afirmar que fou *la lectura de Hume* allò que el va treure del somni metafísic i el va dirigir cap al críticisme. Hume havia fet una crítica contundent i radical de la relació de causalitat. Havia mostrat que quan establim un vincle causal entre dos esdeveniments fem un pas que va més enllà —irremeiablement— de la nostra experiència, de les nostres sensacions. A Kant li semblava, però, que aquest pas era justificat en un cert àmbit, car conduïa a una ciència admirable —la física, basada en la relació de causalitat—, i no ho havia de ser en d'altres on arribava sinó a les «teranyines mentals» dels metafísics dogmàtics o «als somnis dels visionaris». Amb aquests pensaments començà la llarga confecció de la *Crítica de la raó pura*. En ella intentà fonamentar i explicar com era possible fer ciència i una ciència legítima anant —com és inevitable— sempre més enllà d'allò rebut, i com era explicable l'errònia «il·lusió transcendental» de la raó dels metafísics.

## a) LA PRIMERA CRÍTICA

Per comprendre millor la proposta de Kant tractarem una per una les parts d'aquesta obra. En primer lloc, hem de dir que la primera Crítica es divideix en dues parts i no en tres com se sol dir.

- 1) La primera tracta d'avaluar cada un dels components que intervenen en el nostre coneixement —cert o només possible—, és la Doctrina transcendental dels elements.
- 2) La segona tractaria d'avaluar què es pot fer amb aquests components —cada un amb una consistència diferent— per tal de dissenyar el sistema complet del coneixement i del pensament humà, que Kant compara amb la «casa a la nostra mesura però almenys sòlida, que ens és donat d'habitar». Potser ens agradaria una casa més gran o més bonica —és a dir, un coneixement més ample i profund— però ens hem de conformar amb la millor casa —o millor coneixement— que podem tenir dins dels límits de la nostra naturalesa racional.

## a.1.) Primera part de la crítica

La part més coneguda, però, és la primera; la que estudia els elements que conformen el nostre coneixement i pensar. Està subdividida en tres parts més: a) Estètica transcendental, b) Analítica transcendental i c) Dialèctica transcendental. En cada una d'elles s'estudien les «condicions de possibilitat» —no altra cosa vol dir «transcendental»— que s'han de presuposar en el subjecte perquè es produeixin els diversos nivells del conèixer: la sensibilitat, l'enteniment i, finalment, la raó.

A *l'estètica transcendental* mostra Kant com *l'espai i el temps* són «formes a priori de la nostra sensibilitat». És a dir, la nostra percepció està sempre estructurada espacialment i temporalment. Encara que les coses —la cosa en si— poguessin no ser ni espacials ni temporals el cert és que el *fenomen* —la nostra percepció— tindrà sempre unes coordenades espacials i temporals. En definitiva, no coneixem què són les coses en si o el *noumen*, només coneixem la nostra percepció d'elles. Però Kant remarca que, no obstant només conèixer el fenomen de les coses, podem fer ciències tan inquestionables com la geometria (basada en les relacions espacials) i l'aritmètica (Kant la relacionava amb el temps, car en comptar no fem sinó quantificar el temps).

*L'analítica transcendental* estudia unes altres condicions de possibilitat del coneixement que s'afegeixen a les de l'espai i el temps. Són les *categories* bàsiques que estructuraren les dades que ens aporta la sensibilitat. Entre elles hi ha la relació de causalitat, per exemple. Quan fem física o quan ens movem quotidianament no podem renunciar a aquesta relació, no obstant això la relació mateixa és inobservable. Nosaltres només podem establir una relació de successivitat entre dos fets, llavors pensem que l'un causa l'altre si la mateixa successió es dona tot sovint. Però no podem saber si «realment» l'un esdeveniment causa l'altre. Els nostres fenòmens estan estructurats causalment però no sabem si les coses mateixes, el noumen, també ho està.

*La dialèctica transcendental* estudia el nivell on comencen els conflictes a què abans feïem referència. És en l'àmbit de *la raó* on es presenta la «il·lusió transcendental» de coneixement. És en aquest nivell quan comencen a produir-se contradiccions en el nostre coneixement. Quan l'home vol pensar sintèticament la totalitat dels fenòmens, de la seva experiència, cau en *antinòmies*. Cau en raonaments en els quals es poden demostrar alhora la tesi i l'antítesi, alhora una cosa

i la seva contrària. Per exemple en la tercera antinòmia— es pot demostrar alhora: que «la causalitat segons les lleis de la natura no és l'única de la qual es poden derivar tots els fenòmens del món. Per explicar aquests ens fa falta una altra causalitat per llibertat» i el seu contrari «no hi ha llibertat. Tot el que s'esdevé en el món es desenvolupa exclusivament segons les lleis de la natura». És a dir, es pot demostrar alhora el determinisme i la llibertat.

### a.2.) Segona part de la crítica

Kant conclou que quan la raó s'aplica a objectes que estan més enllà de tota experiència —que sempre prové de la sensibilitat—, és a dir, a nous, cau en una il·lusió. Pot creure que coneix veritablement però en realitat no fa més que construir ficcions, car sempre es pot demostrar una cosa i la seva contrària. I sobre la base d'una contradicció no es pot edificar cap ciència o cap coneixement vàlid; on hi ha contradicció es pot pensar però no conèixer amb seguretat.

Sembla que el més lògic és que Kant rebutgi totalment la il·lusió transcendent i el camp on aquesta es produeix, però no és així, ans tot al contrari. Kant remarca que aquesta il·lusió és inevitable car l'home no es pot deixar de plantejar preguntes que no obstant això no pot contestar d'una manera científica. La raó cognoscitiva i teòrica té uns límits, però l'home, amb una pretensió natural en ell, intenta de crear aquests límits. Això és factible, però no cognoscitivament o teòricament sinó només fent un «ús pràctic de la raó». Com hem vist, la pretensió de conèixer científicament aquells objectes que com els de la metafísica són nous és impossible. Kant ha destruït les pretensions de la raó metafísica d'anar més enllà de les ciències naturals i internar-se en el camp de la moral i de la religió. Les preguntes que l'home es fa en el camp de la moral o la religió són plenament legítimes, però no es poden contestar científicament, amb un valor cognoscitiu absolut. D'aquí la famosa frase —amb regust pietista— «he posat límits al saber per deixar lloc a la fe». La raó teòrica només pot contestar la pregunta «Què puc conèixer?» però l'home vol legítimament també trobar alguna resposta a les altres preguntes centrals que planteja Kant «Què puc fer? i què puc esperar?» si és que vol saber que és ell mateix, «Què és l'home?».

### b) LA SEGONA CRÍTICA

La segona de les preguntes es pot reformular de la següent manera: Què he de fer si vull actuar justament, si vull ser bo? És una pregunta que va més enllà del saber científic, és una pregunta que compet a la *raó pràctica*, a l'ús pràctic de la raó i no a l'ús especulatiu. La pregunta per la *moralitat*, així com la de la llibertat, és una pregunta que ens hem de plantejar indefugiblement però que, per dir-ho així, no té una solució tan fàcil com la cognoscitiva, és impossible contestar-la científicament.

A contestar-la en la mesura possible dedica Kant la *Crítica de la raó pràctica* i la *Metafísica dels costums*. Kant té molt interès a assenyalar que si bé és legítim intentar respondre a aquesta pregunta fent ús «pràctic» de la raó, no per això no ha d'implacar la possibilitat de fer ús teòric de la raó en aquests àmbits. Aquest és el món de la llibertat i l'home ha de ser deixat a la sola guia de la seva raó. Aquí les respostes o propostes ètiques o metafísiques no poden reclamar el mateix tipus de validesa que les respostes científiques. Per això Kant ens presenta només un *principi ètic formal*. L'imperatiu categòric kantià és la proposta d'un manament ètic universal, un manament que no tingui res a veure amb condicions o interessos —això vol dir «categòric». Però és un manament formal que no dictamina de quina manera concreta cal obrar en cada circumstància particular. És un principi general que hauria de ser acomplert sempre i en tot moment per aquell que pretén actuar justament i racionalment.

Kant proposa que hom escolleixi un principi i que es guii sempre d'acord amb aquest principi o «màxima» que ell mateix ha d'haver escollit lliurement. Kant només posa una condició —si bé molt abstracta—, que la «màxima» escollida lliurement per un mateix hom la pugui proposar també com a principi a seguir per tots els homes. D'aquesta manera Kant exclou del camp de l'ètica els comportaments pretesament morals que hom vol basar en un principi considerat idoni per a un mateix però no per als altres. Hom ha de voler ser tractat de la mateixa manera que tracta el proïsme; quan no és així és senyal que la «màxima» de comportament escollida té alguna mancança.

Kant dintre plenament de l'esperit de la Il·lustració deixa llibertat per tal que hom es posi la llei moral que la mateixa raó o sentit moral li aconselli. Amb *l'imperatiu categòric* és evident que és salvada la llibertat humana, però al cost de

només oferir una norma tan general que deixa al judici de cadascú la solució més correcta en cada cas concret. Es, com hem dit, un principi purament formal. L'important, però, és que ningú no pot imposar a altri una norma de moralitat que és rebutjada per la consciència d'aquest darrer, ni en nom de l'autoritat civil o eclesiàstica, ni en nom d'una raó dogmàtica, metafísica o en nom de la ciència. L'esfera ètica, l'esfera pràctica, és l'esfera de la llibertat de consciència, de la llibertat íntima en la qual tota norma o llei hom se l'ha de posar lliurement a si mateix. Aquesta esfera no és una esfera cognoscitiva, que ens doni un coneixement objectiu, per això és en aquesta esfera on es plantegen qüestions com l'existència de Déu, la immortalitat de l'ànima, la llibertat humana. Però no es tracta de demostrar la seva veritat, la importància d'aquestes idees no rau en el seu valor cognoscitiu sinó en el seu valor pràctic i moral. És evident que pensar que hi ha un Déu just i que la nostra ànima és immortal dona una gran força a la moralitat, són idees que acompanyen i afermen el nostre sentit moral, més encara: és necessari al subjecte moral humà de posar alhora —co-posar— aquestes idees.

### c) LA TERCERA CRÍTICA

Fins ara hem remarcat la distinció radical que Kant s'esforça per fonamentar entre raó teòrica i raó pràctica, entre coneixement científic i moralitat, entre les preguntes: Què puc conèixer? i Què he de fer? Però és evident que Kant no es va acabar de conformar amb aquesta distinció tan radical. A la darrera etapa de la seva vida va tractar de trobar la resposta a la seva tercera pregunta: Què puc esperar?, reformulable com «Què puc esperar si faig el que cal fer?». Aquesta pregunta ha de tenir en compte dos vessants alhora, el teòric i el pràctic. Kant va intentar donar resposta a aquesta qüestió als seus escrits de *Filosofia de la història*, a la *Crítica del judici* i als escrits pòstums «*Opus postumum*» (on dialogava sense fer-ho públic amb Fichte, que es deia seguidor de Kant però que cal considerar com el primer dels idealistes).

Com ja deia a la *Crítica de la raó pura* en aquesta qüestió «allò pràctic ens condueix, només com un fil conductor, a donar una resposta a la qüestió teòrica». El problema és superar la tercera antinòmia —entre determinisme i llibertat— car si bé es pot pensar el ser humà com a ser lliure i moral no és menys cert que és també un ser natural —i sotmès com a tal a les lleis de la natura i a instints animals. Per molt lliure o ben intencionat que sigui un home no pot vulnerar les lleis

de la natura, no pot fer una cosa que és impossible d'acomplir segons les lleis naturals. En la pregunta per la felicitat es contenen tant les bones intencions com les possibilitats reals d'aconseguir la felicitat —en la vida d'un mateix o en la història el problema és que «els principis de la raó donen lloc a actes lliures, però no a lleis de la natura». Per això és vital el problema de la finalitat (analitzat a la segona part de la *Crítica del judici*) que té en comú amb el judici estètic (primera part) el problema de la concordança «de la natura amb el nostre propòsit». Es tracta de pensar la possibilitat que en el món hi hagi una finalitat o que sigui possible inscriure-li una finalitat o designi humà. Si fos possible, llavors tindriem l'esperança d'aconseguir, si no la felicitat personal —per les moltes dificultats que avui la impedeixen— sí almenys una progressiva eliminació d'aquestes dificultats vers una època futura plenament il·lustrada.

L'home —pensa Kant— té en les seves mans la possibilitat de realitzar la societat cosmopolita perfecta i en pau eterna, en la qual l'home podrà ser lliure, racional i plenament moral. Per arribar-hi i facilitar-ne la consecució escriu els escrits de filosofia de la història. Si prenem, diu, «per la nostra banda disposicions racionals, podriem accelerar l'arribada d'aquesta època tan benaurada». Una època que ja no estaria en procés d'il·lustració com la seva, sinó ja totalment il·lustrada.

### 3. EL PANORAMA ALEMANY ENTRE KANT I HEGEL

Alemanya viu, després de Kant, una efervescència poques vegades donada en la història. Una efervescència artística, literària i filosòfica. En certa manera la filosofia impregnà gran part d'aquesta ebullició cultural. L'arribada dels nous aires de la Revolució Francesa, en la presència física d'un exèrcit ocupador comandat per Napoleó, que ràpidament va descensar els intel·lectuals alemanys que deixaren de veure'l com l'esperit a cavall per veure'l, simplement, com l'ocupador. El canvi d'opinió va ser de gran importància cultural, car molts intel·lectuals van reaccionar reivindicant les essències pàtries i secundant en certa mesura aquell moviment —del qual en fou precedent Herder— del pangermanisme. Cal no valorar anacrònicament aquest moviment, els *Discursos a la nació alemanya* (1808) de Fichte poden considerar-se part integrant d'aquest moviment sense que hi intervinguin decisivament concepcions racials, per exemple. Més aviat es tractava d'un programa regeneracionista i reformista políti-

cament i socialment, que tractava de mediar el cosmopolitisme amb el nacionalisme.

Dos vessants primordials en el pensament apareixen en aquests moments.

### 3.1. *El Romanticisme*

En el camp més aviat literari és el *romanticisme* la gran proposta que intenta formular-se sobre la base del vell Sturm und Drang. Goethe que va participar en aquell moviment amb el seu Werther i que semblava la gran personalitat que podria fer triomfar socialment la nova aposta, evolucionà en canvi cap a un renovat classicisme. Quan es convertí en la figura intel·lectual més influent del moment es desmarcà i va donar l'esquena al moviment i als nous membres. No obstant, el seu *Faust* pot representar en gran mesura el prototipus dels nous intel·lectuals alemanys, tant els romàntics com els idealistes. Tots ells poden ser qualificats amb certa facilitat d'homemes fàustics. El desig de plenitud, la seva voluntat de posseir el tot, l'ansia de saber i de vida, són comuns a tots els personatges que ara breument tractarem.

3.1.1. *Característiques essencials.* — Cal, però, no confondre els *romàntics* amb els *idealistes*. Nosaltres els distingirem per dues característiques essencials.

1) L'una és la distinta valoració respecte de l'home i la natura. En el cas dels romàntics la natura i l'home són aliats, estan en harmonia. La natura és el si vivificador i protector en què l'home pot refugiar-se per recuperar forces i ànim per a la seva lluita vital. Fins i tot quan els conflictes humans —generalment d'origen social, per exemple la impotència per a establir un món lliure— esgoten o provoquen el rebuig dels homes valuosos, la natura és la pàtria acollidora de l'exiliat pel món artificial humà i social. Això ho podem veure, per exemple, a l'obra de Hölderlin *Hiperió*. Aquest personatge retorna després de cada una de les seves etapes o aventures a la natura on agafa una altra vegada forces, confiança i retorna, literalment, a ell mateix. Quan les coses humanes, els ideals, fracassen i esdevenen somnis només resta el retorn a la mare natura. Així Hiperió en un moment donat diu: «Jo he somiat fins a la fi el somni de les coses humanes i dic que només tu / la natura / vius i que tot el que han aconseguit o pensat els homes inquietes es desfà com grans de cera a la calor de les teves flames». La natura és allò realment viu i l'artificial allunyament d'ella només con-

dueix al fracàs. Finalment a Hiperió, definitivament derrotat, no li restarà sinó reintegrar-se per sempre en el si de la natura.

2) La segona característica és la valoració d'aquelles facultats no plenament racionals de l'home i el rebuig de la mera i àrida raó, de la raó aïllada en si mateixa que es premia absoluta (com afirmaven els idealistes). La raó estaria completada per les altres facultats fins ara menystingudes: sentiment, intuïció, fantasia, capacitat d'entusiasme, l'amor, els instints. Les quals facultats eren vistes en gran mesura com la presència divina de la natura en nosaltres. Així Hiperió per estar a prop de la natura li agradaria «saber menys», «un instant immers en la seva pau, en la seva bellesa, valia per a mi més que anys sencers de pensaments». L'important, almenys en certs moments privilegiats, és més que saber o co-nèixer, sentir: «Jo he sentit la vida de la natura, que és més alta que cap pensament». La raó perd per tant el seu lloc privilegiat.

El mateix podem trobar a Novalis que en els *Himnes a la nit* reivindica la nit i l'obscuritat en front al dia i la llum —les grans metafores del coneixement i la raó. Novalis saluda el nou món que s'albira més enllà de la llum «on flotava el meu esperit, lliure de cadenes, nascut de nou». El gran desig de plenitud, de llibertat, de contacte amb la totalitat es veu relacionat amb allò fins llavors menystingut: «La nit fou el gran lloc de la revelació».

Podem veure la gran capacitat transgressora i subversora dels valors moderns i il·lustrats que duen a terme els romàntics; aquesta és potser la seva gran aportació i la causa per la qual són sempre de nou llegits amb entusiasme. Un exemple extrem del que diem és el de Kleist, que en la seva obra *Pentesilea* planteja amb tota cruesa i desmesura el predomini absolut dels components no racionals per sobre dels racionals en l'home. La raó es veu impotent davant dels sentiments i l'entusiasme apassionat que enfolleixen els qui els pateixen. Així, Pentesilea devora literalment el seu amor —Aquil·les seves lloctinents, que contemplen l'espectacle, la puguin retornar a la vetlla i a la raó. Després, una vegada calmada, retornada a si, ja raonable, s'admira de si mateixa i sentència: «Tot pit que sent és un enigma».

### 3.2. *L'idealisme*

Davant d'aquesta impotència de la raó i aquesta valoració positiva de la natura i del lligam de l'home amb ella, l'*idea-*

isme adopta una postura contraposada si bé no totalment sí, almenys, molt diferenciada. L'idealisme neix a dintre de l'òrbita kantiana, considerant la natura com una resistència i una oposició a l'home i la seva presència en ell com un residu d'animalitat que cal eliminar. La raó, d'altra banda, és la facultat superior, absoluta, i totalment positiva.

3.2.1. *Schiller*. — L'enllaç entre romanticisme i idealisme el podem trobar en *Schiller* —amic de Goethe i lector entusiasta de Kant. Al seu llibre *Cartes per a l'educació estètica de la humanitat* intenta harmonitzar i fer compatibles la raó i els sentiments. Ja la primera carta avisa: «En el curs d'aquestes disquisicions serà necessari acudir als sentiments tant com als principis / racionals / » La conciliació entre raó i sentiments s'esdevindria històricament —Schiller planteja una filosofia de la història— en l'anomenat «estadi estètic» de la humanitat. El sentiment estètic seria l'enllaç entre el món de la moralitat i el món de la natura, entre la raó i la intuïció i els instints. Schiller, però, deixa un camp molt ampli a l'acció del sentiment estètic. També per Schiller allò més important és la llibertat, la llibertat política. Aquesta és «l'obra d'art més perfecta». S'hi arriba en virtut de la capacitat humana perfecta, l'esperit del joc, el sentiment estètic. «A la llibertat s'hi arriba per la bellesa». Schiller pensa en una idea molt comuna a l'època: l'home és lliure quan crea, quan fa una obra artística, quan realitza exteriorment quelcom que abans només existia interiorment en ell.

3.2.2. *Fichte*. — La idea central de l'idealisme és la del subjecte creador, un subjecte màximament espontani, actiu i creador. Aquest subjecte —*Fichte* l'anomena «jo»— es posa a si mateix en un primer moment i en un segon moment al no-jo. I ho fa a partir de la seva activitat lliure i espontània, no condicionada per res d'exterior o anterior. A la *Teoria de la ciència* Fichte afirma que el jo es coneix a si mateix com activitat per la intuïció intel·lectual. Aquest jo lliure i actiu serà el subjecte i la base de la moralitat però també del saber. Fichte estén, amplia i radicalitza la idea kantiana de la primàcia de la raó pràctica per sobre de la teòrica. Fichte creu —ja fora de la fidelitat a Kant, que sempre s'hi oposà— que la raó pràctica constitueix la raó teòrica en virtut de la capacitat absolutament creadora, espontània i lliure del jo. Fichte coincidirà fins i tot amb Schiller en posar l'etapa superior de la humanitat i de la seva llibertat en l'experiència artística creadora. Aquesta etapa està per damunt del mer reconeixement submís de la veritat, que caracteritza l'etapa

prèvia —la científica o filosòfico-rigorosa. Així ho podem veure en la seva obra *Els tres fonamentals de l'època present*, on defineix la cinquena i darrera etapa de l'evolució de la humanitat: «L'època de l'art racional: estat on la humanitat, amb mà ferma i infal·lible, s'edifica a si mateixa fins a ser la imatge exacta de la raó.» Veiem —en contraposició als romàntics— com Fichte parla sempre de la raó. El jo lliure i absolut actua racionalment, fins al punt que sotmet en si mateix i fora d'ell tot allò no racional. L'acció creativa del jo és una acció que imposa racionalitat, que imposa la raó. La llibertat creadora és però un valor equivalent i homogeni al de la racionalitat. Ambdues van unides, remarca la necessitat de l'acció creativa i la realització efectiva dels fins racionals d'aquesta. La realització lliure però efectiva és per a ell un valor superior al mer reconeixement contemplatiu de la veritat. La raó pràctica ha de dur a la realitat el que la raó teòrica només pot conèixer.

3.2.3. *Schelling*. — És potser, l'autor dels que hem tractat, més difícil d'enquadrar breument. En la seva llarga vida va canviar tot sovint de sistema o, si més no, de punt de vista o d'estructuració del sistema. Molt precoçment va ser reconegut com el gran seguidor de Fichte del qual però es distanciarà molt aviat. Fou company d'estudis de Hegel i Hölderlin i conjuntament redactaren el famós *Primer programa de sistema de l'idealisme alemany*, però trencà amb Hegel a partir de la publicació d'aquest de la *Fenomenologia de l'esperit*. A la mort de Hegel fou el seu gran crític i detractor a la càtedra que aquell mateix ocupà abans a Berlín. Schelling malgrat la seva complexitat de postures és dels idealistes el més emparentat amb els romàntics. Podem veure aquesta característica reflectida en la seva postura d'enllaçar i homogeneïtzar al màxim possible la natura i el jo, el jo i el no-jo. Schelling com tots els idealistes supera també l'escissió kantiana entre subjecte i objecte, entre jo i món, entre món moral i món natural. Però no ho fa com aquests, privilegiant el subjecte i el món moral sinó que es decanta per una harmonia i homogeneïtat molt pròxima a la proposta dels romàntics.

Jo i natura no poden veure's com a contraris i opositors —pensa Schelling— ambdós coexisteixen i s'impliquen. Schelling com Herder —el pre-romàntic i Stürmer— sap que el subjecte humà forma part també de la natura i d'ella en treu les seves potencialitats. És més, el jo sorgeix del si de la natura i no d'una manera traumàtica —com afirmava Kant— sinó espontània i atavorida per la mateixa natura. Sense la



unitat prèvia i eterna de jo i món o natura, no hi ha cap possibilitat tant de coneixement com d'autèntica acció.

Schelling intenta partir de la unitat de jo i natura, i aquesta unitat és per a ell l'esperit. Voldrà partir d'aquesta totalitat, que funciona com un organisme, només a dintre del qual i de la seva unitat es podrà distingir entre subjecte i objecte. Al llarg de la seva complexíssima i extensíssima producció Schelling intentarà compaginar de diverses maneres —amb profunds canvis de perspectiva— la unitat entre jo i natura, entre subjecte i objecte. El darrer Schelling, fins i tot, sembla transcendir aquesta problemàtica i desmarcar-se així de la consideració que aquí hem escollit per definir l'idealisme alemany.

#### 4. HEGEL

##### 4.1. La dialèctica

Hegel supera també l'escissió entre subjecte i objecte, entre el jo i el món. Hegel, d'altra banda, respon al problema —apressant des de Kant— de la presència d'antinòmies, remarcant la seva necessitat. Remarcant la necessitat de l'escissió o de la negativitat. Les antinòmies ja no es presentarien en alguns moments molt especials sinó sempre, com un moment necessari d'escissió o negativitat que permet l'arribada a un moment de síntesi o de reconciliació de l'escissió. El moment antinòmic o de l'escissió serà un moment necessari de la seva *dialèctica*. Aquesta estarà dividida en la tríade: 1) unitat simple i immediata, 2) escissió o exteriorització i 3) reconciliació o unitat ja mediada. Cal distingir aquesta tríade de la més coneguda: 1) tesi, 2) antítesi i 3) síntesi que és la pròpia de Fichte.

L'escissió o negativitat és present en tots els camps, en tots els tipus de dialèctiques. Hegel pensa que no pot haver-hi autèntica unitat si no és per mitjà de l'escissió interna o el pas necessari per a allò altre o exterior. Encara que aquesta gran veritat pugui semblar dramàtica, Hegel pensa que la seva comprensió i acceptació és l'única manera de poder superar la falsa unitat o la desesperança dels moments d'escissió i poder arribar, així, a una autèntica reconciliació. Perquè l'autèntica unitat no és mai la que ens ve donada, la que primer se'ns presenta, sinó el resultat d'una dialèctica —normalment conflictiva. La unitat mediada o reconciliació és sempre un resultat. Per Hegel la unitat cercada pels idealistes i, també, pels romàntics només es pot donar per un

procés dialèctic. Tota unitat que és prèvia o exterior a un procés dialèctic és abstracta, morta, aïllada, i és el procés dialèctic en conjunt el que la fa concreta, la vivifica, la totalitza.

En definitiva, la superació de l'antinòmia kantiana entre llibertat i necessitat —que és el rept per als idealistes— Hegel la veu només com a resultat d'un llarg, complex i conflictiu procés dialèctic —ple de reconciliacions i dialèctiques parcials o menors. La distinció i abisme entre noumen i fenomen, entre veritat en si i certesa en el subjecte d'aquesta veritat, entre subjecte i objecte, entre llibertat i necessitat, només se superen a la fi de la *Fenomenologia de l'esperit* (1806). Aquesta és la primera gran obra que Hegel publica, en ella intenta fer alhora la introducció al sistema i posar els mitjans i claus per a començar a redactar —en el seu cas— i a comprendre —en el nostre cas— el seu sistema complet.

##### 4.2. La Fenomenologia

La *Fenomenologia* està concebuda com la trajectòria dialèctica que segueix una consciència arquetipus, una consciència model que partís del punt de vista més ingenu i simple possible fins arribar al «saber absolut» —el punt de vista «científic» o filosòfico-especulatiu. Una altra consciència que ja ha acomplert tot el procés necessari i que, per tant, ja ha arribat al saber absolut, la contempla en els seus afany, errors i èxits. A aquesta segona consciència, Hegel s'hi refereix per mitjà del pronom personal «nosaltres», simbolitzant totes les consciències que s'han agermanat en arribar al punt de vista absolut. Entre aquestes dues consciències no hi ha diàleg, no hi ha interferència. Hegel nega que des del saber absolut es pugui ajudar amb autèntic profit la consciència que fa l'experiència. Està convençut que no se li poden evitar els passos autènticament conflictius i rellevants. La consciència que fa l'experiència no pot comprendre el que se li diu des de punts d'evolució superiors. Per arribar a aquests ha de mantenir un diàleg bàsicament amb si mateixa, ha de superar-se a si mateixa, ha de descobrir en si allò que és. Se succeeixen així diverses figures de la consciència, reconeixent-se —primer— a si mateixa com autoconsciència i —posteriorment— també a les altres consciències aquest mateix estatut d'autoconsciències.

Només a la fi de tot el procés dialèctic —en el saber absolut, en el saber de la totalitat— la consciència es reconcilia plenament amb l'esperit universal i esdevé més d'aquest «no-

saltres» que ha agermanat totes les consciències entre si i amb l'esperit universal. Una vegada la consciència ha accedit al «nosaltres» perd sentit per a ella la distinció i oposició entre llibertat i necessitat, car llavors es reconcilia amb la necessitat alhora que se sap absolutament lliure i independent de qualsevol afectió externa. Llavors coincidirien la necessitat exterior i la llibertat que brolla del seu interior. Llavors descobriria que la necessitat és només la raó que té inscrita el «nosaltres» en el seu interior i que és, per tant, la pròpia llibertat.

També perdria sentit l'oposició entre raó teòrica i raó pràctica, ja que llavors la raó pràctica seria una amb la teòrica —semblantment a Fichte—. L'abstracció formal de l'imperatiu kantian tampoc no hauria de romandre perquè en el «nosaltres», en el saber absolut, hom sap concretament què s'ha de fer i no hi pot haver cap impediment perquè això es realitzi, donat que hom s'ha reconciliat amb l'esperit universal. L'abisme entre fenomen i noumen desapareixeria i hom adquiriria el saber que permet comprendre que «allò que és racional és real i allò que és real és racional». Tot allò racional té un tipus d'existència essencial i ha d'esdevenir efectiu i tot allò que és plenament real —i no una existència atzarosa, contingent— és quelcom racional.

A la fi de la *Fenomenologia* la consciència estaria en identitat amb l'absolut. El desig fàustic de plenitud que impregna la filosofia alemanya des de Kant es realitzaria finalment. Llavors es podria produir aquell instant tan «bell» que hom desitjaria detenir-lo eternament. Hegel va tenir la temptació —convençut de l'absolutesa de la seva filosofia— de pensar que en el seu temps o poc més enllà es detindria la marxa de la història. En ser moguda per la dialèctica i havent arribat aquesta al seu punt absolut semblava que la història havia d'arribar a la seva fi. Però en Hegel va predominar finalment la idea que la història —com la dialèctica— continuaria més enllà, amb successius moments d'escissió i reconciliació. La història continuaria oberta, viva i en moviment, així com la dialèctica aportaria noves superacions que malgrat anar més enllà de les velles les mantindrien com a moments privilegiats en els quals l'home fou *un amb els déus*, amb la seva societat i amb el món.

#### 4.3. El sistema hegelianà

La *Fenomenologia* era la plataforma introductòria al sistema. Era el procés educatiu que havia de fer contemporani al lector, l'havia de dur al nivell des del qual Hegel despla-

gava la seva filosofia, el seu sistema. El sistema no havia de ser d'altra banda sinó l'escriptura rigorosa en termes especulatiu —els únics vàlids— del que la història comandada per l'esperit universal ja havia dut a la pràctica. Hegel, tan ambiciós i convençut de la validesa de la seva filosofia, era humil en valorar la tasca del filòsof: descriure en tons grisos —però absolutament certs i racionals— el que en la vida tenia potser brillants i contrastats colors. El mussol (símbol dels filòsofs) de Minerva (deessa de la saviesa) només aixeca el seu vol a l'hora foscant. Amb això Hegel volia dir que la filosofia descrivia rigorosament, amb una objectivitat freda, el que amb sang i passions havia viscut i realitzat tota una època. Així, afirmava que el seu sistema no hauria estat possible sense els conflictes i aportacions de la Reforma protestant i la Revolució Francesa.

El sistema hegelianà havia de presentar el saber de la seva època expressat rigorosament i especulativament. Havia de totalitzar aquest saber i exposar-lo dialècticament, mostrant com les categories i idees s'engendraven les unes a les altres fins arribar a una idea absoluta. El sistema està resumit —però complet— a la *Enciclopèdia de les ciències filosòfiques en compendi* (1817-27 i 30). La primera part és dedicada a la lògica (que desenvolupa en extensió a *La ciència de la lògica* (1812-16), la segona part a la filosofia de la natura i la tercera a la filosofia de l'esperit.

#### 4.4. La lògica

La lògica ve a ser l'organització omnicomprensiva de les categories exposades en desenvolupament dialèctic des de les més abstractes, buides i aïllades a les més concretes, plenes i comprensives. Aquí la dialèctica no la sofreix cap consciència sinó les mateixes categories que en virtut del seu significat es van transformant i desenvolupant passant d'unes a altres. Com un exemple podem comentar breument la dialèctica inicial —d'altra banda molt famosa. Agrupa tres categories: ser, no-res i esdevenir. Hegel diu que cal començar per la més abstracta i general. Aquesta no pot ser una altra, per tant, que la del ser —el qual es predica de totes les coses sense excepció. Així la unitat simple i immediata és el ser. Però raonant la definició del ser, és clar també, que si totes les coses són «ser» llavors amb aquest predicat o categoria «ser» no diu res de concret de cap cosa. El ser és un predicat o categoria tan abstracte que no diu res. És, per tant, el no-res. La categoria «no-res» és en el fons exactament la mateixa, té el mateix contingut i significa el mateix, que la categoria

«ser». Hem arribat així a l'escissió ser/no-res. Però, com hem vist, hi ha una espècie d'implicació mútua entre aquestes dues primeres categories, l'una porta l'altra i l'altra l'una. Hi ha un esdevenir l'altra i un esdevenir de nou la primera. Hem arribat així a la reconciliació d'ambdues: l'esdevenir. Hem arribat al moviment de referència mútua i així hem retornat a una nova unitat però ara mediada, que té com a moments —diu Hegel— les altres dues categories «ser» i «no-res».

Amb dialèctiques semblants però sovint de diversos tipus va progressant Hegel des de la doctrina del ser (primera part de la lògica) a la doctrina de l'essència (segona part) i la doctrina del concepte (tercera part). I des d'aquesta a la filosofia de la natura, on tracta de les categories ja no pures —com en la lògica— sinó aplicades a la natura i les ciències naturals; desenvolupant finalment en la filosofia de l'esperit les categories pròpies de l'antropologia, la psicologia i la societat humana.

#### 4.5. *La Filosofia del Dret*

Hegel desenvolupà també la seva concepció de la societat i de l'Estat a la seva obra *Principis de la filosofia del dret* (1821). Amb posterioritat a la seva mort els seus deixebles van publicar els reculls de les seves classes sobre l'art, la religió, la filosofia de la història i la història de la filosofia. Totes aquestes edicions van ser força influents però especialment la darrera, car Hegel fou el primer gran filòsof que va preocupar-se per conèixer exhaustivament tota la història de la filosofia anterior a ell. Gran part dels manuals més tradicionals segueixen encara en certa mesura la manera d'historiar la filosofia de Hegel: plantejant-la com un corrent de desenvolupament progressiu de les respostes a uns mateixos problemes. Hegel, naturalment, es posà a la fi com el punt sobre el qual convergia tota la història de la filosofia i com la resolució darrera —almenys fins aquell moment— de la tradició filosòfica occidental. Quelcom de cert hi ha d'haver en això perquè l'orientació de la filosofia contemporània va seguir camins molt diversos als anteriors a Hegel i, sovint, és recordat com el darrer gran sistema després del qual tot ha canviat en la filosofia.

GONÇAL MAYOS

## VIII

### LA FILOSOFIA DE LA SOSPITA

#### 1. PRECEDENTS HISTÒRICS

##### 1.1. *La revolució francesa*

Les fonts dels plantejaments filosòfics del segle XIX hom les ha de buscar a les acaballes del segle anterior, concretament i en primer lloc en la Revolució Francesa. Aquesta fou l'intent de crear una nova societat. S'intentava alliberar l'home dels costums religiosos i feudals preponderants en la majoria de comunitats europees de l'època. La Revolució suposava l'alliberament de l'home modern i l'obertura a un munt de possibilitats en l'ordre material i espiritual. Per això la Revolució planteja de bell nou el problema de l'home i les respostes o solucions a aquest. Per als ideòlegs de la Revolució Francesa l'home estava constituït essencialment pel component racional, *la raó*. En nom d'ella s'oposava la vella metafísica al materialisme, l'antiga religió al racionalisme, el xaric ordre social imposat per la teologia a la sobirania popular. El pensament revolucionari francès es caracteritzava essencialment pel seu *materialisme*. Les concepcions més radicals sobre l'home i la natura es fonamentaven ja en una certa dialèctica material. Per això ja en Montesquieu, en Voltaire o Rousseau hom pot rastrejar un estudi del desenvolupament històric basat exclusivament en l'anàlisi de les causes naturals i socials, cercant l'origen i naturalesa del poder o observant la influència de l'economia en els processos històrics. Així mateix Helvetius (vegeu *De l'homme*) afirmà que els condicionaments «ideològics» dels homes hom els ha de cercar en l'ambient social i en la forma de l'organització de l'Estat. La temàtica d'aquest materialisme seria continuada pels socialistes utòpics francesos (Fournier, Proudhon, àdhuc Saint-Simon) i donaria lloc a les primeres versions comunistes plantejades per Babeuf als voltants del 1796. Hi havia el convenciment que l'home era una raó individual i que, per tant, els homes poden posar-se d'acord confrontant opinions (demostràcia) que els permetin assolir un acord moral. Hi havia, doncs, la creença generalitzada en una harmonia racional entre els individus. Tanmateix, aquest esperit renovador semblà no tenir èxit, ja que mig segle després de la Revolució de 1789