

# Kant, un realista polític?<sup>1</sup>

Josep Olesti Vila

En la recepció històrica de l'obra de Kant, els treballs sobre la seva filosofia política han ocupat tradicionalment un lloc menor, la major part de les vegades com una mena d'apèndix complementari als comentaris a la resta de la seva producció. Sembla com si la formidable magnitud de l'especulació ètica kantiana hagués atret cap a la seva òrbita, fins a fer-la desaparèixer en el seu si, la recepció de la seva teoria específicament política. Massa sovint, això ha dut a formar una imatge de la filosofia de Kant on la reflexió política hauria jugat un paper marginal, completament subordinada a les consideracions morals. Kant s'hauria limitat a enunciar la màxima del polític moralment com cal, que es podria resumir en un audaç però impracticable «*Fiat iustitia, pereat mundus*», ignorant l'autonomia de la qüestió política, aliè al gruix de la filosofia política moderna.

L'objectiu d'aquest article és corregir el tòpic, mostrar que hi ha en el kantisme una línia de demarcació precisa entre la moral i la política, i que els conceptes a partir dels quals es pensa l'àmbit autònom constituït per aquesta darrera són hereus directes del realisme polític; sense que això impliqui negar l'existència d'una vinculació entre praxi política i exigència moral (que, precisament perquè se situen en dominis diferents, ha de ser mostrada).

\*

1. Aquest article és una versió notablement modificada del que, amb el títol «Moral, política, història. Algunes reflexions sobre la filosofia de Kant», vaig publicar en el núm. 76 de la *Revista de Catalunya* (juliol-agost de 1993) i que la revista *Comprendre* ha tingut la gentilesa de voler recuperar.

2. En rigor, caldria dir, millor que Plató, alguna versió del platonisme. La *República* platonica ofereix una concepció molt més matisada que aquella de què aquí em faig ressò, que només se'n destil·la quan se'n fan vaporitzar els nombrosos elements (a fe que poc volàtils!) de caràcter realista.

La qüestió de les relacions entre la moral i la política és antiga com la reflexió política mateixa. Pel cap baix, es pot fer remuntar fins a Plató<sup>2</sup>, que en formulà el que probablement ha estat el model dominant en el pensament occidental fins a l'època moderna. D'acord amb aquest model, cal confiar el poder polític a qui estigui en condicions de conèixer i de fer el bé; cal que governi la societat qui, perquè ho coneix, és capaç de conduir-la cap on convé.

Aquest model teòric, de manera relativament independent dels pressupòsits intel·lectuals sobre què descansa, sembla haver-se imposat a bona part de la reflexió política posterior. D'aquí la definició tradicional de la política com l'art d'aconseguir el bé comú<sup>3</sup>.

No és difícil de veure que, si aquesta definició pot correspondre potser al que la política hauria de ser, no correspon pas al que la política és realment. L'època moderna, alligada per la història, assenyala la necessitat de distingir entre la política i la moral. Descobreix l'autonomia de la qüestió política. Maquiavel n'és el pensador paradigmàtic. La política, de fet, no és l'art d'aconseguir el bé comú, sinó l'art d'aconseguir el poder, i de mantenir-s'hi. El realisme polític (que és, abans que cap altra cosa, un esforç de lucidesa) recomana de situar-se en aquesta perspectiva com a única manera d'entendre el que passa.

«Essent la meua intenció escriure alguna cosa útil a qui l'entengui, m'ha semblat més convenient cercar la veritat efectiva de la cosa que la seva imaginació. I n'hi ha molts que s'han imaginat repúbliques i principats que mai ningú no ha vist ni sabut que fossin de debò; perquè és tanta la distància entre com es viu i com s'hauria de viure, que el qui deixa allò que es fa per allò que s'hauria de fer ensenya més aviat la seva ruïna que la seva salvació»<sup>4</sup>.

Però és que el model platònic no solament es condemna a no entendre el que passa, sinó que a més resulta perillós. Perquè és poc prudent confiar el poder a algú sota l'única garantia de la seva pretesa bondat moral.

«Si els habitants d'un país trobessin algun gran personatge que els hagués donat proves d'una gran capacitat de previsió per a guardar-los, d'una gran audàcia per a defensar-los, d'una gran cura per a governar-los; si, d'aleshores endavant, s'acostumessin a obeir-lo i se'n fiessin prou per a donar-li algunes prerrogatives, no sé si seria assenyat treure'l d'allà on feia bé per a posar-lo en un lloc on podrà fer mal»<sup>5</sup>.

Per això, l'època moderna plantejarà les coses d'una altra manera. No es tractarà ja de buscar un home bo per a donar-li el poder, sinó de pensar un sistema que no permeti, a qui disposa del poder, altra cosa que fer el bé, independentment dels motius privats que l'empenyin a fer-ho<sup>6</sup>. I per a determinar aquest sistema caldrà pressuposar –com a principi polític, no (o no necessàriament) antropològic– que tot home és malvat, i que desenvoluparà la seva maldat si no hi ha res que li ho impedeixi<sup>7</sup>.

Què cal, però, per a establir aquest sistema? L'avantatge del plantejament modern és que ja no necessita suposar, com l'antic, la bondat moral dels homes. Però sí que necessita comptar que els homes siguin intel·ligents. I és en aquest lloc on se situa la reflexió política kantiana.

3. Vegeu, p. ex., TOMÁS D'AQUINO, *Summa Theologiae*, 1-2, q. 90, a. 2.

4. N. MACHIAVELLI, *Il principe*, 15; en *Tutte le opere*, Firenze: Sansoni, 1992, p. 280.

5. É. DE LA BOËTIE, *Discours de la servitude volontaire ou Contr'un*, en *Oeuvres complètes*, 2 vols., Bordeus: William Blake & Co., 1991; vol. I, p. 68.

6. Vegeu, p. ex., SPINOZA, *Tractatus politicus*, I, 6: «Aquell Estat la salvació del qual depengui de la fidelitat d'algunes persones, i els afers del qual només puguin estar ben dirigits si els qui els gestionen volen actuar amb fidelitat, no serà gens estable; perquè pugui subsistir, cal ordenar les coses de la república de tal manera que els qui les administren, segueixin la raó o segueixin els afectes, no es puguin veure conduïts a actuar de mala fe o injustament. I poc importa per a la seguretat de l'Estat per quin motiu són conduïts els homes a administrar les coses rectament, a condició que les administren rectament; és que la llibertat de l'ànim, o fortalesa moral, és una virtut privada, però la seguretat, una virtut pública»; en *Opera quotquot reperta sunt*, ed. J. van Vloten i J. P. N. Land, 4 toms en 2 vols., Haagen: Martinus Nijhoff, 1914<sup>3</sup>, v. I, tom II, p. 5.

7. La fórmula és de MAQUIAVEL: *Discorsi sopra la prima Decada di Tito Livio*, I, 3; ed. cit., p. 81. FICHTE la qualificarà de principi fonamental (*Hauptgrundsatz*) de la teoria política (*Über Machiavelli*, en *Fichtes Werke*, ed. I. H. Fichte, reed. Walter de Gruyter & Co., 11 vols, Berlin, 1971, vol. XI, p. 420).

La qüestió es planteja ja en un opuscle de l'any 1784, la *Idea d'una història universal des d'una perspectiva cosmopolita*. En aquest escrit, Kant introdueix una categoria política fonamental en la seva reflexió: es tracta de la cèlebre noció d'«insociable sociabilitat» (*ungesellige Geselligkeit*). La insociable sociabilitat es defineix com la tendència dels homes «a entrar en societat, que es troba, però, enllaçada amb una resistència general que amenaça constantment d'escindir aquesta societat. L'home té una inclinació a *socialitzar-se*, perquè en un estat tal se sent més com a home [...]. Però té també una gran tendència a *singularitzar-se* (isolar-se), perquè troba en ell mateix la qualitat insociable de voler disposar de tot segons li plau»<sup>8</sup>. Condició, doncs, contradictòria en l'home: d'una banda, la inclinació a entrar en societat, i a acceptar les limitacions que això inevitablement comporta; d'altra banda, la tendència, contrària, a convertir-se en excepció i a gaudir de tot sense cap límit extern.

És en virtut d'aquest antagonisme inevitable a l'interior de tota societat que la naturalesa treballa per estimular la intel·ligència humana, que altrament quedaria endormiscada (i «els homes serien tan bons com els xais de què tenen cura»<sup>9</sup>), donant lloc a la cultura i, atès que l'home no pot suportar els altres homes, però tampoc no en pot prescindir, a la societat civil. El mitjà de què se serveix la naturalesa per aconseguir aquesta constitució d'una societat civil (és a dir, per a Kant, d'un Estat que administri universalment el dret) és precisament aquell antagonisme portat al seu punt màxim, és a dir, la guerra<sup>10</sup>. L'única forma d'evitar-la, i garantir la supervivència de l'espècie, és establir una societat que faci compatibles «la màxima llibertat, i per tant l'antagonisme general dels seus membres, i tanmateix la més precisa determinació i garantia dels límits d'aquesta llibertat, perquè pugui subsistir amb la llibertat dels altres»; d'aquesta manera, la naturalesa condueix l'espècie humana a una «constitució civil perfectament justa»<sup>11</sup>.

Amb tot, no es pot obviar l'existència d'un problema, que resulta de la disposició mateixa de la sociabilitat insociable. Es tracta de la tendència inevitable de l'home a abusar de la seva llibertat: «l'home és un animal que, quan viu entre altres de la seva espècie, té necessitat d'un amo»<sup>12</sup>. Com a criatura racional, desitja una llei que limiti la llibertat de tots; però la seva inclinació animal i egoista el condueix a convertir-se en excepció sempre que pot. Per això, necessita un amo que superi la seva voluntat particular i el forci a obeir una voluntat universalment vàlida, a fi que cadascú pugui ser lliure. Ara bé, on trobarà aquest amo? No hi ha altre lloc on buscar-lo que en l'espècie humana. Però aleshores tot amo serà, com ell mateix, un animal que té necessitat d'un amo...

8. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 4; en *Kant's gesammelte Schriften*, ed. Preussischen (bzw. Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer/Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1902ss, [en endavant, Ak] vol. VIII, pp. 20-21.

9. *Idee*, 4, Ak VIII, 21.

10. *Idee*, 5; Ak VIII, 22.

11. *Ibid*

12. *Idee*, 6; Ak VIII, 23.

No es veu la manera d'aconseguir un cap de justícia que sigui just (individu o grup), perquè tot home abusarà de la seva llibertat si no hi ha algú que li ho impedeixi<sup>13</sup>. El cap suprem ha de ser just i, tanmateix, ha de ser un home (el qual «és fet d'una fusta tan corba que no s'hi pot tallar res que sigui perfectament recte»<sup>14</sup>). L'aporia és irresoluble mentre no es renunciï a la perspectiva moral<sup>15</sup>: caldria encara, per a resoldre el problema polític, un home bo; però no n'hi ha cap, o no podem confiar que n'hi hagi cap.

Per això, la solució ha de ser estrictament política, no moral. L'any 1795, Kant se situa de ple en aquest horitzó; la solució del problema polític no depèn ja de la bona voluntat, sinó tan sols de la intel·ligència, i per tant és resoluble; es converteix en un problema tècnic. És, estrictament, el joc de la insociable sociabilitat, l'imperatiu de la supervivència, allò que condueix l'home, de grat o per força, cap a la constitució jurídica perfecta.

«El problema de l'establiment de l'Estat és resoluble, fins i tot, per fort que soni, per a un poble de diables (a condició que tinguin enteniment), i fa així: "ordenar, i establir per a ells una constitució, un conjunt d'éssers racionals que desitgen tots per a la seva conservació lleis universals, però que cadascun d'ells aspira secretament a eludir; de manera que, baldament siguin hostils els uns als altres en els seus sentiments privats, es continguin, i el resultat públic del seu comportament sigui exactament el mateix que seria si no tinguessin sentiments malvats". Aquest problema ha de ser *resoluble*. Perquè no es tracta de la millora moral de l'home, sinó tan sols del mecanisme de la naturalesa, i el problema rau a esbrinar com s'ha d'aplicar a l'home aquest mecanisme per tal de disposar l'antagonisme dels sentiments hostils presents en un poble de tal manera que es vegin forçats a sotmetre's a les lleis»<sup>16</sup>.

L'obra on es plantegen les coses d'aquesta manera és la que duu per títol *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, és a dir, «Un projecte filosòfic per a la pau perpètua»; o potser millor, «per a la pau eterna», que és una expressió que permet de jugar millor amb la ironia que encapçala l'opuscle, que es presenta com l'única proposta capaç de conduir els homes a una pau eterna que no sigui la del cementiri.

Títol i ironia tenen el seu precedent, respectivament, en l'*ab-bé* de Saint-Pierre i en Leibniz. En efecte, l'escriptor francès Charles Irénée Castel de Saint-Pierre (1658-1743) havia escrit un *Projet de paix perpétuelle* (Utrecht, 1713) on havia advocat per la creació d'una mena de tribunal internacional on s'haurien de resoldre les disputes polítiques entre els Estats en conflicte. L'*abbé* de Saint-Pierre, que era bon amic d'un corresponsal de Leibniz (Varignon), en va enviar a aquest un exemplar, bo i demanant-li que li digués quin era el seu parer. Leibniz, home a qui el tracte

13. Compareu el principi maquiavèlic esmentat més amunt amb la fórmula kantiana: «tot-hom farà sempre un mal ús de la seva llibertat si no té algú per damunt seu que exerceixi sobre ell la violència d'acord amb les lleis» (*Idee*, 6; Ak VIII, 23).

14. *Idee*, 6; Ak VIII, 23.

15. Introduïda amb la noció, en aquest escrit encara imprescindible, de bona voluntat (vegeu *Idee*, 6; Ak VIII, 23).

16. *Zum ewigen Frieden*; Ak VIII, 366.

amb la cort havia avesat a les gentileses de la diplomàcia, li va contestar llargament i afablement. Però, bon coneixedor de les maniobres més o menys inconfessables de la política internacional, havia escrit així a un altre corresponsal (Grimarest, 4 de juny de 1712)<sup>17</sup>: «He vist alguna cosa del projecte del Sr. de Saint-Pierre per a mantenir la pau perpètua a Europa. Em recorda la divisa d'un cementiri amb aquestes paraules: *pax perpetua*; perquè els morts no es barallen, però els vius són d'un altre tarannà, i els més poderosos no respecten gaire els tribunals.» Leibniz, tan filantrop com l'*abbé* de Saint-Pierre, era menys ingenu; quant a Kant, mirarà de fer versemblant el concepte de pau perpètua sense caure en la ingenuïtat.

Per tal de veure-ho, seguiré el fil conductor que subministren les tres preguntes següents: en què ha de consistir la pau perpètua?; què garanteix que s'hi arribi?; com s'ha d'entendre aquesta garantia? La primera d'aquestes preguntes permetrà mostrar quins són els únics principis que fan possible l'establiment d'una pau perpètua. La segona confirmarà la col·locació de Kant a l'interior de la tradició del pensament polític realista, a despit del paper estel·lar de la qüestió moral en el kantisme. La tercera, finalment, permetrà determinar l'estatut epistemològic de la filosofia política de Kant.

## 1. En què ha de consistir la pau perpètua?

La primera idea que cal retenir, aparentment trivial però en realitat bàsica, és que la pau ha de ser instaurada. O, cosa que és el mateix: l'estat natural entre els homes, la situació en què els homes es troben naturalment si res no ho canvia, és la guerra; guerra que, per descomptat, no necessàriament esclata sempre, però que és present tothora en forma d'amenaça; es tracta d'una possibilitat permanent, que engendra, com deia Hobbes en un text famós, «por contínua, i perill de mort violenta; i [fa] la vida de l'home solitària, pobra, desagradable, brutal, i curta»<sup>18</sup>.

L'estat natural entre els homes ha de ser pensat en aquests termes precisament perquè és natural, és a dir, perquè és aquell en què no existeix un estatut jurídic, això és, una condició externa que permeti d'atribuir realment un dret a l'home. Allà on no hi ha cap tribunal que pugui jutjar amb força de dret, no queda als individus cap altre remei que mirar d'afirmar el propi dret per mitjà de la força. On el dret no té força, la força fa el dret. I això és la guerra.

Aquesta situació de guerra que descriu l'estat natural entre els homes és la que existeix de fet entre els pobles. Per tal de sortir-ne, i establir un estat de pau, caldria acordar un estatut jurídic a què tothom es reconegués obligat. Aquest estatut hauria d'estar basat

17. L. Dutens (ed.), *G.G. Leibnii Opera Omnia, nunc primum collecta, in classes distributa, praeftationibus et indicibus exornata*, 6 vv., Ginebra, 1768; reed. Hildesheim: Olms, 1989; vol. V, pp. 65-66.

18. *Leviathan* I, xiii; ed. R. Tuck, Cambridge U. P., 1991, p. 89.

en, almenys, els tres articles següents: la constitució civil de tot Estat ha de ser republicana; el dret dels pobles (dret de gents) ha d'estar fundat en una federació d'Estats lliures; el dret cosmopolita s'ha de limitar a les condicions de l'hospitalitat universal.

El primer article estableix la necessitat d'una constitució republicana. El republicanisme s'oposa, en la terminologia de Kant, al despotisme; la diferència entre aquestes dues formes de govern descansa fonamentalment en l'existència o no d'un principi de separació de poders i d'un sistema representatiu. En una constitució republicana, el poder legislatiu i el poder executiu no coincideixen; en canvi, en una constitució despòtica (sigui despotisme d'un, sigui de molts), el legislatiu executa les seves mateixes lleis. Aquesta és la qüestió fonamental, que deixa en un segon lloc l'assumpte de la forma de la sobirania, bé que Kant consideri que el sistema representatiu és més factible com menor sigui el nombre de governants. La constitució republicana ofereix dos avantatges fonamentals: primer, és l'única que és justa; segon, és l'única que pot conduir a una pau perpètua.

És l'única que és justa, perquè és la que resulta del respecte als tres principis següents: els principis de la llibertat dels membres d'una societat (en quant homes); els principis de la dependència de tots respecte a una única legislació comuna (en quant súbdits); la llei de la seva igualtat (en quant ciutadans). Són els principis de llibertat (que consisteix a obeir només aquelles lleis a què he donat el meu consentiment); igualtat (cap ciutadà no pot obligar-ne un altre sense sotmetre's a la llei de poder ser obligat de la mateixa manera); i submissió a la llei.

És l'única que pot conduir a una pau perpètua, perquè són els ciutadans els qui decideixen de decretar o no decretar la guerra, i són també ells els perjudicats (a diferència d'una constitució on el súbdit no és ciutadà: llavors, el sobirà decideix sense ser directament afectat per la decisió). En un altre lloc, Kant se servia de la qüestió de la guerra com d'un *experimentum crucis* que permetria de decidir si una monarquia és o no és despòtica:

«Què és un monarca *absolut*? És aquell a l'ordre del qual, quan diu "que hi hagi guerra", hi ha immediatament guerra. Què és, en canvi, un monarca limitat? Aquell que, abans, ha de preguntar al poble si hi ha d'haver o no hi ha d'haver guerra, i en cas que el poble digui que no hi ha d'haver guerra, no hi ha guerra»<sup>19</sup>.

És fàcil de veure que una constitució republicana farà més difícil que s'entri en guerra que no pas una constitució despòtica. Per això, ha de ser el primer element a considerar per tal d'aconseguir la pau perpètua. I cal subratllar que la reflexió que fonamenta la inclusió d'aquest element no té res a veure amb argumentacions

19. *Der Streit der Fakultäten*, II, 8, nota; Ak VII, 90n.

d'ordre moral. És a dir, la constitució republicana és, ben segur, exigida per un imperatiu moral, perquè és l'única constitució justa. Però no és pas per això que ha de ser inclosa en un tractat que garanteixi la pau perpètua, sinó que hi és inclosa per la seva efectivitat política: és més difícil que declari la guerra aquells que n'hauran de patir les conseqüències que no pas algú que se'n pugui mantenir al marge. L'harmonia entre exigència ètica i efectivitat política no autoritza a confondre els dos nivells d'argumentació, cosa que es fa especialment necessària en aquells casos en què, per dissort, l'harmonia entre els dos registres, ètic i polític, no sigui tan senzilla. Això es fa palès en els altres dos articles constituents de la pau perpètua.

El segon article diu que el dret dels pobles s'ha de basar en una federació d'Estats lliures. De fet, aquest article representa una mena de concessió del plantejament absolut de les exigències de la raó al pragmatisme polític: l'ideal seria que els Estats acordessin de sotmetre's a un poder legislatiu superior i constituïssin una república universal (igual que els individus se sotmeten a un poder exterior). Però, en la pràctica, és sabut que els Estats fan consistir la seva majestat a no sotmetre's a cap pressió legal exterior. Atesa aquesta circumstància, la federació d'Estats lliures és una mena de recurs negatiu, l'única alternativa viable per a la pau perpètua que no sigui la de la tomba (que és l'opció que resultaria del fet que els Estats no estiguessin disposats a sacrificar de cap manera la seva llibertat; i que és l'opció a què conduiria un plantejament maximalista que exigís, tant sí com no, aquella república universal).

Passa una cosa semblant amb el tercer article. Estableix que el dret cosmopolita s'ha de limitar a les condicions de l'hospitalitat universal. També aquí cal cedir una mica al pragmatisme, perquè, com diu Kant, «es tracta de dret, no de filantropia»<sup>20</sup>. I és que, des d'un punt de vista moral, sembla que, originàriament (és a dir, per raó d'origen), ningú no hauria de tenir més dret que un altre a viure en un determinat lloc de la terra. Però la legislació positiva haurà de conformar-se amb el principi d'hospitalitat (definit com el dret d'un estranger a no ser tractat com un enemic en el país a què arriba).

## 2. Què garanteix que s'arribi a la pau perpètua?

Els tres articles esmentats (constitució republicana, federació d'Estats lliures, hospitalitat universal) defineixen les línies mestres d'una possible pau perpètua. La qüestió que cal considerar a continuació és la del grau real de la seva possibilitat: ¿hi ha alguna cosa que garanteixi que, de fet, s'acabi arribant a una pau perpètua d'aquesta mena?

20. *Zum ewigen Frieden*; Ak VIII, 357.

«Allò que ofereix aquesta *seguretat* (garantia) és no res menys que la gran artista *naturalesa* (*natura daedala rerum*), del curs mecànic de la qual ressaltava visiblement la finalitat que, a través de la discòrdia entre els homes, fins i tot contra la seva voluntat, s'obri pas l'acord»<sup>21</sup>.

Tot passa com si la naturalesa hagués disposat les coses de tal manera que l'home, tot i moure's per inclinacions egoïstes, actuï actuant de fet tal com actuaria si no tingués inclinacions d'aquesta mena, és a dir, com si treballés en favor d'interessos universals. La naturalesa coacciona els homes (sense perjudici de la seva llibertat) a fer allò que farien si fossin com cal; garanteix que facin allò que haurien de fer, però que, altrament, no farien. I ho fa per mitjà de tres estratègies<sup>22</sup>:

—La guerra. La naturalesa obliga els homes a constituir-se en Estat, perquè la discòrdia entre els individus engendra una situació que finalment resulta insuportable (a més, la natura ha posat sempre un poble al costat d'un altre; i aquest veïnatge representa així, virtualment almenys, una amenaça, i obliga a aquella constitució en Estat).

—La diversitat dels pobles. Sempre que una federació n'impeideixi les hostilitats, és millor una pluralitat d'Estats que no pas una monarquia universal, perquè aquesta, tard o d'hora, acaba degenerant en anarquia (com més ampli és el radi d'acció, més difícil és aconseguir que les lleis es compleixin). Doncs bé, també la naturalesa sembla treballar en aquesta direcció: per a evitar que els pobles es confonguin, se serveix de dos mitjans: la diversitat de llengües i la diversitat de religions. Certament, aquesta diversitat representa un risc de guerra; però, a mesura que la cultura augmenta i els homes coincideixen en els principis essencials, possibilita també una pau fundada no en el despotisme sinó en l'equilibri.

—L'esperit de comerç. La diversitat separa els pobles, però la naturalesa els atansa per mitjà dels avantatges i inconvenients comuns: l'esperit comercial, que tard o d'hora s'apodera dels pobles, és incompatible amb la guerra. I atès que el poder del diner és el més sòlid, aquest esperit força els Estats a treballar per la pau.

Cap necessitat, doncs, d'apel·lar a l'home bo de la tradició platònica, de què no s'havia pogut desfer completament la reflexió política kantiana de l'any 1784. Arribats a aquest punt, la ficció del rei filòsof ja no fa cap falta, i més aviat mostra la seva possible perversió:

«Que els reis filosofin, o que els filòsofs esdevinguin reis, no és esperable, però tampoc no és desitjable; perquè la possessió del poder perverteix inevitablement el lliure judici de la raó»<sup>23</sup>.

21. *Ibid.*; AK VIII, 360.

22. *Ibid.*; AK VIII, 365-368.

23. *Ibid.*; AK VIII, 369.



24. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, Ak IV, 394.

25. Vegeu G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Hamburg: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften-Meiner, 1980, vol. IX, pp. 354-355.

26. Per als casos de dubte sobre la conformitat de la política amb la moral, Kant proposa el que anomena «principi de publicitat» (*Zum ewigen Frieden*; Ak VIII, 381s), una mena de principi transcendental del dret públic, que fa així: «Totes les accions relatives al dret d'altres homes les màximes de les quals no admeten publicitat són injustes.» És com un axioma, cert però indemonstrable; i, a més, merament negatiu (permet de saber què és injust respecte als altres, però no determina positivament el que és just). Consisteix a dir, senzillament, que tota pretensió jurídica ha de poder ser feta pública; perquè, si no ho permet, és que representa alguna agressió als drets dels altres. No és possible d'invertir-lo, per mirar d'utilitzar-lo a fi de descobrir, positivament, si hi ha harmonia entre moral i política, i concloure la justícia a partir de la possibilitat de publicitat; no es pot dir: «tota màxima que admet publicitat és justa» (si algú disposa de prou poder, fer públiques les intencions no representa cap obstacle). El que sí que es podria dir, a efecte de determinar un principi positiu, és el següent: «Totes les màximes que, per a aconseguir el seu objectiu, necessiten publicitat, coincideixen alhora amb la moral i amb la política.» Perquè si només poden obtenir allò que prenen si són fetes públiques, és que concorden amb la finalitat general del públic, i són moralment justes.

A la capacitat corruptora del poder no és immune el filòsof, la tasca legítima del qual serà només la crítica. Veiem, doncs, que n'és de lluny, Kant, d'un optimisme ingenu, que descansa finalment en alguna mena de confusió entre moral i política. Baldament hi hagi raons per a vincular-les, l'enllaç no autoritza a ignorar allò que les distingeix. Sobre aquesta qüestió, penso que la posició kantiana es pot resumir en tres tesis:

1. L'imperatiu moral obliga a actuar, i, per tant, exigeix l'acció política.

2. L'acció del polític, com la de qualsevol home, ha d'estar subjecta a la moral.

3. En la seva acció política, els homes no solen actuar segons l'exigència moral. Ara bé, per sort, i a tots els efectes polítics, això tampoc no fa falta.

La primera tesi és evident, i només un antic tòpic podria emascarar-la. És evident, perquè l'exigència moral, el deure, per la seva mateixa naturalesa, obliga a la seva realització; altrament es tractaria d'alguna cosa com ara una obligació que no obligaria –una contradicció manifesta. Kant diu explícitament que la bona voluntat, que es traduirà en l'imperatiu categòric, implica «la convocatòria de tots els mitjans que estiguin al nostre abast»<sup>24</sup>. Res a veure, doncs, amb «l'ànima bella» de què parla Hegel (el qual mai no l'atribueix explícitament a Kant), és a dir, una consciència que renunciaria a l'acció a causa de la impossibilitat de realitzar perfectament allò a què el deure obliga, i que, per tant, es tancaria en una mena de contemplació vana de la seva puresa, tan immaculada com ineficaç<sup>25</sup>. La moral kantiana obliga a l'acció, i, per tant, des d'aquest punt de vista, no hi ha conflicte entre la moral i la política.

Segona tesi. L'acció d'un polític, exactament igual que la de qualsevol altre home, està subjecta a la moral. No s'hi valen subtilitats; la raó sap perfectament què és el que és just i què és el que no és just de fer. No hi ha coartades: si un polític no fa el que ha de fer (i normalment no ho fa), és (com qualsevol altre home) un malvat. La lliçó del realisme polític (que ens diu com actuen els homes) no ens autoritza a renunciar a l'exigència ètica (que ens diu com haurien d'actuar). Per tant, i malgrat el seu to una mica ostentós i pedant, la norma del polític moral hauria de ser, com diu el proverbi, «*Fiat iustitia, pereat mundus*»: subordinar l'eficàcia empírica a l'exigència ètica. Aquest sotmetiment de la política a la moral resol els casos en què hi ha discrepància entre el que s'ha de fer i el que sembla que convé (un nus gordià que la política no pot desfer, però que la moral talla pel dret)<sup>26</sup>.

Ara bé (tercera tesi), si això és el que el polític hauria de fer (sotmetre's a la moral), no és això el que el polític acostuma a fer. Ho confessi o no, s'ha fet una «moral» a mida, la que li sembla més ade-

quadra per als seus interessos. Una «moral» que consta de tres màximes principals, d'arrel més o menys maquiavèl·lica: «*Fac et excusa*» (fes el que et convingui, que després ja trobaràs alguna justificació); «*Si fecisti, nega*» (atribueix a un altre els vicis de la teva acció); «*Divide et impera*» (sembla la discòrdia entre els qui et poden disputar el poder). Per dissort, la dita segons la qual «l'honestedat és la millor política»<sup>27</sup> no és la que regeix l'acció política efectiva. Però, per sort, tampoc no fa falta, perquè la naturalesa hi ajuda.

El realisme polític ens ensenya que no és assenyat de pressuposar, en l'acció política, la bondat dels homes. Kant afirma, en aquesta mateixa direcció, que aquella bondat, encara que sigui desitjable, no és imprescindible. Per a la realització efectiva del dret, no cal que els homes siguin bons; n'hi ha prou que no siguin necis. Aquesta manca d'estupidesa de l'home és la garantia de la pau perpètua.

La possibilitat que entre els homes s'estableixin relacions jurídiques justes sense haver de recórrer a la moral com a fonament per a la seva realització mostra l'autonomia de la política. Les idees de constitució republicana i de pau perpètua són la concreció d'aquelles relacions, i funcionen com a exemples d'aquesta autonomia.

La constitució republicana és, a parer de Kant, l'única constitució adequada plenament al dret de l'home, i en conseqüència seria aquella constitució que els homes acordarien en el supòsit que es comportessin d'acord amb el concepte de dret, és a dir, si fossin com cal. Si els homes fossin tan bons com els àngels, l'ordenament jurídic que es donarien seria el republicà. Sabem ja que, de fet, els homes no ho són pas, tan bons com els àngels; però d'aquí no se segueix que no sigui possible encara que es donin una constitució republicana. Al contrari; Kant afirma que la naturalesa els empeny en aquesta direcció. Abans hem vist com n'hi ha prou amb el mecanisme de la insociable sociabilitat. No es pot confiar en la bondat dels homes per tal que estableixin una constitució justa; però, afortunadament, aquesta constitució és aquella cap a la qual condueix la naturalesa, perquè és l'única amb què l'home, socialment insociable, es pot conformar. Serà una constitució bona, en la qual els homes, encara que potser no siguin moralment bons, estaran obligats a ser, almenys, bons ciutadans.

Quant a la pau perpètua, també aquí la naturalesa es constitueix en garantia del dret. La pau és una exigència ètica, i, per tant, les relacions entre els pobles, si se sotmetessin al que la moral determina, serien sempre pacífiques. I, fins i tot en cas de guerra, hi ha certs límits que no s'haurien de passar. Ara bé, si haguéssim de confiar simplement en la bona voluntat dels qui regeixen els Estats, la confiança en la pau, o la prohibició en la guerra d'acions especialment indignes, seria veritablement ingènua. Per sort, però, la naturalesa dóna un cop de mà, i disposa les coses de

27. Vegeu, p. ex., CÍCERO, *De officiis*, II, 3.

tal manera que la pau sigui, al capdavant, no solament la situació més justa, sinó també la més pràctica; i també, en la guerra, és recomanable evitar estratègies mesquines (com, p. ex., l'enverinament de l'aigua, o altres de semblants), no per respecte a la dignitat d'home dels enemics, sinó per realisme polític: si el comportament de l'enemic ha estat tan salvatge que no puc veure'l ja com un semblant i algú amb qui es pot conviure, mai no podré confiar-hi, i la guerra mai no s'acabarà definitivament; per tant, si la guerra no és d'extermini, el pragmatisme aconsella no ultrapassar determinats límits de maldat. En definitiva, la naturalesa mateixa de les coses condueix cap a una guerra que, transitòriament, estigui continguda dins uns límits i, a la llarga, cap a la pau, perquè, en ser el més útil, és allò que s'ha d'acabar imposant, si els homes no són més necis del compte. Una victòria que no serà, certament, un avenç moral, però que sí que representarà, objectivament, un avenç cap a la moralitat.

Certament que, si amb això queda resolta la qüestió estrictament política, no queda resolta la qüestió pròpiament moral, a la qual Kant no vol renunciar. En efecte, és perfectament legítim demanar-se si a aquest avenç objectiu cap a la moralitat va associat també, d'alguna manera, un progrés moral. El plantejament i la resposta a aquesta pregunta és una de les característiques més notables de la reflexió kantiana.

El que es demana és si la humanitat està en progrés constant cap al millor. Sabem ja que Kant creu que sí, però no tant gràcies a allò que nosaltres fem, com en virtut d'allò que la naturalesa ens obliga a fer: la natura ha desenvolupat en l'home dues inclinacions contradictòries, una que el duu a unir-se en societat, l'altra a fer valer els seus desigs individuals i que amenaça de dissoldre tota societat. És precisament la violència que sorgeix d'aquí allò que obliga l'home a una constitució civil i, a la llarga i pel mateix raonament, allò que obliga els Estats –que estan en una situació d'insociabilitat radical– a una pau perpètua que no sigui la del cementiri i a una constitució cosmopolita. I això seria així fins en una societat de diables, a condició que fossin intel·ligents. Però, precisament per això, aquest progrés jurídic cap al millor no és cap garantia d'un progrés moral.

Com jutjar, aleshores, sobre un possible progrés moral? L'ètica kantiana dificulta aquest judici, atès que fa descansar el valor moral dels actes en, finalment, la seva intenció; és la bona voluntat allò que permet de jutjar si un acte és moralment bo; no n'hi ha prou amb actuar d'acord amb el deure; cal actuar per deure. Però com penetrar en la intencionalitat dels actes? Si fins i tot les motivacions últimes dels nostres propis actes ens són amagades, com descobrir les dels altres?<sup>28</sup>

28. Vegeu *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II; Ak IV, 406-407.

Aquesta és la dificultat que planteja la pregunta pel progrés moral de la història humana. Cap consideració empírica no sembla poder-la resoldre. A tot estirar, podrem descobrir algun fet històric que faci avançar espectacularment la realització de la justícia i l'encarnació de la llibertat; però això sol no ens permetrà de jutjar el valor moral de l'acció que possibilita aquest avenç, perquè la intenció amb què s'ha dut a terme roman sempre amagada.

Tanmateix, si bé no hi ha cap fet que permeti descobrir-ho, sí que és possible trobar algun signe que parli en aquest sentit<sup>29</sup>. Aquest signe ha de franquejar, sense suprimir-lo, l'abisme entre els dominis sensible i suprasensible (enorme però, precisament, no infranquejable, d'acord amb la *Crítica de la facultat de jutjar*<sup>30</sup>). Es tracta de descobrir en la naturalesa alguna cosa que apunti, com a condició de la seva possibilitat, a l'àmbit de la moral i de la llibertat.

Segons Kant, disposem d'un tal signe. És un signe històric. El proporciona la Revolució Francesa; és l'entusiasme que provoca en els espectadors que la contemplen<sup>31</sup>.

*«D'un esdeveniment del nostre temps que demostra aquesta tendència moral del gènere humà.*

Aquest esdeveniment no consisteix en importants fetes o desfetes realitzades pels homes, a través de les quals el que entre els homes era gran esdevé petit o el que era petit esdevé gran, i en virtut de les quals, com per art de màgia, desapareixen antics i brillants edificis polítics, i en sorgeixen d'altres en el seu lloc, com de les profunditats de la Terra. No, res de tot això. Es tracta simplement de la manera de pensar dels espectadors que es traïx *públicament* en aquest joc de grans transformacions, i que es pot sentir clarament en la seva adhesió pels participants d'un costat contra els de l'altre, d'una manera tan universal i tanmateix tan desinteressada, amb el perill fins i tot que aquesta parcialitat els pugui resultar perjudicial, que demostra (a causa de la seva universalitat) un caràcter del gènere humà en conjunt, i alhora (perquè és desinteressat) un caràcter moral, si més no en la disposició; cosa que no solament permet esperar el progrés cap al millor, sinó que l'és ja, fins on per ara és possible.

La revolució d'un poble espiritualment ric, que veiem produir-se en els nostres dies, pot reeixir o fracassar; pot ser tan plena de misèria i d'atrocitats que un home honrat, si empenent-la per segona vegada pogués esperar de realitzar-la feliçment, mai no es decidiria, a aquest preu, a fer l'experiment; tanmateix, dic, aquesta revolució troba en els esperits de tots els espectadors (que no estan embolicats en el joc) una *participació* del seu desig que limita amb l'entusiasme, i la manifestació de la qual, que comporta un perill, no pot tenir cap altra causa que una disposició moral en el gènere humà<sup>32</sup>.

Cal començar notant que l'entusiasme és un sentiment que pertany al gènere del sublim, concepte analitzat per Kant en la *Crítica de la facultat de jutjar*, en el context de la reflexió estètica.

29. Vegeu *Streit*, II, 4-5; Ak VII, 83-84.

30. *Kritik der Urteils kraft*, «Einleitung», 2; Ak VI, 75.

31. La millor anàlisi és de J.-F. LYOTARD, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris: Galilée, 1986.

32. *Streit*, II, 6; Ak VII, 85.

A diferència de la bellesa, que es pot pensar com la manifestació sensible d'un concepte, en el cas del sublim no són els conceptes de l'enteniment allò que hi intervé, sinó les idees de la raó. I la diferència entre un concepte i una idea és precisament que, mentre el primer pot manifestar-se sensiblement (un objecte determinat és la manifestació concreta del concepte que el descriu), la segona no ho permet (en la línia del que era la idea platònica: per a Plató, una realitat sensible mai no exhaurix la virtualitat de la idea que malda per manifestar –i que només reïx a fer de manera imperfecta)<sup>33</sup>. La idea platònica no és un concepte; tampoc no ho és la idea kantiana. Aquesta, diu Kant, conté sempre una referència al que és incondicionat; ara bé, en l'àmbit de la realitat sensible, no hi ha res que sigui incondicionat; en conseqüència, la idea no pot ser mai manifestada sensiblement<sup>34</sup>. Amb tot, quan la imaginació ho intenta, quan procura subministrar una presentació sensible a una idea de la raó, i no ho aconsegueix, perquè no es pot aconseguir, experimenta impotència; però, al mateix temps, pren consciència del que és per a l'esperit una llei, i descobreix el seu destí<sup>35</sup>: subministrar una presentació del que no es pot presentar, i, per tant, ultrapassar tot allò que es pugui presentar. Això significa que, davant de qualsevol pretesa manifestació d'una idea de la raó (per exemple, la de la constitució jurídica perfecta), hom experimentarà la impotència de constatar la distància, encara i sempre infinita, entre aquesta pretesa manifestació i la idea que vol realitzar. Però, alhora, descobrirà la tasca a què està destinat: maldar per aconseguir-ho.

Per això, aquell entusiasme davant l'espectacle constituït per la Revolució Francesa és el signe històric buscat per a «verificar» la hipòtesi del progrés moral. La Revolució Francesa no és sublim en ella mateixa, com tampoc no ho són els fenòmens que l'experiència estètica qualifica de sublims: els espectacles violents i enormes de la naturalesa –un salt d'aigua, una tempesta formidable. Però suscita en l'espectador el sentiment del sublim.

La característica del sublim com a sentiment estètic és la idea d'inadequació. Una de les maneres de caracteritzar-lo és la següent: «és sublim aquella cosa en comparació amb la qual tota la resta és petit»<sup>36</sup>. És fàcil de veure que no hi ha res així en l'experiència: per gran que sigui una cosa, sempre en podem imaginar una altra de més gran; la totalitat absoluta de grandesa (la idea de totalitat aplicada a la categoria de grandesa) no és representable empíricament. Ara bé, davant una cosa molt gran, hom pot sentir el vertigen de la insuficiència d'això, tan gran, enfront del que és absolutament gran, i davant de què allò, que semblava tan gran, resulta insignificantment petit; aquest vertigen és el sentiment sublim. És característic d'aquest vertigen una barreja de plaer i de desplaer.

33. Vegeu *Kritik der reinen Vernunft*, A 312-319 / B 368-375.

34. En la *Crítica de la raó pura*, les idees eren pensades a partir de la noció de «totalitat»: la totalitat de l'experiència no pot ser un objecte d'experiència.

35. *Kritik der Urteilskraft*, § 26; Ak V, 257.

36. *Ibid.*, § 25; Ak V, 250.

La impossibilitat d'imaginar, és a dir, de representar sensiblement el que és absolutament gran, desplaü; però, alhora, aquesta impossibilitat d'imaginar-ho ens fa prendre consciència de l'existència en nosaltres d'una altra facultat, la raó; i això plaü. Així, per exemple, desvetlla en nosaltres el sentiment sublim l'espectacle de la potència de les forces desfermades de la naturalesa, com ara el mar furiós. L'espectacle d'aquella potència ens fa sentir la nostra petitesa; però, amb tot, plaü; perquè ens revela una facultat de jutjar-nos independents respecte a la naturalesa; ens descobreix com a éssers no solament sensibles, sinó també intel·ligibles, morals<sup>37</sup>.

Tornem ara a l'entusiasme davant l'espectacle de la Revolució Francesa. Aquest entusiasme no es justifica pròpiament pel fet, perquè la revolució és un injust devesall de sang i de mort; però el sentiment de l'entusiasme dóna testimoniatge de la distància que la humanitat espectadora experimenta entre la petitesa del fet que es produeix (la revolució) i la grandesa de la idea de la raó a què aspira (la idea d'una constitució republicana); el fet és a una distància infinita de la idea; la revolució no és la manifestació sensible de la idea de llibertat o de justícia; i això desplaü; però desvetlla aquella idea; i això plaü. Per això entusiasma, i diem que és sublim. El que manifesta aquest sentiment és la tensió entre un esdeveniment terrible i la idea de llibertat i justícia; i aquesta tensió demostra, per la força del sentiment, una disposició moral (perquè és desinteressada, en no tenir-hi, l'espectador, res a guanyar; més aviat al contrari: hi pot perdre, si manifesta públicament el seu entusiasme).

La tesi de Kant és que l'entusiasme que es manifesta en ocasió de la Revolució Francesa no és que permeti esperar el progrés, sinó que és ja el progrés. I això perquè el sentiment del sublim exigeix una receptivitat per a les idees, una obertura a l'incondicionat. El sublim és un signe, una presentació bastarda de la idea de moralitat en la naturalesa, perquè aquesta, en sentit estricte, no pot ser presentada. Però és una prova del progrés moral, perquè sense un cert progrés la humanitat no l'hauria experimentat. Que la humanitat s'entusiasmi davant l'espectacle terrible de la Revolució Francesa significa que percep tota la insuficiència del fet, però alhora tota la seva grandesa; que la humanitat s'entusiasmi davant l'intent de realitzar la llibertat i la justícia en la societat, demostra que la humanitat està encara oberta a l'àmbit de la moral<sup>38</sup>.

### **3. Com s'ha d'entendre aquesta garantia de la pau perpètua i la constitució republicana?**

Les pàgines de Kant sobre la intenció de la naturalesa, sobre la manera com aquesta disposa les coses per tal d'aconseguir que els homes, tot i moure's amb vista al seu benefici individual, treballin

37. *Ibid.*, § 29; Ak V, 265.

38. Amb això, Kant no solament constata una situació de fet en una etapa històrica determinada, sinó que subministra un criteri general per a jutjar el grau de disposició moral de l'home: ¿s'entusiasma encara la humanitat espectadora davant els intents de realitzar la llibertat i la justícia en el món? O a la inversa, ¿s'indigna la humanitat davant l'espectacle del mal? La «magnitud negativa» corresponent a l'entusiasme («la idea del bé afectivament sentida», *KU*, § 29; Ak V, 271-272) deu ser la còlera (*Zorn*, «un espant que, al mateix temps, desvetlla les forces per a resistir al mal», *Anthr.*, § 76; Ak VII, 255), o la desesperació indignada (*entrüstete Verzweiflung*), afectes tots dos considerats per Kant espècies del sublim (*KU*, § 29; Ak V, 272).

de fet pel bé de la totalitat, inviten a considerar la història de la humanitat com la història de la realització efectiva del bé comú, assistida per l'astúcia de la naturalesa. I és temptador<sup>39</sup> de veure aquí un antecedent de la concepció de la història que, passant per Fichte, culminarà en Hegel i en Marx, i segons la qual tot –guerres, revolucions, tiranies– treballa per la realització de la llibertat i la justícia sobre la terra. Però, més que no pas remarcar l'existència d'una possible filiació històrica, em sembla essencial d'assenyalar la diferència fonamental que hi ha entre la posició kantiana i la de l'idealisme alemany i els seus hereus.

Aquesta diferència és tanta com la distància que hi ha, en la terminologia kantiana, entre el judici determinant i el judici reflexionant. Mentre el primer descriu el que és la naturalesa objectiva de les coses, el segon expressa només el que és una operació subjectiva de l'esperit a l'hora de pensar-les. Un exemple significatiu permetrà d'entendre l'abast d'aquesta diferència: en un passatge de la *Pau perpètua*<sup>40</sup>, tot parlant de la constitució republicana, es diu que aquesta és l'única constitució justa, perquè és l'única que procedeix de la idea del contracte originari. És a dir, se suposa que un home només estaria disposat a renunciar a la seva llibertat en benefici d'un poder jurídic extern a condició que tots els altres homes fessin el mateix, i a condició, doncs, que la constitució política fruit d'aquest sacrifici consagrés i garantís entre tots els individus les mateixes relacions de llibertat i d'igualtat; la constitució republicana seria, d'aquesta manera, resultat d'un contracte entre els individus. Però aquesta noció de contracte és qualificada per Kant d'*idea*<sup>41</sup>; i la noció d'idea ens col·loca ja en l'àmbit del judici reflexionant: que el contracte sigui una idea vol dir que s'ha de posar, per dir-ho així, al final, i no al començament (a diferència dels contractualismes clàssics); vol dir que el contracte entre els individus no descriu l'origen històric de la societat, sinó que expressa l'única manera de pensar un origen de la societat que sigui racional, és a dir, que estigui d'acord amb allò que la raó exigeix; vol dir que funciona no com una causa que explica, sinó com un horitzó que dona sentit.

I aquest àmbit, l'àmbit del sentit, el domini propi del judici reflexionant, és subjectiu; o, cosa que és el mateix, el sentit de les coses no està inscrit en la naturalesa mateixa de les coses, que hi és indiferent. No hi ha finalitat objectiva. I, per tant, les idees de contracte originari, de constitució republicana, de federació d'Estats lliures, de pau perpètua, no són pas de l'ordre de la veritat o de l'objectivitat, sinó que designen només la manera com l'home ha de pensar la història i la praxi política perquè aquestes tinguin sentit. L'home és de tal manera que, si el resultat de la seva acció sobre la naturalesa no fos l'establiment d'aquella constitució republicana i d'aquella pau perpètua, les coses serien absurdes. Només

39. Vegeu, p. ex., Y. YOVEL, *Kant and the philosophy of history*, Princeton: Princeton U.P., 1980.

40. Ak VIII, 350.

41. Vegeu també *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), Ak VIII, 297.

si la seva acció es pensa com si fos la manera en virtut de la qual aquelles es realitzen, és a dir, només si es pensa com si fos l'instrument per mitjà del qual la llibertat s'encarna en la naturalesa, només llavors aquesta tindrà sentit (serà intel·ligible i estarà plenament d'acord amb les exigències de la raó).

Però precisament perquè això ha de resultar de l'acció de l'home, que és lliure, no hi ha cap garantia absoluta, és a dir, objectiva, que, al final, les relacions entre els homes siguin com la raó diu que han de ser. Per això, en el domini de la filosofia política, no hi ha revolució copernicana possible<sup>42</sup>. I, per això, la intenció de la naturalesa no és l'astúcia de la raó. Que la naturalesa garanteixi la pau perpètua no vol dir que aquesta sigui inevitable; no la garanteix amb prou seguretat perquè pugui ser predita; però la garanteix prou perquè no sigui una quimera, i, per tant, la garanteix prou perquè continuï essent un deure treballar per ella. La filosofia kantiana obliga a l'acció<sup>43</sup>.

El sentit és una cosa que només l'home exigeix, i que només per l'acció de l'home pot ser realitzat; no resultarà inevitablement de la sola conjunció mecànica de les coses. Però, almenys, aquesta conjunció mecànica hi deixa lloc. I per això, a més d'un deure, és una esperança. Constitució republicana i pau perpètua –relacions humanes d'acord amb el que la raó demana– no són una realitat donada, però tampoc no són una idea buida, sinó un problema i una tasca.

Per això, en la línia imaginària que traça la distància de les posicions possibles entre el realisme polític i l'ànima bella, la situació de Kant es troba molt més lluny de la segona que del primer, si no s'hi identifica. L'exigència ètica obliga a sotmetre l'acció política als principis morals. La realitat ens duu a constatar que la praxi política és autònoma respecte a la moral. El realisme polític ens obliga a prendre consciència de la distància entre la qüestió de dret i la qüestió de fet, i a instal·lar-nos en aquesta distància. Però no ens autoritza a instal·lar-nos-hi definitivament. En efecte, en aquesta situació hi ha almenys dues possibilitats: renunciar a la praxi política, i entotsolar-se en la contemplació vana de la puresa de la consciència moral («ànima bella»); o bé maldar per reduir aquella distància, i aconseguir que l'acció política, tot i seguir les seves lleis pròpies, encara més, aprofitant-les, aboqui a un resultat anàleg a aquell que resultaria d'una política realitzada des de principis morals. Estem igualment obligats a la lucidesa i a la utopia.

Per a l'home, que posseeix la idea d'una constitució republicana, la història només tindrà sentit (només serà intel·ligible i estarà d'acord amb les seves exigències racionals) si es pensa com si fos el procés de realització d'aquella idea com si fos el lloc on la llibertat i la justícia s'encarnen en el món com si fos l'operació per la qual la naturalesa és sotmesa als fins de la moralitat. Però no hi ha

42. *Streit*, II, 4; Ak VII, 83.

43. Vegeu ja les *Remarques a les Observacions sobre el sentiment del bell i del sublim* (aprox., 1764): «Sóc, per inclinació, un científic. Experimento tot l'assedegament del coneixement i el neguit i l'ansia d'arribar més enllà, així com la satisfacció de cada troballa. Hi va haver un temps en què creia que únicament això podia fer l'honor de la humanitat, i menyspreava la xusma, que no sap res. Rousseau em va portar al bon camí. Aquella tendència que em cegava va desaparèixer, vaig aprendre a respectar els homes, i jo mateix em trobaria més inútil que el treballador comú si no regués que aquella meditació pot tenir per a tots els altres un valor a l'hora d'establir els drets de la humanitat» (*Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Ak XX, 44).



cap garantia que les coses hagin d'anar així. Això marca les distàncies entre el concepte kantian d'intenció de la naturalesa (la insociable sociabilitat) i l'astúcia de la raó de Hegel.

La història només tindrà sentit si pot ser pensada d'aquesta manera. Però res no garanteix que, de fet, hagi de satisfer aquest pensament. No és impossible, però no és segur. Hom pot tenir-ne alguna esperança, però cap certesa. No hi ha, en sentit fort, filosofia de la història possible. En realitat, la reflexió sobre la història és més d'ordre pràctic que d'ordre teòric. És menys un saber sobre el que passa que una presa de consciència sobre el que hauria de passar, i sobre l'exigència que té l'home per esforçar-se perquè passi: cal que la història sigui el procés d'encarnació de la llibertat i la justícia en la naturalesa. Això no ens subministra coneixement; ens assenyala un destí i ens marca una tasca. També per a Kant, «al principi, era l'acció».

*JOSEP OLESTI*  
*Facultat d'Humanitats*  
*Universitat Pompeu Fabra*  
*jolesti@upf.es*