

# ELS LÍMITS DEL PROGRÉS SEGONS KANT

Salvi Turró

## 1. UNA QÜESTIÓ DE LÍMITS

En el darrer assaig que Kant dedicà a la temàtica del progrés històric en 1798 es llegeix aquest comentari:

«Un metge que dia rere dia reconfortava els seus pacients anunciant-los un proper restabliment —a un, que el pols batega millor; a un altre, que l'expectoració promet una milloria; a un tercer, que la transpiració, etc.— un dia va rebre la visita d'un dels seus amics. Com va, amic meu, la teva malaltia?, va ser la primera pregunta. Com ha d'anar? *Em moro de pura milloria!* No censuro ningú si, a la vista dels mals de l'estat, comença a desconfiar de la salut del gènere humà i del seu progrés vers el millor...»<sup>1</sup>

Com pot, aquest irònic —si no càustic— passatge, haver estat escrit per un autor «il·lustrat», en el doble sentit de situar-se en la Il·lustració del XVIII i de ser portaveu d'una concepció racional i emancipadora de la humanitat? I no pas per qualsevol autor, sinó pel representant per antonomàsia del pensament il·lustrat a Alemanya, si no a tot Europa? És aquella sornegueria compatible amb la Il·lustració? ¿No és pas un tret definitori d'aquell moviment intel·lectual la defensa seriosa i convençuda —no gens irònica— dels ideals racionals i morals i la consegüent afirmació del progrés històric, que llegà ja com a tesi indiscutible als seus hereus de la primera meitat del XIX —del hegelianisme al positivisme?

Sens dubte la «idea de progrés», tot i els precedents més o menys

---

1. KANT, *Replantejament de la pregunta: si el gènere humà es troba en progrés constant vers el millor (El conflicte de les facultats, II; Ak, VII, 93; trad. cat, 276)*. Des d'aquí tots els textos citats, si no indiquem el contrari, són de Kant. Els referenciem en l'edició crítica de l'Acadèmia Prussiana de Ciències: volum en xifres romanes i plana en xifres àrabs. En el cas dels escrits de filosofia de la història, com és aquest passatge, remetem també a la paginació de la meua traducció catalana: KANT, *Història i Política*, Barcelona, Edicions 62, 2002.

llunyans que puguin assenyalar-se,<sup>2</sup> té la seva formulació filosòfica definitiva en el marc del projecte reformador, educador i culturitzador del segle XVIII i, per tant, constitueix una idea genuïnament i tòpicament «il·lustrada»: n'hi ha prou amb recordar *L'educació del gènere humà* (1780) de Lessing o *l'Esbós d'un quadre històric del progrés de l'esperit humà* (1794) de Condorcet, veritables catecismes de la fe en el progrés. En aquest punt, com en altres, Kant ocupa una posició peculiar en l'època —«no pas una època *il·lustrada*, sinó una època d'*il·lustració*»,<sup>3</sup> en les seves paraules—: la seva assumpció radical del principi crític de sotmetre tot fet o creença al «tribunal de la raó» per tal de mostrar els límits de les nostres facultats, el portà no sols a qüestionar molts dels supòsits i tòpics metafísics del pensament tradicional, sinó també dels seus mateixos contemporanis.

Que tot just en el moment de tematització de la idea de progrés, Kant mantingui una posició discordant i enormement matisada al respecte, a més de ser testimoni de la seva originalitat indubtable com a pensador, és rellevant també per a una comprensió de l'estatut de tal noció. I, en efecte, una relectura acurada de les anàlisis i argumentacions kantianes pot servir, encara avui, com el millor antídoto contra les extralimitacions optimistes —hereves alhora del positivisme i hegelianisme— o pessimistes —herència de les filosofies de la sospita— provocades per la «malaltia» —tan nostra!— de la manca o de l'excés de «sentit de la història»: posicions ambdues potser igualment transgressores dels límits i condicions de possibilitat d'allò que legítimament pot afirmar-se (des de la raó finita) sobre el progrés, la cultura o la història. En aquest sentit, una revisió de Kant no sols val com a exercici historiogràfic, sinó també com a font de consideracions i arguments per a sotmetre (il·lustradament) a «judici crític» —valgui la redundància etimològica!— la idea de progrés i determinar-ne els límits.

Comencem per fixar-nos en les connotacions de la darrera expressió, «límit» (*Grenze*), tan essencial a la forma kantiana d'entendre la tasca filosòfica.<sup>4</sup> Un límit és allò que permet dividir, distingir o dife-

2. Per a la gènesi i desenvolupament de tal noció vegeu l'estudi clàssic de J. BURY: *La idea de progreso*, Madrid, Alianza, 1971.

3. Resposta a la pregunta: *Què és il·lustració?* (Ak, VIII, 140; trad. cat. 87).

4. La forma «transcendental» d'abordar la problemàtica filosòfica consisteix justament per a Kant a establir les condicions que fan possible —i, per tant, *de-terminen, de-li-miten, de-fineixen*— els diversos àmbits de discurs i d'objectivitat per a la consciència, és a dir, establir els límits de la raó (finita). En els termes tècnics de l'autor: «Anomeno *transcendental* tot coneixement que no s'ocupa tant dels objectes, com del *nostre mode de coneixement dels objectes...*» (*Crítica de la raó pura*, B 25).

renciar dos territoris: establert el límit, cadascun dels dos espais contigus es contraposa en algun aspecte a l'altre —precisament aquell aspecte que permet definir i fixar la limitació— i, per tant, allò que queda a un cantó del límit pot considerar-se com a negació o oposició de l'altre (A/-A). Pròpiament la línia delimitadora no pertany a cap dels dos cantons: transcorre certament entre tots dos, però, en tant que mancada de superfície, no ocupa espai de l'un ni de l'altre —ni el podria pas ocupar, puix això equivaldria a ser alhora A i no -A, la qual cosa, com sabem, és lògicament contradictòria. Tanmateix, tampoc no pot dir-se que tal línia estigui fora dels dos territoris constituïnt-ne un tercer amb entitat pròpia. Hom pot afirmar, doncs, que el límit, discorrent entre els dos territoris que divideix, no té altre estatut que manifestar el joc de contraposicions que permet justament de parlar de tots dos. Allò característic del límit consisteix així a remetre cadascun dels dos espais, objectes o discursos al seu àmbit de validesa i entendre'ls en la seva juxtaposició diferenciada, evitant els errors generats per les transgressions territorials il·lusòries a què tendeix la nostra raó.<sup>5</sup>

Doncs bé, si apliquem això al nostre tema, resulta que la determinació del progrés no podrà consistir més que a comprendre adequadament una certa contraposició. I efectivament, la concepció kantiana d'aquella idea pot exposar-se en forma d'antinòmia:

1. L'afirmació del «mal radical» inherent a l'acció humana en el món: «la història de la *natura* comença, doncs, pel bé, ja que és *obra de Déu*; la història de la *llibertat*, pel mal, perquè és *obra de l'home*».<sup>6</sup>
2. L'afirmació simultània que la història humana avança vers el millor: «em serà permès de suposar que, així com el gènere humà està constantment en progrés en relació amb la cultura en tant que el seu fi natural, també se'l concebi en un progrés vers el millor respecte al fi moral de la seva existència, progrés que certament algun cop podrà ser *interromput* però mai no *trencat*».<sup>7</sup>

---

5. Recordeu el conegut passatge que enceta la primera crítica kantiana i que constitueix un veritable *leitmotiv* de tota la seva obra: «La raó humana té un singular destí en un gènere dels seus coneixements: es veu amoïnada per preguntes que no pot evitar puix que li vénen donades per la natura mateixa de la raó, però que tampoc no pot respondre perquè depassen tota capacitat de la raó humana» (*ibid.*, A VII).

6. *Conjectures sobre el començament de la història humana* (Ak, VIII, 115; trad. cat. 128).

7. *Teoria i praxi*, II (Ak, VIII, 308-309; trad. cat. 168).

Entendre la compatibilitat entre aquestes dues tesis —i. e., establir el joc de remissions i oposicions que donen el sentit als dos àmbits d'experiència i de discurs allà expressats— equival a de-limitar-les conceptualment d'una manera adequada: tal (línia de) de-limitació configura la idea kantiana de progrés. Per tant, ja pot avançar-se des d'ara que tal concepció no serà pas ingènuament (o prometeicament) «dogmàtica» com en les versions usuals il·lustrades i del segle XIX, sinó que vindrà donada per una dialèctica peculiar. En certa mesura, a les antinòmies de la raó teòrica i pràctica, en els opuscles dedicats al nostre tema, Kant n'afegeix una altra: la dialèctica de la idea de progrés.

## 2. LLIBERTAT, MAL RADICAL I MORALITAT

Que «l'home és dolent per natura» o que «ningú neix sense vicis»<sup>8</sup> és un tòpic recurrent en la història del pensament humà. Incorporat al cristianisme especialment per la doctrina augustiniana del pecat original i reactualitzat pel comentari de Luter a la *Carta als Romans*, es troba també en el rerefons de l'educació pietista de Kant. I en efecte, l'*homo curvatus* d'Agustí i Luter<sup>9</sup> no sols reapareix terminològicament en Kant —«la fusta de què està fet l'home és tan corba que no es pot tallar res completament recte»—,<sup>10</sup> sinó que la curvatura o maldat humana configura un dels elements bàsics de la seva antropologia. Més enllà, però, d'aquesta filiació històrica, què significa filosòficament tal tesi i com des d'aquesta comprensió filosòfica Kant duu a terme una peculiar i suggerent reinterpretació de la doctrina cristiana?

Seguint la tradició, el tema del mal es vincula indissolublement al tema de la llibertat. Llibertat, en sentit ontològic o transcendent, és «la capacitat de començar un estat *per un mateix*, la causalitat del qual no es troba al seu torn sota una altra causa segons lleis naturals».<sup>11</sup> Tal independència de la causalitat natural dota l'ésser lliure d'una poten-

8. *La religió dins dels límits de la mera raó* I, 3 (Ak, VI, 32): amb la primera afirmació Kant intitula un apartat del text, la segona és citació d'Horaci (*Sàtires*, I, 3, 68) que Kant incorpora com a exemplificació d'aquell lloc comú.

9. Vegeu a l'efecte l'excel·lent comentari d'A. PHILONENKO: *La théorie kantienne de l'histoire*, París, J. Vrin, 1986, pp. 99-101.

10. *Idea d'una història universal amb intenció cosmopolita*, VI (Ak, VIII, 23; trad. cat. 68). Afirmació literalment repetida en l'assaig sobre religió: «Com pot hom esperar que d'una fusta tan corba es pugui tallar res completament recte?» (*La religió dins dels límits de la mera raó*, III, 6; Ak, VI, 100).

11. *Crítica de la raó pura*, A 533/B 561.

cialitat creadora que el fa irreductible a tot allò donat i li obre infinites possibilitats de realització de projectes i ideals: «tot just perquè es tracta de la llibertat, que pot ultrapassar qualsevol límit establert».<sup>12</sup> En clara anticipació a l'existencialisme, ja per a Kant l'home no consisteix tant en allò que «és» sinó en allò que fa de si mateix.<sup>13</sup> Perquè som lliures i autors de la nostra vida, les nostres decisions i regles de conducta no tenen més limitacions que les que nosaltres mateixos ens imposem i, per tant, podem decidir-nos igualment pel bé com pel mal. La llibertat és també (i potser més originàriament en nosaltres, éssers racionals finits) capacitat de fer el mal. En què consisteix, però, bé i mal? I què significa sostenir la tesi de la maldat connatural a l'ésser humà?

La llibertat com a principi absolut d'acció, en la mesura que es desplega a través de les decisions i eleccions que determinen la nostra conducta en el món (*étmoi, mores, Sitten*), es manifesta com a voluntat o racionalitat «pràctica», és a dir, capacitat de proposar-nos fins i decidir-nos.<sup>14</sup> Doncs bé, això que anomenem raó o enteniment humà en general es caracteritza per operar en tots els seus àmbits d'aplicació (teòrics o pràctics) segons certes exigències constitutives, bàsicament dues: mantenir la coherència amb si mateix i intentar assolir una validesa intersubjectiva de les seves formulacions.<sup>15</sup> Això, en l'àmbit pràctic, significa que un ésser racional decideix la seva conducta de forma conseqüent si i solament si: 1) les seves decisions s'expressen en normes que considera vàlides per a totes les circumstàncies semblants —universalitat objectiva de la llei—, i 2) normes que no sols considera

12. *Crítica de la raó pura*, A 318/B 374.

13. Vegeu dos passatges prou significatius al respecte. «La natura ha volgut que l'home extregui exclusivament de si mateix tot allò que ultrapassa l'ordenació mecànica de la seva existència animal, i que no participi de cap altra felicitat o perfecció que la que ell mateix, lliure de l'instint, ha creat per la seva pròpia raó» (*Idea d'una història universal amb intenció cosmopolita*, III; Ak, VIII, 19; trad. cat. 63). «A fi d'assenyalar el lloc de l'home en el sistema de la natura animada i caracteritzar-lo no ens resta més que el següent: té un caràcter que es fa a si mateix, puix que és capaç de perfeccionar-se segons els fins decidits per ell mateix, de manera que, com a animal dotat de capacitat racional (*animal rationabile*), pot fer-se a partir d'ell mateix un animal racional (*animal rationale*)» (*Antropologia*, II-E; Ak, VII, 322).

14. Prescindim aquí de detallar tots els aspectes implicats en la filosofia pràctica kantiana. El lector interessat pot trobar-ne dues bones exposicions en: V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*; Paris, PUF, 1969; A. PHILONENKO, *L'oeuvre de Kant* (vol. 2), Paris, J. Vrin, 1996.

15. «Les màximes de l'enteniment humà comú són: 1. pensar per un mateix; 2. pensar posant-se en el lloc dels altres; 3. pensar sempre d'acord amb un mateix» (*Crítica de la facultat de jutjar*, § 40; Ak, V, 294).

vàlides per a ell com a subjecte particular, sinó alhora per a tot ésser racional —universalitat subjectiva o dimensió intersubjectiva de la llei—. D'aquí que el fonament de totes les normes morals consisteixi a adequar-se a aquest criteri: «obra de manera tal que la màxima de la teva voluntat pugui valer sempre i alhora com a principi d'una legislació universal».<sup>16</sup> En la mesura que nosaltres ens guiem exclusivament per aquest principi, actuem d'acord amb les exigències racionals i intel·lectives que ens defineixen i obrem de forma moralment correcta.

Tanmateix, si bé nosaltres som éssers racionals, també som «finites», la qual cosa, des del vessant pràctic que aquí ens interessa, significa que sobre la nostra voluntat, a més d'intervenir-hi l'intel·lecte, hi influeixen també els mòbils sensibles, afectius, passionals, etc. Tot aquest component de la nostra personalitat —si volem allò de «natural» que hi ha en nosaltres com a éssers vius— tendeix a la satisfacció dels desitjos i apetències particulars i, per tant, obeeix al principi general de la felicitat o amor a un mateix.<sup>17</sup> En la mesura que determinem la conducta segons aquest criteri, obrem de forma inconseqüent amb les exigències de la nostra racionalitat. Tal inconseqüència pot ser, en el cas més extrem, manifestament contrària al criteri de moralitat: sigui perquè les decisions són casuals i arbitràries —mancades d'universalitat objectiva i, per tant, no donen lloc a cap regla coherent—, sigui perquè, tot i generar regles, només les concebem com a vàlides per al nostre interès i així no assoleixen el valor intersubjectiu essencial a tota llei. Però també pot tractar-se d'inconseqüència per una presència més subtil dels mòbils egoistes, a saber: que la regla de conducta, tot i ser objectivament universalitzable, s'hagi adoptat no tant pel reconeixement de valor moral que té en si mateixa, sinó perquè satisfà els nostres interessos. En aquest darrer cas, l'acció serà certament «legal» —i.e. concordant externament amb les exigències de la llei—, però no tindrà tampoc valor «moral» per a qui la realitza, puix que el seu mòbil intencional —en la interioritat de la consciència— segueix essent «patològicament afectat».<sup>18</sup>

Ara bé, siguin les nostres accions morals merament legals o contràries a la llei, en tot cas són fruit de la llibertat com a principi absolut.

16. *Crítica de la raó pràctica* (Ak, V, 30).

17. *Ibid.* (Ak, V, 22).

18. «Si la determinació de la voluntat s'esdevé d'acord certament amb la llei moral però només mitjançant un sentiment... —i així no pas exclusivament per la llei—, llavors l'acció conté certament legalitat, però no pas moralitat» (*ibid.*; Ak, V, 71).

I, atès tot l'anterior, és palès que al capdavall la llibertat s'autodetermina segons dues grans possibilitats: o pel principi racional de la llei universal, o pel principi empíric de la pròpia felicitat. Cadascuna d'aquestes possibilitats últimes genera, per dir-ho així, un cert dinamisme direccional que dona un sentit global a l'existència humana: o bé orientant-la vers la consecució de la moralitat, o bé dirigint-la vers l'egoisme. En el primer cas, podríem dir que hi ha una opció «originària» —i.e., en la base de totes les determinacions concretes— pel bé; en el segon, una pel mal.

Per tant, «la proposició *l'home és dolent* no pot voler dir, segons l'anterior, res més que que l'home és conscient de la llei moral i, tanmateix, ha admès en la seva màxima una desviació (ocasional) respecte a ella, mentre que *l'home és dolent per natura* significa tant com dir que això val d'ell considerat en tant que espècie...»,<sup>19</sup> i «la prova formal que tal inclinació corrupta al mal ha d'estar arrelada en l'home, podem estalviar-nos-la a la vista de la munió de casos estridents que l'experiència ens ofereix en els actes dels homes».<sup>20</sup> La tesi tradicional de la maldat connatural a l'home —en la tradició cristiana, el «pecat original»—, traduïda a conceptes filosòfics, cal entendre-la, doncs, com que l'home es determina anteposant l'egoisme a la llei i que això és predicable de tota la humanitat. Segons les anàlisis precedents, per a Kant el sentit d'aquesta afirmació no pot ser altre que el següent:

1. La maldat no consisteix pas en una perversió originària que impliqui fer el mal «necessàriament», sia perquè hi hagués un condicionament absolut dels components afectivosensibles, sia perquè la nostra raó fos incapaç de reconèixer l'obligació de la llei moral, car llavors, en tots dos casos, mancaria pròpiament la responsabilitat i la imputabilitat de l'acció: seríem «un ésser bestial... o diabòlic, però cap de les dues coses no és aplicable a l'home».<sup>21</sup> La maldat sols pot consistir en un exercici de la nostra llibertat.
2. Això sí: un exercici de la nostra llibertat que s'inclina d'entrada pel principi de la felicitat pròpia, de manera que fins i tot les accions «correctes» es redueixen a ser merament legals i no assoleixen ple valor moral. En la mesura que tal «inclinació» ha de

19. *La religió dins dels límits de la mera raó*, I (Ak, VI, 32).

20. *Ibid.* (Ak, VI, 32-33).

21. *Ibid.* (Ak, VI, 35).

ser decidida i alhora condicionar totes les decisions particulars, es tracta d'aquell ús originari de la llibertat —previ a tota manifestació fenomènica (o que les acompanya totes)— que determina el sentit global de l'existència. Com que es tracta de quelcom que rau en l'«arrel» de totes les decisions, pot anomenar-se certament «mal radical» i representar-se'l com fa el cristianisme: pecat connatural o innat però alhora imputable a tots<sup>22</sup> o, expressat d'una manera més miticoimaginativa, situat en el remot origen dels primers pares com a inici absolut de la sèrie d'accions humanes, però de forma tal que tots som igualment culpables en Adam —i.e., tots ens hauríem comportat i ens comportem així en la nostra vida: comencem per anteposar la felicitat pròpia a la llei.

3. Justament perquè es tracta d'una opció pel mal imputable a l'exercici de la llibertat en cadascú, la validesa de la tesi per a tota l'espècie no pot tenir pas el caràcter d'un enunciat universal-essencial —i.e., deduïble del concepte de natura humana—, puix llavors seria necessari i desapareixeria la responsabilitat individual. Es tracta, més aviat, d'un universal fàctic o distributiu: és un fet que certament cadascú comença per obrar segons els principis de l'egoisme.<sup>23</sup>
4. Per la raó anterior, també hi ha en la natura humana la possibilitat d'invertir el sentit de l'opció radical pel mal: com a éssers finits però racionals reconeixem la validesa incondicionada de la universalitat de la llei moral i, per tant, podem voler actuar fent-ne el motor propulsor. Tal decisió consisteix en una inversió també radical, puix que no afecta sols una acció concreta o una altra, sinó el principi mateix des del qual ens determinen: per això no pot representar-se com una simple «reforma» de costums, sinó com un veritable capgirament o revolució interior: allò que en el llenguatge religiós s'anomena «conversió del cor».<sup>24</sup>

22. «Així podem anomenar aquesta inclinació una inclinació natural al mal i, atès que tanmateix ha de ser sempre autoculpable, podem anomenar-la un *mal radical* innat (però no per això menys contret per nosaltres mateixos) en la natura humana» (*ibid.*; Ak, VI, 32).

23. «Això [l'home és dolent per natura] val d'ell considerat en tant que espècie, però no pas com si tal atribut pogués seguir-se del concepte d'espècie (del concepte d'un home en general) puix que llavors seria necessari, sinó que l'home, segons tot el que coneixem d'ell per experiència, no pot ser jutjat d'altra manera, o bé que podem pressuposar-ho com subjectivament necessari en cadascú, fins i tot en el millor dels homes» (*ibid.*; Ak, VI, 32).

24. «Però que cadascú esdevingui un home, no sols legalment, sinó moralment bo (agradable a Déu) —és a dir, virtuós segons el caràcter intel·ligible (*virtus Noumenon*)—,



Atesos aquests aclariments, què podem afirmar del progrés humà en sentit moral? És palès que pròpiament no hi ha avenç moral de l'espècie com a tal, puix cada nou individu irromp en el món com una voluntat que decideix d'entrada segons el principi del mal. I, per tant, l'únic que pot esperar-se (no pas assegurar-se) és que cadascú, al llarg de la seva existència, arribi a invertir el sentit d'aquella primera opció i passi a anteposar la llei a la felicitat pròpia. Però aquest trànsit és justament obra de la llibertat de cada persona i se situa en la interioritat més pregona de la seva consciència —moralitat, no pas mera legalitat externa de l'acció—, de manera que ni és predicable de l'espècie en el seu conjunt, ni es veu millorat pels aspectes «externs» de l'evolució històrica de la humanitat.

Cap avenç científic, tècnic o cultural no pot modificar aquesta situació antropològica fonamental: que som éssers lliures i com a tals podem decidir-nos pel mal o pel bé, però que fàcticament comencem a obrar pel propi egoisme. Certament una adequada educació pot afavorir i conduir més fàcilment l'individu vers el coneixement de la seva destinació moral i així coadjuvar a la inversió de l'opció pel mal,<sup>25</sup> però el capgirament del principi de decisió com a tal, essent un acte lliure, no ve pas determinat mecànicament pel procés educatiu, sinó que és responsabilitat exclusiva de cada consciència. El mestre pot preparar i desvetllar el sentit de la moralitat, però la decisió d'adoptar-lo com a únic principi determinant de la conducta és competència exclusiva de cada alumne.

En suma, si algun sentit té l'expressió «progrés moral» és només com a predicat de l'individu, no pas de l'espècie en el seu conjunt: és la tasca que concerneix exclusivament a cadascú i que es reinicia en cada subjecte de cada nova generació per apropar-se a l'estat de moralitat màxima. Altrament, com a éssers finits, tot i que capgirem el principi últim de decisió i vulguem adequar-nos a la llei, sempre subsisteix la influència de l'element patològicament afectat, de manera que, si bé

---

un home que, en reconèixer quelcom com a deure, no necessita cap altre mòbil més que aquesta representació del deure mateix: això no pot efectuar-se per una *reforma* progressiva que deixi impur el fonament de les màximes, sinó per una *revolució* en la consciència humana (un trànsit a la màxima de la santedat), i hom només pot esdevenir un home nou per una mena de renaixement semblant a una nova creació (*Joan III-5; I Moïses I-2*) i un canvi del cor» (*ibid.*; Ak, VI, 47).

25. Per al paper de l'educació en el procés de moralització, vegeu el meu article «Educació i saviesa en Kant» a: *Temps d'Educació*, Publicacions Universitat de Barcelona, 2006, n° 30, pp. 215-223.

potser ja no actuem de forma obertament contrària al deure, ho seguim fent sovint «segons» la llei, però no pas només «per» la llei. En nosaltres, doncs, la moralitat no pot consistir tant en un estat com en un dinamisme: endegar un moviment de sotmetiment progressiu dels mòbils egoistes a les exigències del deure.

Un ésser purament racional rauria sempre en un estat de perfecta coincidència entre les seves decisions i la llei (voluntat santa, pura autonomia de la raó pràctica), però en un ésser racional finit tal coincidència només pot ser la meta ideal d'un camí de perfeccionament *ad infinitum* —precisament, segons Kant, la base per a postular la immortalitat de l'ànima<sup>26</sup>—. Si el nostre fi últim és certament arribar a aquella santedat o autonomia plena, la nostra existència està destinada a desplegar un esforç continuat per sotmetre les tendències eudemonistes a l'imperatiu de la llei, esforç constant i progressiu pel conreu d'allò que, seguint la tradició clàssica, Kant anomena autocràcia o virtut:

«Per a éssers finits sants (que mai no poden ser temptats de violar el deure) no hi hauria cap doctrina de la virtut sinó merament doctrina moral que és autonomia de la raó pràctica, mentre que la doctrina de la virtut és alhora una autocràcia de la raó, és a dir, conté una consciència (encara que no s'apercebi immediatament) de la capacitat de decidir-se a partir de l'imperatiu categòric per tal d'esdevenir mestre de les seves tendències contràries a la llei. Per tant, la moralitat humana en el seu nivell suprem no pot ser res més que virtut, i això àdhuc en el cas que fos completament pura (lliure totalment de la influència de motius impulsors aliens al deure): per això ha estat sovint personificada pels poetes com un ideal (al qual hom ha d'apropar-se contínuament) sota el nom de saviesa».<sup>27</sup>

No hi ha, doncs, més progrés moral que el vinculat a la dimensió estrictament personal, i aquest no consisteix en altra cosa que a aprofundir *ad infinitum* en el camí de la virtut. Aplicar la idea de progrés

---

26. «Però l'adequació completa de la voluntat a la llei moral és la santedat, una perfecció de la qual cap ésser racional en el món sensible és capaç en cap moment de la seva existència. Atès que tal perfecció és tanmateix una exigència pràctica, llavors només pot trobar-se en un progrés que avança a l'infinit vers aquella adequació completa, essent necessari, pels principis de la raó pura pràctica, de suposar un tal progrés pràctic com a objecte real de la nostra voluntat. Aquest progrés infinit, tanmateix, només és possible sota la suposició d'una existència i personalitat de l'ésser racional que perdura infinitament (la qual s'anomena immortalitat de l'ànima)» (*Crítica de la raó pràctica*; Ak, V, 122).

27. *Metafísica dels costums*, Introd. Doctrina de la virtut (Ak, VI, 383).

moral al col·lectiu de l'espècie —com fa certa il·lustració ingènua o l'optimisme historicista del XIX— és un clar error categorial que, transgredint els límits del discurs legítim, cau en una veritable il·lusió transcendental: en aquest cas, la que confon els fins que depenen sols de la responsabilitat individual d'aquells que se situen en una dimensió col·lectiva.

### 3. DRET I HISTÒRIA

Si la moralitat en sentit estricte es juga en l'àmbit de la intencionalitat i dels mòbils interiors de la consciència, la legalitat té una dimensió objectiva i externa: consisteix en l'adequació de la decisió i la conducta envers els altres a l'exigència de validesa intersubjectiva de la llei, independentment dels motius que intervenen en la decisió del subjecte. La moralitat obliga, sens dubte, al fet que el nostre comportament extern sigui segons la llei, però del fet que ens comportem legalment no es deriva pas que això impliqui un increment de moralitat interior en la intenció. En una paraula: moralitat i legalitat estan certament relacionades, però no són àmbits equivalents que hom pugui ni degui identificar.

Més, encara: els éssers racionals finits, al marge de la moralitat, simplement considerats com a éssers patològicament afectats i alhora dotats de raó teoricoinstrumental —capacitat intel·lectual de conèixer i operar sobre l'entorn—, estan també especialment «interessats», justament per llur egoisme, a acceptar lleis comunes universalitzables, puix que són el millor instrument per a assegurar llur vida, béns i possessions de l'exercici arbitrari de la violència per part dels altres. Per tant, el reconeixement d'una legalitat externa en tant que sotmetiment a regles de validesa universal —allò que la moral ens exigeix en el seu vesant objectiu— no sols és compatible amb el mecanisme de l'egoisme individual, sinó que fins i tot li és útil. El dret és l'àmbit definit per aquesta dimensió merament externa de la llei.<sup>28</sup>

---

28. El lector interessat a aprofundir en els diversos aspectes i problemes de la doctrina jurídica kantiana pot dirigir-se a: Z. BATSCHA, *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1976; F. GONZÁLEZ VICÉN, *La filosofía del Estado en Kant*, Universidad de La Laguna, 1952; W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit. Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Stuttgart, Suhrkamp, 1993; G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, Paris, PUF, 1962.

«El concepte d'un dret extern en general procedeix enterament del concepte de la *llibertat* en les relacions externes dels homes entre ells... El *dret* és la limitació de la llibertat de cadascú a la condició de la seva concordança amb la llibertat de qualsevol altre en la mesura que és possible per una llei universal, i el *dret públic* és el conjunt de *lleis externes* que fan possible una concordança generalitzada com aquesta».<sup>29</sup>

En la mesura que tal legislació universal ha de ser efectiva, comporta necessàriament la facultat de coaccionar les conductes que s'hi oposen, és a dir, «el dret està vinculat, pel principi de contradicció, amb la facultat de coaccionar aquell que el viola».<sup>30</sup>

Tenim així els elements bàsics per a entendre allò que anomenem «estat»: la transferència de la violència a una autoritat comuna que legisla universalment i té capacitat de coacció. L'existència de l'estat com a àmbit de realització externa de les exigències intersubjectives de la racionalitat no és, doncs, solament una exigència moral, sinó també un interès dels subjectes racionals egoistes, fins a l'extrem que Kant pot expressar-se en els següents termes:

«El problema de l'establiment de l'estat és resoluble, per més dur que això soni, fins i tot per a un poble de diables (només cal que tinguin enteniment) i diu així: "ordenar una munió d'éssers racionals, que en conjunt necessiten lleis universals per a llur conservació, però cadascun dels quals en secret vol defugir aquestes lleis, i establir llur constitució de manera que, encara que en les seves tendències privades s'oposin, es continguin recíprocament de forma que en el seu comportament públic el resultat sigui el mateix que si no tinguessin cap d'aquelles tendències perverses". Un problema com aquest ha de ser *resoluble*. Perquè no es refereix a la millora moral dels homes, sinó solament al mecanisme de la natura, i la qüestió consisteix a saber com pot ser utilitzat en els homes per a ordenar el conflicte de les seves tendències hostils en un poble, de manera que s'obliguin recíprocament a sotmetre's a lleis coactives, i generar així un estat de pau en què imperi la força de les lleis».<sup>31</sup>

Sigui que considerem la legislació-coacció estatals com a derivada de l'exigència moral d'universalitat en la conducta intersubjectiva, sigui que la considerem com a mer resultat interessat de l'egoisme dels

29. *Teoria i Praxi*, II (Ak, VIII, 289; trad. cat. 141).

30. *Metafísica dels costums*, Introd. Doctrina del dret (Ak, VI, 231).

31. *La pau perpètua* (Ak, VIII, 366; trad. cat. 226-227).

subjectes per a garantir-se recíprocament la seguretat, en ambdós casos és palès que s'orienta vers l'assoliment de formes d'organització social que es fonamentin en la llibertat i igualtat de tots els individus sota lleis comunes i les garanteixin. Conseqüentment, per més que les constitucions estatals i les relacions internacionals vigents no s'hi adequin encara plenament, el dret tendeix per ell mateix a l'efectuació de tres idees rectores o fites últimes del seu desplegament històric: la constitució republicana (dret polític), la federació internacional d'estats (dret de gents) i la ciutadania universal (dret cosmopolita). L'assoliment final d'aquestes metes jurídiques significaria la pau perpètua sobre la Terra: el veritable quiliasme final de la història.<sup>32</sup>

Això significa que a partir del desplegament de les estructures jurídiques és concebible un sentit teleològic de la història que, en vertebrar-se sobre les relacions externes intersubjectives, tingui com a subjecte la humanitat sencera en la successió de les seves generacions.<sup>33</sup> Per tant, si la idea de progrés té un sentit vàlid com a predicat de l'espècie, serà exclusivament en tant que aproximació progressiva de la humanitat a les metes jurídiques. Quina base té aquesta tesi? És altra cosa que una idea «estranya i absurda», potser més pròpia de la imaginació literària que no pas d'un discurs seriós<sup>34</sup>?

D'entrada podria argumentar-se que, per a l'home moral, tal tesi no necessitaria prova, ja que la llei que ha adoptat com a principi de determinació l'obliga a actuar en aquesta direcció i així ha de creure —encara que només sigui per coherència amb si mateix— en la possibilitat d'un avenç vers el millor.<sup>35</sup> Tanmateix, si considerem la radical

32. «Hom pot considerar en conjunt la història de l'espècie humana com la realització d'un pla ocult de la natura per dur a terme una perfecta constitució estatal interna —i, a tal fi, també externa—, com a única situació en què pot desenvolupar totes les seves disposicions en la humanitat... Vet ací que la filosofia pot tenir també el seu quiliasme! Però un quiliasme que no és en absolut fantasiós...» (*Idea d'una història universal amb intenció cosmopolita*, VIII; Ak, VIII, 27; trad. cat. 73-74).

33. Per a la problemàtica de la filosofia de la història en Kant, vegeu especialment: J. F. LYOTARD, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, París, Galilée, 1991; J. M. MUGLIONI, *La philosophie de l'histoire de Kant*, París, PUF, 1993; A. PHILONENKO, *La théorie kantienne de l'histoire*, París, J. Vrin, 1986; S. TURRÓ, *Lliçons sobre història i dret a Kant*, Edicions Universitat de Barcelona, 1997; W. WEYAND, *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Kölner Universitätsverlag, 1963; Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, 1980.

34. «Certament és un projecte estrany i aparentment absurd voler redactar una història segons una idea de com hauria d'anar el curs del món si hagués d'adequar-se a certs fins racionals, ja que amb aquesta intenció sembla que només pugui fer-se una novel·la» (*Idea d'una història universal amb intenció cosmopolita*, IX; Ak, VIII, 29; trad. cat. 76).

35. «No tinc necessitat de demostrar aquesta pressuposició [que el gènere humà està en progrés constant vers el millor], és el meu contrincant qui l'ha de demostrar. Jo

inclinació al mal, aquella decisió i creença —fruits de la conversió interior— no poden pas suposar-se en tots els homes, de manera que no ofereix cap argument extensible a tota la humanitat.

La tesi del progrés (jurídic) de l'espècie sols pot fonamentar-se en el fet que l'assoliment de relacions de reciprocitat legal també és un interès dels subjectes per més egoistes que siguin. I, en efecte, si tenim present l'aspecte extern de la llei i l'equivalència entre llei i coacció, resulta que:

1. D'entrada, el dret se situa en l'àmbit objectivable de les accions externes en la seva adequació o no a la llei. Per tant, a diferència de la intencionalitat interior (invisible) de la moralitat, el dret es vertebra sobre conductes fenomènicament observables que poden ser ordenades i regulades per lleis públiques que, associades a mecanismes coactius, almenys poden obligar els homes a adequar-hi llurs conductes, generant-se així espais socials sotmesos al principi de reciprocitat i universalitat.
2. L'organització de l'autoritat en l'estat significa l'aparició d'institucions que, perdurant temporalment més enllà dels individus, que ja neixen dins d'elles, garanteixen la permanència i transmissió automatitzada dels mecanismes legals i coactius a través de les generacions i amb independència de la intencionalitat moral dels subjectes: així els àmbits regulats pel principi d'universalitat tendeixen a estabilitzar-se i perpetuar-se en el curs de la història.
3. En la mesura que les diferents societats i pobles entren en relació, aquells mecanismes tendeixen a estendre's progressivament a tota la Terra, encara que només sigui pels motius egoistes d'afavorir el comerç entre els homes i d'evitar els desastres de la violència mútua.<sup>36</sup>

D'aquesta manera, sota el fil conductor de l'extensió progressiva del dret pot articular-se una comprensió de la història passada i una projecció de la futura que abasta la humanitat sencera i tendeix *ad litem* a «la perfecta unificació civil de l'espècie humana».<sup>37</sup> L'esbós

---

em baso en el meu deure innat d'actuar en cada membre de la sèrie de generacions... de manera que la posteritat sempre esdevingui millor...» (*Teoria i praxi*, III; Ak, VIII, 309; trad. cat. 168).

36. *La Pau perpètua* (Ak, VIII, 367-368; trad. cat. 228-230).

37. *Idea d'una història universal amb intenció cosmopolita*, IX (Ak, VIII, 29; trad. cat. 76).

general de tal teleologia jurídica de la història seria segons Kant el següent:

«En efecte, si hom arrenca de la història *grega* —la qual ha conservat i dóna testimoni de qualsevol altra història més antiga o coetània—; si hom ressegueix fins als nostres dies la seva influència en la formació i deformació del cos estatal del poble *romà* que s'engolí l'estat grec, i la influència d'aquell en els *bàrbars* que al seu torn el destruïren; si hom afegeix *episòdicament* la història estatal d'altres pobles tal com ens ha arribat gradualment el seu coneixement a través d'aquelles nacions il·lustrades, aleshores hom descobrirà un curs regular de la millor de la constitució estatal en la nostra part del món —que versemblantment algun cop donarà les lleis a totes les altres».<sup>38</sup>

Tal línia evolutiva veu confirmat el seu avenç asimptòtic vers les fi-tes del dret si considerem aquell esdeveniment juridicopolític que, veritable «*signe de la història (signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon)*», dóna la prova definitiva de «la *tendència* del gènere humà en el seu *conjunt*, és a dir, considerat no pas segons els individus (ja que això donaria lloc a una enumeració i recompte inacabable), sinó tal com es troba repartit sobre la Terra en pobles i estats»,<sup>39</sup> a saber: la revolució francesa. Car, tot i que «pot reeixir o fracassar, pot estar plena de tantes misèries i atrocitats que qualsevol home assenyat, encara que pogués realitzar-la feliçment per segona vegada, no decidiria mai de fer-ne l'experiment amb aquests costos»,<sup>40</sup> la revolució ha significat la institucionalització fàctica de dues idees jurídiques bàsiques:

«la del *dret* que té un poble que cap altra potència no li impedeixi donar-se la constitució civil que li sembli millor; la del *fi* (que alhora és deure) que la constitució d'un poble només és *jurídicament* i moralment bona en ella mateixa si la seva natura està disposada de manera que eviti, segons els seus principis, una guerra agressiva —constitució que no pot ser altra que la republicana, almenys segons la idea—, amb la qual cosa comença a realitzar-se la condició per impedir la guerra (font de tots els mals i corrupció de costums) i així s'assegura negativament al gènere humà, malgrat la seva fragilitat, el progrés vers el millor o almenys que no serà destorbat en el seu progrés».<sup>41</sup>

38. *Ibid.*, IX (Ak, VIII, 29; trad. cat. 77).

39. *Replantejament de la pregunta: si el gènere humà es troba en progrés constant vers el millor (El conflicte de les facultats, II; Ak, VII, 84; trad. cat. 264).*

40. *Ibid.* (Ak, VII, 85; trad. cat. 265).

41. *Ibid.* (Ak, VII, 85-86; trad. cat. 265-266).

Si aquest dinamisme de perpetuació i progressiva extensió del dret, que amb la revolució francesa assoleix la seva inflexió històrica decisiva, hagués de dependre de la moralitat en tant que conversió del principi del mal al principi del bé, el seu fonament seria totalment «arbitrari» —és a dir, dependent de l'arbitri de cadascú i *a fortiori* no generalitzable—, de manera que la tesi del progrés jurídic de la humanitat seria insostenible. Tanmateix, com que sorgeix de l'aplicació de la racionalitat instrumental als impulsos egoistes que ens constitueixen, de fet es fonamenta i en certa manera ve «forçat» per la mateixa natura,<sup>42</sup> que així esdevé darrera «garantia» del procés.<sup>43</sup> En aquest sentit, la tesi del mal radical que en un sentit fa insostenible la idea del progrés moral de l'espècie, en un altre sentit constitueix la base per a afirmar el progrés jurídic:

«Doncs bé, la constitució *republicana* és l'única plenament adequada al dret dels homes, però també és la més difícil de fundar i encara més de conservar, de manera que molts afirmen que hauria de ser un estat per a àngels, atès que els homes, per les seves inclinacions egoistes, no serien capaços d'una constitució de forma tan sublim. Però aquí ve la natura en ajut de l'honorada (encara que en la praxi impotent) voluntat general fonamentada en la raó i hi ve tot just a través d'aquelles inclinacions egoistes, de manera que sols depèn de la bona organització de l'estat (cosa sempre en el poder dels homes) el fet d'orientar recíprocament aquelles seves forces de manera que unes continguin l'efecte destructiu de les altres o les suprimeixin: el resultat per a la raó és el mateix que si ambdues forces no existissin i així l'home es veu obligat a ser un bon ciutadà encara que no sigui un home moralment bo».<sup>44</sup>

#### 4. LES PARADOXES DEL PROGRÉS

La de-limitació kantiana de la noció de progrés humà equival, doncs, a la seva limitació a l'àmbit de les relacions externes entre els

42. «El problema més gran per a l'espècie humana, a la resolució del qual és forçada per la natura, consisteix en l'assoliment d'una societat civil administrada universalment pel dret» (*Idea d'una història universal amb intenció cosmopolita.*, V; Ak, VIII, 22; trad. cat. 66).

43. «El que dona aquesta seguretat (garantia) és ni més ni menys que la gran artista natura (*natura daedala rerum*) a través del curs mecànic de la qual es distingeix visiblement una finalitat que fa sorgir, a partir de la discòrdia entre els homes, concòrdia fins i tot contra llur voluntat» (*La pau perpètua*; Ak, VIII, 360; trad. cat. 219).

44. *Ibid.* (Ak, VIII, 366; trad. cat. 226).



homes sotmesos a la reciprocitat de la llei coactiva i a les estructures estatals: avanç asimptòtic de l'espècie vers un estat universal de dret. Justament per això tal desplegament històric té per subjecte la humanitat sencera i no pas l'home singular: el mateix símil matemàtic de l'asímtota mostra que és de la línia de qui es predica l'apropament (*ad infinitum*) a l'eix, sense que cap punt concret tanmateix el toqui.<sup>45</sup> Resulta així que la destinació col·lectiva de la humanitat no és la de cap dels seus membres considerats individualment. Tal dissociació determina precisament els límits de la idea de progrés enfront de la il·lusió que tendeix a absolutitzar-la: límits que sovint s'expressen en els textos de Kant sota la forma de dues paradoxes.

1) La que podríem anomenar «paradoxa cultural». Tal com hem assenyalat abans, el desenvolupament del dret suposa, a més del component natural egoista, la mediació de la raó instrumental. A la tasca d'establir marcs socials regits per la reciprocitat de les lleis se suma l'avenç en l'activitat científicotècnica de coneixement i domini de l'entorn per a la perduració i augment de benestar de la mateixa societat: la teleologia històrica del dret es vincula així indissolublement amb la teleologia de les formacions culturals vers el màxim desplegament de les potencialitats i habilitats teòriques i tècniques de la humanitat.<sup>46</sup>

Doncs bé, el progrés històric en tant que avenç cultural (dret, arts i ciències), cada cop exigeix més esforç i formació de l'home singular per estar a l'altura dels temps. Amb la qual cosa, la simple tendència espontània dels individus a gaudir de la felicitat immediata es veu no sols ajornada sinó fins i tot obstaculitzada per les exigències creixents del desenvolupament cultural i social. En certa mesura, tal com Rousseau ja anticipà en els seus assajos, l'increment de cultura té per resultat la infelicitat de l'individu.<sup>47</sup> D'aquí sorgeix l'enyorança per l'Arcàdia

45. «Ara bé, si l'espècie humana significa —tal com és usual en aquest sentit— el tot d'una sèrie de generacions que va vers l'infinit (indeterminable) i hom accepta que aquesta sèrie s'apropa incessantment a la línia de la seva destinació que discorre al seu costat, llavors no hi ha cap contradicció a dir que li és asimptòtica en totes les seves parts i alhora que conjuntament es troba amb ella, o amb altres paraules, que cap membre de les generacions del gènere humà no assoleix completament la seva destinació sinó únicament l'espècie» (*II Recensió a Herder*; Ak, VIII, 65; trad. cat. 118).

46. *Crítica de la facultat de jutjar*, § 83 (Ak, V, 429-434).

47. Kant fa al respecte una encertada observació que conserva avui tota la seva actualitat: «La natura ha establert l'època de l'emancipació (tant de l'impuls com de la capacitat de procrear) als setze o disset anys: edat en què l'adolescent esdevé literalment un home en el rude estat de natura, puix que ja té la capacitat de mantenir-se ell mateix, de procrear, i de mantenir la seva dona i descendència. La simplicitat de les necessitats li ho fa fàcil. Per contra, en l'estat cultivat es requereixen uns mitjans de subsistència tals, tant pel que fa a habilitats com a circumstàncies externes favorables, que aquella època és

i els paradisos perduts, és a dir, per una senzilla vida quasinatural alliberada de les exigències de la cultura que donaria a l'individu la felicitat a què aspira:

«és el fantasma de l'edat d'or tan lloada pels poetes, on ens alliberaríem de l'opulència, on ens acontentaríem amb la simple necessitat de la natura, on es donaria una igualtat generalitzada dels homes i una pau sempiterna entre ells, en una paraula, on hi hauria el pur gaudi d'una vida lliure de preocupacions com transcorre en els somnis indolents o en els jocs infantils. Es tracta de la nostàlgia que fa tan atractius els robinsons i els viatges a les illes del sud, però que en general demostra el tedi que l'home pensatiu sent en la vida civilitzada...»<sup>48</sup>

La disjuntiva entre la destinació cultural i jurídica de l'espècie i la tendència eudemonista de l'individu singular no té una solució que permeti sintetitzar fàcilment els dos membres de l'alternativa. D'una banda, l'home no pot renunciar a la felicitat com a part essencial del bé suprem que constitueix la seva destinació,<sup>49</sup> però, d'altra banda, tant la racionalitat instrumental com la moral li exigeixen el perfeccionament cultural i jurídic, per al qual és imprescindible sortir de la indolència arcàdica. La tensió entre felicitat i cultura és així part essencial d'aquella activitat de fer-nos a nosaltres mateixos —com a homes i alhora com a humanitat— que ens caracteritza i diferencia de la simple natura animal. D'aquí la resposta irònica de Kant a les posicions eudemonistes defensades per Herder en la seva filosofia de la història:

«L'autor [Herder] esmenta que si els feliços habitants de Tahití no haguessin estat mai visitats per nacions civilitzades i haguessin estat destinats a viure durant milers de segles en la seva tranquil·la indolència, hom podria donar una resposta satisfactòria a la pregunta de per què existeixen. No hauria estat, però, igualment bo que aquella illa hagués estat ocupada per ovelles i anyells feliços que per homes feliços amb mers plaers?»<sup>50</sup>

---

ajornada civilment almenys deu anys de mitjana. En canvi, la natura no ha modificat pas el moment de maduresa fent-lo simultani amb el progrés del refinament social, sinó que segueix obstinadament la seva llei que ha estat disposada per al manteniment de l'espècie humana en tant que espècie animal. D'aquí sorgeix un perjudici inevitable als fins de la natura provocat pels costums i a l'inrevés» (*Conjectures sobre el començament de la història humana*; Ak, VIII, 117; trad. cat. 130).

48. *Ibid.* (Ak, VIII, 122; trad. cat. 138).

49. Com es discuteix a bastament en la *Crítica de la raó pràctica* (Dialèctica, II; Ak, V, 112-113), el concepte de bé suprem és la síntesi de la polaritat virtut-felicitat, on els dos membres són imprescindibles tot i que irreductibles l'un a l'altre.

50. *II Recensió a Herder* (Ak, VIII, 65; trad. cat. 117-118).

2) La que podríem anomenar «paradoxa moral». Com ha estat indicat diverses vegades, el progrés cultural i jurídic de la humanitat no comporta per ell mateix el perfeccionament moral dels seus membres, sinó que queda circumscrit a l'exterioritat de la conducta i n'exclou per definició la intencionalitat de què depèn irreductiblement la moralitat. Per tant, l'extensió de la cultura, civilització i dret no implica pas automàticament una moralització de les consciències.<sup>51</sup> Com a màxim pot esperar-se que, en un estat de dret suficientment desenvolupat, «per la formació del jovent en la cultura intel·lectual i moral enfortida per la doctrina religiosa —primer sota instrucció familiar i després escolar (del nivell primari fins al superior)—, s'arribi finalment no sols a educar bons ciutadans, sinó a educar per al bé»:<sup>52</sup> però el pas de «l'educació per al bé» a la «decisió radical pel bé» és justament allò que sols cada individu lliure pot fer i hauria de fer. És palès, doncs, que també per aquest cantó la idea de progrés té una limitació cabdal enfront dels fàcils optimismes històrics:

«Quin rendiment reportarà el progrés vers el millor al gènere humà? No pas una quantitat sempre creixent de *moralitat* en el caràcter, sinó un increment dels productes de la *legalitat* en accions d'acord amb el deure, sigui quin sigui el mòbil que les ha ocasionades... Lentament minvaran les accions violentes pel cantó dels poderosos i augmentarà la docilitat respecte a les lleis. En part motivat per l'honor, en part pel propi interès ben entès, es produirà en la república una mica més de beneficència, menys baralles en els litigis, més seguretat en la paraula donada, etc., i això s'estendrà finalment als pobles en les seves relacions exteriors recíproques fins a arribar a una societat cosmopolita, sense que això impliqui que el fonament moral del gènere humà hagi d'incrementar-se el més mínim, ja que per a això seria necessària una mena de nova creació (influència sobrenatural)...».<sup>53</sup>

Aquesta escissió remet novament a la tensió entre dos aspectes igualment irreductibles però necessaris de nosaltres mateixos. Com a

51. «Estem *cultivats* en alt grau per l'art i la ciència. Estem *civilitzats* fins a l'excés pel que fa a tota mena d'urbanitat i cortesia socials. Però, per a considerar-nos ja *moralitzats*, encara ens falta molt. Perquè la idea de moralitat pertany certament a la cultura; però l'ús d'aquesta idea que només afecta l'aparença moral de l'honor i de la cortesia externa, constitueix mera civilització» (*Idea d'una història universal amb intenció cosmopolita*, VII; Ak, VIII, 26; trad. cat. 73).

52. *Replantejament de la pregunta: si el gènere humà es troba en progrés constant vers el millor* (*El conflicte de les facultats*, II; Ak, VII, 92; trad. cat. 275).

53. *Ibid.* (Ak, VII, 91-92; trad. cat. 273-274).

éssers sensibles vinculats als altres, la nostra destinació és l'assoliment de les fites jurídiques que permeten l'efectivitat de les estructures intersubjectives que ens defineixen com a humanitat. Però com a éssers autoconscients i lliures, la nostra destinació ultrapassa aquella mera legalitat externa i exigeix de cadascú aquella conversió del mal al bé en el fonament de les màximes que constitueix la moralitat, i que ens situa en una asymptota de perfeccionament individual que, més enllà de la temporalitat de l'espècie, sembla exigir la nostra immortalitat personal. Destinació moral individual que tanmateix tampoc no ens autoritza a defugir, en nom del perfeccionament propi, el treball per l'assoliment de les fites jurídiques, puix que el contingut objectiu de la llei —intersubjectivitat de les màximes— fa de la realització de l'estat de dret també un deure moral.

Sens dubte nosaltres —a la vista dels desastres de la història europea i mundial del segle xx— podem preguntar-nos si un progrés històric de l'espècie que no elimina mai el neguit ni la infelicitat dels seus membres —sinó que, al contrari, pel mateix dinamisme cultural, potser l'augmenta—, i que no assegura tampoc la seva moralització interior, pot anomenar-se pròpiament «progrés» o hauríem de trobar un altre terme més adequat. Car, si no es pot garantir la destinació de l'individu (ni com a felicitat ni com a virtut), aplicar el terme progrés a la humanitat sencera, ¿no significa al capdavant substancialitzar un universal-abstracte, representant així «el camí de la filosofia averroista»<sup>54</sup> que sacrifica l'individu al tot de l'espècie?<sup>55</sup>

En qualsevol cas, per a avaluar críticament la posició kantiana i aplicar-la al diàleg contemporani, cal recordar novament allò en què consisteix tota de-limitació: fixada la línia de separació, cada territori es contraposa a l'altre, de manera que la de-terminació del concepte consisteix en la dialèctica així generada. En el nostre tema: des de la

54. Just la crítica de Herder a Kant i a la qual aquest intenta respondre en les seves recensions: *II Recensió a Herder* (Ak, VIII, 65; trad. cat. 118).

55. En paraules de Herder, clarament dirigides contra Kant: «Així, doncs, la natura va pensar bé en anteposar la senzilla felicitat de l'home individual als fins finals artificiosos de les grans societats i estalviar als temps passats, en la mesura que és possible, aquelles costoses maquinàries estatals... Feble i simple hauria estat la mare creadora si l'autèntica i única destinació dels seus fills —ser feliços—, l'hagués bastit sobre els engranatges artificials d'uns nouvinguts, confiant a les seves mans el fi de la creació a la Terra. Vosaltres, homes de totes les parts del món que heu passat fa cons, no hauríeu viscut de debò i sols hauríeu adobat la terra amb la vostra cendra perquè, a la fi del temps, els vostres successors haurien estat feliços mercè a la cultura europea! Què és un pensament tan arrogant com aquest, sinó una ofensa a la majestat de la natura?» (Herder, *Idees per a una filosofia de la història de la humanitat*, llibre III, cap. 5).

perspectiva de les exigències individuals (eudemonistes o deontològiques), un progrés sols jurídic de l'espècie sempre semblarà massa poc; des de la perspectiva intersubjectivament objectivable de les relacions jurídiques i polítiques, pensar en un progrés moral de l'espècie serà sempre excessiu. La peculiaritat de Kant rau a mantenir la tensió dialèctica entre els dos plans sense anullar-los per un suposat retorn a un estat natural arcàdic, ni superar-los per un pretès quiliasme històric ensem jurídic i moral. Car la representació (ahistòrica i contracultural) del paradís perdut no és altra cosa que reduir l'home a l'animalitat, negant la dimensió lliure i racional que el constitueix.<sup>56</sup> I pensar un final «absolut» de la història condueix o bé a la dissolució de la moralitat en la mera legalitat exterior, o bé —cosa potser encara pitjor— a l'establiment d'una «república de la virtut» que legislaria i jutjaria sobre intencions.<sup>57</sup> En ambdós casos, clara transgressió de límits.

La defensa del progrés (extern) cultural i jurídic i alhora la permanència irreductible de l'opció (interior) pel mal és, doncs, la forma kantiana de compaginar dues tendències igualment arrelades i fonamentades en la natura humana: el mínim d'optimisme històric en les nostres possibilitats racionals de construir un món millor, i la prudència (pessimisme escèptic) derivada de la nostra radical inclinació a actuar contràriament al deure moral. Reconeixement, al capdavant, d'aquella dualitat essencial que ens de-limita: que som éssers racionals però finits.

En suma, «no hem d'esperar massa dels homes en llur progrés vers el millor, si no volem caure justificadament en l'escarni... que amb molt de gust consideraria aquella esperança com a deliri d'una ment exhaltada»,<sup>58</sup> sense que això impedeixi tanmateix considerar que «el curs dels afers humans en conjunt no avança pas del bé vers el mal, sinó que transcorre lentament del pitjor al millor, de manera que cadascú és cridat per la mateixa natura a contribuir en la seva part i en la mesura de les seves forces a aquest progrés».<sup>59</sup>

56. «La sortida de l'home del paradís... no fou altra cosa que el trànsit de la rudesia d'una criatura merament animal a la humanitat, dels caminadors de l'instint a la direcció de la raó, en una paraula: de la tutela de la natura a l'estat de llibertat» (*Conjectures sobre el començament de la història humana*; Ak, VIII, 115; trad. cat. 128).

57. «Ai del legislador que vulgui efectuar per coacció una constitució dirigida a fins ètics! Car no sols produiria tot just el contrari d'una constitució ètica, sinó que també minaria i faria insegura la seva constitució política» (*La religió dins dels límits de la mera raó*, III; Ak, VI, 96).

58. *Replantejament de la pregunta: si el gènere humà es troba en progrés constant vers el millor* (*El conflicte de les facultats*, II; Ak, VII, 92; trad. cat. 274).

59. *Conjectures sobre el començament de la història humana* (Ak, VIII, 123; trad. cat. 139).