

**TRES REACCIONS A HEGEL:
POSITIVISME, MARXISME I VITALISME**

Antoni Defez
(Universitat de Girona)

INTRODUCCIÓ

Tinguem la concepció de la filosofia que tinguem -amor a la saviesa, recerca de la veritat, desig d'aclariment, etc.-, és indubtable que la filosofia és un producte cultural que respon en bona part a les necessitats i als projectes intel·lectuals, vitals i socials dels éssers humans que la fan. Per aquesta raó, a l'hora de presentar les filosofies que pertanyen a un període històric concret, potser fóra il·luminador comparar-les amb altres productes culturals de la mateixa època per tal d'obtenir-ne una primera i intuïtiva comprensió: tal vegada podrem comprovar que uns i altres van estar animats, si no per un mateix esperit, sí almenys per algun de semblant. Doncs bé, pel que fa al nostre cas -la filosofia del segle XIX- és raonable intentar un assaig d'aquest estil prenent com a punt de comparança algunes obres significatives de la pintura. I així, tal i com podríem considerar *l'Escola d'Atenes* de Rafael reflectint força bé els ideals de cultura i de filosofia en el Renaixement, o *La lliçó d'anatomia del doctor Tulp* de Rembrandt fent el mateix respecte l'esperit científic de l'Època Moderna, podríem fer-nos una idea visualment prou clara del que va estar en línies generals la filosofia del XIX si tenim en compte, i en l'ordre indicat, *La llibertat guiant el poble* d'Eugène Delacroix (1798-1863), el *Quarto Stato* de Giuseppe Pellizza della Volpedo (1868-1907) i *La filosofia* de Gustav Klimt (1862-1918).

L'obra de Delacroix representa al centre de la imatge una sensual dona espitrada guiant

el poble: és la llibertat -o, si es vol, la raó. La sensualitat amb què hi apareix la llibertat representada suggereix el caràcter irresistible que, des d'un racionalisme optimista com era el dels il·lustrats del segle XVIII, tindrien la racionalitat i la llibertat per als éssers humans; fins i tot, suggereix l'astúcia de la raó hegeliana que se serveix d'individus i pobles, per arribar a la seva realització mundana. Ara bé, aquesta al·legoria pictòrica que reflecteix l'ànim revolucionari burgès amb què l'Europa continental encetava el XIX i que les guerres napoleòniques hi van anar estenen, representa alhora també la situació contra la qual reaccionen filosofies com el positivisme de Comte.

Efectivament, el positivisme del segle XIX és molt més que un simple sistema filosòfic teòric: és també un intent de reformar la societat i la vida humana. I això com a resposta als canvis que a Europa s'estaven produint. Noves maneres d'organitzar la societat i el saber eren exigits, d'una banda, per les revolucions americana i francesa; d'altra, per la nova situació creada per la indústria i el desenvolupament científic-tècnic. La caiguda de l'Antic Règim havia suposat la dissolució d'una concepció religiosa o teològica de la vida, del saber i de la societat. A més a més, però, la mateixa estructura social de l'Antic Règim també trontollava davant dels embats de la indústria: una nova forma de vida, unes noves relacions socials, un nou mode de producció s'imposava. I això succeïa sense harmonia, ja que l'optimisme inicial dels il·lustrats i d'aquells que veien en la industrialització la solució a tots els problemes de la humanitat aviat s'hagué d'enfrontar amb el caos, la misèria i l'antagonisme social que generava el propi sistema industrial. Semblava, doncs, que als horrors amb què havia acabat la revolució francesa, s'afegia ara la crua i inhumana realitat de la societat industrial.

Comte es trobava lluny de demanar una tornada a l'Antic Règim amb una restauració política de la monarquia absoluta tal i com va decidir La Santa Aliança en el Congrés de Viena en 1815. En la seva opinió, tot i que els processos revolucionaris contribuïen a la dissolució del cos social, calia no obstant una reforma social i una regeneració espiritual de la societat, que havien de dur-se a terme a través d'una nova religió que fes de la humanitat el seu objecte de culte. La proposta comteana, però, no era l'única possible: de fet, malgrat el positivisme de què partia, la seva distava del reformisme social dels utilitaristes anglesos. Sense les implicacions teològiques d'aquest, també per a Bentham o Stuart Mill eren necessàries

reformes socials que suavitzessin la misèria i les injustícies generades per la industrialització de la societat.

Considerem ara la nostra segona pintura. A diferència del que passava amb el quadre de Delacroix, el protagonista del *Quarto Stato* de Pelliza della Volpedo ja no és la raó ni la idea de llibertat; tampoc el poble indiferenciat al qual apel·lava el burgès -la humanitat. Pel contrari, aquí l'autor de la història no és altre que el proletariat: una gran massa d'obriers que des del fons del quadre es projecta cap a endavant en forma de punta de fletxa encapçalada per un home i una dona -la dona amb un nadó als braços, el futur. Com diem, el protagonista són els proletaris esperançats i convençuts de tenir una missió històrica que només ells poden realitzar per a si mateixos i per a tota la humanitat. El proletariat, però, és conduït per una idea invisible: la igualtat econòmica entre els homes. Es tractava d'un intent de dotar de contingut al tercer element del lema revolucionari de 1778 'llibertat, igualtat i fraternitat'. Efectivament, la revolució burgesa, que havia lluitat per aconseguir la llibertat i la igualtat, havia oblidat però 'la fraternitat'. I no era sols un problema d'oblit: aconseguir la fraternitat passava per entendre 'la igualtat' d'una altra manera més concreta: ja no n'era possible una comprensió formal i abstracta com a 'igualtat davant la llei', sinó que calia entendre-la com a 'igualtat econòmica'. No falta dir que allò que batega darrere del llenç de Pelliza della Volpedo no és altra cosa que els ideals del comunisme que van tenir en el marxisme i en l'anarquisme les seves expressions filosòfiques més cabdals. Uns ideals que, a diferència de Comte i els utilitaristes, demanaven una intervenció dràstica i revolucionària sobre la realitat social de la societat industrial.

Per últim, considerem *La filosofia* de Klimt. Aquesta, que és una obra de clara inspiració schopenhaueriana, pot ser contemplada com a expressió d'una altra possibilitat de resposta davant la nova societat industrial: refugiar-se en el problema existencial de la vida individual i en la recerca de solucions més o menys individualistes i irracionalistes. El tema de Klimt no és la història de la humanitat, com succeïa en els quadres anteriors; tampoc no hi ha, a diferència del quadre abans esmentat de Rafael, savis com Plató i Aristòtil dissertant sobre del món; ni tan sols no hi trobem, com en el de Rembrandt, científics escorcollant i explicant la natura -en concret, el cos humà. Pel contrari, Klimt ens presenta entre foscors i tenebres -és a dir, lluny de la llum i la claredat tan representatives de l'optimisme racionalista- el cossos

entrellaçats i turmentats d'una humanitat que es mou a través del cicle naixement-amor-i-mort responnent a l'embranchada d'una voluntat irracional. La sensació és la de falta de sentit. L'esfinx que s'endevina a la dreta no té un posat càlid i maternal; ben bé al contrari: fred i implacable, com afirmant, contra el món d'amables representacions humanes, l'imperi d'una voluntat cega, respecte la qual la millor cosa a fer és l'autoanul·lació individual en la fruïció estètica -l'abandó en l'art- i en el rebuig a intervenir en el món. Doncs bé, contra aquest nihilisme *fin de siècle* i aquesta autoaniquilació de l'individu, sense deixar però el terreny d'allò individual, va reaccionar Nietzsche amb la seva afirmació irracionalista de la vida. I no seria molt arriscat aventurar que l'exaltació de la fe feta per Kierkegaard va ser també, malgrat que anterior en el temps, una resposta al nihilisme dominant en la societat danesa que ell va viure.

Com veiem, la història, la reforma i el canvi social, l'existència, la negació o l'afirmació de l'individu, la irrupció de l'irracionalisme van ser temes que ocuparen als europeus del segle XIX, i van ser qüestions presents tant en la seva filosofia com en la seva pintura. I són també problemes que va tematitzar Dilthey, un autor que fins ara no hem esmentat -no hi hem trobat cap quadre que ens servís-, l'historicisme i el vitalisme del qual tancaran la nostra exposició.

1.- POSITIVISME I UTILITARISME

1.1.- El positivisme de Comte.

A. Comte (1798-1857), en tant que positivista, propugnava 'atenir-se als fets'. Es tractava d'un intent d'allunyar-se de la raó especulativa que havia predominat dintre de la filosofia idealista i del misticisme romàntic, prenent la ciència experimental com a model a seguir tant pel que fa al problema teòric del coneixement de la realitat, com respecte la qüestió del tipus d'organització social que era preferible per la humanitat. D'aquesta manera, per a Comte, no sols el coneixement científic era la millor manera d'accedir a la realitat, sinó a més a més allò que havia de fer possible l'adveniment d'una nova època, en la qual el gènere humà

s'alliberés de les cadenes que oprimien la seva realització, traient-se de sobre els jous teològic i metafísic que l'asfixiaven. No es tractava, per tant, de defensar sols un científisme gnoseològic, sinó també un científisme social i polític.

Així doncs, els fets als quals era necessari atènyer-se eren aquells fets cognoscibles mitjançant el coneixement científic. Comte justificava aquest supòsit filosòfic a partir de la seva interpretació de la història de la humanitat -o, millor, de la història de la ment de la humanitat- que, al seu parer, estava regida per la successió necessària de tres estadis -l'estadi teològic, l'estadi metafísic i l'estadi positiu-, la culminació dels quals era justament el tipus de coneixement propi de la ciència empírica:

- *Estadi teològic*: recerca de les causes últimes i finals, i de les essències de les coses i dels fets. Hom busca un coneixement absolut fent intervenir éssers sobrenaturals, voluntats o forces impersonals (destí, *moira*...), déus múltiples i finalment un únic déu. L'estadi teològic conté tres subestadis: fetixisme-animisme, politeisme i monoteisme.

- *Estadi metafísic*: es tracta d'un refinament de l'anterior. Ara les essències són entitats abstractes (entelèquies, principis vitals). És l'època de la filosofia occidental (conceptes de força, atracció, etc.).

- *Estadi positiu*: predomini de la ciència i de la raó positiva, en la mida que les ciències naturals ja estarien constituïdes. Lleis que sols pretenen explicar el 'com' dels fenòmens, i no les causes últimes (formals o finals); és a dir, la investigació ja no persegueix l'explicació del 'per què' o del 'per a què' dels fenòmens, i renúncia així al saber absolut. És l'època en què triomfa l'ideal de F. Bacon consistent a fer del coneixement només un saber dels fenòmens observats i de les lleis que els expliquen a partir de llurs regularitats (prova empírica, predicció, control de la natura).

Evidentment, aquesta caracterització era arquetípica -de fet, Comte sols pretenia oferir-nos “l'aspecte de cada època”; i a més els tres estadis no tenien per què donar-se en un estat pur, ja que allò més abundant seria un estat de dissolució permanent. Amb tot, el trànsit d'estadi a estadi resultava necessari. I no a la manera de Hegel: la història, per a Comte, no era un procés dialèctic, ni res semblant a una síntesi superava cada fase històrica. Pel contrari, el

procés era lineal: cada estadi seguia necessàriament l'altre per esgotament de l'anterior¹.

Ara bé, la llei dels tres estadis no sols explicaria l'evolució de les formes de conèixer de la humanitat; també explicava la seva evolució social, ja que aquests estadis corresponien a diverses organitzacions de la societat. Així, a l'estadi teològic correspondria una situació d'autoritarisme absolut propi del món antic i de l'Edat Mitjana que s'hauria concretat en societats militaritzades o en aquelles que defensaven la idea de l'origen diví del poder. Al seu torn, allò característic de l'estadi metafísic era l'imperi de la llei: un cop desapareguda l'autoritat absoluta de reis i castes sacerdotals, el seu lloc estaria ocupat pels drets abstractes universals i la idea de 'sobirania popular'. L'estadi metafísic corresponia, així, a les societats europees de l'època de la Il·lustració.

Per últim, l'estadi positiu seria el propi de les societats industrials en les quals, mitjançant la demostració empírica, el control de la natura i el treball, Comte hi veia possible una organització social racional realitzada per la comunitat de científics i experts fent servir una nova ciència -la sociologia- que es basava en la creixent convergència i unificació de les diverses ciències. Al seu parer, així com és propi de la ciència empírica explicar cada cop més fenòmens a partir de menys lleis, també era propi de l'estadi positiu la síntesi dels coneixements en un sistema que aplegués els guanys de cada ciència particular. Aquesta síntesi, que no estava guiada per un afany enciclopedista, sinó orientada cap a la realització d'una física social era precisament allò que faria possible la sociologia: la ciència nova de la societat industrial, amb la qual la humanitat arribaria al seu màxim progrés, fent desaparèixer els errors intel·lectuals i els desordres socials.

La Sociologia, així, esdevenia 'tecnologia social'. Es tractava no sols d'explicar la conducta humana, sinó a més a més de controlar-la, predir-la i modificar-la. L'objectiu era reorganitzar la societat d'acord amb els principis positius. De la mateixa manera que el control

¹ Comte estava avançant la tesi que l'ontogènesi reproduïx la filogènesi, ja que la història de la ment de la humanitat seria paral·lela a l'evolució de les formes de pensar dels individus -la ment individual. Així, història de la humanitat -la llei dels 3 estadis- correspondria a les fases de la infantesa, adolescència i maduresa de la ment individual. Doncs bé, tant en un cas com en l'altre, l'evolució de la ment estaria basada en la pròpia 'naturalesa humana', i seria un procés necessari.

i el domini del medi natural eren possibles amb la física, la regulació social seria possible amb la sociologia, ja que els fenòmens humans, encara que no amb la precisió de la física, també són susceptibles de ser explicats a través de lleis. En concret: amb la sociologia seria possible, dintre de l'estadi positiu, organitzar la societat en el treball i en la producció, aconseguint una societat pacífica orientada al bé col·lectiu, i en la qual la discussió racional i l'amor a la humanitat es desenvoluparien de manera natural.

Com pot apreciar-se, Comte, malgrat el seu declarat antihegelianisme -per a ell, l'idealisme alemany no passava de ser un 'boirós panteisme'-, era també, en el fons, un idealista: al seu parer, eren les idees i les creences les responsables dels canvis socials i històrics. I també, és clar, les idees serien les responsables de les èpoques de crisi com la que ell mateix va viure. Doncs bé, en tant que idealisme, ara es fa més entenedora la seva proposta filosòfico-política: amb l'adveniment de l'estadi positiu es produirà una 'regeneració de la humanitat' a través de les idees, mitjançant el coneixement positiu. Efectivament, si són les idees les que governen i transformen el món, i les crisis són resultat de l'anarquia intel·lectual, aleshores tota reforma social haurà d'anar precedida per una reforma intel·lectual. Comte, desmarcant-se així dels moviments revolucionaris de la seva època, arriba a afirmar que l'única revolució que convé als éssers humans és una revolució filosòfica, és a dir, un canvi d'idees i creences; la revolució política, el canvi de les institucions, només podrà arribar després.

Comte fou enemic de la democràcia i de la idea de sobirania o voluntat popular que, al seu parer, eren productes de l'estadi metafísic, i sovint causes de desordres socials com ho mostrarien els darrers fets de la Revolució francesa. I és que Comte no era un revolucionari social, sinó un reformador, un regeneracionista. En sintonia amb la utopia baconiana de la *Nova Atlàntida*, per a ell, la forma ideal de govern era aquella on els governants de tarannà paternalista estarien assessorats per l'élite positivista -és a dir, per científics, experts i filòsofs positivistes-, la missió de la qual seria control de l'educació i de l'opinió pública, així com la planificació de la producció. Com la qualifica ell mateix es tractarà no d'una democràcia sinó d'una sociocràcia².

² Ja els títols de les obres de Comte, ben a les clares, ens donen idea del caràcter reformador del seu ideari. Per

Comte preconitzava en cert sentit un retorn a una organització social pròpia de l'Edat Mitjana, passada, però, pel sedàs del positivisme. No era Comte un liberal, i els anomenats drets naturals dels ciutadans no era quelcom que entrés en la seva concepció de la societat. En realitat, aquests drets serien un producte de la Il·lustració i, per tant, un altre cop quelcom propi de l'estadi metafísic: una mera abstracció. Comte compara el concepte de 'dret' amb el concepte de 'causa': entesos com a 'dret individual' i com 'causa final' o 'causa última', són conceptes que haurien de desaparèixer. *“A la paraula dret -escriu en el Sistema de Política positiva- caldria fer-la desaparèixer del vertader llenguatge de la política a l'igual que la paraula causa del vertader llenguatge de la filosofia (...) Dit d'altra manera: ningú posseeix altre dret que el d'acomplir sempre amb el seu deure. Només així podrà finalment subordinar-se la política a la moral, d'acord l'admirable programa de l'Edat Mitjana”*.

De manera semblant, per a Comte, la idea d'individu, tan estimada pels il·lustrats, era també una abstracció. Per contra, la realitat social bàsica i fonamental -l'autèntic individu- és el tot social i no l'individu humà. I *mutatis mutandis*, podríem dir també que l'autèntic individu, considerat diacrònicament, és el tot de la humanitat. La humanitat, per a Comte, és el Gran Ésser, i la forma de vida moral més alta és l'amor i el servei a la humanitat. Es tracta d'una mena de catolicisme (universalisme) sense cristianisme: la religió social que pren la humanitat com a objecte d'amor i adoració. D'aquesta manera, el positivisme de Comte esdevé expressió d'una actitud religiosa cap a la humanitat, on aquesta hauria pres el lloc que en l'Edat Mitjana ocupava déu³.

Aquesta divinització de la humanitat expressava l'anhel d'unificació d'allò privat i d'allò públic. Comte reprèn el problema rousseunià de la 'voluntat general' i la 'voluntat de

exemple: el *Pla de Treballs científics per reorganitzar la societat* (1822), el *Discurs de l'esperit positiu* (1844), el *Sistema de política positiva. Tractat de sociologia que institueix la religió de la humanitat* (1851-1854), el *Catecisme positivista o Exposició sumària de la religió universal* (1852), i el *Curs de Filosofia positivista* (1853). Hi ha traducció catalana en un sol volum del *Discurs de l'esperit positiu* (1844) i de les dues primeres lliçons del *Curs de Filosofia positivista* (1853) (Barcelona: Laia, 1982).

³ Comte, sense adonar-se'n, hipostasia la humanitat convertint-la en una abstracció típica de l'estadi metafísic. No fa una consideració biològica -per a ell, l'objecte d'estudi de la biologia és l'organisme individual-, sinó que tracta la humanitat com el conjunt dels éssers passats, futurs i presents que concorren lliurement a perfeccionar l'ordre universal.

tots' que tant determinant és per entendre el problema de la racionalitat en la Modernitat. Per a Comte, és clar que allò que sigui convenient a la humanitat en general, o a cada societat en particular, no pot ser establert per la suma aritmètica de les voluntats particulars, sinó que ha de ser determinat per la comunitat de científics i experts positivistes. Així les coses, allí on Rousseau apel·lava la religió de l'estat que havia de ser expressió de les voluntats millors -la d'aquells en qui la civilització no ha apagat 'l'amor de si' i la 'pietat' naturals; i allí on Kant havia invocat la racionalitat de l'imperatiu categòric, i Hegel l'Absolut realitzant-se en l'estat modern, Comte col·locava l'aristocràcia dels tecnòlegs positivistes.

El pensament sociopolític de Comte s'insereix dintre del que més tard s'anomenarà 'pensament conservador', fent servir, però, matisos propis. Es tracta d'un regeneracionisme tecnològic basat en l'optimisme científista que l'allunya del conservadorisme metafísic o obscurantista que, al seu parer, seria el típic de l'estadi teològic. Al mateix temps, però, seria un conservadorisme que es troba lluny del liberalisme de Bentham, Stuart Mill i Spencer: mentre que aquests tendeixen a afirmar el dret de resistència dels individus davant l'estat, Comte atorga un caràcter metafísic i irreal als drets naturals dels individus i al mateix status de l'individu. Per últim, Comte s'enyora de l'organització social pròpia de l'Edat Mitjana, tot i que substitueix déu per la humanitat, el cristianisme per la religió de la humanitat i el poder del rei i dels sacerdots per la ciència dels tecnòlegs i els experts.

1.2.- Positivisme utilitarista i evolucionista.

No va ser el de Comte l'únic positivisme del segle XIX. Pel contrari, bé a partir de la influència de l'empirisme anglès del segle XVIII, o bé a partir de l'impacte filosòfic de les tesis evolucionistes en biologia, cal distingir els anomenats 'utilitarisme' i 'evolucionisme' els quals també han de ser considerats com a filosofies de tarannà positivista. Ocupem-nos ara d'aquests corrents.

(I) Utilitarisme.- Aquest corrent filosòfic enllaça amb la moral utilitarista i la psicologia associacionista de l'empirisme anglès, especialment de D. Hume, així com també amb la

teoria econòmica d'Adam Smith, la qual en part fou, en part, una reacció contra les teories econòmiques dels fisiòcrates francesos. Smith, estant d'acord amb el liberalisme dels fisiòcrates i la seva idea que l'economia està sustentada per un 'ordre natural', no acceptava que aquest ordre s'expressés en la propietat de la terra, sinó més aviat en el treball (*Assaig sobre la naturalesa i les causes de la riquesa de les nacions* (1776))⁴. Per entendre aquest canvi, cal tenir present que Anglaterra, ja en la segona meitat del segle XVIII, era un país molt més industrialitzat que no França; i, en conseqüència, que la teoria de Smith responia al interès polític de la burgesia anglesa establerta en el poder. Doncs bé, d'acord amb aquest autor, l'estat només tindria la funció de garantir l'ordre i la justícia, deixant en lliure funcionament les lleis econòmiques, darrere de les quals es trobaria la mà de la Providència. La noció clau és la de la racionalitat de les conseqüències no-intencionades o espontànies -les conseqüències socials- de les accions intencionades individuals i egoistes. Dit d'altra manera: els interessos egoistes que mouen l'acció dels homes tendeixen a coincidir amb les pròpies lleis econòmiques -per exemple, la llei de l'oferta i la demanda que fixa els preus del mercat. És a dir, els interessos egoistes tendeixen a coincidir amb l'ordre natural establert per la divinitat, de manera que hi ha una convergència entre l'interès privat de l'individu i l'interès públic.

Al seu torn, teòrics de l'economia política com T.R. Malthus (1766-1834) i J. Stuart Mill (1806-1873), acceptant la idea que el treball, i no la terra, és la primordial font de riquesa, tanmateix no acceptaran que l'economia recolzi en un 'ordre natural' que permeti parlar de convergència entre interès públic i privat, o entre egoisme i providència. Ben al contrari, aquests autors assenyalaven el caràcter indefugible dels conflictes econòmics, i que per tal de solucionar-los calia intervenir-hi. Es tractava, així, d'un positivisme de tipus social: 'positivisme', perquè s'ocupava de l'estudi dels fets econòmics i socials sense atendre a un ordre ocult; 'social' perquè no renunciava a la intervenció per resoldre -o suavitzar- els conflictes. Per exemple, Malthus denuncia el desequilibri inevitable entre el creixement de la

⁴ Els fisiòcrates veien en la terra la font fonamental de riquesa i, així, contràriament a la indústria i el comerç, sols l'agricultura era considerada com a productiva. Aquesta doctrina donava suport ideològic als terratinents francesos davant els interessos de la burgesia naixent, i representava una defensa del liberalisme polític -*laissez faire, laissez passer*- en la mesura que afirmava que l'economia es regeix per lleis naturals, i l'estat no ha d'intervenir-hi.

població que segueix una progressió geomètrica i el creixement dels mitjans de subsistència que segueix una progressió aritmètica. D'acord amb Malthus, allò que pot aturar l'aplicació d'aquesta llei de creixement són o bé les causes de mortaldats com les malalties, les guerres o les fams, o bé un control del nombre de naixements, el qual podria consistir tant en restriccions morals, com en l'abstenció sexual o la pràctica del vici, incloent-hi a més mètodes de restricció de la natalitat.

L'utilitarisme, amb una clara vocació de 'reforma social', vindria a ser en bona part una resposta als problemes que a la Gran Bretanya la creixent industrialització feia sorgir, cosa que provocarà una moderació del liberalisme defensat pels seus representants -per exemple, J. Bentham (1748-1832)-, o fins i tot veure amb simpatia el socialisme -com és el cas de Stuart Mill. Tant un com l'altre, defensaven un positivisme moral que intentava convertir la moral en ciència basada en fets i lleis, de manera que es pogués reformar la societat i propiciar la felicitat col·lectiva. Bentham pren com a punt de partença el principi que la Natura ha posat l'home sota l'imperi de dos sobirans: el plaer i dolor. En conseqüència, les accions humanes només poden ser jutjades moralment com a correctes o incorrectes en funció de si tendeixen o no -són útils o no- a maximitzar el plaer i reduir el dolor entre aquells que hi estan afectats. I en això precisament consistiria la bondat moral i la felicitat: bo en sentit moral serà allò útil a la felicitat; i la felicitat consisteix en el màxim de plaer i el mínim de dolor o desplaer. Des d'una perspectiva social, aquesta identificació de la felicitat amb la utilitat exigeix que el grau més elevat de plaer i el mínim nivell de desplaer per al màxim nombre possible de persones. Aquesta és, doncs, la responsabilitat del legislador.

Stuart Mill, com ja s'ha dit va sentir-se a prop del socialisme de Marx, tot i que no acceptava les seves propostes revolucionàries; també, però, cal indicar que va simpatitzar amb el positivisme de Comte. D'aquest últim, però, no va acceptar el model d'organització social que proposava ja que, al seu parer, posava en perill la llibertat individual: el liberalisme de Mill no congeniava bé amb la religiositat social i l'antiindividualisme de Comte. Al seu torn, Mill va modificar la teoria ètica de Bentham: d'una banda, en considerar que l'autointerès -la cerca individual del plaer i la prevenció cap al desplaer- no era una criteri suficient de bondat; d'altra, en veure necessària una distinció qualitativa entre els plaers. Mill intentà mostrar que la

noció de l'obligació era compatible amb el principi de la més àmplia felicitat, i relaciona les tres llibertats fonamentals de l'individu (la llibertat de creença, de gustos i propòsits, i la d'unió amb altres homes) amb els poders de l'autoritat i les exigències socials. Així, mentre caldria potenciar que els homes desenvolupessin llurs individualitats, no obstant, atès que llurs accions tenen conseqüències socials, és un deure dels legisladors i de la societat impedir que els homes causin mal en els altres; a més cal exigir-los que assumeixin responsabilitats per fer avançar els interessos de la societat a la qual pertanyen⁵.

No obstant, ens fariem una visió incompleta del treball filosòfic de Mill si sols penséssim que fou un reformador social; també cal destacar el seu treball en epistemologia que tingué com màxima expressió el *Sistema de Lògica* (1843). L'epistemologia de Mill es d'orientació naturalista: els éssers humans són, al seu parer, sols una part del mateix l'ordre causal estudiat per les ciències naturals. Així, si la ment humana és una part de la Natura, aleshores cap coneixement no podrà ser, a diferència del que deia Kant, *a priori*: els fonaments en favor de qualsevol pretensió cognoscitiva significativa, fins i tot aquelles que pertanyen a la matemàtica i la lògica, han de ser fonaments empírics⁶. Mill, en sintonia amb la distinció humeana entre 'relacions d'idees' i 'qüestions de fet', distingeix entre 'proposicions verbals' i 'proposicions reals'. Ara bé, a diferència de Hume, Mill inclourà les proposicions matemàtiques i les proposicions de la lògica en el grup de les 'proposicions reals'; i a diferència de Kant no les considerarà sintètiques *a priori* perquè, per a ell, totes les 'proposicions reals' són *a posteriori*. Per a Mill, la lògica i les matemàtiques són un coneixement fet de 'proposicions reals' i, per tant, *a posteriori*, fonamentat en última instància en la inducció. I això seria vàlid fins i tot per als principis lògics de no contradicció ('*no és veritat que A i no A'*) i de terç exclòs ('*o A o no A'*). Dit d'una altra manera: la lògica i les matemàtiques produeixen coneixements nous sobre la realitat.

⁵ Pel que fa al pensament social i polític dels utilitaristes és convenient llegir: de T.R. Malthus: *Un assaig sobre el principi de població* (Barcelona: Ed. 62, 1985); de J. Bentham: *Fragmento sobre el gobierno* (Madrid: Sarpe, 1985), i *El panòptic* (Barcelona: Ed. 62, 1985); i de J.S. Mill: *Sobre la llibertat* (1863) (Barcelona: Laia, 1983) i *El Utilitarismo* (1859) (Madrid: Alianza, 1984).

⁶ El naturalisme de Mill, tanmateix, no és complet. Fidel a l'empirisme clàssic, accepta les tesis del fenomenisme que fa dels continguts mentals del subjecte el material bàsic de tot coneixement. Així, per a Mill els objectes que coneixem han de ser analitzats com a 'possibilitats permanents de percepció'; mentre que de les altres ments -val a dir, dels continguts mentals dels altres- sols podem tenir un coneixement per analogia basat en la semblança de la nostra conducta i la dels altres.

La distinció entre 'proposicions verbals' i 'proposicions reals' es correspon amb la distinció entre 'inferències aparents' i 'inferències reals'. I a l'igual que les proposicions verbals no tenen contingut genuí, ja que el predicat estaria inclòs en el subjecte -p.e., 'casat és no solter'-, en les inferències aparents no es realitzaria cap inferència, ja que la conclusió estaria inclosa en les premisses. Aquest és el cas dels sil·logismes de la lògica aristotèlica els quals vénen a ser una *petitio principii*: per exemple, “Tot home és mortal, Sòcrates és home, Sòcrates és mortal”. En conseqüència: els sil·logismes no representen una forma de prova d'inferència des d'enunciats generals a enunciats particulars. Què fan aleshores els sil·logismes quan funcionen com a inferències reals? Relacionen generalitzacions inductives i amb conclusions particulars. O el que és el mateix: tota inferència és una inferència inductiva basada en última instància en la simple generalització a partir de l'experiència; i la mateixa inferència inductiva es basa en el principi de la Uniformitat de la Natura el qual també tindrà un fonament inductiu. Així les coses, les lleis de la lògica, les proposicions matemàtiques, els mateixos principis d'inferència, el principi de la Uniformitat de la Natura, els nostres coneixements empírics i, fins i tot, les lleis de la conducta moral -com per exemple, la 'felicitat és desitjable'- són 'proposicions reals' i, per tant, coneixements *a posteriori* que sols poden tenir la seva justificació en l'experiència⁷.

(II) Positivisme evolucionista.- Aquí, com ja ha estat indicat, el rerafons era el desenvolupament de les teories biològiques de l'evolució de les espècies que, primer de la mà de Lamarck i després Darwin, va anar desmuntant les tesis del fixisme imperants fins aleshores. Així, H. Spencer (1820-1903) utilitzarà filosòficament una teoria científica -la teoria de l'evolució- per tal de donar suport a concepcions filosòfiques sobre la història i el progrés de la humanitat. Vegem-ho.

⁷ Donada aquesta primacia que tindria la justificació inductiva, no és estrany que Mill dediqués bona part de les seves reflexions a l'anàlisi del raonament inductiu. D'acord amb Mill, tota inducció inclou una recerca de les causes i, així, els cinc mètodes eliminatius de la inducció que ell proposa -de la coincidència, de la diferència, conjunt de coincidència i diferència, dels residus, i de les variacions concomitants- són alhora contribucions a la definició del significat de 'causa' que Mill, com a bon empirista, l'entén en termes humeans. Tot i que aquests mètodes de la inducció de Mill poden ser contemplats com una millora de les taules de la presència, absència i de grau de F. Bacon (1561-1626), això podria menar-nos a confusió, ja que Bacon, a prop de la concepció aristotèlica, fa de la 'causa' una forma o essència oculta que podrà ser descoberta inductivament.

D'acord amb Spencer, la llei del progrés orgànic -la lluita per la supervivència i la permanència dels organismes millors adaptats al medi natural donat- és també la llei de tot progrés, i explica, per tant, l'evolució de tot fenomen natural, social o cultural: la Terra, la vida natural, la societat humana, els tipus de govern, la indústria, el llenguatge, la literatura i la mateixa ciència. En tots aquests casos els productes naturals, socials, culturals o científics que romanen són aquells que millor s'adapten al medi en què s'han desenvolupat. Ara bé, per a Spencer, aquesta història evolutiva no sols s'explicava a partir de la permanència del millor adaptat; també es tractava d'una evolució de complexitat creixent: l'evolució en tot àmbit sempre és un progrés d'allò més simple a allò més complex -si es vol, d'allò menys diferenciat a una més rica diferenciació. Com a conseqüència, es tracta d'una transformació lineal del que és homogeni al que és heterogeni. Amb tot, aquest pas no contravé la unitat de la realitat també present en la teoria evolucionista de la biologia. Per a Darwin, no hi havia cap diferència essencial entre els éssers humans i la resta dels mamífers més desenvolupats, ni tampoc cap diferència essencial entre aquests i la resta dels éssers vius. Per contra tota diferència sempre és una diferència gradual, açò és, una diferència en el grau de complexitat. I això seria cert fins i tot a les facultats mentals humanes. D'aquesta manera, es trencava amb la idea, tan estimada per la tradició, dels dualismes: ja no hi ha lloc ni per a la dualitat 'cos - ànima', 'home - animal', 'matèria inert - matèria viva', etc.

Pel que fa al cas de la societat, Spencer considerava que la societat és ella mateixa una mena d'organisme que evoluciona amb una gran lentitud, i sols després d'haver-se assolit un llarg procés de maduració social són possibles els canvis. Spencer, fidel al liberalisme, estava en contra de l'intervencionisme de l'estat -o millor que l'estat lideri els canvis socials; igualment estava contra de tota temptativa revolucionària de canvi. En ambdós casos el remei podria ser pitjor que allò que hom intenta curar, ja que intervenir en l'evolució de les societats humanes tenia el perill de pertorbar la mateixa evolució social⁸.

Sens dubte, la filosofia de Spencer era un cas de positivisme: l'apel·lació a la llei de l'evolució biològica, en la mida que pretenia 'atenir-se als fets', així ho mostra. No obstant,

⁸ Respecte el liberalisme polític de H. Spencer, vegeu *El individuo contra el Estado* (Barcelona: Orbis, 1984).

Spencer no deixava de tenir els seus rampells metafísics i, fins i tot, místics. I, això, no ens ha d'estranyar: un positivista no és la mateixa cosa que un materialista. Doncs bé, en opinió de Spencer, existeix una realitat última de la qual tot procedeix, que ens és incognoscible i de la qual, per tant, no té sentit dir si és matèria o esperit. Es tractaria d'aquell límit de misteri cap al qual apunten la creença religiosa, el misticisme, la pròpia filosofia, i que més àmpliament es manifestaria en la mida que més coneixem el món dels fenòmens ja que l'augment del nostre coneixement no seria sinó l'augment de la nostra ignorància.

2.- EL MARXISME

El sistema de Hegel va ser contestat, no sols per autors d'una òrbita intel·lectual externa com és el cas del ja analitzat Comte o Schopenhauer i Kierkegaard dels quals més avall ens ocuparem, sinó també des de les files del propi hegelianisme. De fet, ben aviat els deixebles de Hegel es van dividir en dues tendències oposades: les anomenades 'dreta' i 'esquerra' hegeliana. Aquesta escissió responia o bé a l'intent de buscar una justificació del cristianisme a partir de la filosofia hegeliana -com va ser el cas de B. Bauer- o, pel contrari, al propòsit de socavar-lo. I és a dintre d'aquest segon grup on cal incloure Ludwig Feuerbach, Max Stirner, David Friedrich Strauss i Karl Marx. Nosaltres aquí ens ocuparem sols de Feuerbach i Marx.

2.1.- Feuerbach i el jove Marx.

Feuerbach (1804-1872) caracteritzà la filosofia hegeliana de teologia, en la mida que feia de l'Absolut el subjecte de la Natura i de la història. Tot i que és cert que, a diferència de la teologia anterior, per a Hegel l'Absolut era quelcom immanent al món, tant en un cas com en l'altre, d'acord amb Feuerbach, el que s'ocultava darrere era la projecció a l'infinit que fan els homes de la seva pròpia essència finita. I és que déu o l'Absolut no serien altra cosa ficcions creades per la imaginació humana en la seva recerca de satisfacció: en elevar al grau de la infinitud el conjunt dels atributs humans, l'ésser humà trobaria consol a la seva precària i

finita realitat. Ara bé, per aquesta mateixa raó, déu no seria sinó expressió de l'alienació humana o, millor, expressió de la pròpia autoalienació: l'home en inventar déu renuncia i fa oblit de la seva pròpia naturalesa en favor d'una naturalesa imaginària que, en el fons, li és una naturalesa no sols distinta, sinó també distant i estranya. Tanmateix, això no és tot.

Per a l'home, la religió és alhora consciència d'allò infinit -déu o l'Absolut- i consciència de si mateix com a un ésser finit i limitat. Aquesta consciència, però, que l'home té de si mateix és també quelcom que aliena l'home: aquest coneix la seva pròpia essència a partir de l'essència divina. És a dir, en la religió l'home busca la seva essència fora de si mateix abans que en si mateix. No obstant això, aquesta situació hauria anat canviant amb el mateix progrés del religió, progrés que apuntaria al descobriment de l'autèntica essència humana. Afirmacions del cristianisme com "amb Jesús, déu s'ha fet home" o "déu és amor" indiquen el fet que l'home és déu per a l'home, i que això només succeeix en l'amor -la unitat del jo i el tu en el nosaltres-, és a dir, en la mida que l'home forma part d'una comunitat. Breument: la mateixa evolució de la religió insinuaria que déu és la mateixa humanitat, l'home en tant que ésser comunitari⁹.

Marx (1818-1883) va acceptar, en bona part, la conclusió d'aquestes anàlisis: la religió com a resultat i causa de l'alienació humana, i la necessitat de substituir l'objecte de la religió tradicional per la humanitat. Ara bé, allò que Marx no va acceptar fou la concepció que tenia Feuerbach de l'home. Feuerbach tracta l'home com a un ésser contemplatiu i teòric: un ésser que ja posseeix una essència donada, tot i que alienada, i que simplement teoritzant arriba a descobrir-la. Contràriament, Marx considera que l'activitat material -la activitat econòmica, social i històrica- és la característica definitiva dels éssers humans -l'home és un ésser que treballa, ens dirà; i, en segon lloc, que la pròpia consciència que l'home té de si mateix i de la realitat -la seva activitat teòrica- és resultat de com es duu a terme aquesta activitat material¹⁰.

⁹ En català posem traduïda una col·lecció d'importants escrits de Feuerbach sota el títol de *Manifestos Antropològics* (Barcelona: Laia, 1984).

¹⁰ Dintre de l'exègesi de les idees de Marx, és clàssica la qüestió referida a l'evolució del seu pensament o, si es vol, el problema de l'autèntic Marx. I hem de dir que aquí la qüestió està oberta a interpretacions disperses. Durant molt de temps, i en bona part a causa de les implicacions polítiques dels seus escrits, hom va tractar com a l'únic Marx el Marx del *Capital* o, millor, el Marx que des de 1845 col·laborà amb F. Engels -es tractava, diguem-ne, del Marx de maduresa. Ara bé, la publicació en 1932 dels *Manuscrits d'economia i política* (1844) va fer

Ara bé, com caracteritzar aquesta activitat econòmica, social i històrica de l'home? D'una banda, Marx acusa els autors de l'economia política, que abans hem presentat en parlar del utilitarisme, de tractar l'activitat productiva humana simplement com un intercanvi de diners (sou) i força de treball. Això, però, és una abstracció que redueix el treball a força de treball, i que fa de l'obrer només un animal que, per satisfer les seves necessitats vitals, cada jornada ven la força de treball. En segon lloc, Marx tampoc no troba encertats els intents de Hegel i Feuerbach d'entendre l'activitat humana. Hegel concep la realitat -o, millor, l'Absolut- com a activitat, activitat que es realitza a través de l'activitat històrica de l'home; amb tot, es tracta d'una concepció abstracta de l'activitat que condueix a una consideració de l'essència humana com a 'autoconsciència'. Al seu torn, Feuerbach que concep encertadament la realitat i l'activitat humana com a matèria, s'equivoca en entendre-la mecànicament i no com una activitat dialèctica; i això, de nou, ve a parar a un tractament abstracte de l'home, en tant que ésser teòric. Així, per uns motius o altres, tant Hegel, Feuerbach i l'economia positivista deslligarien els homes de la realitat, és a dir, del context social en què treballen i de la seva manera de produir els mitjans de subsistència. L'home, per contra, és un ésser actiu que treballa, i mitjançant el treball l'home entra en relació dialèctica amb la Natura i els altres homes¹¹.

Per a Marx, i com a conseqüència d'entendre l'home des del treball, no existeix l'home en general, i tampoc una essència general de l'home. Pel contrari, l'home és un producte de si mateix, de la seva pròpia activitat material transformant la natura i produint mitjançant el treball els seus mitjans de subsistència. És més, en la mida que aquest procés de formació és

necessari distingir un jove Marx, la filosofia del qual vindria definida per un humanisme d'arrels kantianes i inspirat en Feuerbach: el concepte central de la reflexió de Marx en aquest època seria el de 'alienació'. Al seu torn, el Marx de maduresa seria el posterior a 1845 amb la redacció de les *Tesis sobre Feuerbach* (1845), *La misèria de la filosofia* (1847), *El 18 de Brumari de Lluís Bonaparte* (1852), *La guerra civil a França* (1871), *Crítica al programa de Gotha* (1875) i *El Capital* (1867-1894); i en col·laboració amb F. Engels: *La sagrada família* (1845) *La Ideologia alemanya* (1846) i *El manifest comunista* (1848). La filosofia d'aquesta segona època estaria dominada per una visió científista de la història i no per l'humanisme que seria ara contemplat com a mera ideologia: és el Marx del materialisme històric.

¹¹ En català hi ha traducció de *La Ideologia alemanya* (Barcelona: Laia, 1987) que inclou al final del segon volum les *Tesis sobre Feuerbach*. És de particular interès la lectura del Primer Capítol de la Primer Part, dedicat a Feuerbach. La lectura d'aquesta obra podria completar-se amb la lectura d' *El manifest comunista* (Barcelona: Oikos-Tau/Alhambra, 1986) i els *Manuscrits d'economia i política* (Barcelona: Ed. 62, 1996).

històric i social, podríem dir que l'home és producte de la seva pròpia història i de la seva forma social de vida. Ara bé, aquest caràcter diacrònic de l'home, fa que sincrònicament l'essència humana estigui determinada en cada època per la manera com els homes treballen i es relacionen socialment. L'essència humana no és cap cosa abstracta, sinó el conjunt de les seves relacions socials.

Vistes, així, les coses hom podria esperar que, d'acord amb Marx, l'home es realitzés a través del treball. Aquesta, tot i ser el que hauria de passar de dret, no és però la situació de fet: l'home és un ésser alienat. ¿Què significa, però, 'alienació' per a Marx? El concepte ve de Hegel (*Entfremdung, Entäusserung*) i, com hem vist, també és utilitzat per Feuerbach; tanmateix, per a Marx, no significa el mateix que per aquests autors. En Hegel 'alienació' corresponia a aquella objectivació de l'Esperit en la Natura que només era superada mitjançant l'autoconsciència; mentre que, per a Feuerbach, consistia en la relació inautèntica que l'home mantenia amb si mateix a través de la ficció de déu, i que només era superada en tant que l'home es coneixia infinit en els altres homes, la humanitat. Al seu torn, Marx es centra en l'home real -el productor-, i considera la seva alineació en la societat capitalista. Ara bé, ¿per què el treballador es troba alienat en el treball si és justament el medi on hauria de realitzar-se?

En primer lloc, el treballador està alienat respecte el producte del seu treball, ja que aquest essent un resultat de la seva activitat no li pertany: el producte del seu treball pertany al propietari dels mitjans de producció -el capitalista. En segon lloc, respecte l'activitat del treball, també l'obrer es troba alienat, ja que aquesta, fins i tot respecte la seva planificació (horari, ritme, tipus d'activitat, etc.), pertany al propietari dels mitjans de producció. En tercer lloc, respecte la Natura també es produeix el fenomen de l'alienació, ja que la Natura (incloent-hi els materials de producció) no és sentida per l'obrer com a pròpia, sinó com a quelcom d'un altre. Per últim, també es dona l'alienació respecte els altres homes. El treball humà és una activitat col·lectiva i social destinada a la satisfacció no sols de les necessitats individuals, sinó a la satisfacció de les necessitats dels altres i de l'espècie. Ara bé, en el treball alienat cadascú treballa per a si mateix, i l'altre o és un competidor -un altre obrer capaç d'arrabassar el seu lloc de treball-, o un ésser estrany -el capitalista- que és el posseïdor dels mitjans de producció, de la força de treball del treballador i de la pròpia Natura.

Doncs bé, l'origen, la causa, i també la conseqüència, de l'alienació humana no és altra que la propietat privada dels mitjans de producció. Heus aquí perquè Marx considera que només amb el comunisme -la propietat col·lectiva dels mitjans de producció- serà possible l'eliminació de totes les alienacions i la realització de la humanitat de l'home: l'amor a les coses i l'amor als homes, i no sols el desig de posseir-los. Així, en la societat comunista els diners ja no constituïran el valor de les coses ni dels homes -de fet, els diners desapareixeran; pel contrari, el seu lloc serà ocupat per l'amor, entès com una relació entre els homes en funció de la seva humanitat, i com una relació amb les coses en funció de la capacitat que tenen aquestes de coadjuvar a la realització de la humanitat dels homes.

Per entendre correctament aquesta idea d'alliberament, cal tenir present que es tractava d'un alliberament que també arribaria als propis capitalistes -als propietaris dels mitjans de producció-, ja que ells també estan alienats. L'alienació dels capitalistes en Marx és una reformulació en termes econòmics de la dialèctica 'senyor-esclau' de Hegel. Així, de la mateixa manera que el senyor no realitzaria la seva humanitat justament per tractar a altres homes com a no-homes, és a dir, com a no-lliures o esclaus, per a Marx, tampoc el capitalista és capaç de relacionar-se ni amb el treball, ni amb els seus productes, ni amb la Natura ni amb els altres homes -els treballadors- mitjançant una relació que realitzi la seva pròpia humanitat. El capitalista només veu les coses, el treball, la Natura i les persones a partir del desig del benefici econòmic: no es relaciona amb els treballadors en tant que persones, ni amb les coses o la Natura com a possibilitats de la seva realització en tant que home.

L'apel·lació de Marx a l'amor -val a dir, l'humanisme- no és sinó una de les influències que sobre el seu pensament inicial van tenir les idees de Feuerbach. Igualment, i com acabem de veure el pes de Hegel en la seva teoria de l'alienació també és important. Ara bé, hi hauria també altres dos elements del seu pensament on podem trobar la petja de Hegel: un és el concepte de comunisme; l'altre, el concepte de dialèctica. Analitzem-ho en detall. Marx considerava que en la història de la humanitat havia existit un primer moment de 'comunisme primitiu' -un estat inicial on no hauria existit la propietat privada- i en el qual la igualtat entre els ésser humans era un fet, deixant de banda les diferències físiques. En aquesta

etapa inicial, però, els homes no haurien estat conscients de la seva igualtat -en termes hegelians, podríem dir que la consciència estava alienada en la naturalesa. Doncs bé, per a Marx, el comunisme al qual hauria de conduir la societat capitalista no patiria d'aquest defecte: es tractarà d'una situació en la qual els éssers humans sí seran conscients de la seva llibertat, igualtat i de la no existència de la propietat privada dels mitjans de producció -en termes hegelians, es tractarà d'una situació d'autoconsciència. Efectivament, en el comunisme conscient els éssers humans seran ja coneixedors de les lleis que determinen la realitat social i històrica de la seva existència. I justament per aquest motiu podran ser els amos del seu destí, planificar la seva vida econòmica i espiritual relacionant-se entre sí com a éssers humans; és a dir, seran els vertaders autors de la història, ja que no estaran en mans de lleis físiques i econòmiques ocultes.

Amb aquestes concepcions filosòfiques de fons no resulta estrany que el Marx madur es dedicés primordialment a investigar precisament les lleis que regeixen la vida social i històrica dels homes. El resultat va ser el materialisme històric, i aquí trobem present l'altra gran influència de Hegel: el concepte de dialèctica. Amb tot, es tractava d'una influència del mètode de la dialèctica i no del seu contingut. Per a Marx, Hegel estava equivocant en fer de l'Esperit, l'Absolut o la Idea el subjecte de la dialèctica i de la història. Altrament, la de Marx és una dialèctica de la realitat material. És més, en Hegel la dialèctica estava al servei de l'autoconsciència de l'Esperit en l'Estat Modern, és a dir, pretenia justificar i legitimar l'*statu quo*, mentre que per a Marx l'objectiu de la dialèctica no era altre que explicar com la societat capitalista acabaria transformant-se en una societat comunista.

2.2.- El materialisme històric de Marx i Engels.

La dialèctica en Marx pretenia explicar i copsar l'essència de la història real de la humanitat. És la llei de la negació de la negació: tot moment històric genera necessàriament la seva pròpia contradicció -negació- que dóna lloc a lluites de classes; d'aquesta situació de negació de una part del moment històric sorgirà, però, la negació del moment històric pres en totalitat i l'aparició d'un altre moment històric. La història, així, és un permanent esdevenir

guiat per una necessitat interna: les contradiccions que cada moment històric genera i la superació que en demanen. Marx, a diferència de l'idealisme hegel·lià, caracteritza aquestes contradiccions a partir de l'activitat del treball que determina l'existència dels éssers humans, és a dir, en funció de la realitat econòmica de la societat. El concepte clau és el de 'mode de producció'¹².

D'acord amb Marx, en la producció social de la seva existència els homes estableixen determinades 'relacions socials' (per exemple, 'relacions de propietat') que són necessàries i independents de la seva voluntat. Aquestes relacions corresponen a un determinat grau de desenvolupament de les 'forces productives' ('força de treball', 'mitjans de producció' i organització del treball). Doncs bé, el conjunt d'aquestes relacions socials de producció i d'aquestes forces productives constitueixen l'estructura econòmica o 'infraestructura' de la societat. Ara bé, un 'mode de producció' inclou també la que podríem anomenar realitat cultural i espiritual humana. Ho fa, però, segons Marx de la següent manera: l'estructura econòmica és la base real sobre la qual s'aixeca la vida espiritual i cultural dels éssers humans, és a dir, la superestructura jurídic-política que inclou tant les lleis i la forma d'estat existents en una determinada societat en una època històrica concreta, com tota altra forma de consciència o idees: per exemple, codis morals, formes religioses, valoracions socials, etc. És a dir, és la manera com treballen i viuen els homes allò que condiciona la consciència que els homes tenen de la realitat i de si mateixos, i no les idees o la consciència la que determina la realitat. Una conseqüència immediata d'aquest materialisme és la negació de l'autonomia de les idees respecte de les condicions materials de l'existència humana¹³.

I això és de cabdal importància per entendre el desenvolupament històric: no són les

¹² L'expressió 'materialisme dialèctic' no és de Marx, sinó d'Engels qui va estendre la dialèctica a l'àmbit de la Natura, cosa que Marx no havia fet circumscriuint-la al terreny de l'economia, la societat i la història.

¹³ Fem aquí dos aclariments. En primer lloc, que en la mida apel·la a causes empíriques per tal d'explicar el món espiritual i els processos històrics, el materialisme històric no pretén ser filosofia -almenys, en el sentit clàssic-, sinó ciència: de fet, tant Marx com Engels presentaren el seu materialisme i el seu socialisme com a 'científics'. En segon lloc, cal indicar que la manera com la 'infraestructura' determina la 'superestructura' no ha de ser entesa com una 'determinació causal', tal que fos possible deduir tots els elements de la segona a partir de la primera. Pel contrari: la 'infraestructura' determina o condiciona la 'superestructura' de tal manera que aquesta, amb tot, gaudiria encara de certa autonomia.

idees les que mouen la història, ni les que transformen la societat. En realitat, seran les contradiccions que els propis modes de producció generen les responsables d'aquests canvis. Més en concret: durant el curs del seu desenvolupament, les 'forces productives' entren en contradicció amb les 'relacions socials de producció' existents, és a dir, amb les relacions de propietat existents. Així, aquestes 'relacions socials de producció' -aquestes 'relacions de propietat'- que en un moment històric determinat eren expressió d'un determinat desenvolupament de les 'forces productives' es converteixen en traves per al desenvolupament posterior d'aquestes mateixes 'forces productives'. Aquest antagonisme social, aquesta contradicció o negació, només pot tenir una sortida: la negació de la negació, és a dir, la negació de les 'relacions socials de producció' existents -la negació de les 'relacions de propietat existents'. I això precisament és una 'revolució social'. Fixem-nos bé, però: el canvi que inicialment s'ha produït en la 'infraestructura' acaba afectant tota la 'superestructura'. Així doncs, el motor de la història no és 'l'astúcia de la raó' hegeliana, tampoc la revolució intel·lectual proposada per Comte; pel contrari, és la 'lluita de classes'¹⁴.

Amb un exemple quedarà més clar. D'acord amb Marx, en la societat capitalista el desenvolupament de les 'forces productives' ha fet que la producció sigui una realitat col·lectiva o social; per contra, les 'relacions socials de producció' encara consisteixen en la propietat privada dels 'mitjans de producció' i en la desigualtat en el repartiment dels beneficis. Els mitjans de producció encara són propietat d'un pocs: els capitalistes; mentre que el treballador, que sols és posseïdor de la seva 'força de treball', no sols no posseeix els 'mitjans de producció' i és incapaç de comprar el productes que ell fabrica, sinó que a més ja en la seva activitat laboral es veu privat de part del seu treball. Efectivament, el sou dels obrers no correspon a tota la riquesa que ells creen, sinó que una part d'aquesta -la plusvàlua- va a parar a mans del capitalista. Doncs bé, aquesta dissonància entre 'relacions socials de producció' i 'forces productives' és allò que generaria la lluita organitzada dels treballadors per defensar el seus interessos i fer arribar una nova societat -la societat comunista- en la qual

¹⁴ Les 'classes socials' estan definides en relació a les 'relacions socials de producció' i, més en concret, en funció del règim de propietat dels 'mitjans de producció'. Breument: uns homes són propietaris dels 'mitjans de producció', i altres sols posseeixen la seva 'força de treball' que han de vendre per tal d'assegurar-se la subsistència -en la societat capitalista: els capitalistes i els obrers, respectivament

‘relacions socials de producció’ i ‘forces productives’ anirien a l’uníson¹⁵.

Tornem, però, al problema de la ‘superestructura’. Com hem dit, aquesta comprèn tota formació espiritual dels homes, tota consciència o representació que els homes es fan de la realitat i de si mateixos i, per tant, també el conjunt dels valors que els homes utilitzen per tal de jutjar les accions pròpies i alienes. Doncs bé, podríem resumir tot això dient que la ‘superestructura’ d’una determinada societat no és altra cosa que la ‘ideologia’ que genera un determinat ‘mode de producció’. I en aquest sentit la ‘ideologia’ no sols és resultat d’un determinat ‘mode de producció’, sinó que a més té també el paper de perpetuar aquest ‘mode de producció’, a pesar de les contradiccions que es generin. Per aquest doble status de la ‘ideologia’, per a Marx, la ‘ideologia’ en cada moment històric correspon als interessos de la classe dominant: és el seu producte i intenta justificar la situació existent. Ara bé, tot i que inicialment els treballadors accepten com a pròpia la ideologia de la classe dominant, també poden generar la seva consciència -la ‘consciència de la classe obrera’- que obeeiria als seus interessos: transformar les ‘relacions socials de producció’ en un sentit comunista (desaparició de la propietat privada dels ‘mitjans de producció’) en harmonia amb el caràcter social de les ‘forces productives’¹⁶.

¹⁵ Noti’s que en la societat capitalista ni el cos ni la vida del treballador ja no són propietat del burgès, cosa que sí succeïa en la societat esclavista on l’esclau -i no sols el treball de l’esclau- era propietat de l’amo.

¹⁶ Marx esperava que la revolució comunista es produís en les societats més industrialitzades de la seva època: allí era on les condicions materials per a la transformació social estarien més madures. Tanmateix, les coses no succeïren com esperava: el proletariat de les societats més industrialitzades van decantar-se cap un socialisme reformista, mentre que els treballadors de les societats més endarrerides o menys industrialitzades són les que van assajar processos revolucionaris. Ara bé, ¿com hauria de produir-se aquesta revolució? És un tòpic del marxisme no reformista apel·lar a la necessitat d’una ‘dictadura del proletariat’ que d’una forma transitòria hauria de contrarestar l’acció dels enemics de la revolució -burgesos recalcitrants o, fins i tot, proletaris encara dominats per la ideologia de la burgesia. Aquesta ‘dictadura del proletariat’ hauria de desaparèixer amb el temps per donar a lloc a una societat sense estat en la qual l’organització social i econòmica estaria en mans dels treballadors lliurement associats. Cal dir que aquest fou precisament un dels punts de discòrdia entre els marxistes i els anarquistes dintre de la Primera Internacional. Autors com M. Bakunin o P. Kropotkin, seguint al ja desaparegut Proudhon, defensaren la no necessitat de la ‘dictadura del proletariat’, ja que segons la seva opinió aquesta dictadura no s’extingiria amb el temps, sinó que permetria l’aparició d’una altra classe social. Per als anarquistes, la revolució havia de fer passar la societat directament d’una societat de classes amb estat a una societat sense classes ni estat.

3. VITALISME I HISTORICISME

3.1.- Schopenhauer i Kierkegaard: dos irracionalismes contra Hegel.

Les filosofies de Schopenhauer i Kierkegaard comparteixen alguns trets rellevants que fan aconsellable un estudi comparat i que a més fan comprensible l'aparició de la filosofia de Nietzsche:

(i) Són dues reaccions a l'imperi de la racionalitat que el hegelianisme havia intentat instituir i estendre sobre el tot de la realitat, incloent-hi l'existència humana. Així, Schopenhauer destacarà el caràcter irracional de la realitat, mentre que Kierkegaard afirmarà que l'única cosa real és l'individu, el qual no ha de ser tractat com un instrument al servei de l'astuta raó hegeliana.

(ii) Es tracta de dues filosofies que es desenten dels problemes socials i polítics que eren de cabdal interès i preocupació per a les altres filosofies coetànies. Per contra, aquests autors es centren en bona part -hom podria dir, es refugien- en el problema de l'existència individual de l'home.

(iii) A més a més, són filosofies que comparteixen l'irracionalisme com a solució, tot i que en cada cas es tractarà d'un irracionalisme orientat de distinta manera: mentre que Schopenhauer apostava per una anul·lació de jo individual en la voluntat universal i cega en què consisteix el món; Kierkegaard trobarà en 'el cavaller de la fe', que cegament accepta l'absurd de déu, el tipus millor d'existència.

Doncs bé, per aquests tres motius les filosofies de Schopenhauer i Kierkegaard també poden ser contemplades com preparant el camí a la filosofia de Nietzsche: de fet, aquest últim, de jove, va ser un entusiasta admirador de Schopenhauer. Dit d'una altra manera: les filosofies de Schopenhauer i Kierkegaard són expressió d'una sensibilitat existent en segle XIX o d'un conjunt de problemes filosòfics i existencials que són importants per a un tipus d'uropeu d'aquella època, i que, sense entrar en el marc de reflexió del positivisme ni del socialisme, arriben fins la filosofia de Nietzsche.

3.1.1.- Voluntat i autoanul·lació individual en A. Schopenhauer.

Schopenhauer (1788-1861) recupera, en contra de l'idealisme absolut, la distinció kantiana entre 'fenomen' i 'noümen'. Es tracta, però, d'una recuperació reinterpretada per a uns propòsits filosòfics, diguem-ne, de tarannà oriental¹⁷. Per a Schopenhauer, el món de l'experiència -el món de la multiplicitat dels fenòmens- és sempre objecte per a un subjecte, és a dir, el fenomen és sempre una 'representació' (*Vorstellung*). Ara bé, aquesta representació no respon a una realitat en si intel·ligible i, al capdavall, intuïda per déu, sinó que, a l'igual que el vel Maia de la filosofia hindú, ha de ser tractada com a mera il·lusió i somni del subjecte, darrera de la qual, i a diferència del que pensava Kant, sols hi ha una 'voluntat' (*Wille*) singular, infinita, cega i irracional. Dit d'altra manera, i ara emfasitzant el contrast amb Hegel, la realitat que coneixem en tant que fenomen o 'representació' no és manifestació del desenvolupament d'una raó universal, sinó sols manifestació d'una força infinita i irracional -la voluntat- que s'individualitza i es fa objectiva en cada subjecte. Així, hom podria dir: (i) que el món -el fenomen- (incloent el meu propi cos) és la meua representació; (ii) que aquesta representació no és altra cosa que resultat de la voluntat universal; i (iii) que la meua representació i la meua voluntat són també resultats de la voluntat universal. Breument: el món com a representació inclou tant allò percebut -els fenòmens o els objectes- com allò que percep -el subjecte-, i no és altra cosa que manifestació de la voluntat.

D'acord amb Schopenhauer, la voluntat s'individualitza en els éssers del món de la representació o dels fenòmens (inclosos els minerals i els animals), essent el cas de l'home aquell en què aquesta voluntat individualitzada esdevé conscient. En conseqüència, el món dels fenòmens o representacions també existeix per als animals, en els quals, com en el cas dels homes, es donen les condicions de possibilitat de l'experiència i de l'enteniment (espai, temps i causalitat). Tanmateix, allò que els animals no posseeixen és 'raó', és a dir, la facultat d'abstreure i usar conceptes; i per aquest motiu no poden assolir un coneixement matemàtic o físic de la realitat.

¹⁷ De Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación*. (México: Porrúa, 1992); *Sobre la voluntad en la naturaleza* (Madrid: Alianza, 1970), *El amor, las mujeres y la muerte* (Valencia: Prometeo, 1966), i *Sobre la quàdruple arrel del principi de raó suficient* (Barcelona, Ed, 62, 1996).

La raó i els seus productes -conceptes i coneixement- estan al servei de la voluntat: no podria ser d'altra manera, ja que la raó mateixa és també una manifestació de la voluntat universal. Això fa entenedor que els conceptes siguin tractats per Schopenhauer com a instruments -eines- que tenen una funcionalitat bàsica que és pràctica: faciliten l'ordenació i el domini del món dels fenòmens i la tasca d'anar més enllà de les percepcions; serveixen per a la comunicació; fan possible retenir els resultats cognoscitius; i permeten descobrir nous mitjans per tal de cobrir noves necessitats. Es podria dir que la funció de la raó és fonamentalment biològica: la natura emprà la raó com a instrument per tal de satisfer les necessitats humanes.

Ara bé, tot i que aquesta consideració biologicista de la raó semblaria condemnar la raó al món fenomènic sense poder anar més enllà i arribar a la voluntat noümenica, no obstant, per Schopenhauer, sí que és possible, encara que parcialment, transcendir el vel Maia de la representació. La raó pot intuir l'existència de la vertadera realitat subjacent -la voluntat universal- i, així, l'home pot alliberar-se de l'esclavitud del món dels fenòmens, anul·lant-se en la voluntat universal. De quina classe, però, serà aquesta intuïció? Schopenhauer fa servir d'exemple el cas de la introspecció referida a l'acció corporal, i afirma que malgrat que és usual dir que les nostres accions corporals són resultat de la volició, en realitat, acció i voluntat no són coses diferents: l'acció corporal no és sinó voluntat objectivada -és a dir, feta representació- com a acció corporal. I d'això és conscient tothom, diu Schopenhauer, que entri introspectivament en la seva consciència. Estem, per tant, davant d'una negació de l'explicació dualista que fa de la conducta corporal voluntària -p.e., aixecar un braç- l'efecte d'una acció mental - un acte de volició. Pel contrari, voluntat i acció corporal coincideixen: l'acció corporal només és la voluntat percebuda per un subjecte, voluntat que es representa a un subjecte com a acció corporal. I el que val per l'acció corporal voluntària pot ser estès a la resta de la realitat fenomènica: també val per les accions no voluntàries (la digestió o l'atracció que el pol nord exerceix sobre un imant) i respecte l'existència dels cossos -aquests serien voluntat objectivada en forma de representació per a una consciència.

Schopenhauer presenta la voluntat universal noümenica també com a 'voluntat de vida'. I això estaria certificat en tots els fenòmens de la conducta orgànica, un cas

particularment il·luminador dels quals és el de l'atracció sexual on la voluntat esdevé voluntat de supervivència de l'espècie. Considerem, per exemple, l'amor entre els humans. En aquest cas, la voluntat de vida es representa als humans com a 'amor', amb totes les components romàntiques que solen acompanyar-lo. Els éssers humans cometen, però, un greu error si consideren que la seva atracció té com a origen les seves qualitats individuals. Pel contrari, allò decisiu és la voluntat de vida -la supervivència de l'espècie- que determina la seva atracció: Schopenhauer arriba a dir, metafòricament, que els fills que en el futur naixeran són la causa de l' enamorament dels pares.

Hem dit que la voluntat noümèmica s'individualitza en el món dels fenòmens i, conscientment, en l'home. Ara bé, aquesta individualització no és, d'acord amb Schopenhauer, motiu de felicitat: ben bé al contrari. La voluntat és sempre esforç infinit, impuls il·limitat i, per tant, desig sempre insatisfet, dissort i dolor. I això és força evident en el cas humà: l'home busca la felicitat -la satisfacció- però no pot aconseguir-la: en conseqüència, el destí de l'home és patir. D'aquesta manera Schopenhauer inverteix el problema tradicional de la teodicea que preguntava 'per què hi ha dolor al món'. En realitat, aquesta qüestió apuntaria en una direcció equivocada ja que el dolor no és una accident, sinó que pertany a la pròpia essència de la realitat i a la pròpia finalitat de l'existència. Tradicionalment la bondat havia estat considerada com a un atribut essencial de l'Ésser -recordem als medievals amb el seu *unum, bonum i verum*- i essent el mal o el dolor allò que calia explicar. A hores d'ara, però, assistim a una inversió d'aquests supòsits: no és el dolor allò que cal explicar, sinó el plaer. Per a Schopenhauer, justament el dolor és allò que caracteritza tot sentiment positiu, mentre que el benestar i plaer són negatius.

Així les coses, no és estrany que el pensament de Schopenhauer sigui pessimista. Al seu parer, l'existència humana no pot tenir esperança al món il·lusori de la representació, ja que en aquest àmbit sols podrà trobar dolor i insatisfacció. Cada cosa individual del món fenomèmic, en tant que objectivació de la voluntat metafísica, pugna per afirmar la seva pròpia individualitat, la seva pròpia existència: heus aquí per què el món dels fenòmens és un món de lluita perpètua, un món de voluntat en què la voluntat es contradia a si mateixa, i la màxima "*homo homini lupus*" expressa a la perfecció la situació. Per a Schopenhauer, el mal

radical és l'expressió de la voluntat de vida. Existir, viure ja és en si mateix un crim: és el vertader pecat original. I en el pecat, com se sol dir, està la penitència: la vida és sofriment i mort. D'aquesta manera, el món -la voluntat- fa justícia sobre si mateix. Per això la vida moral no pot ser altra cosa que rebuig a la voluntat de vida: l'antiindividualisme conscient¹⁸.

Schopenhauer proposa l'anul·lació de la voluntat individual i del propi jo, és a dir, una estratègia de 'no-desig'. Dit metafòricament: cal alçar el vel de Maia de la il·lusió d'una vida individual. La felicitat no es troba en el món dels fenòmens ni en l'afirmació individual; no és el gaudi, sinó el cessament del dolor, la superació de la necessitat. La felicitat és, per tant, per essència negativa i no positiva. De fet, una felicitat positiva seria quelcom impossible: degeneraria en avoriment i, així, altre cop en insatisfacció. ¿Com aconseguir, però, aquesta felicitat negativa? Schopenhauer troba en l'art i l'ètica dos mitjans escaients per alliberar la voluntat del món dels fenòmens, val a dir, de la pugna per l'existència o l'afirmació de l'existència individual: cal escapar de la inútil vivència del desig i de l'esforç per satisfer-lo, així com de l'egoista autoafirmació de l'individu amb els conflictes que això genera.

En l'art, sobretot en la tragèdia i en la música, el jo s'anul·la dissolvent-se en la voluntat universal, en el dolor etern i col·lectiu. L'espectador és un observador desinteressat que temporalment s'allibera, mitjançant la contemplació, de l'esclavitud d'esforçar-se per ser individu: obté descans en la mida que no és instrument de satisfacció de cap desig. Així, en la tragèdia es representa el caràcter real de la vida humana i els espectadors presencien, transformat en art, el gran dolor de la humanitat. Però serà la música l'art poètica superior: la música és un art aconceptual i asemàntic, no expressa cap idea, cap representació fenomènica, cap objectivació de la voluntat; sols és expressió de la voluntat mateixa. Hom podria dir que la música és la pròpia voluntat manifestant-se, revelant-se a l'home.

Tanmateix, l'alliberament de la contemplació estètica és només temporal i passatger, i això fa necessària una altra mena de renúncia que sigui duradora: aquesta la troba Schopenhauer en l'ètica de l'ascetisme i la commiseració. A través de la 'commiseració' -

¹⁸ Malgrat el que hom podria pensar, Schopenhauer està en contra del suïcidi: el suïcidi seria un acte de submissió als fenòmens. El suïcida es lleva la vida perquè vol viure la vida fenomènica i no suporta determinats mals o dolors -representacions- que li fan seguir una vida insuportable.

àgape, pietat als altres o la compassió, fins i tot, respecte els animals- s'esborra la línia fronterera existent entre el jo propi i el jo dels altres o, si es vol, entre el dolor propi i el dolor aliè. La commiseració és l'únic mòbil que pot ser autènticament moral o autònom segons Schopenhauer, ja que no es realitza mai en funció de cap altre objectiu, tal com aconseguir una recompensa o evitar un mal. Per altra banda, l'ascesi schopenhaueriana consisteix, molt influenciat pel budisme, en l'anul·lació de un mateix a través de l'anul·lació de la voluntat de vida individualitzadora, i en la dissolució en la unitat de la voluntat universal: renúncia a l'autoafirmació fenomènica, és a dir, renúncia a l'*eros* o amor a si mateix.

En definitiva, tant en la música com en una vida ascètica i de commiseració és possible anticipar l'anul·lació del jo individual -la voluntat individual- en la voluntat còsmica cega i irracional. Hom podria dir, que tant en la música com aquesta vida de renúncia a un mateix, el món és contemplat i viscut "*sub specie aeternitatis*", és a dir, com a un tot respecte del qual els quefers de la vida individual -els plaers i els dolors fenomènics- esdevenen irrellevants i mera aparença.

3.1.2.- Existència, individu i fe en Kierkegaard.

Sören Kierkegaard (1813-1855), com ja s'ha indicat, comparteix amb Schopenhauer el rebuig cap a l'idealisme hegelian; amb tot, els motius de la impugnació feta pel filòsof danès eren diferents. D'acord amb Kierkegaard, Hegel hauria comès l'error de deixar escapar l'existència individual del seu canemàs conceptual. Ara bé, la filosofia de Kierkegaard, en tant que pretén ser una exaltació de l'individu, també s'oposa a la crítica de l'individualisme filosòfic feta per Schopenhauer¹⁹.

L'existència és, per Kierkegaard, la categoria filosòfica bàsica, i per ella cal entendre la autorrealització que l'individu fa de si mateix a través de les seves eleccions i compromisos. No es tracta, per tant, d'existir en un sentit simplement físic o biològic. Pel contrari, 'existència'

¹⁹ Hi ha traducció catalana de l'obra de Kierkegaard *La repetició* (Barcelona: Edic. 62, 1992). Per altres títols hem d'acudir a les traduccions castellanes: per exemple, *Temor y Temblor* (Barcelona: Orbis, 1988) i *El concepto de angustia* (Madrid: Austral, 1979).

fa referència a la qualitat moral d'arribar a ser cada cop més una individualitat -una diferència ontològica- i, cada cop menys, un simple membre d'un grup, massa o col·lectivitat -una mera abstracció anònima. Dit amb altres paraules: 'existir' significa esdevenir cada cop més concret, particular i no quelcom universal o abstracte. A diferència del que pensava Hegel, la realització humana no consisteix a assolir una essència universal, açò és, a transcendir la pròpia peculiaritat per tal de ser un moment del pensament racional universal; tampoc, però, distintament a Schopenhauer, en la anul·lació de la pròpia diferència en favor de la voluntat universal irracional. Aquestes dissolucions de l'individu representaven als ulls de Kierkegaard negacions fantasioses d'allò que és realment l'únic existent: l'individu.

Ara bé, Kierkegaard no es limita a afirmar la individualitat; també en destaca dos elements que, tot i tenir el seu origen en Hegel i Rousseau respectivament, en el seu cas prenen un caràcter diferent, a saber, el procés de formació i l'autenticitat. Per a Kierkegaard l'existència, la individualitat no és un estat, no és una característica que posseeixin *per se* els individus, és a dir, en tant que individus. No es pot ser individu estàticament. Ben bé al contrari, existir com a individu és un procés, un procés de formació: hom podria dir que no naixem individus, sinó que ens fem individus. Ara bé, a diferència del que podria dir Hegel, ens fem individus sense assolir cap síntesi definitiva. En realitat, allò característic del procés de formació de la nostra individualitat és l'antítesi, la contradicció permanent i irremeiablement irresolta. La dialèctica kierkegaardiana, en contrast amb la hegeliana, no contempla la possibilitat d'arribar a aquella situació pacífica en què el concepte és la veritat del seu objecte. Al contrari: allò que som és pura contradicció, angoixa i desesperació.

Aquest procés dialèctic de formació, però, depèn de l'individu mateix i, en concret, dels seus actes voluntaris. No naixem individus, sinó que ens fem individus, dèiem adés; ara podríem dir: no naixem individus, sinó que ens elegim com a l'individu que som. No naixem idèntics a nosaltres mateixos, sinó que ens fem idèntics a nosaltres mateixos. La identitat personal cal entendre-la, així, com a 'autoidentitat' i, en conseqüència, com a 'autenticitat' i 'responsabilitat'. Què hem d'entendre aquí, però, 'autenticitat'? Per a Rousseau, un dels primers autors a tematitzar aquesta qüestió, 'autenticitat' significava no viure fora d'un mateix en l'opinió dels altres, és a dir, no viure atrapat pels valors socialment dominants -luxe,

ostentació de riqueses, aparença de saber, poder, fama, etc. Per a Rousseau 'autenticitat' era la qualitat que els éssers humans havien perdut en la seva evolució històrica que no era altra que una evolució material i social que no havia suposat cap progrés moral. Dit en termes positius: 'autenticitat' seria la característica d'una vida dominada pels dos sentiments naturals de l'home: amor de si i amor als altres.

Per contra, en Kierkegaard, 'autenticitat' seria el tret de la vida en relació amb l'Absolut. Kierkegaard, a diferència de Rousseau, no estava pas interessat en la qüestió de com aconseguir una vida sàvia o moralment bona. Per a ell, el problema interessant era un altre: el del sentit i l'absurd de l'existència. Podríem dir, així, que amb la seva filosofia ens trobem ja en l'existencialisme i, de fet, aquest autor passa per ser el pare de l'existencialisme del segle XX. Ara bé, al seu parer, i a diferència del que dirien la major part dels existencialistes moderns, sí que existeix una actualització màxima del l'home en tant que individu: la relació amb déu o l'Absolut. Aquesta no serà, però, una decisió vital fàcil i estable: de fet, serà la més arriscada, ja que l'home haurà d'apostar per allò més absurd: l'existència i els designis de déu. Heus aquí l'angoixa: hem de triar allò màximament absurd. Podria semblar que aquesta solució vital de Kierkegaard fos arbitrària internament al seu propi plantejament existencialista, però no és aquest el cas: al seu parer, l'home és un ésser que busca l'Absolut -l'infinit-, i només en l'Absolut -déu- l'home pot trobar satisfacció²⁰.

Anem, però, poc a poc. La realització de la individualitat -l'autèntica autoidentitat- no és un procés intel·lectual o racional. Al contrari, és només mitjançant un acte de la voluntat -un salt- com l'individu va autorrealitzant-se. Hom podria dir que l'home s'ha d'arriscar i comprometre a ser qui vol ser. No és tracta, per tant, d'una decisió intel·lectual en què algú tria reflexivament la millor de les alternatives presentades. Doncs bé, per a Kierkegaard, aquest procés de formació segueix genèricament tres fases: l'estadi estètic, l'ètic i el religiós. Tanmateix, el seguiment d'aquestes etapes no és obligat en la vida dels individus: de fet, la

²⁰ Kierkegaard fou un dur crític de l'Església oficial danesa a la qual retreia haver convertit el cristianisme en un simple humanisme burgès que feia fàcil la convivència i còmoda la fe personal. Això, però, per a ell era tan dolent com la submissió hegeliana de l'individu en allò universal i l'estat o la dissolució schopenhaueriana en el magma irracional del món. La fe que proposa Kierkegaard no és la fe que esmorteïdament s'exhaureix en l'acompliment d'uns preceptes raonables i l'assistència dominical al temple. Pel contrari, la fe no pot ser altra cosa que passió i voluntat: la passió i voluntat a creure l'Absurd. Un salt, ens dirà ell mateix. Kierkegaard va influir sobre Miguel de Unamuno (1864-1936), cosa que és fàcil d'apreciar en *Del sentimiento trágico de la vida* (Madrid: Alianza, 1986).

major part no arriben a l'estadi religiós. I això significa que, per a Kierkegaard, no tots els homes són individus en el mateix grau: no tots els homes serien igualment lliures, autèntics o concrets. Analitzem aquests tres estadis.

L'estadi estètic ve representat per *don Juan*. Aquí l'individu es troba dispers en el món de la sensibilitat i la sensualitat. És el món de fantasia i imaginació del poeta romàntic: predomini de l'instant, absència de principis morals universals, absència de fe religiosa i desig de gaudir tota experiència emotiva i sensual. L'home estètic busca la infinitud, però només en l'instant efímer del plaer. Per això la seva vida no té forma definida: és una vida dispersa en les sensacions i en la sensualitat instantània, efímera i canviant. Així, tot i que l'home estètic es creu lliure, la seva llibertat no és més que la llibertat dominada per la sensualitat. Per això l'home estètic romandrà insatisfet i caurà en la desesperació: la infinitud de l'instant efímer i canviant, la dispersió vital, no aconsegueixen el seu anhel d'infinitud i d'absolut. I heus aquí que, davant d'aquesta consciència, l'home estètic es veu en la necessitat d'elegir: o romandre en la barroera sensualitat o saltar a un nivell superior d'existència -l'estadi ètic. I aquí no es tracta sols d'una simple opció teòrica; per contra, ha de comprometre's a canviar l'existència.

L'estadi ètic ve representat és l'estadi de la consciència moral. L'home decideix renunciar a l'efímera sensualitat en adonar-se que només és una atracció passatgera, i abraça les obligacions racionals de les normes morals. El prototipus d'aquest estadi és l'home del matrimoni, no l'inconstant jove enamoratís, ja que el matrimoni és una institució ètica. Ara bé, l'home ètic pot convertir-se en un heroi tràgic com Sòcrates: és capaç de renunciar a la seva pròpia vida -a la seva pròpia individualitat- per tal de salvar l'universal, allò racional expressat en la norma moral. Recordem que Sòcrates va preferir la mort a seguir el consell dels seus amics i fugir, la qual cosa significava violar la llei de la ciutat. Aquesta mena d'heroisme, és clar, es basa en la força de voluntat i l'existència d'idees morals: l'home ètic així és capaç de renunciar i dominar les seves debilitats. Tanmateix, l'home ètic pot arribar a entendre igualment que és incapaç d'acomplir els mandats morals; o pot creure que els aconsegueix sols per les conseqüències que se'n deriven, o simplement perquè és això el que tothom espera d'ell. Així, l'home ètic pot caure també en la insatisfacció i la desesperació de sentir-se pecador i culpable, o no de no poder arribar a la perfecció moral. Doncs bé, arribat aquí l'home ètic

haurà de triar entre la fe religiosa o la vida ètico-burguesa. De fet, només el salt de la fe pot conduir l'home a déu, l'Absolut personal i transcendent.

En l'estadi religiós, l'home accepta la relació amb déu, i això equival a l'afirmació de l'home com a esperit, ja que déu no és altre que l'Absolut personal i transcendent. Per a Kierkegaard, l'home és una barreja de finitud i infinitud, per això l'home es realitza -realitza la seva infinitud- afirmant la seva relació amb déu. En altres paraules, l'home esdevé realment individu davant déu. Aquí la figura simbòlica és el cavaller de la fe: Abraham. Abraham pretén sacrificar el seu fill Isaac només perquè déu així li ho ha ordenat. Abraham no és un heroi tràgic, com Sòcrates, que sacrifica els seus impulsos -l'amor cap allò més estimat: la vida- en defensa de la llei moral, sinó que sacrifica els seus impulsos -l'amor cap allò més estimat: el seu fill- per un manament del tot incert i absurd. Aquesta diferència s'aprecia clarament en la distància existent en les conseqüències socials de les dues accions: Sòcrates és entès i admirat pel seu sacrifici, mentre que Abraham no podria ser entès ni admirat mai per ningú, sinó que seria tractat com a boig. Abraham és la personificació d'una paradoxa: aquí l'Absolut no és la llei moral, sinó l'arbitrarietat divina que és incompreensible.

Kierkegaard no pretén afirmar que la vida religiosa signifiqui la negació de la moralitat, sinó que la relació del cavaller de la fe amb déu està per damunt de la mera norma moral: aquesta és una relació directa d'exigències absolutes, no mesurable en termes de racionalitat humana com sí ho són les normes morals. El cas d'Abraham representa millor que cap altre el caràcter de salt sobre l'abisme i la intempèrie que té l'existència i l'elecció d'un mateix. Si Abraham vol ser ell només ho pot ser obeint déu i passant per damunt de la racionalitat. I això crea incertesa i angoixa en Abraham. De fet, ni l'existència de déu no pot ser demostrada, ni tampoc no és possible racionalitzar el seu mandat absolut -el sacrifici d'Issac, el fill únic que el mateix déu havia regalat a Abraham ja en la velles. I atès que ni l'existència de déu ni els seus mandats no són humanament negociables o demostrables, la resposta d'Abraham -la resposta del cavaller de la fe- no pot ser sinó l'acceptació d'un risc absolut no explicable per cap filosofia racionalista. És més, es tracta d'un risc que, per tal de ser autèntic i absolut, haurà de ser repetit constantment -retornarà eternament. Així és la fe del cavaller de la fe: pura i absoluta responsabilitat individual per a ell, bogeria pels altres. La fe

no és la conseqüència d'un argument demostratiu, sinó acceptació cega de l'absurd -un simple acte de voluntat.

Kierkegaard, d'aquesta manera, fa de la veritat 'autenticitat' o, si és vol, veritat de vida: la veritat és l'acceptació, la interiorització arriscada de la incertesa. A diferència del que passa amb les veritats objectives -per exemple, la veritat matemàtica- que s'imposen a l'individu, la veritat de la fe és creació de l'individu: és la veritat que l'individu crea en acceptar-la lliurement, és el risc de triar allò incert amb la passió de l'infinit. Així, la veritat religiosa -la veritat vital- només existeix en la passió, en la voluntat de creure. Igualment, però, es podria dir que la veritat sols existeix en l'angoixa. Kierkegaard defineix l'angoixa com a simpatia antipàtica i antipatia simpàtica, volent indicar que atracció i repulsió van unides en la fe. A diferència de la por que està referida sempre a quelcom definit (real o imaginat), l'angoixa és l'atracció i repulsió cap a allò desconegut i misteriós: l'angoixa és la possibilitat de llibertat, la possibilitat del bé, de l'infinit, però també la possibilitat de l'error. I de l'angoixa només pot escapar-se amb un salt. Si la fe, però, és un salt reiterat davant la incertesa absoluta, llavors l'angoixa reapareixerà, retornarà eternament: és el preu de l'autenticitat, i el criteri de la individualitat aconseguida.

3.2.- Nietzsche i l'afirmació de la vida.

En 1871 F. Nietzsche (1844-1900) va publicar la seva primera obra: *El naixement de la tragèdia en l'esperit de la música*. Es tractava d'un escrit dedicat al compositor R. Wagner -aleshores un admirat seu-, i inspirat en la filosofia de Schopenhauer²¹. Per a Nietzsche, l'art i sobretot la música -en les òperes wagnerianes veia la continuació de la tragèdia grega- era el millor mitjà per tal d'accedir a la realitat en si mateixa. D'una manera que recorda l'ús que feia Schopenhauer de la distinció entre 'fenomen' i 'noümen', Nietzsche contraposa les divinitats gregues Dionís i Apol·lo, en tant que expressió dels dos elements de la realitat: dionisiac seria el fons obscur i primordial del món, la unitat subjacent i impersonal, l'embriaguesa, la voluntat

²¹ De Nietzsche recomanem la lectura de: *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza, 1973), *La genealogia de la moral* (Barcelona: Laia, 1981), *La gaia ciència* (Barcelona: Laia, 1984), *Així parlà Zaratustra* (Barcelona: Ed. 62, 1983), *Ecce homo* (Madrid: Alianza, 1971) i *Más allá del bien y del mal* (Madrid: Alianza, 1972).

irracional, el dolor universal, la música i la dansa, l'home sense individualitzar; al seu torn, apol·línia era la superfície lluminosa de la realitat que no és sinó somni i il·lusió, és a dir, les aparences fenomèniques, la raó i la lògica, la paraula, l'individu.

Dintre de la tragèdia Dionís es manifestaria en el cor, mentre que Apol·lo ho faria en els personatges diferenciats. Amb tot, l'element dionisiac era l'essencial: es tractava de l'element a través del qual l'espectador anul·lava la seva individualitat en favor de la seva dissolució en els altres i la resta de totes les coses, és a dir, en el fons dionisiac de la realitat. Hom podria dir, així, que el grec mitjançant la tragèdia trobava 'consol metafísic' suficient sense caure en mans de la negació de la voluntat que podria propugnar Schopenhauer, la qual al capdavall no seria sinó una altra manera de negar l'element dionisiac de l'existència. La tragèdia grega, però, s'hauria degenerat amb una progressiva pèrdua d'importància del cor i la creixent banalitat dels papers dels personatges. El resultat va ser la desaparició de Dionís i també la d'Apol·lo, ja que aquest darrer no era sinó en la mida que era el primer: el contrapunt que feia suportable la vida quotidiana.

Ara bé, Nietzsche veu en l'evolució de la tragèdia el criteri de l'evolució de la cultura occidental. De fet, la mort de Dionís en la tragèdia, aniria acompanyada de la mort de l'home tràgic i el triomf de l'home teòric, el representant més nefast del qual seria, al seu parer, Sòcrates -el pitjor dels sofistes. Sòcrates, el gran corruptor d'allò dionisiac, representava la negació de l'artista autèntic i l'afirmació de l'esperit de seriositat, l'imperi de la raó, l'optimisme racionalista de la ciència. Les coses, però, no haurien acabat amb la victòria de Sòcrates i tots els seus deixebles. Nietzsche considera pròxim un reviscolament de l'esperit dionisiac, revifalla que tematitza en la seva filosofia posterior amb els conceptes de superhome, voluntat de poder, mort de déu, transfiguració dels valors, i etern retorn.

Per a Nietzsche, el tot de la realitat -el món, la vida, l'home- és 'voluntat de poder' (*Wille zur Macht*), la qual per dos motius no ha de ser confosa amb la voluntat de vida de Schopenhauer, tot i estar-hi inspirada. En primer lloc, perquè Nietzsche no accepta la distinció 'fenomen-noümen'; d'altra banda, perquè no es tracta d'una voluntat de supervivència individual o de l'espècie. No, la 'voluntat de poder' és voluntat de crear, és a dir, voluntat de

superar-se, de poder voler cada cop més: es tracta, per tant, d'un augment de vida en sentit qualitatiu. Efectivament, 'voluntat de poder', per a Nietzsche, té una significació moral: de fet, la seva importància rau a ser voluntat creadora de valors morals. Ara bé, precisament per ser creadora de valors, la voluntat de poder també serà negadora i destructora de valors -dels valors morals existents del cristianisme. Heus aquí, el sentit de la 'transfiguració dels valors' (*Umwertung der Werte*) de què parla Nietzsche²².

No es tracta, però, únicament de negar; també cal dir 'Sí' afirmant la vida i tots aquells valors que l'acompanyen, els quals van estar invertits pel triomf de Sòcrates i Plató en la filosofia, i pel cristianisme amb la seva moral d'esclaus. La 'transfiguració dels valors' pretén, així, invertir el que ja en temps passats van capgirar els esperits decadents -aquells esperits malaltissos mancats de voluntat de poder-, i retornar a l'esperit dionisiac. Heus aquí, perquè Nietzsche descriu aquesta nova moral com 'amoral': no perquè suposi una absència de valors -això seria nihilisme-, sinó perquè es tracta d'anar més enllà dels valors de la moral establerta, anar més enllà del bé i del mal segons com fins ara s'han entès aquests conceptes.

Com acabem de dir, no es tracta de cap nihilisme. I això perquè el nihilisme - l'absència de valors, la voluntat de no-res- no seria sinó un altre cas de manca de 'voluntat de poder' i un símptoma més de decadència moral: nihilista és aquell defensor dels valors establerts que els segueix sense creure-hi. Nietzsche pensava que l'esgotament dels valors occidentals conduiria a una època de nihilisme: la negació de la vida, pròpia d'aquests valors, conduiria a la mateixa desaparició del valors -el pessimisme de Schopenhauer en seria un exemple. Doncs bé, en contra d'aquest nihilisme i en contra de la consolació budista de Schopenhauer, Nietzsche proposa la 'voluntat de poder' que ha transfigurar els valors existents en uns de nous, afavoridors de la vida i de l'existència. En altres paraules: l'últim home del nihilisme ha de ser reemplaçat pel superhome.

Fins ara hem estat parlant dels valors del cristianisme i cal, però, entendre bé què hi

²² Podem il·lustrar què significa 'voluntat de poder' a través de l'experiència quotidiana de dir 'No'. Dir 'No' costa normalment més que dir 'Sí', ja que és més fàcil acceptar que rebutjar. I la raó és que per tal de negar-se a acceptar alguna cosa cal tenir voluntat de poder, voluntat per poder dir 'No': en el cas que presenta Nietzsche: voluntat per dir 'No' als valors cristians establerts.

entenia Nietzsche. No es tractava sols dels valors estrictament morals, sinó que també hi incloïa en un sentit més ampli la filosofia, la religió, la política, la ciència i l'art de la cultura occidental. *Grosso modo* podríem dir que es tracta dels valors culturals que defineixen Occident, i que estan impregnats de cristianisme. Considerem, per exemple, el cas de la filosofia. Si Sòcrates va fer triomfar l'esperit de seriositat, Plató hauria comès el funest error de crear un altre món -un món únic, vertader, pur i bo. Així, el que amb Sòcrates era la negació de la vida, amb Plató es convertí en negació del món existent en favor d'un altre. Aquest error de l'idealisme filosòfic rebia l'ajut del nostre llenguatge que ens fa prendre termes, que sols són ficcions útils per la vida, com si designessin aquell món platònic o parts seves: per exemple, 'ésser', 'substància', 'causa', 'jo', 'cosa-en-si', etc.

D'aquesta manera, la metafísica tradicional, amb el triomf de la raó socràtica, hauria duplicat el món en un món real, ver, bo, únic, permanent, i un món aparent que estaria mancat d'aquests característiques. Ara bé, d'acord amb Nietzsche no té sentit aquesta duplicació: no hi ha món real, però tampoc un món aparent. Què hi ha aleshores? Voluntat de poder. I la veritat ni és una, ni pot ser cap correspondència amb una realitat inexistente. La veritat és sols utilitat: és vertader tot allò que augmenta o és útil a la voluntat de poder, allò que serveix a la vida²³.

I què hi ha de la crítica als valors morals? En *La genealogia de la moral* (1887), Nietzsche, investigant l'etimologia i l'evolució històrica dels conceptes morals, constata que en totes les llengües la paraula 'bo' sempre va significar en un primer temps 'noble', 'distingit' o 'aristocràtic', en contrast a 'dolent' que venia a significar 'baix', 'vulgar' o 'plebeu'. Doncs bé, la distinció inicial entre 'bo' i 'dolent' hauria estat establerta pels mateixos aristòcrates, és a dir, pel nobles o poderosos que eren els bons, i encara que servia per marcar diferències socials també servia per marcar diferències de poder espiritual. Tanmateix, amb el temps, i aquí el cristianisme tingué força importància, es va produir una inversió dels significats inicials a partir de la seva moralització. Així, 'dolent' començà a significar 'malvat' -dolent en sentit moral-, mentre que 'bo' començà a fer referència a les qualitats d'una ànima perfecta. I

²³ Nietzsche critica igualment la ciència mecanicista i determinista i la política del liberalisme i del socialisme. La realitat no és sols matèria en moviment mecànic, sinó que hi ha forces que pugnen entre si com a voluntat de poder. Al seu torn, el liberalisme i el socialisme serien expressió del 'platonisme per al poble' en què consisteix la moral cristiana.

aquesta inversió hauria arribat al seu màxim moment quan 'dolent' començà a aplicar-se als nobles -els antics bons-, mentre que 'bo' es reservava als plebeus -els antics dolents. En aquesta inversió tingué un paper cabdal la religió judeo-cristiana, la qual no va ser altra cosa que una 'rebel·lió dels esclaus' dominada pel ressentiment del que és vulgar i inferior cap a allò que és noble i superior. En conseqüència, els valors morals d'Occident són producte d'aquest ressentiment, i expressen, com diu Nietzsche, una moral de ramat. Una civilització de homes mediocres i obedients que amb el seu dir 'Sí' diuen 'No' a la vida, una civilització que ha arribat a la seva decadència com mostra el nihilisme.

D'acord amb Nietzsche, ja ho hem vist, la sortida a aquesta situació de decadència i nihilisme es 'el superhome' (*Übermensch*). Qui és, però, aquest? No es tracta de cap hipòtesi biològica, tampoc de cap proposta política. Pel contrari, el concepte de 'superhome' és una categoria moral: és el nou tipus d'home que superarà i substituirà l'home decadent del nihilisme i l'home de la moral del ramat del cristianisme. El superhome serà un resultat de la mort de l'home -de l'home del ramat; també, però, un resultat de la 'mort de déu', ja que 'déu' i 'home' són conceptes complementaris. La mort de déu, és clar, no és un fet empíric: Nietzsche no es refereix a la seva mort física. Pel contrari, es tracta de la mort del concepte de 'déu' o, millor, de l'espai que ocupa en la nostra vida. La mort de déu representa, així, la mort del cristianisme i la fi de la decadència occidental: és, per tant, una condició necessària per l'aparició del superhome²⁴.

Nietzsche presenta el superhome com a resultat d'una triple transformació de l'esperit: primer, en camell, després en lleó i, per últim, en nen. El camell -animal de càrrega- suporta el gran pes del deure i obeeix l'ordre 'és el teu deure'; al seu torn, l'esperit transfigurat en el lleó es rebel·la conquerint il·lusòriament la seva llibertat i diu 'és el meu deure'; finalment, el nen és capaç de fer allò que el lleó no pot: crear valors nous. El camell i el lleó representarien l'home que ha de ser superat, mentre que el nen és el superhome. Així, el superhome, en tant

²⁴ El superhome no és un nou ésser que apareixerà d'una evolució biològica de l'home actual: Nietzsche, de fet, tenia en molt poca estima la teoria de l'evolució de Darwin. Tampoc, però, no és possible cap interpretació política. Per això aquells que han interpretat el concepte de 'superhome' com un antecedent del nazisme s'equivoquen. En aquest sentit, no deixa de ser interessant constatar que Nietzsche va elaborar la teoria del superhome quan va descobrir la cultura mediterrània en el seu viatge a Itàlia fugint de la decadència dels alemanys.

que nen, posseeix la innocència, l'habilitat d'oblidar i la capacitat de jugar (de crear) que li permetran un nou començament més enllà del bé i del mal, açò és, un dir 'Sí' als valors dionisiacs de la vida, després d'haver dit 'No' als antics valors decadents.

Ara bé, el 'Sí' del superhome no és un 'Sí' que valgui per una sola vegada: no es tracta d'una afirmació circumstancial dirigida a algun propòsit i orientada per alguna finalitat. Recordem que aquest 'Sí' és 'joc' i alhora 'creació' de valors: un 'Sí' que és pura i simple afirmació, pur i simple exercici de la 'voluntat de poder'. En conseqüència: serà un 'Sí' dit amb la intenció de l'eternitat o, si es vol, amb la intenció de la repetició: un 'Sí' al qual el superhome voldria tornar eternament si pogués i si calgués. És a dir, es tracta d'un 'Sí' amb el valor del 'sempre' perquè és expressió del poder de la voluntat de poder del superhome. Expliquem això d'una altra manera.

D'acord amb Nietzsche, una de les característiques del superhome és l'etern retorn (*Ewige Wiederkehr*). La intenció aquí és destruir la concepció lineal i teleològica del món i de la vida que haurien introduït el platonisme i el cristianisme amb la idea d'un altre món i d'una altra vida. Per contra, segons Nietzsche, no hi ha una finalitat a la vida o un sentit per a aquest món, més enllà de la finalitat i el sentit que el superhome pugui crear. Doncs bé, en contra d'aquelles concepcions lineals i finalistes, l'etern retorn apel·la a una concepció cíclica. I no és que Nietzsche pensés que tot es repeteix. L'etern retorn és una metàfora que simbolitza, en contra del platonisme i del cristianisme, que només hi ha un món i una vida existents –aquest món i aquesta vida-, i que cal afirmar-los com si fossin eterns, com si eternament es repetissin o retornessin. O millor encara: que cal viure i crear els valors de la nostra existència -dir 'Sí'- com si eternament ho haguéssim de fer. I així vol, crea i afirma el superhome.

3.3.- Historicisme i vitalisme en Dilthey.

Com hem tingut ocasió de comprovar el segle XIX és l'època de la irrupció de la consciència històrica dintre de la filosofia: els sistemes de Hegel, Comte o el propi marxisme així ho mostren; però a més a més també és el segle en què d'una manera definitiva comença a

fer-se investigació històrica. Així, no resulta difícil d'entendre que paral·lelament hi aparegués la necessitat d'aclarir l'estatus i naturalesa del saber històric. Aquest va ser l'objectiu de Dilthey (1833-1911), la filosofia del qual pretén ser una 'crítica', en sentit kantian, de la raó històrica, és a dir, una 'crítica' de la capacitat que té l'home de conèixer-se històricament a si mateix, i de conèixer històricament la societat en què viu i la mateixa història que anat construint. Del que es tracta, per tant, és aclarir com és possible el coneixement històric o, si es vol, com són possibles les 'ciències de l'esperit'²⁵.

Doncs bé, per a Dilthey, la primera cosa a fer és establir i fonamentar la diferència entre les 'ciències de la naturalesa' i les 'ciències de l'esperit'. I és que la diferència no rau únicament en el fet d'ocupar-se de realitat diferents, sinó també en el fet de fer servir objectius epistèmics diferents. Així, mentre les primeres busquen 'explicacions' dels fenòmens naturals a partir de lleis que enregistren el com dels fenòmens i que serveixen per fer prediccions, les 'ciències de l'esperit' persegueixen la 'comprensió' de la vida humana i de les seves realitzacions. Per aquesta raó, segons Dilthey, seria un greu error intentar reduir les 'ciències de l'esperit' a les 'ciències de la naturalesa'. Dit d'una altra manera: la lògica de les ciències de l'esperit no és semblant a la de les ciències de la naturalesa, perquè la vida humana no és reductible a comportament físic i biològic.

Per a Dilthey, el concepte central de les 'ciències de l'esperit' és precisament el de 'vida humana', en tant que designa aquell fenomen radical i primari que fa comprensible tota altra realitat. De fet, de les mateixes 'ciències de l'esperit' -incloent la pròpia filosofia-, així com les 'ciències de la naturalesa', tindrien en la vida humana el seu origen i fonamentació. Tant en un cas com en l'altre, el coneixement humà no respondria a interessos merament intel·lectuals, sinó també a urgències vitals com és la necessitat d'orientar-se, com diria Ortega. Què és, però, la vida humana? Com seria d'esperar, d'acord amb Dilthey, no és possible determinar la seva essència independentment de les seves manifestacions històriques. O millor: és en la història i a través de les seves manifestacions històriques on la 'vida humana' arriba a ser el que és. Doncs bé, dintre d'aquesta comprensió històrica la vida humana se'ns presenta dotada amb una

²⁵ De Dilthey recomanen la lectura de *Introducción a las ciencias del espíritu* i *Teoría de las concepciones del mundo*, en *Obras de Dilthey* (México: F.C.E., 1949 i ss.

estructura de tres dimensions:

(i) una dimensió representativa o intel·lectual en la qual, de la mà de l'enteniment, l'home es fa una imatge objectiva de la realitat, és a dir, constitueix el coneixement científic;

(ii) una dimensió afectiva que és la pròpia de les valoracions que indefugiblement l'acompanyen;

i (iii) una dimensió volitiva que, en forma de principis d'acció, és la responsable de les accions en què consisteix la vida.

Lògicament, aquestes tres dimensions no es donen per separat, sinó formant entrelaçadament una unitat. I aquesta unitat, en tant que percebuda com un tot pel subjecte que viu, seria la 'vivència' de la realitat i la vida a través de la qual precisament la vida humana arriba a la 'comprensió' de si mateixa. Ara bé, la 'vivència' humana no s'esgota sols en la 'comprensió' de la pròpia particularitat individual, sinó que també té la necessitat de convertir-se en idea general de la totalitat de la vida, és a dir, en 'concepció de món' o 'cosmovisió' (*Weltanschauung*). Aquestes 'cosmovisions', és clar, no naixen tampoc de la pura voluntat de conèixer, sinó que sorgeixen també de les actituds, de les experiències vitals i de l'estructura psíquica humana. Es tracta d'una elevació de la vida a la consciència en la qual intervenen les tres dimensions adés assenyalades²⁶.

²⁶ L'historicisme de Dilthey i la seva concepció de la vida humana com a 'realitat radical' tingué influència sobre el escrits de José Ortega y Gasset. Una bona prova directa d'això podem trobar-la en el seu *Kant, Hegel, Dilthey* (Madrid: Revista de Occidente, 1958), i en *¿Qué es filosofía?* (Madrid: Rev. de Occidente/Alianza Edit., 1958,81)