

LA DISTINCIÓ SUBJECTE-OBJECTE EN LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA

En aquest escrit presentaré una proposta de lectura de la filosofia de la història en la modernitat que des de fa temps estic desenvolupant. Es tracta de llegir la problemàtica central de la filosofia de la història dins les coordenades que marquen, em sembla, el nucli més profund de la modernitat. Em refereixo a l'oposició entre subjecte i objecte.

El problema de la relació entre aquests dos pols ha estat molt treballat i investigat, especialment pel que fa al problema del coneixement, a la teoria del coneixement. No obstant crec que això s'ha descuidat un xic en el camp que podem anomenar pràctic (des de la moralitat fins a la política), on també intervé decisivament. La filosofia de la història és, per tant, un camp especialment interessant per a estudiar aquesta problemàtica, car té alhora components teòrics i pràctics. Normalment pretén tant de conèixer la raó dels esdeveniments històrics com proposar una norma moral o pràctica d'acció en la història. És qüestió, doncs, de veure com el subjecte pot conèixer el seu objecte —en aquest cas els esdeveniments històrics— com pot estudiar i postular l'acció possible del subjecte sobre l'objecte, transformant-lo —si és possible— d'acord amb els seus fins. Sense cap dubte podem extreure de les investigacions en aquest camp elements que poden ésser complementaris, ampliadors i arrodonidors dels trobats en la teoria del coneixement.

Encara que les categories subjecte i objecte són centrals en tota la modernitat, hi són presents de molt diverses maneres, unes vegades absolutament contraposades —amb un abisme quasi infranquejable entre elles—, altres vegades harmonitzades estretament com dues cares d'una mateixa realitat o unitat. Entre aquestes dues postures extremes hi ha

naturalment tota la resta d'un ampli ventall de posicions intermèdies. Aquí —a part de presentar el problema— només exposarem les dues posicions extremes, que nosaltres veiem expressades, per les filosofies de la història de Kant i Herder. Creiem que poden ésser presos com a prototips extrems i representatius a partir dels quals hom podrà emmarcar tota la problemàtica. Abans, però, introduïrem una mica el tema.

La caracterització moderna del subjecte sembla haver sorgit amb plena precisió a la fi de l'Edat Mitjana i en el si del nominalisme, que té en Ockham el seu gran representant. Encara que aquest no parla mai de subjectivitat, adjudica ja al subjecte de coneixement totes les característiques que el definiran per a tota l'Edat Moderna: activitat, espontaneïtat, creativitat, llibertat; mentre que l'objecte és caracteritzat com a passiu, creat (en certa mesura en l'acte de conèixer, per exemple) o transformat, mera matèria que ha de rebre una forma que li ha de venir des de fora, i determinat estrictament per les lleis naturals. La modernitat neix amb aquesta adjudicació de característiques i qualificacions, però aquestes, com veurem, no es mantenen sempre igualment pures i tan clarament oposades.

Vico és per a nosaltres un clar exemple de com l'oposició subjecte-objecte penetra dins la història i com l'àmbit pràctic de l'acció s'entortolliga estretament amb l'àmbit del coneixement. Davant el problema de la distinció entre substància pensant i substància extensa, davant l'abisme que així es produeix (i que a partir de Descartes és tematitzat per tota una època), Vico adopta una actitud genial i conseqüent amb els principis que guien la modernitat. És capaç de desmitificar el coneixement físico-mecànic-matemàtic de la natura i afirmar el coneixement de l'home no tant en la natura sinó en allò més pròpiament humà: la història.

L'argument del *verum factum* se'ns presenta absolutament diàfan: l'home pot conèixer millor la història que la natura perquè la fa amb la seva acció, perquè crea la primera i no la segona. L'home, el subjecte humà d'acció i de coneixement, pot conèixer allò que fa, millor que allò que li ve donat o no ha fet. Veiem aquí com l'espontaneïtat del subjecte, la seva capacitat d'acció creadora, és la condició exigida del coneixement. La seva capacitat configuradora i creadora de l'objecte és la condició necessària per a conèixer-lo.

L'abisme entre subjecte i objecte només pot ésser superat cognoscitivament quan ha estat superat prèviament per l'acció creadora i configuradora del subjecte. Només quan un objecte ja és en si —podríem dir, dintre el més pur esperit hegelian— del subjecte perquè aquest l'ha fet o creat, pot arribar a ésser plenament per a si, és a dir: conegut.

Després d'aquesta exemplarització de la nostra problemàtica en el pensament de Vico que formula una de les primeres filosofies modernes de la història, passarem als nostres autors centrals; deixarem totalment de banda la problemàtica epistemològica i ens concentrarem en el camp que Kant anomenà pràctic. Deixarem per a un pròxim article les nostres conclusions en l'àmbit cognoscitiu.

Les postures de Kant i Herder en la filosofia de la història se'ns representen com a extremes i arquetípiques respecte del diferent paper i de la relació mútua del subjecte i l'objecte. La seva oposició és total; com veurem, subjecte i objecte tindran en cada cas un rol absolutament

diferent, i les característiques de què hem partit per a definir-los són adjudicades també en cada cas a entitats diferents.

En el cas de Kant, i pel fet que elimina totalment la intervenció divina, les determinacions que defineixen l'espontaneïtat del subjecte resten limitades al subjecte humà. Kant afirma com allò actiu, espontani, creador i lliure la raó humana. Ella concentra totes les virtuts del subjecte; podem dir que si l'home pot ésser un subjecte és gràcies a la raó. Sobre aquesta facultat s'instaura tot allò més pròpiament humà: la moralitat i la societat il·lustrada i justa. El paper de l'objecte, en canvi —allò passiu, determinísticament reglat i receptiu, car és on s'han d'inscriure els fins humans— és adjudicat a la natura.

Cal remarcar, però, que la natura (que podem qualificar d'objectual per a remarcar el seu paper d'objecte) té dos significats en el pensament de Kant: l'un és la realitat físico-material exterior on viuen els homes i els animals; l'altre és l'animalitat o naturalitat present en nosaltres i contra la qual lluita la raó. L'home no és tan sols un animal; malgrat que té un cos material, unes necessitats naturals, uns instints, com tots els animals, també té una raó lliure i espontània —és a dir, a més a més, és subjecte. L'animalitat present dins els homes és la part material, passiva, que obeeix una determinació exterior i sobre la qual s'inscriu l'acció de la raó.

Així la natura és per a Kant, d'una banda, l'objecte o conjunt d'objectes que l'home troba davant seu i que ha de fer servir per a aconseguir els seus fins, però és també la part natural, animal, objectual que cal reduir per a deixar lloc a la raó, la moralitat, la vida social justa i en pau. Podem veure així l'oposició subjecte-objecte com l'oposició raó-natural o raó-animalitat, segons que fem referència respectivament al món natural exterior o a la natura present internament a l'home.

La filosofia de la història és per a Kant la lluita de la raó *contra* l'animalitat més que no pas contra el món exterior. És la lluita contra la culpable submissió de l'home als amos externs (consellers espirituals, tirans, etc.) o els amos interns (les pròpies passions, els instints, els interessos, etc.).¹ Ambdues submissións tenen en comú el fet que coarten el lliure ús espontani de la raó i, per tant, el negar la capacitat de tot home d'esser subjecte. Podrem veure al llarg d'aquest escrit que la lluita entre raó i animalitat és basada en la nostra oposició entre un subjecte o pol actiu, espontani, lliure i creador, i un objecte o pol passiu, mera oposició o resistència, predeterminat i que és susceptible d'ésser transformat pel pol actiu.

La filosofia de la història és, doncs, el llarg procés de dominació, transformació, anul·lació, de l'animalitat per part de l'activa raó. És, per tant, un procés educatiu, il·lustrador, en el qual progressivament la humanitat s'apartarà de la seva submissió a la natura i desenvoluparà la seva raó i moralitat. D'aquesta manera la humanitat se sobreposarà a ella mateixa, i la seva part racional, activa i lliure, s'imposarà a la seva part animal, purament natural. Encara més, la història és el procés de creació i

1. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* del 1784. *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, T-VIII, Berlin, 1968, pl. 35.

consolidació d'un món específicament humà, un món civil —contraposat al natural—, un món regit per lleis jurídiques justes, un món il·lustrat i moralitzat. Només aquest darrer serà el món plenament humà, només aquest serà la segona natura plenament i pròpiament humana. Apareix aquí clarament l'oposició entre història i natura. La darrera és el lligam passiu que encadena l'home i li impedeix d'ésser lliure, racional, moral. La història és, en canvi, l'àmbit, on l'home tracta de realitzar els seus fins. No és que la història no sigui natural o que es desenvolupi fora o per sobre de la natura, sinó que podem dir que la natura tocada per l'acció de l'home es converteix automàticament en història —deixa d'ésser merament repetitiva i passa a ésser progressiva—. Només en la història i gràcies a totes les generacions humanes s'edificarà la veritable natura humana: civil, racional i moralitzada.

Kant, però, no és del tot optimista. El camí progressiu de la història és asimptòtic, de tal manera que no es pot dir que cap individu real arribarà a gaudir veritablement de la societat i situació ideal. Igual com en una corba asimptòtica no hi ha cap punt que toqui l'eix de coordenades, així en la història cap individu no gaudirà de la plenitud de la meta —el quiliasme— malgrat que hem de dir que l'espècie s'hi aproxima cada vegada més i en l'infinit hi arribarà.

Com que la història és la lluita per l'autoil·lustració de l'home el subjecte d'aquest procés ha d'ésser la raó humana. L'home s'ha de superar a si mateix, alhora que la raó s'imposa a tots els seus instints naturals. Però el subjecte humà —meitat raó, meitat animalitat— és un subjecte massa dèbil, un subjecte que no té la suficient força i «decisió» per a desprendre's de la seva part animal, natural o objectual. Kant apostrofa que «amb una fusta tan retorçada com és l'home no es pot fer res completament dret».² L'home kantianista és un individualista possessiu en el sentit de Macpherson.³ És bàsicament el mateix que en Hobbes, té igualment fixada en ell mateix l'arrel de la «insociabilitat». La major part del temps és conduït pels seus instints, per les seves passions i interessos més immediats —la seva part animal el domina—.

Essent aquest subjecte escindit en si mateix i alhora donat a l'abdicació de si mateix —del seu ésser subjecte— per a acabar subjectat com un objecte —el joc de paraules no deixa d'ésser expressiu— dels amos interiors —instints— i exteriors —supersticions—, llavors es fa difícil de confiar en les seves soles forces per a dur a terme la difícil tasca de la història. El subjecte individual és dèbil davant de si mateix, davant la tasca d'educar-se, d'il·lustrar-se, de dominar la part natural de si mateix. Però si la tasca ja sembla feixuga a nivell individual, quan es tracta del conjunt de l'espècie esdevé quasi desesperadament inassolible. Els homes es troben entre ells en perpètua «insociable sociabilitat». Tots ells es troben aïllats i enfrontats. En definitiva, no podent garantir cada individu el propi domini sobre si, l'esperança del comportament just i moral entre els individus i la creació d'uns vincles socials permanentment justos i morals se'ns presenta

2. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürglicher Absicht* del 1784, Id. Pl. 23.

3. *The Political Theory of Possessive Individualism* Oxford University Press, 1962. (hi ha traducció a Barcelona 1970)

com un ideal fora de l'abast d'aquest subjecte tan dèbil en allò individual com en allò col·lectiu.

Seria pensable potser un moment de la història en què la part animal, objectual, de l'home fos reduïda totalment i aquest esdevingués exclusivament subjecte racional i lliure. Aquest seria el quiliasme de la història. Però Kant expressa en tot moment el seu dubte al respecte. És l'anomenada doctrina del mal radical.⁴ L'home és fet d'una fusta massa imperfecta perquè hom pugui pensar en l'arribada real d'aquell quiliasme.

No hem d'oblidar que l'imperatiu ètic no és per a Kant quelcom que pugui arranjar aquest problema. La seva definició de l'imperatiu categòric és la d'un manament que ha d'ésser absolutament incondicionat, lliure, espontani, apartat de tot interès particular. Però aquesta definició —que és l'única que pot fonamentar una autèntica moralitat— té dos problemes. El primer és que l'imperatiu resta reduït a una formulació merament formal, que no afirma res concret, d'allò que cal fer en cada cas. El segon és la difícil determinació de la voluntat per aquest imperatiu. L'única esperança que la moralitat sigui cada vegada més present en la vida social no rau en l'imperatiu categòric sinó en el lent progrés de la moralitat externa, de les lleis justes i morals. L'imperatiu o la bondat humana no són el pressupòsit del progrés, precisament perquè el subjecte humà és un subjecte dèbil, escindit, mig raó i animalitat, que per ell sol no pot garantir la millora, la seva continuïtat i acumulativitat.

Kant s'exclama de la facilitat amb què restaria resolt el problema si l'home tingués un instint de moralitat.⁵ Però això implicaria que no fos un subjecte lliure, ni espontani, etc. (és a dir, no compliria la nostra definició de subjecte). Estaria llavors sotmès a altri, la natura mantindria sobre ell la «naturaliter maiorens», mantindria la seva tutela. Llavors no seria un subjecte sinó un mer objecte, receptiu, passiu, etc. Molt al contrari, Kant remarca que l'home ha superat mercès a la raó la seva minoritat (en la qual no era un subjecte i estava sotmès pels seus instints a la natura com un animal més). Ara, però, la natura ja no és el seu amo i ha d'arribar a ésser lliure i moral per la seva pròpia voluntat i espontaneïtat. Per això proposa el *leit motiv* «sapere aude», «atreveix-te a fer servir la teva raó sense el consell de ningú».

Com hem vist, el drama kantian es produeix més que per l'oposició que la natura exterior o les lleis físiques oposen a l'acció de l'home, per la debilitat interna del subjecte humà en lluita amb ell mateix. La resistència a la raó i als ideals humans en troba primerament i primordialment dins mateix de l'home i no fora. Per això la capacitat i necessitat de creació del subjecte no és exercida bàsicament cap als objectes exteriors, sinó contra ell mateix. És exercida contra la part passiva, objectual, natural i animal d'ell mateix. Només triomfant el subjecte sobre ell mateix s'educa, s'il·lustra, es fa moral.

Però aquest subjecte alhora que triomfa sobre ell mateix ha d'edificar un món propi, un món tan real com el natural però creat ex-nihilo. Aquest món ha d'ésser traumàticament edificat, però més en allò espiritual

4. *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, id. T-VI, primera part.

5. *Pädagogik*, id. T. IX, pl. 21.

—costums, moralitat exterior, constitució, sistema jurídic, etc.— que en allò natural. La construcció del món social és un art equivalent al de l'educació. Trenca la legalitat natural per a introduir la legalitat racional. El món de la moralitat i de la civilitat il·lustrada, bé que trenca amb l'animalitat humana, respecte de la natura exterior no nega les lleis naturals sinó que n'afegeix unes altres de superiors —a un nivell superior on no s'entrebanca amb les primeres—. Però aquest és ja un treball de Sísif, car els dificultosos avenços poden caure tot d'una en un moment de debilitat. Si això ja és pesat i molt probable en el cas individual, en el cas de la societat és molt més probable que l'actuació insociable d'algun individu posi en qüestió els avenços dificultosos de molts altres.

Per això la pregunta de la filosofia de la història no és: «Què he de fer?», que hom es planteja en el camp de la moral pura; pregunta que és independent dels resultats, car una bona acció és independent d'una conseqüència negativa no desitjada o no prevista. En el camp de la història la pregunta és: «Què m'és permès d'esperar si faig allò que cal fer?» Aquí les conseqüències són rellevants; cal avaluar la possibilitat d'originar accions i les conseqüències previsibles d'aquelles accions sobre una natura que té la seva legalitat i sobre una natura humana que també la té.

La situació és clara per a Kant: cal trobar un fil conductor, edificar una filosofia de la història que tingui un «efecte propulsor».⁶ És qüestió de trobar una idea que impulsi i conduïxi la humanitat cap a la meta desitjada. Una idea que afermi les poques forces del dèbil subjecte humà i li doni l'esperança d'èxit i n'encoratgi l'acció. Amb aquesta pretensió Kant s'encara amb la filosofia de la història. Es veu obligat llavors a pensar en una instància garantidora que assegurï la consecució de la meta desitjada molt millor que hom no pot esperar del subjecte escindit en si mateix i dèbil davant la seva pròpia objectualitat animal. No podent deixar el subjecte dèbil a les seves soles forces, es veu obligat a recórrer a un argument sorprenent en ell: l'argument de la «insociable sociabilitat»⁷ o l'argument del «pla amagat a la natura».⁸ Es tracta d'un argument ja molt estès en l'època, que s'assembla molt a la famosa astúcia de la raó o a la mà oculta d'Adam Smith.

Resultaria que seria la natura mateixa —sobretot la present en el subjecte en forma d'animalitat, irracionalitat, amoralitat, instints i baixes passions— la garantidora de la consecució de la meta social humana. L'enfrontament mateix dels homes entre ells, les constriccions a què entre ells se sotmetrien, el desballestament que així es produiria, menaria a afiançar la tasca de subjecte racional. Així l'animalitat filla de la natura prepararia la seva pròpia autodestrucció en els esperits dels homes i, per tant, coadjuvaria a l'edificació del món civil, il·lustrat, racional.

Com hem vist, Kant es veu obligat —davant la debilitat del subjecte escindit interiorment de si i exteriorment del món— a proposar una instància garantidora que no és res més sinó aquella natura que cal eliminar. Però, insegur davant l'argument que es veu obligat a proposar,

6. *Idee...*, op. cit., principi 9.

7. *Idee...*, op. cit., principi 4.

8. *Idee...*, op. cit., principi 3.

dubta del nom més adequat. Així tendeix a fer servir el de «natura», però en certs moments⁹ prefereix parlar de «providència» i, fins i tot, relaciona explícitament en un moment donat «natura» amb «providència».¹⁰ Finalment arriba a proposar el terme «atzar».¹¹

L'important per a nosaltres és que en cap cas la instància garantidora de Kant no es pot confondre amb la «natura» —que també funciona com a instància garantidora, però de molt diversa manera— de Herder. En Kant, a la natura mai no se li donen les característiques del subjecte —espontaneïtat, creativitat i ni molt menys llibertat—, ans se li donen totes les característiques que defineixen l'objecte, allò objectual, —passivitat, determinisme, receptivitat, etc.— És tan sols un mer argument garantidor que serveix exclusivament per a afermar el dèbil subjecte en la seva tasca. Com diu a la *Pau perpètua*, «la natura garanteix allò que l'home caldria que fes lliurement».¹²

Molt al contrari que Kant, Herder representa dins la modernitat un exemple de l'esforç per superar l'oposició radical entre l'objecte i el subjecte. Aquests no s'oposen, ni estan separats per un abisme com en Kant. El subjecte no està escindit interiorment i carrega feixugament el pes de la seva part natural i objectual.

En Herder la història i la natura no formen dos mons oposats. Tampoc la societat o comunitat humana no representa cap ruptura respecte de l'ésser natural humà. Aquest ésser natural humà no és qualificat d'animal ni menystingut. L'home és vist com una rica acumulació de raó, sentiment, passió, voluntat, força vital, entusiasme, moralitat, capacitat d'estimar, intuïció. L'home no necessita una segona natura per la simple raó que ja en té una que li és des de sempre adequada i harmònica; una natura que no s'oposa a la seva capacitat de raó o de moralitat, ans al contrari les potencia. Per a Herder, ésser autènticament humà és ésser d'acord amb la natura, amb allò que la natura ha destinat a l'home; és ésser sincerament i harmònicament allò que hom és. Subvertir o violar qualsevol facultat o impuls natural a l'home és atemptar contra l'home com a ésser total. És trencar el seu equilibri, és perjudicar-lo o destruir-lo en certa mesura.

L'home, el subjecte humà, en cap moment no s'ha de trobar aïllat de la natura, així com tampoc no es troba oposat i enfrontat a una part de si mateix. És més, la natura està sempre i des de sempre en ell, en el seu interior. La natura el constitueix. «La natura obra des l'interior»¹³ de totes les seves criatures i també des de l'interior de l'home. «En allò interior hi ha la raó d'allò exterior, car tot sortí de dintre en virtut de forces orgàniques i tota criatura és una forma completa de la natura», afirma Herder.¹⁴ És la idea de la fisiognomia, idea que tingué gran èxit a l'època. «El cos és expressió de l'ànima» o, com més explícitament diu Herder:¹⁵

9. *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, id. T-VIII.

10. *Idee...*, op. cit., principi 9.

11. *Zum ewigen Frieden*, id. T-VIII, començament part III.

12. *Idem*.

13. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* del 1.784-91. *Sämmtliche Werke*, B. Suphan (ed), Hildesheim 1967-68, pl. 99-101.

14. *Id.* pl. 101.

15. *Id.* pl. 79.

amb l'organització de la criatura la natura ha donat ja la més perfecta determinació d'aquesta, i estudiant la disposició dels òrgans naturals hom pot arribar a determinar-ne l'ús correcte i la finalitat. No hi ha una escissió entre allò natural i allò espiritual, així com tampoc entre el subjecte i l'objecte. Per això poden ésser conegudes les coses humanes en virtut de les analogies naturals.

La idea central és que al darrera de tota criatura i també de la humanitat hi ha la rica natura que tot ho impulsa. L'escissió no existeix, totes les coses i tots els éssers deuen llur ésser i cada una de llurs determinacions a la natura.

Podem veure que les característiques d'espontaneïtat, activitat creatiuitat, són unes determinacions que escauen perfectament a la natura herderiana. La natura és per a ell —i molts romàntics, Hölderlin per exemple— creadora, viva, espontània. És ella la que impulsa i determina cada una de les criatures. És ella la que les constitueix i els dóna l'ésser i el *telos*. Per això podem dir que la natura de Herder és el subjecte; el gran, primari, originari, subjecte. I com que no hi ha un objecte fora d'ella, de si mateixa, la natura és el gran subjecte-objecte còsmic, i Herder parteix —al contrari que Kant— d'un monisme.

Herder ha estat acusat de panteisme, com tots els moderns que han intentat sortir de l'oposició radical entre subjecte i objecte. Aquesta acusació és, però, absolutament sense fonament si es tracta de confondre Déu amb la natura. Encara que sí que és cert que qualifica sovint la natura de «divina» —bàsicament per aquestes característiques creatives i «subjectives» que li imputa—, Herder té clara la transcendència divina. També sol qualificar la natura de «sàvia»; en cap moment, però, no deixa pensar que la consideri «intel·ligent» —que és potser l'única característica que li manca per a poder ésser considerada plenament com a subjecte—.

Ara bé, podem considerar que Herder pensa en termes d'un subjecte que és omnicomprensiu i que se superposa perfectament a l'objecte total. Per a Herder —deixant de banda Déu, que seria transcendent— només hi ha un subjecte-objecte únic i total: la natura. El subjecte humà és tan sols una especificació, una criatura (en termes espinozistes podríem dir un «mode» i en termes de Hegel un «moment»), del subjecte-objecte total.

A causa d'aquest monisme entre subjecte i objecte, Herder pensa també, des del monisme, la continuïtat i harmonia d'home i món, d'història i natura, de raó i instints, de moralitat i animalitat. Per exemple, la natura té ella mateixa també història, i la història universal inclou la història natural i de l'univers.¹⁶ La història humana no és res més sinó el darrer tram de la història natural. La natura, aquest gran subjecte còsmic, es diversifica creativament i espontània en una gran riquesa d'espècies i existències. Fins i tot, l'existència dels pobles i civilitzacions respon a l'ordre i a l'impuls de la natura.¹⁷ L'home és «el compendi del món» i ocupa el més elevat esglau en aquest, en ell s'acumulen les virtuts, però en una estricta continuïtat orgànica amb la resta de criatures. És la coronació d'un moviment creador que com a força interna travessa tota la natura.

16. Id. tota la primera part.

17. Id. 352.

Herder, per tot això que hem dit, no té el problema del subjecte dèbil, perquè el subjecte escollit per Herder, en ésser el tot —com en el cas de Hegel—, en no estar escindit de l'objecte, és un subjecte omnipotent que no té cap alteritat que el limiti o que en coarti l'acció. És un subjecte la llei del qual s'ha de realitzar forçosament en el món precisament perquè és la llei mateixa del món. Per a Herder el subjecte de la història és el mateix que el del món natural. És aquesta natura vivificadora que actua com a providència universal.

Herder no té, per tant, el problema de la realització efectiva en el món de l'impuls del subjecte, car el seu objecte mai no ha estat escindit d'ell i, a més a més, és l'essència mateixa de l'activitat i el poder del món, de l'objecte. Per això l'ideal o la meta que Kant només s'atrevia a posar com a hipòtesi o com a una fita llunyana de difícil consecució, és per a Herder accessible i realitzable realment en qualsevol moment —sempre—. Qualsevol criatura arriba a la seva meta, al seu fi, bé que en la mesura de les seves possibilitats i d'acord amb el fi concret que la natura li ha destinat. Per això l'home ha d'esdevenir finalment tot allò per a què ha estat creat, i ho ha d'assolir no solament com a espècie sinó cada un dels individus personalment, més enllà de les tragèdies històriques que li toquen de viure.

Hem pogut veure dues maneres oposades de considerar la relació subjecte-objecte (escindida en Kant, harmònica en Herder); determinen dues maneres de considerar la filosofia de la història absolutament contraposades, malgrat els evidents punts de contacte que tenen per comunitat d'època. D'aquesta manera el camp pràctic es mostra també inclòs perfectament dins les coordenades que semblen centrals en la modernitat: objecte-subjecte, però que només han estat estudiades respecte al problema del coneixement.

Gonçal MAYOS I SOLSONA