

## EL MARC CONSTITUTIU DE LA CIUTAT EN KANT

SALVI TURRÓ

El gener de 1786, al bell mig de la polèmica desfermada per Jacobi sobre Spinoza i la possibilitat d'una filosofia racional, el *Berlinischer Monatschrift* —òrgan intel·lectual de la Prússia il·lustrada<sup>1</sup>— publicava un article de Kant amb el títol de *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. L'opuscle desenvolupa una interpretació dels capítols II-VI del *Gènesi* en clau històrico-política, i constitueix la resposta del filòsof a l'exegesi lingüístico-teofànica proposada pel seu antic alumne Herder.<sup>2</sup>

1. El caràcter combatiu de l'escrit kantià es palesa ja en el medi de publicació escollit. J.E. Biester, director del *Berlinischer Monatschrift*, amb el beneplàcit del ministre von Zedlitz, centralitzava l'ofensiva editorial dels sectors racionalistes i il·lustrats alemanys contra les noves filosofies de la fe i del sentiment (Hamann, Jacobi, Herder). Biester mateix exposà a Kant la seva visió del moment filosòfico-cultural i del necessari enfrontament amb els sectors «irracionalistes» en carta de l'11.VI.86 ---cfr. *Kants Briefwechsel*, F. Meiner, p. 299 ss.—, carta de gran valor com a excepcional testimoni de contextualització històrica. (Vegi's també: K. Vorländer; *Kants Leben*; Hamburg, F. Meiner, 1986(4); p. 153 ss.).

2. Herder havia publicat en 1774 l'assaig *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, on exposava l'existència d'una revelació originària de Déu a la humanitat de la qual quedarien empremtes en els llenguat-

Kant reconeix d'antuvi que l'intent de cercar en el text sagrat una explicació dels orígens de la història humana podria titllar-se d'«*esbós de novel·la*», «*mera fabulació*», «*moviment permès a la imaginació*» o «*recorregut fet sobre les ales de la imaginació*»,<sup>3</sup> qualificatius que ell mateix havia dirigit, només un any abans, contra la metodologia que presideix la filosofia de la història de l'ex-alumne.<sup>4</sup> Si l'hermenèu-

ges orientals més antics i en el text del *Gènesi*. L'article ja havia provocat una dura resposta crítica de Kant en cartes a Hamann d'abril de 1774, crítica no exempta d'ironia: «*Car jo, pobre fill de la terra, no estic en absolut organitzat per al llenguatge de Déu de la raó intuïtiva*» (A Hamann, 6.IV.74; *Kants Briefwechsel*; F. Meiner, p. 120). En reprendre Herder gran part d'aquell assaig en els capítols IV-VII del llibre X de les *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785), Kant respon ara oferint al públic una interpretació alternativa del text bíblic. (Cfr.: R. Haym, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*, Berlin, 1885, vol. II, p. 256 ss).

3. «*Entwurf zu einem Roman*», «*bloÙe Erdichtung*», «*eine der Einbildungskraft... vergönnnte Bewegung*», «*Zug, den ich auf den Flügeln der Einbildungskraft... tue*» (Anfang Geschichte; Ak, VIII, 109). [Citem les obres de Kant, com es habitual —llevat de la primera crítica—, en l'edició de l'Acadèmia tot indicant abreujadament el títol de l'obra respectiva].

4. Llegim, en efecte, en la primera recensió crítica a l'obra de Herder: «*L'esperit del nostre enginyós i persuasiu autor mostra en aquest escrit la seva ja reconeguda originalitat*» (*Herders Rezensionen*; Ak, VIII, 45). «*Es com si el seu geni, no sols aplegués idees de l'ampli camp de les ciències i les arts per millorar-les amb altres de més fàcil comunicabilitat, sinó que, segons una certa llei d'assimilació (per emprar la seva expressió), les transforma a la seva manera en una forma de pensar específicament pròpia...*» (*Ibid.*). «*Per això podria passar perfectament que allò que ell anomena «filosofia de la història de la humanitat» fos quelcom completament diferent del que hom acostuma a entendre sota aital nom: no pas una precisió lògica en la determinació dels conceptes o una acurada diferenciació i comprovació dels principis, sinó una mirada omniabastant sense aturar-se en res, una gran sagacitat en la recerca d'analogies, en l'ús d'una agosarada imaginació, unit amb l'habilitat per copsar el seu objecte, mantigut sempre en una fosca llunyania, mitjançant sentiments i sensacions...*» (*Ibid.*). I en la re-

tica ara assajada escapa, en el seu propi judici, a aquesta valoració és perquè sotmet l'Espectura a l'únic criteri que permet llegir-la com a font versemblant («presumible») de coneixement: la raó, l'experiència o el concepte.<sup>5</sup> El *Gènesi* és digne de consideració especulativa només quan se l'il·lumina des de l'antropologia pragmàtico-transcendental —primer bloc de l'article— o des de la doctrina jurídic-política —segon i tercer bloc—: en ambdós casos des de la raó pràctica com a reguladora de les dades històriques.<sup>6</sup> Hom podria dir que aquest article de 1786 corregeix, adoptant la perspectiva del *Tractatus theologico-politicus*, els excessos místico-exaltats que el *hén kaí pan* començava a provocar entre els «tempestuosos» lectors i seguidors de Spinoza.<sup>7</sup>

censió de la segona part publicada: «*Però tampoc volem examinar aquí si l'esperit poètic que anima l'expressió no haurà penetrat a vegades en la filosofia de l'autor; si aquí i allà sinònims no valen per explicacions i al·legories per veritats; si, en lloc de passos veïnals entre el terreny del llenguatge filosòfic i la regió del poètic, a vegades no s'han invertit completament els límits i territoris de tots dos...*» (Id.; Ak, VIII, 60).

5. «*eine der Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft... vergönn- te Bewegung*» (Anfang Geschichte; Ak, VIII, 109); «*mein Zug, den ich auf den Flügeln der Einbildungskraft, obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden, tue*» (Id.; Ak, VIII, 109-110); «*der Weg, den Philosophie nach Begriffen nimmt...*» (Id.; Ak, VIII, 110).

6. Tal com ja anunciava la contraposició de títols de 1784 —Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*; Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*—, només amb el recolzament de la raó hom pot transformar una mera associació d'«idees» (imaginativo-poètiques) en una «idea» o unitat sistemàtica-ment pensable i justificable.

7. Que les derivacions sentimental-panteistes del *Spinoza* de Jacobi no passaren gens desapercubudes a Kant, ho mostren clarament els opuscles de 1785-86 que polemitzen contra les diverses formes d'aquella recent nascuda *Schwärmerei*: *Was heißt sich im Denken orientieren?*

Gn. 4 és el capítol central del passatge triat per Kant: se'ns hi narra la «genealogia» de la civilització com a resultat de la vida ciutadana inaugurada pels descendents de Caïn. L'exegesi dissenyada en el tercer bloc de l'opuscle (*Beschluß der Geschichte*)<sup>8</sup> eleva aquell relat a model d'intel·ligibilitat de la història humana en general. S'estableix així una equivalència essencial entre història i cultura ciutadana que, representent la perspectiva dels clàssics<sup>9</sup> —la *pólis-urbs* com a *tópos-locus* que possibilita el ple desenvolupament de l'home (*humanitas, civitas*)—, recorre el text a manera de supòsit indiscutit. Des d'aquest supòsit s'articula tant l'hermenèutica com les doctrines que la recolzen: les condicions de possibilitat de la ciutat ho són de la història com a desplegament de la humanitat en general. Per això aquest fragment, essent un lloc privilegiat per exposar la concepció kantiana de la ciutat, alhora constitueix una cruïlla on conflueixen els temes fonamentals de la filosofia pràctica (moral i jurídica) de l'autor.

\* \* \*

En una primera aproximació, és palès que Gn. 4 serveix a Kant per exemplificar la relació fonamental

directament contra Jacobi, i *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, *Herders Rezensionen* i *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* contra Herder.

8. Id.; Ak, VIII, 118-120.

9. Vegi's una excel·lent lectura dels temes kantians de filosofia de la història —i àdhuc de la generalitat del seu projecte filosòfic— en el marc de la tradició humanística de l'hel·lenisme (filosofia en sentit còsmico-mundà) en: J.M. Muglioni; *La philosophie de l'histoire chez Kant*; Paris, PUF, 1993.

entre el desplegament històric de la cultura i la vida ciutadana. En aquest punt les aportacions de l'exegeta són mínimes, puix la literalitat de la narració ja forneix els elements exigits per les dades positives i per la teoria del dret:

-L'agricultura va tan lligada a la vida sendentària que *«amb aquesta forma de vida els homes ja no podien dispersar-se més en clans familiars, sinó que havien d'aplegar-se i erigir poblats —impròpiament anomenats ciutats—»*.<sup>10</sup> i efectivament Henoc, fill de l'agricultor Caïn i no pas del pastor Abel, *«fou el primer que construï una ciutat»* (Gn. 4,17).<sup>11</sup>

-Entre els «ciutadans» descendents d'Henoc trobem els *«qui toquen la cítara i el flabiol»* (Gn. 4,21) i el *«forjador de tota mena d'eines d'aram i de ferro»* (Gn. 4,22). És, doncs, a partir de l'aplegament urbà que *«hagué de sorgir la cultura i iniciar-se l'art, tant el del lleure com el de la indústria»*.<sup>12</sup>

-L'esment al codi de venjança pronunciat per Là-mec,<sup>13</sup> també descendent d'Henoc, permet a Kant fer veure que la relació existent entre agricultura i propietat-defensa de la terra<sup>14</sup> implica necessàriament l'aparició en la ciutat dels primers rudiments de legalitat que determinen el desenvolupament ulterior del dret: *«i allò encara més cabdal, sorgí també una disposició*

10. Id.; Ak, VIII, 119.

11. Citem el text bíblic per la traducció i anotacions dels monjos de Montserrat (Andorra, Ed. Casal i Vall, 1969).

12. *Ibid*.

13. *«He matat homes a cops de punyal, i nois a garrotades. Perquè Caïn serà venjat set cops, però Làmec, setanta-set»* (Gn. 4,23-24).

14. *«l'agricultura... exigeix també allotjament permanent, propietat de la terra i poder suficient per a defensar-la...»* (Anfang Geschichte; Ak, VIII, 118).

*per a la constitució civil i la justícia pública: d'antuvi només en vistes a les accions més violentes la venjança de les quals ja no resta en mans de l'individu, com passava en l'estat salvatge, sinó en les d'un poder legal recolzat per tots, i.e. en una mena de govern sobre el qual ja no s'exerceix cap poder.»<sup>15</sup>*

En suma, el relat mític coincideix amb els principis reguladors-interpretatius de l'experiència històrica dissenyats per la raó en *Idee der Geschichte*: situa l'origen de la història en l'aparició de les disposicions tècnico-culturals que tendeixen al desplegament de la racionalitat (Principi II)<sup>16</sup> i fixa des de bon començament com a meta de l'espècie la regulació legal de les relacions entre els individus (Principi V).<sup>17</sup> En la mesura que es dóna aquesta coincidència, el *Gènesi* ofereix un quadre prou coherent com per ser considerat «presumible inici» de la història humana.

En tot aquest comentari s'entreu, però, una tonalitat valorativa que força la literalitat del text bíblic a fi de subratllar una tesi fonamental en la comprensió kantiana de l'home: que la racionalitat no es tant un «estat» sinó un «procés» d'auto-gènesi;<sup>18</sup> que el des-

15. Id.; Ak, VIII, 119.

16. *Idee Geschichte*; Ak, VIII, 18-19.

17. Id.; Ak, VIII, 22.

18. Comprensió que, arrencant de Lessing (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*), caracteritza tota la filosofia clàssica alemanya, especialment Fichte i Hegel. Kant ho expressa magistralment en aquesta observació: «Per tal d'indicar a l'home la seva classe en el sistema de la natura animada i caracteritzar-lo no ens resta més que això: que té un caràcter tal que es crea a si mateix, atès que és capaç de perfeccionar-se segons els fins que ell mateix es proposa, i que a partir de si mateix, com a animal donat de raonabilitat (animal *rationabile*), pot fer-se un animal racional (animal *rationale*).» (*Anthropologie*; Ak, VII, 321).

plegament de la raó-cultura només pot ser resultat de l'esforç i del treball;<sup>19</sup> i que, per tant, la història avança per la via de la dificultat (o del mal) i no pas per la de la felicitat fàcil (o del bé).<sup>20</sup> La contraposició bíblica entre pastors nòmades i agricultors urbans ser-veix perfectament a aquest propòsit:

-«*La vida dels pastors no només és més tranquil·la, sinó que proporciona també l'aliment més segur...; mentre que l'agricultura o el conreu és molt feixuc i insegur en dependre de la inestabilitat del clima*». <sup>21</sup> Per això el narrador del *Gènesi* fa que l'agricultor consideri el pastor com a favorit del cel i l'envegi.<sup>22</sup>

-Doncs bé, enfront a aquesta primera aparença de benedicció divina en la facilitat i felicitat de la vida pastoral, la civilització i la cultura passen pels caïnites: les arts i el dret de la ciutat representen certament la *via difficilior* per a l'home individual --car l'obliguen a esforçar-se i abandonar l'Arcàdia feliç-- , però constitueixen l'únic marc que possibilita el desplegament de la raó i, per tant, la vertadera destinació de l'espècie humana.

19. Recordi's a l'efecte la «dialèctica» de l'esforç, del treball i de l'antagonisme perfilada en els principis II-IV d'*Idee der Geschichte* i el comentari que mereix per part d'A. Philonenko (*La théorie kantienne de l'histoire*; Paris, J. Vrin, 1986; p. 88 ss.).

20. En la rèplica a Rousseau en el segon bloc del nostre text, Kant escriu: «*La història de la natura comença doncs pel bé, ja que és l'obra de Déu; la història de la llibertat pel mal, puix és obra de l'home.*» (*Anfang Geschichte*; Ak. VIII, 115).

21. *Id.*; Ak, VIII, 118.

22. *Ibid.*, on s'esmenta directament Gn. 4.4: «*Però Jahvè acceptà Abel i la seva ofrena, mentre que no acceptà Caïn i la seva. Caïn se'n va indignar molt i anava amb el cap cot.*»

Resulta així una inversió de la interpretació usual de Gn. 4: si el bon Déu de la religió tradicional era valedor de la innocència paradisiaca d'Abel, la natura-providència que la reflexió filosòfica necessàriament suposa regeix el curs del món<sup>23</sup> s'inclina per la causa del partit contrari: pel camí de l'antagonisme —i, per tant, del «mal»— emprès pels descendents de Caïn. Si la desigualtat i la competència urbanes no haguessin desvetllat l'esforç per la superació, l'home s'hauria endormiscat indefinidament en el bressol d'un primitivisme indolent.

En realitat, la crítica kantiana a la vida paradisiaco-pastoral del *Gènesi*, ho és a la seva pròpia contemporaneïtat (Rousseau, Herder) que, lamentant-se pels inconvenients aparents de la civilització, enyora una confusa originarietat natural «pura»: l'admiració à *la mode*

23. Aquest tema —i terminologia— kantiana que òbviamment reprèn la teodicea de Leibniz i significa la continuïtat històrica entre aquell i la filosofia hegeliana de la història, si bé ja apareix esbossat en la *Idee der Geschichte* de 1784, no serà aclarit en tots els seus supòsits metodològics fins a la tematització del Judici reflexionant teleològic i la «dialèctica» entre mecanicisme i finalitat en la segona part de la KU.

Un bon resum final de l'estatut i límits de la noció de natura-providència, l'aporta l'opuscle de 1795 sobre la pau perpètua: *«per això [la gran artista natura] s'anomena destí [Schicksal] en tant que necessitat d'una causa que ens és desconeguda en la seva llei d'efectuació, providència [Vorsehung] en consideració de la seva finalitat en el curs del món, en tant que saviesa profunda d'una causa més alta que es dirigeix al fi final objectiu del gènere humà i predetermina aquest curs del món... L'ús de la paraula natura, quan, com aquí, es tracta merament de teoria (no pas de religió), és també més adequat per als límits de la raó humana (que ha de mantenir-se pel que fa a la relació dels efectes i les causes dins dels marges de l'experiència possible) i més modest que el d'una providència cognoscible per nosaltres, expressió amb la qual un es col·loca temeràriament les ales d'Icar per poder apropar-se al secret de la seva intenció inescrutable.»* (Zum ewigen Frieden; Ak, VIII, 360-362).



pels recent descoberts habitants d'Haití<sup>24</sup> o pels Robinsons,<sup>25</sup> en són bona mostra. En aquest punt Kant és tant taxatiu com ho fou Plató. Per aquest, una ciutat limitada a proveir els recursos necessaris per a la supervivència no passaria de ser una «ciutat de porcs».<sup>26</sup> Per Kant, els defensors de paradisos perduts i incontaminats per la cultura no fan més que posar el destí de l'home en un benestar tan immediat i simple que rebaijen la humanitat al nivell de mera criatura animal. No és simplement la «felicitat» allò que constitueix el fi de la humanitat sinó, en tot cas, la «dignitat de ser feliç»;<sup>27</sup>

24. Aquesta és efectivament una de les crítiques materials cabdals que Kant dirigeix a la filosofia de la història de Herder. Així escriu: «L'autor pensa certament que si els feliços habitants d'Haití no haguessin mai estat visitats per nacions civilitzades i haguessin estat destinats a viure durant milers de segles en la seva tranquil·la indolència, hom podria donar una resposta satisfactòria a la pregunta de perquè existien, ¿no seria, però, igualment bo que aquella illa hagués estat ocupada per ovelles i cinyells feliços que per homes feliços amb mers plaers?» (*Herders Rezensionen*; Ak, VIII, 65).

25. Sens dubte pensant en Rousseau, amb qui ha discutit unes planes més amunt, escriu: «El tercer desig —o, millor, nostàlgia vana...— és l'espectre de l'edat d'or tant lloada pels poetes, on ens alliberaríem de les necessitats imaginàries amb què ens carrega l'abundància, ens conformaríem amb les necessitats merament naturals, i es donaria una igualtat general dels homes i una pau duradora, en una paraula, el pur gaudi d'una vida despreocupada, mandrosament somniadora i puerilment enjogassada — una nostàlgia que fa tan atractius els Robinsons i els viatges a les illes del sud...» (*Anfang der Geschichte*; Ak, VIII, 122).

26. *República*, 372 d.

27. *KrV*, A 806, B 834. En aquest context dialògic de crítica a l'eudemonisme «fàcil» de certa il·lustració wolffiana i del mateix Herder, cal contextualitzar la dràstica negativa de Kant a fer de la felicitat el fonament de la moral: tingui's present, per exemple, que la redacció de la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* —text part important del qual està consagrat a la crítica a l'eudemonisme— és estrictament paral·lela a la lectura i crítica de l'obra de Herder. (Per a l'oposició Kant-Herder en 1785 vegi's especialment: A. Philonenko, *Op. cit.*, p. 126 ss.).

i aital dignitat moral exigeix el màxim desenvolupament de les capacitats racionals i no pas el seu anihilament en una felicitat com la de les ovelles o els anyells.

Doncs bé, només amb l'emergència de la *civitas* es desvetllen en la humanitat «aquelles disposicions naturals que tendeixen a l'ús de la seva raó»<sup>28</sup> i que la natura-providència, *ab initio*, ha destinat teleològicament per al seu perfeccionament.<sup>29</sup> Per això, si bé la ciutat, pel dinamisme que li és propi, origina tots els conflictes entre els homes i és així la causa dels mals, alhora i per aquell mateix dinamisme és la font de tot el bé.<sup>30</sup> *Felix culpa!*, la dels caïnites: sense caure en l'exaltació romàntica de l'apologia del mal, no hi ha dubte que la racionalitat il·lustrada de Kant anticipa molts elements afins a lectures com la de Byron o Hegel.

\* \* \*

Per un desplaçament de sentit, la contraposició entre pastors i agricultors o pobles nòmades i sedentaris compleix, tanmateix, una altra funció hermenèutica sobre el capítol VI del *Gènesi*: aquesta enormement original i de tot punt essencial per entendre la constitució de la ciutat en la perspectiva kantiana.

Gn. 6,1-4 interpola aquell difícil passatge on se'ns narra que la procreació entre els fills dels déus i les filles dels homes provocà la corrupció de l'espècie i el càstig diví del diluvi (Gn. 6,5 ss.). Kant, enllaçant directament l'inici del capítol VI amb el comentari an-

28. *Die Geschichte*, II (Ak, VIII, 18).

29. *Id.*, I (Ak, VIII, 18).

30. *Anfang Geschichte*; Ak, VIII, 119.

terior del capítol IV,<sup>31</sup> llegeix aquells versets entenent que «fills dels déus» designa *«els pobles nòmades de pastors que només reconeixen a Déu per llur senyor»*, mentre que «filles dels homes» es refereix als *«habitants de les ciutats i agricultors que tenen per senyor un home (l'autoritat pública)»*.<sup>32</sup>

Què suporta aital lectura, tan aparentment arbitrària com prenyada de conseqüències? Novament un recull d'arguments convenientment interpretats des de la raó pràctica:

(1) Ja s'ha dit més amunt que la vida ciutadana dels pobles sedentaris va lligada a la propietat de la terra i a la capacitat per defensar-la i que, per tant, exigeix una regulació de les relacions entre els individus per dotar-les d'una mínima estabilitat convivencial, és a dir, que permeti llur co-existència en un mateix espai-temps. Requereix, doncs, aquella limitació recíproca de la conducta individual *«sota lleis externes»* que des de 1784 defineix la concepció kantiana del dret.<sup>33</sup>

31. Pot ser significatiu remarcar que, amb això, Kant coincideix anticipadament amb la crítica bíblica contemporània que ha mostrat la continuïtat d'una mateixa redacció (jahvista) en aquests dos capítols, redacció interrompuda per la minuciosa preocupació genealògica de la tradició sacerdotal en el capítol V, totalment omès per Kant.

32. Id.; Ak, VIII, 119-120.

33. L'expressió efectivament apareix en *Idee der Geschichte V* (Ak, VIII, 22) com a clau per a la solució del *«més gran problema»* que la natura té plantejat a l'home: l'administració universal del dret. I després de la maduració del tema a través de les reflexions político-jurídiques de 1793-1795 acabarà constituint la definició mateixa del dret: *«S'anomena doctrina del dret (ius) al conjunt de lleis per a les quals és possible una legislació externa...»* (Rechtslehre; Ak, VI, 229). *«Principi universal del dret: «És correcta (recht) aquella acció (o la màxima de la qual) que permet coexistir la llibertat d'arbitri de cadascú amb*

Conseqüentment, el «senyor» de la ciutat no pot ser més que aquell capaç d'introduir i preservar la colimitació externa en la conducta dels seus habitants: «[L'home] precisa un senyor que trenqui la seva pròpia voluntat i l'obligui a obeir una voluntat universalment vàlida per tal que cadascú pugui ser lliure.»<sup>34</sup> Per això mateix, aital senyor —ja es tracti d'un sobirà físic o de l'articulació de la sobirania en els poders d'un estat— és sempre creació humana: el mecanisme, automatisme o «cos artificial» hobbesià sorgit del pacte entre els homes i al servei de llurs interessos.<sup>35</sup>

La ciutat és l'espai humà regit per les lleis del homes i per llurs artificis jurídics. Per tant, l'àmbit que té l'home per senyor.<sup>36</sup>

(2) En la mesura que el pastor nòmada «odia la

*la llibertat de qualsevol altre segons una llei universal.*» (Id.; Ak, VI, 230).

Vegi's una excel·lent exposició de la doctrina jurídica kantiana, insistint molt especialment en la funció d'ordenació externa del dret, en: W. Kersting; *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts— und Staatsphilosophie*; Frankfurt, Suhrkamp, 1993 (especialment, part A).

34. *Idee Geschichte* (Ak, VIII, 22).

35. Malgrat que Kant critiqui certs aspectes de la forma hobbesiana d'entendre el pacte social —així en la segona part de *Theorie und Praxis* de 1793—, la seva doctrina de l'estat, com la de tots els autors moderns, suposa el marc teòric establert per l'anglès —cfr. J. Lucien, *Le vocabulaire de la représentation politique de Hobbes a Kant* en: Y.Ch. Zarka, dir.; *Hobbes et son vocabulaire*; Paris, J. Vrin, 1992, pp. 231-257—. Així, àdhuc terminològicament, en el principi VII d'*Idee der Geschichte* l'estat és comparat a un autòmat.

36. Àdhuc Gn. 6,2 admet una interpretació empírico-antropològica en el mateix sentit per part de Kant (*Anfang Geschichte*; Ak, VIII, 120): si «els de raça divina trobaren que les filles dels homes eren agradables» és perquè la ciutat posa al servei de la dona el luxe i les arts de l'embelliment personal amb què seduir als habitants del desert. La civilització, com a causa i alhora resultat de les arts, és també àmbit del domini humà.

*propietat que limita la seva llibertat de pastoreig*»<sup>37</sup>, s'oposa a la limitació externo-jurídica de la llibertat característica de la vida civil. Al seu nomadisme físic correspon així un altre nomadisme més essencial de tipus espiritual: qui, situant-se fora de la ciutat no admet cap home ni creació humana per senyor, només pot reconèixer la sobirania en quelcom que trascendeixi tota limitació i fixació espacio-temporals. Un sobirà tan absolutament «extra-territorial», el nòmada només pot trobar-lo en el mateix Déu.

En nota al peu de plana<sup>38</sup> Kant recolza aquesta interpretació en els costums dels beduïns: el cap del clan no és pròpiament sobirà del seus membres, puix és freqüent el canvi de tribu per qualsevol desacord amb aquell. Més enllà de la justificació etnològica, però, la lectura kantiana remet (esotèricament) a un rerafons molt més determinant: al nucli essencial de la tradició teològica bíblica. L'afirmació que «els nòmades només reconeixen a Déu per llur senyor» únicament adquireix el seu ple sentit, si «Déu» no és una qualsevol de les divinitats dels panteons dels pobles sedentaris, i.e. no és cap d'aquelles «figuracions» (estètico-idolàtriques, jurídico-legals o teòrico-cognoscitives) de-finides des del marc imaginativo-conceptual de les arts i tècniques de-limitadores de la ciutat dels homes. El «Déu-Senyor» dels pastors nòmades —sigui l'hebreu, el beduí o el semita— no és altre, en darrer terme, que el Jahvé veterotestamentari: el Jahvé itinerant de l'Èxode<sup>39</sup>, el Jahvé únic senyor del *Deute-*

37. Id.; Ak, VIII, 118.

38. Id.; Ak, VIII, 120.

39. «Jo sóc Jahvé, el teu Déu, que t'he fet sortir del país d'Egipte, de la casa de l'esclavatge. No tindràs altres déus fora de mi.» (Ex. 20,2-3).

ronomi,<sup>40</sup> el Jahvé destructor de la institució estatal del I llibre de *Samuel*.<sup>41</sup>

De fet, Kant aprofita l'obscur passatge de Gn. 6,1-4 per introduir una dualitat radical en la forma de concebre la «sobirania» i els imperatius (lleis) que se'n deriven: o «humanament» dins de l'esfera de relacions externes del dret, o «divinament» per referència a les exigències incondicional-absolutes de Jahvé. En el primer cas habitem dins del perímetre urbanitzat de la ciutat, en el segon ens internem pel desert feréstec de la consciència que cerca en la seva intimitat les responsabilitats i mòbils últims.<sup>42</sup> Transposant-ho en termes de grans models històrico-culturals: «Atenes

40. «Escolta Israel: Jahvé és el nostre Déu, Jahvé tot sol. Estima Jahvé, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima i amb totes les forces» (Dt. 6,4-5).

41. «Els drets del rei que regnarà sobre vosaltres seran aquests: prendrà els vostres fills per al servei de la seva carrossa i de la seva cavalleria, i perquè corrin davant la seva carrossa, escortant-la. Se'n farà oficials de mil, de cent i de cinquanta soldats, els farà llaurar els seus camps i segar els seus sembrats, fabricar les seves armes de guerra i els ormeigs dels seus carros. Prendrà les vostres filles com a perfumistes, cuineres i forneres. S'apoderarà dels vostres millors camps, vinyes i oliverars, i els donarà als seus oficials. Delmarà els vostres sembrats i les vostres vinyes per donar-ho als seus eunucs i als seus cortesans. Prendrà els millors dels vostres criats i criades, dels vostres bous i ases, per ocupar-los en el seu treball. Prendrà el delme dels vostres ramats, i us convertireu en esclaus d'ell. El dia que això passi, us queixareu del rei que vosaltres mateixos us haureu imposat, però Jahvé no us escoltarà pas.» (IS. 8,10-18).

42. «Aquesta llei que jo et dono avui no és massa difícil per a tu, ni és lluny del teu abast. No és pas al cel, perquè en diguis: ¿Qui pujarà per nosaltres al cel, ens la portarà i ens la farà entendre, perquè la complim? Ni és a l'altra banda del mar, perquè diguis: ¿Qui passarà per nosaltres a l'altra banda del mar, ens la portarà i ens la farà entendre, perquè la complim? Perquè la paraula és molt a prop teu, en la teva boca i en el teu cor, perquè la compleixis.» (Dt. 30,11-14).

*versus* Jerusalem»;<sup>43</sup> la ciutat terrenal que creix visiblement al voltant de l'àgora com a espai públic de trobada —i.e. de co-limitació de conductes— *versus* la ciutat celestial que, per la seva invisibilitat essencial, sols pot ser anunciada profèticament com a *télos* inassolible en aquest món.

Ara bé, allò més important del text kantianà rau en la funció que concedeix a aquesta dualitat. Segons Gn. 6,3 ss. la fusió entre els fills dels déus i les filles dels homes fou la causa de la perversió de la humanitat i de la seva destrucció, és a dir, de la interrupció i desaparició de la cultura i de la civilització. Kant llegeix en conseqüència:

-Mentre existí la polaritat entre pobles urbans i nòmades, malgrat l'estat de guerra entre tots dos, *«ambdós pogueren gaudir almenys internament de l'ina preciable bé de la llibertat»*.<sup>44</sup>

-En canvi, *«per la mútua fusió de dues poblacions abans hostils, amb la fi del perill de guerra s'acabà també la llibertat. El despotisme de tirans poderosos afavorí que una cultura encara incipient es mesclés amb la sensualitat sense esperit de l'esclavatge més abjecte i amb tots els vicis de l'estat primitiu. Així, el gènere humà s'apartà inevitablement d'allò que li havia estat prescrit per la natura —l'avanç en la formació de les seves disposicions vers el*

43. Malgrat certs elements afins, no emprem aquesta contraposició exactament en el mateix sentit que L. Strauss (*Jerusalem and Athens. Some preliminary reflections*; New York, The City College Papers 6, 1967; trad. cat. a J.R. Sales i J. Monserrat, *Introducció a la lectura de Leo Strauss: Jerusalem i Atenes*. Barcelonès d'Edicions, 1991), sinó en el que deriva del propi text kantianà i que s'anirà aclarint en el que segueix.

44. *Anfang Geschichte*: Ak, VIII,120.

bé—, i es féu indigne de la seva existència en tant que espècie destinada a dominar sobre la terra —i no pas a fruir com a bestiar ni a servir com a esclaus—.»<sup>45</sup>

Atès que, segons dèiem més amunt, la ciutat és el lloc del progrés de la cultura i del desenvolupament progressiu de la humanitat, pot semblar paradoxal això que ara diu Kant: amb l'anul·lació del conflicte entre la ciutat —àmbit legal on l'home és senyor— i el nomadisme —àmbit on només Déu és senyor—, en lloc d'ampliar-se el domini de la civilització i assegurar-se el seu creixement, assistim a la desaparició de la llibertat civil i de la mateixa ciutat.

Aquesta aparent paradoxa s'esvaeix si considerem la tasca hermenèutica que Kant està duent a terme. Globalment, els capítols IV i VI del *Gènesi* dibuixen un cicle tancat: l'inici, desenvolupament i fi de la cultura i història humanes presentats segons la distensió etiològic-diacrònica pròpia de la narració mítica. Kant, interpretant el relat des de les regles de la raó pràctica, el tradueix en clau sincrònic-estructural —si volem, conceptual-sistemàtica—. Així els personatges narratius (pobles urbans, nòmades, filles dels homes, fills de Déu, etc.) corresponen als components estructurals d'allò que s'està analitzant —què és la ciutat com a lloc de la història humana—.

Des d'aquesta perspectiva estructural, la tesi és clara: la darrera condició de possibilitat de la ciutat és l'existència de la dualitat home-senyor/Déu-senyor, lleis humanes/Jahvé o Atenes/Jerusalem. Per tant, la *via difficilior* de l'existència ciutadana no sols consisteix en superar la temptació arcàdica de la felicitat i

45. *Ibid.*



decidir-se pel camí de l'esforç continuat, sinó en preservar dins de si la polaritat entre límit (humà) i il·limitació (divina). O potser encara més: només si la ciutat es manté en aquesta tensió, persistirà en el seu desplegament progressiu i evitarà dissoldre's en un despotisme abjecte.

\* \* \*

El sentit d'aquesta darrera tesi s'explicita del tot si la connectem amb la comprensió kantiana de les facultats humanes, especialment en llur vessant pràctic:

(1) La raó, com a tendència a l'absolut-incondicionat en l'acció, no és més que l'auto-reglamentació de la llibertat. En la mesura, però, que la llibertat transcendental implica una sèrie causal independent del sensible, els imperatius de la raó pràctica fixen unes exigències tals que cap situació fenomènica els serà mai adequada. La qual cosa significa que, com a éssers lliures, estem necessàriament impel·lits a ultrapassar qualsevol situació donada que, en la seva limitació, mai no ens satisfarà plenament.<sup>46</sup>

Per tant, la nostra constitució racional-moral és tant «extra-territorial» respecte a les realitzacions fenomèniques com els pobles nòmades ho són respecte a la vida sedentària. Hom pot parlar d'un veritable «nomadisme de la raó»: les idees i ideals morals ens forcen continuament a un èxode que deixa endarrere

46. «Quin pugui ser el grau màxim en què la humanitat hagi d'aturar-se i quina magnitud pugui tenir l'abisme que necessàriament sempre roman entre la idea i la seva realització, això ningú no pot ni ha de determinar-ho, tot just perquè es tracta de la llibertat que sempre pot ultrapassar qualsevol límit donat.» (KrV, A 317).

la «ciutat visible» per més perfecta que pugui aparèixer als seus civilitzats habitants. Des d'aquí s'entén perfectament l'afirmació kantiana segons la qual, en lloc de ridiculitzar la ciutat ideal platònica, «*hom hauria fet millor en atendre més aquesta pensada*». <sup>47</sup>

No hi ha dubte, doncs, que els pastors nòmades d'*Anfang der Geschichte* simbolitzen la crida incondicionada de la raó que troba igualment en el Jahvé bíblic la seva personificació. Per això, Kant podrà sostenir que l'aplec d'èssers morals que s'esforcen per respondre a la crida interior vers la perfecció constitueix el «poble de Déu» —i.e. una comunitat (invisible) que mai no podrà trobar satisfacció en el món fenomènic per les imperfeccions inherents al sensible—: «*una comunitat ètica sols és pensable com un poble sota manaments divins, i.e. com un poble de Déu, i palesament segons les lleis de la virtut.*» <sup>48</sup>

(2) Ja hem esmentat abans que Kant entén el dret com l'àmbit de regulació de la conducta externa segons lleis de reciprocitat: al marge, per tant, de la intencionalitat o mòbil interior de la consciència. <sup>49</sup> Això significa que una legislació merament jurídica —i no pas moral— atén sols a la compatibilitat de les ac-

47. KrV, A 316.

48. Religion; Ak, VI, 99.

49. «Tota legislació, doncs, (...) pot distingir-se òbviament en funció del mòbil. Aquella legislació que fa d'una acció deure i alhora fa del deure motiu determinant, és ètica. En canvi, aquella que no inclou aquest últim en la llei —per tant, que permet també algun altre mòbil diferent de la idea del deure— és jurídica. [...]. Hom anomena la mera concordança o no concordança d'una acció amb la llei, sense atendre al seu mòbil, legalitat (adequació a la llei); però aquella en què la idea de deure envers la llei és alhora el mòbil de l'acció, s'anomena moralitat». (Einleitung Metaf. Sitten; Ak, VI, 218-219).

cions individuals sota una llei universal. Per això pot afirmar-se que en l'àmbit del dret es dona una «construcció» o «exposició» per analogia amb la llei física d'acció i reacció:<sup>50</sup> en la mesura que les «activitats re-actives» dels individus poden coexistir sense destruir-se mútuament, són legals.

Remarqui's el que això significa en la xarxa conceptual kantiana. Tot procés d'exposició consisteix en sensibilitzar un concepte i remet als esquemes de l'enteniment. Aquests, en tant que fixen i de-terminen espacio-temporalment, de-limiten l'àmbit d'allò que és humanament abastable i controlable: l'enteniment és una facultat essencialment «urbanitzadora». Que el dret sigui esquematitzable significa, doncs, que s'ubica en l'esfera d'allò construïble per l'enteniment en el món sensible, de manera semblant a com ho fan la geometria o la física: el seu resultat és així la ciutat regida per una llei objectivable.

Per això, kantianament entesos, dret, capacitat de coacció i penalització *convertuntur*:<sup>51</sup> si la llei em permet d'efectuar A —per ser compatible amb les accions d'altri—, alhora ha de tenir capacitat coactiva sobre qualsevol que m'impedeixi fer A; i coaccionar,

50. *Rechtslehre*; Ak, VI, 232-233.

51. «Hom pot posar immediatament el concepte de dret en la possibilitat de connexió d'una coacció mútua universal amb la llibertat de cadascú» (Id.; Ak, VI, 232).

Partint de l'equivalència entre dret i capacitat de coacció, hom entén que per Kant les consideracions «sociològiques» sobre la funció rehabilitadora de la pena o sobre la relació entre càstig i prevenció dels delictes quedin totalment excloses de la fonamentació (*a priori*) del dret penal. D'aquí, la qualificació de la llei penal com a autèntic «imperatiu categòric» (Id.; Ak, VI, 331), o l'oposició a les doctrines de Beccaria (Id.; Ak, VI, 363-364).

en darrer terme, no és altra cosa que punir. D'aquí que el problema cívic-jurídic d'establir una constitució regida per la universalitat de la llei sigui resoluble «teorèticament», és a dir, des de l'enteniment que coneix les lleis naturals —en aquest cas, el mecanisme conductual del psiquisme—. I que sigui resoluble àdhuc per a un poble de diables:<sup>52</sup>

*«Ordenar una munió d'éssers racionals, que en el seu conjunt necessiten lleis univals per a llur conservació, però que cadascú en secret vol defugir, i establir llur constitució de manera que, encara que en les intencions privades tendeixin a oposar-se entre si, es continguin mútuament de forma que en llur comportament públic el resultat sigui el mateix com si no tinguessin cap d'aquelles intencions perverses». Un tal problema ha de ser resoluble. Car no ateny a la millora moral dels homes sinó solament al mecanisme de la natura...».*<sup>53</sup>

És palès que els diables no resultarien millorats moralment per aquesta «constitució externa» —mecanisme o artifici (hobbesià) que es val de meres lleis naturals i no implica cap «conversió moral interior»—. Però també és cert que almenys podrien coexistir en un mateix espai, «urbanitzant» llur violència.

Clarament, l'element nòmada de la narració mítica remet a la raó moral dirigida a la recerca itinerant (*ad*

52. Tingui's present que aquest passatge kantian de *Zum ewigen Frieden* és una resposta al problema polític plantejat per J.B. Erhard en la seva *Apologie des Teufels*: si seria possible una organització jurídica àdhuc per a éssers moralment perversos. Vegi's al respecte l'estudi introductor i a la traducció del text d'Erhard per F. Oncina (*Apologia del diablo*; Sevilla, Ed. Er, 1993).

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

*infinitum*) de la perfecció. L'element sedentari senyala, en canvi, la tasca esquematitzadora de la raó jurídica, encaminada a la realització de la sociabilitat possible *hic et nunc*. Doncs bé, la tesi de Kant diu: o la ciutat manté dins de si tots dos elements o es veu abocada a l'anihilació.

Kantianament entès, l'anivellament de la polaritat moral-dret (raó-enteniment o Jerusalem-Atenes) eliminaria l'«energia» necessària per mantenir-se en aquell esforç continuat vers la destinació última de la humanitat. D'això resultaria, segons *Anfang der Geschichte*, el «despotisme de tirans poderosos» que redueix la humanitat a l'esclavatge o a l'animalitat: desaparició, en suma, del dinamisme històric de la *civitas* per immobilització en la submissió o per repetició mecànica de l'instint. I efectivament, segons la filosofia pràctica kantiana el despotisme pot adoptar dues modalitats, coincidents per igual en anul·lar aquella polaritat:

(1) Quan el dret vol abastar l'esfera de la moral, el govern degenera en un despotisme de la virtut, tal com ha mostrat el Comitè de «salvació pública» en la França de 1793. En efecte, si una autoritat exterior ha de legislar, governar i jutjar sobre els mòbils íntims de la consciència —la virtut—, llavors les meres sospites o intencions —i no els fets empíricament constatables— ja esdevenen motiu suficient de condemna: el resultat és la destrucció dels principis més elementals de l'estat de dret (llibertat de pensament, de consciència, d'expressió, etc.) i el desencadenament d'aquell terrorisme purità que acaba destruint el cos social. Per tant, el sobirà que volgués fer del dret instrument de moralització «no sols produiria tot just el contrari

d'una constitució ètica, sinó que també minaria i faria insegura la seva constitució política».<sup>54</sup>

Certament «el principi «*salus publica suprema civitatis lex est*» roman sense cap disminució en el seu valor i estimació»<sup>55</sup> com a fonament de l'estat, sempre i quan, però, s'apliqui a la legislació exterior i no pas a la inviolabilitat de la consciència. Car la *salus publica* només és de-limitable si admet esquematització —traducció espacio-temporal o conductual—, és a dir, si no pretén jutjar sobre la moralitat interior.

(2) Tanmateix, si el dret volgués prescindir totalment de la moralitat, l'estat esdevindria un automatisme despòtic. En efecte, si per aconseguir l'adequació dels individus a la llei hom emprés un sistema coactivo-penal científicament calculat de manera que els tractés al marge de tota consideració moral —utilització de tortures o condicionaments psicològics, vulneració del *habeas corpus*, etc.—, el resultat seria igualment un govern totalitari i una societat esclavitzada. Potser per a un «poble de diables» —i.e. éssers naturalment i necessària perversos i, per tant, mancats de personalitat moral— valdria una tal possibilitat, però no pas per a «persones» —i.e. éssers racional-morals—. <sup>56</sup>

Conseqüentment, el dret depèn en certa mesura de la moral, almenys en tant que l'estatut moralment inviolable de la persona ha de limitar l'aplicació indiscriminada dels mecanismes coactius que l'enteniment

54. *Religion*; Ak, VI, 96.

55. *Theorie und Praxis*; Ak, VIII, 298.

56. Recordi's, en efecte, que des de la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* Kant defineix la noció de persona com a *Endzweck* (fi final) per la seva dimensió moral.

científicio-positiu podria utilitzar.<sup>57</sup> Per això, Kant fonamenta la seva doctrina jurídica en un primer dret innat de natura essencialment moral: la llibertat.<sup>58</sup> I, si bé reconeix el caràcter extern-mecànic inherent a tota legislació estatal, alhora s'oposa a Hobbes per desvirtuar els drets inalienables de la persona en la seva concepció del pacte social.<sup>59</sup> En poques paraules: el dret natural —derivat ara *a priori* de l'imperatiu moral— segueix tenint un lloc cabdal en la doctrina jurídica kantiana,<sup>60</sup> tot i impeding la dissolució de la legalitat externa en mer positivisme jurídic.<sup>61</sup>

\* \* \*

Sens dubte entre les exigències absolutes de la moral i les plasmacions històriques del dret hi ha una se-

57. Al capdavant una conseqüència directa del primat de la raó pràctico-moral sobre la teòrica i de l'ampliació del coneixement que la raó obté de si mateixa —fi final, dignitat moral, inviolabilitat, etc.— en la crítica del seu ús pràctic (*KpV*, V, 134-135).

58. «La llibertat... és aquest dret únic, originari, que correspon a tot home per la seva humanitat. [...]; totes aquestes capacitats [igualtat, independència, llibertat d'expressió, etc.] rauen ja en el principi de la llibertat innata i realment no s'hi distingeixen (en tant que membres d'una divisió sota un concepte jurídic superior).» (*Rechtslehre*; Ak, VI, 237-238).

59. *Theorie und Praxis*, II; Ak, VIII, 289 ss.

60. *Rechtslehre*; Ak, VI, 229, 237.

61. Aquesta «fonamentació» del dret en la llei moral que, no obstant, evita identificar ambdues esferes constituïa la creu de l'escola jurídica kantiana (Erhard, Maimon, etc.). No és, doncs, d'estranyar que finalment Fichte, atenent al decantament teòrico-extern propi del dret, acabi exclouent-lo de la pura filosofia pràctica (moral, *Sittenlehre*) i atorgant-li un estatut de «trànsit» (*Übergang*) entre la part teòrica i la pràctica del sistema filosòfic (cfr.: *WL Nova Methodo*; GA, IV/1, p. 263-264).

paració tan radical com l'abisme (*Kluft*) entre el món intel·ligible i sensible<sup>62</sup> o entre els dos troncs de la desconeguda arrel comuna de les nostres facultats:<sup>63</sup> en darrer terme, l'escissió (*Trennung*) entre les nostres tendències espirituals nòmades i sedentàries.<sup>64</sup> Talment com l'home, en tant que ésser racional finit, es mou sempre entre tots dos mons, la ciutat, com a lloc d'humanització per excel·lència, ve constituïda per la mateixa tensió estructural. Conjuguar aital dualitat sense anul·lar cap dels dos pols és el repte de la ciutat kantiana.

Enfront a la dissolució hegeliana —o de qualsevol forma de positivisme jurídic— de la *Moralität* en la *Sittlichkeit* de l'estat, Kant surt en defensa dels ideals absolut-incondicionats de la raó pràctica: sense aquests no hi hauria instància crítica per denunciar les insuficiències que la legislació positiva comporta. L'anhel de *Moralität* serveix almenys per impedir que qualsevol forma jurídica històricament donada, erigint-se en absoluta, paralitzi l'avanç de la humanitat vers les seves metes últimes. Com en Plató,<sup>65</sup> no té cap importància si la ciutat moralment ideal no arriba mai a existir físicament: la seva mera presència en la interioritat de la consciència és suficient per complir aquella funció crítico-reguladora que permet la dinamització constant de la *civitas* visible. La Jerusalem celestial promesa per Jahvé, com a correctiu al narcisisme de l'Atenes de Pèricles, manté la nostra raó i

62. *KU*, Einleitung II, IX (Ak, V, 175, 195).

63. *KrV*, A 15.

64. «die Trennung derer von verschiedener Lebensart...» (*Anfang der Geschichte*; Ak, VIII, 118).

65. *República*, 592a ss.



cultura en el nomadisme que, com a finita, li és propi.<sup>66</sup>

Pel mateix motiu, el necessari estatut absolut de les idees morals no equival a hipostasiar-les en un innocu *tópos ouranos* que, pel seu caràcter *ou-tòpicament* transcendent, es desentengui de tota mena de positivitat o fenomenalitat històriques. Per Kant la *Moralität* tampoc pot quedar reduïda a mer consol futur davant les insuficiències de la ciutat visible, tot i alienant la raó esperançada en consciència malaurada. L'imperatiu incondicional de la *Moralität* ha de ser intramundanament eficaç: «*allò que, pels seus fonaments racionals, és vàlid per a la teoria, val també per a la praxi*». <sup>67</sup> I només pot ser eficaç si, mitjançant els mecanismes esquematitzadors del dret, s'encarna en la ciutat real, en la *Sittlichkeit*.<sup>68</sup> Convé no oblidar que el nomadisme transcendent de Jahvé va unit alhora a la seva intervenció històrica alliberant els esclaus israelites de l'opressió egípcia i constintuint-los en estat al bell mig dels altres pobles.<sup>69</sup>

66. Per tot això, no és gens casual que Hegel, des de les reflexions jurídic-morals i religioses de joventut, mantingui sovint l'equivalència entre moralisme kantià, judaisme i concepció assímptòtic-infinita de la història, contraponant-ho al model (cíclic-clausurat i reconciliat amb el món) de la *pólis* grega.

67. *Theorie und Praxis*; Ak, VIII. 313.

68. En aquest sentit considerem totalment errònia la interpretació que Kojève fa de la filosofia pràctica i de la història de Kant, en negar-li tota eficàcia intramundana —cfr. *Kant*; Paris. Gallimard, 1973—, interpretació excessivament condicionada pel peculiar i dogmàtic hegeliano-marxisme de l'autor.

69. «*He vist l'angoixa del meu poble a l'Egipte i he sentit el seu clam per culpa dels seus capatassos. Em faig càrrec dels seus dolors. Baixaré, doncs, per alliberar-lo de les mans dels egipcis i fer-lo pujar d'aquell país cap a una terra bona i espaiosa, una terra que regalima*

En suma, la ciutat kantiana extreu de la polaritat dret-moral el «diferencial energètic» necessari per mantenir inexhaurit el dinamisme de perfeccionament infinit que la racionalitat exigeix. En la dificultat per afermar-se dins d'aquella tensió rau la condició de possibilitat d'una *civitas* igualment allunyada de la indolència paradisiàca com de l'automatisme despòtic. La nostra ciutat finisicular, assetjada per les crides de moralismes fonamentalistes i positivismes pragmàtics de diversa mena, sent el perill que amenaça el projecte europeu de la *civitas*. Sentir el perill i enfrontar-se a les dificultats és, però, kantianament, la prova de què roman viu el dinamisme civilitzador i de què, per la mediació dia-lògica entre raó i enteniment, hom pot evitar sucumbir als encisos exclusivistes dels dos contrincants.

*llet i mel, el lloc dels cananeus, dels hiïtes, dels amorreus, dels ferezeus, dels heveus i dels jebuseus. Ara que el clam dels israelites ha arribat fins a mi, i he vist l'opressió amb què els tracten els egipcis, véus, jo t'envio al Faraó, perquè facis sortir d'Egipte el meu poble, els israelites.» (Ex. 3,7-10).*