



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Història i filosofia: una aproximació al problema de la intel·ligibilitat històrica

Josefina Birulés i Bertran

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

"HISTÒRIA I FILOSOFIA: UNA APROXIMACIÓ AL PROBLEMA DE LA
INTEL.LIGIBILITAT HISTÒRICA"

TESI PER A L'OBTENCIÓ DEL GRAU DE DOCTOR EN FILOSOFIA, REDACTADA
PER JOSEFINA BIRULES I BERTRAN, SOTA LA DIRECCIÓ DEL DR. RAMON
VALLS PLANA.

FACULTAT DE FILOSOFIA, UNIVERSITAT DE BARCELONA,
SETEMBRE 1986

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA



0700793490

B. 107



INDEX

1. INTRODUCCIÓ.....	6
2. LECTURES DE FILOSOFIA CLÀSSICA DE LA HISTÒRIA....	13
2.1. <u>Kant. La llibertat no és un objecte de</u> <u>l'experiència.....</u>	14
2.1.1. La natura és astuta.....	16
2.1.2. Progrés i subjecte moral.....	25
2.1.3. Natura i llibertat.....	32
2.1.4. Llibertat cultural versus llibertat moral.....	39
2.2. <u>Hegel. De la desacralització a</u> <u>l'espiritualització de la història.....</u>	46
2.2.1. Història i llibertat. La raó com a substància.....	49
2.2.2. Felicitat i passió. L'esperit és el Mercuri que guia els pobles....	56
2.2.3. Estat i llibertat.....	60
2.2.4. Ciència i llibertat.....	63
2.3. <u>Marx. L'especificitat del social.....</u>	71
2.3.1. Una raó inhumana? Crítica de l'emancipació política.....	79
2.3.2. Llibertat i necessitat.....	89

3. LECTURES DE FILOSOFIA CRÍTICA DE LA HISTÒRIA.....	97
3.1. <u>Dilthey o la voluntat de fixar els límits de les ciències naturals.....</u>	98
3.1.1. Unes ciències basades en l'experiència:.....	104
3.1.2. Una "modesta" consideració de la història.....	112
3.2. <u>L'explicació com a criteri de ciutadania científica.....</u>	125
3.2.1. Popper, Hempel i el "Covering Law Model".....	129
3.2.2. La regularitat com a marc de referència.....	139
3.2.3. Aplicabilitat i desdibuixament del model.....	162
3.3. <u>W. Dray. La història és una disciplina humanísticament orientada.....</u>	169
3.3.1. Explicació sense lleis. Explicació de les diferències.....	170
3.3.2. L'anàlisi causal, una alternativa a l'explicació nomològica.....	179
3.3.3. No cal tenir raó, n'hi ha prou amb tenir "raons".....	184
3.3.4. Explicació i intel·ligibilitat.....	194
	.../...

3.4. <u>A.C. Danto. La narració, un modus</u>	
<u>vàlid d'explicació per a la història.....</u>	198
3.4.1. La impaciència de la "filosofia	
substantiva de la història!".....	200
3.4.2. La història esmorteix el caràcter	
intencional de l'acció.....	204
3.4.3. Narració i explicació.....	209
3.4.4. Una narració que s'emmiralla	
en la teoria.....	218
4. EPÍLEG.....	224
5. NOTES.....	237
6. BIBLIOGRAFIA.....	297

INTRODUCCIÓ

Tot i que alguns dels seus arguments ja havien estat utilitzats en moments anteriors -en forma de teologia de la història, per exemple-, la filosofia de la història és un producte del món modern (1), nascut de la voluntat de donar raó d'una actualitat que, a les darreries del segle XVIII, adquireix trets nous i genera entusiasme. Allò que pot caracteritzar la filosofia com a discurs de la (seva) modernitat és el fet de prendre com a objecte de reflexió l'actualitat; el mateix filòsof forma part d'aquesta actualitat i en relació amb ella s'ha de situar (2). La filosofia esdevé problematització i interrogació d'un "nosaltres", del present. Són els propis filòsofs il·lustrats els qui usen el terme "Aufklärung" per autoanomenar-se. És a dir, el present, l'actualitat, són coneguts directament i no "ex-post" com en d'altres èpoques. La modernitat no adquireix el seu sentit en relació amb un passat, sinó amb un present que indica un futur nou, millor, obert i il·limitat respecte de qual-sevol altre futur passat. Un futur, ara, volgut i planificable a partir de totes les possibilitats que s'apunten en el present. La categoria de progrés assenyala aquesta diferència entre passat i futur. Diu R. Kosselleck:

"La història com a disciplina moderna sorgeix allà on la ruptura amb la tradició ha separat qualitativament passat i futur. A partir d'aquest moment es fa necessari desenvolupar mètodes peculiars que ens permetin de reconèixer la diversitat del passat" (3).

Aquest nou objecte de reflexió filosòfica -l'actualitat, el present- neix precisament quan la raó científica ha anat consolidant-se i el seu discurs és capaç de donar compte d'un objecte tradicional de la filosofia, l'experiència del món natural. Ara apareix de forma oberta un nou camp d'experiència que exigeix tractament filosòfic. Aquest nou camp d'experiència permet de considerar els homes com a subjectes i no com a simples objectes, és a dir, permet de pensar-los com a éssers capaços d'iniciar una cadena d'esdeveniments (ells són, i ara ho saben, els agents dels fets polítics) amb propòsits previament i autònomament decidits. Aleshores allò que caracteritza un individu en qualitat de subjecte és el fet d'estar lligat a la seva pròpia identitat per mitjà de la consciència o, el que és el mateix, pel seu coneixement de la pròpia capacitat d'actuar més enllà de la subjecció dels condicionaments naturals. La filosofia s'ocuparà de mostrar el camp en el qual podem interrogar-nos pel "significat" d'aquest actuar: el "tot" de la història -tot que inclou tant els fets passats com els presents i els futurs.

Els individus han assolit el coneixement que la seva activitat és lliure a través del seu coneixement de la història. Així, doncs, el pensar històric no és tan sols coneixement, és, a més a més, autoconeixement. Autoconeixement que no s'exhaureix en el present, sinó que condiciona també la seva manera d'encarar el futur. La història de l'espècie humana pot pensar-se en qualitat de procés de formació que apunta cap a l'emancipació.

Podem entendre la filosofia de la història com a recerca de criteris d'intel·ligibilitat històrica tant quan amb aquesta finalitat ofereix relats del "tot de la història", com quan recorre al model científic d'intel·ligibilitat. En el primer cas, el preu de fer intel·ligible el camp de la llibertat

humana i dels seus productes, és el comerç amb coses "estranyes" com és ara el "tot de la història", "l'astúcia de la raó", etc. En el segon cas, s'intenta combatre la presència de, i el tracte amb, afirmacions metafísiques, però el cost d'aquesta operació tampoc no és baix: tot un seguit de categories i de problemes, que característicament considerem propis del món humà -subjecte, llibertat, intencionalitat, etc.- esdevenen superflus i mancats d'un contingut específic o peculiar.

El nostre treball està dividit en dues parts, una primera titulada Lectures de filosofia clàssica de la història, en la qual repassem i comentem alguns textos de Kant, Hegel i Marx que considerem fonamentals per a entendre la filosofia de la història com a problematització del propi present i com a relat significatiu del passat humà. Tot i que tradicionalment s'ha considerat que la "història filosòfica" de Kant ha tingut poca importància, poc ressó en la història del pensament, que és incompleta, creiem que val la pena de revaloritzar-la. Es tracta d'un intent d'oferir una meditació seriosa sobre el passat amb l'objectiu de proporcionar una línia de desenvolupament, un relat, de l'actuar humà que serveixi per donar sentit al present, tot mostrant aquest darrer com a expressió de la llibertat, concebent-lo en qualitat de temps carregat de possibilitats, donat el seu caràcter d'esglaió previ d'un futur absolutament lliure i racional, desitjable des del punt de vista moral. Aquest intent adquireix tot el seu interès pel fet que és realitzat per algú com Kant que, en adequar la teoria del coneixement al model de la ciència newtoniana i en convertir la filosofia en tribunal de la raó pura, ha portat a terme una crítica decisiva a la metafísica i a la teologia racionals. Cosa que deixa com a residu l'antinomia naturalesa-llibertat; la natura és cognos-

cible, pero només podem reconèixer la llibertat -que no és un objecte de l'experiència- si som capaços de descobrir un "significat" de la història, de trobar un criteri d'intel·ligibilitat per a aquest camp que hauríem de poder contemplar com a "mescla" de naturalesa i llibertat.

El cas de Hegel potser és indiscutible, ja que si hem de parlar de filosofia de la història no podem deixar de referir-nos a ell a causa de la seva identificació de l'Absolut i la història, pel seu reconeixement de la historicitat de l'individu i del saber i per la seva proposta de la dialèctica com a mecanisme d'individuació. La dialèctica hegeliana suggereix una manera d'entendre què vol dir tenir identitat, autoconsciència, i en quin sentit aquesta va lligada a l'expressió i al reconeixement.

La perspectiva del materialisme històric permet de veure com els individus de la societat capitalista es "troben subjectes" -malgrat un progressiu domini o independència de la naturalesa- a l'ésser social, de pensar aquesta situació com una situació de deshumanització, encara que abolible en el futur; no és, doncs, el mateix, identitat i autoconsciència, no podem jutjar una època pel que diu d'ella mateixa. Marx, en assenyalar que és possible de convertir la dinàmica interna d'aquest present de deshumanització en objecte de reflexió científica, mostra l'especificitat del social, i la seva no reductibilitat ni a la ciència natural ni a la psicologia.

En Marx hi trobem tant el que es coneix amb el nom de filosofia especulativa de la història (4) com una teoria de la història. És a dir, hi ha, en la seva obra, una voluntat de problematitzar la pròpia actualitat en dos sentits, veure-la com a esglai d'una futura emancipació i convertir-la en objecte de reflexió científica.

La segona part, Lectures de filosofia crítica de la història gira justament al voltant de la qüestió si l'experiència de l'actuar huma és intel·ligible amb les eines que proporciona la raó científica. ¿L'experiència sobre la qual es basen les ciències de l'esperit és "experiència interna"? ¿Quines conseqüències té manejar, en aquest context, un concepte unificat d'experiència?

Arran de l'aparició, l'any 1942, de l'article de C.G. Hempel, "La funció de les lleis generals a la història" té lloc, en l'àmbit del positivisme del nostre segle, una polèmica centrada en el problema de l'explicació en la història. L'evolució d'aquesta polèmica indica que només amb el discurs científic-positiu que emprem per parlar de la naturalesa no podem donar raó de l'actuar humà. L'article de Hempel, conjuntament amb l'obra de K.R. Popper, marcarà els termes de la discussió que sobre la història ocuparà alguns filòsofs analítics (5) fins als anys 60. L'escrit de Hempel és, un cop superat el "criteri empirista del significat", un esforç per pensar la unitat del model explicatiu nomològic com a criteri de ciutadania científica; en el seu article, Hempel vol mostrar la presència, encara que sigui en esbós, d'aquest tipus d'explicació en la història, tot refusant així tant la validesa de la distinció explicació/comprensió tematitzada, entre d'altres, per W. Dilthey, com la vigència de qualsevol filosofia de la història de tipus metafísic.

No seria difícil de pensar que la reflexió que s'ha portat a terme, en el marc de l'anàlisi filosòfica, sobre la història, no té gaire interès; en primer lloc, perquè podem considerar-la com a simple reflex de l'ideal fisicalista de la unitat de la ciència i del tarannà clarament antimetafísic dels anys 30; i, en segon lloc, perquè aquesta reflexió ha estat i és netament externa al tre-

ball, discussions i preocupacions metodològiques dels historiadors. Aquests arguments són, en general, certs, però no els considerem definitius a l'hora de restar interès a la filosofia analítica de la història.

Efectivament, aquesta polèmica iniciada els anys 40 té més interès per al filòsof que no pas per a l'historiador, i això perquè, al nostre entendre, va lligada a la problematització del concepte empirista d'experiència, del model unitari d'experiència. L'empirista lògic, per exemple, entén els enunciats d'experiència com aquells que són expressables en termes de frases que tenen el verb en present i que remeten a enunciats de percepció. Els enunciats històrics que s'expressen en passat i que no sempre remeten a enunciats de percepció -el passat no cal concebre'l com a necessàriament acabat i donat- semblen forçar a una reconsideració d'aquest "estret" concepte d'experiència. L'interès que pot tenir la filosofia analítica de la història, està més lligat a aquest fet que no pas a la seva possible i real utilitat com a filosofia crítica de la història (6), suggerent per al treball dels historiadors.

Cosa que es pot apreciar en el fet que, en el curs del desenvolupament de la discussió iniciada per l'article de Hempel, assistim a un procés de progressiu afebliment -com diu P. Ricoeur (7)- del model explicatiu per lleis.

Així, atesa la manca d'interès que podem notar en els textos de Hempel i Popper pel treball dels historiadors, les obres de P. Gardiner i de W. Dray significaran intents d'adequar o modificar la proposta hempeliana en aquesta direcció. Això els portarà a dialogar i a considerar amb bons ulls -més ben dit, amb ulls menys reticents- temes i problemes que serien més propis de la tradició idealista, de la tradició de la Verstehen; P. Gardiner, l'any 1952, considerarà seriosament l'argument de la individualitat dels esdeveniments històrics i Dray, el 1957, assenyalarà que no hi ha cap necessitat de pensar

que les explicacions històriques depenen de la subsumció d'esdeveniments sota lleis, més aviat l'explicació històrica remet a condicions objectives i específiques i als motius pels quals han actuat els subjectes; Dray estableix així un nexa entre filosofia de la història i filosofia de l'acció.

Conjuntament amb la introducció, per part de Dray, dels aspectes pragmàtics de l'explicació, la revalorització del paper essencial de la narració en la història, portada a terme per Danto (1965), significa un tomb en el plantejament de la intel·ligibilitat de la història. Aquest tomb reflecteix una certa consciència que la filosofia idealista de la història ha tocat els temes i problemes centrals, encara que sigui en el marc d'un discurs de caire metafísic, i que la filosofia positivista de la història amb la seva voluntat de defensar un únic model d'intel·ligibilitat -un model unitari d'experiència- lluny de qual-sevol discurs no-científic, ha fet com aquell que en voler treure l'aigua de la banyera, el nen també li passa per ull. Cal, doncs, reestablir les vies per a un diàleg seriós amb aquella tradició que parla de subjecte, de motius, de fins, etc. Cal, diu Danto, contestar a la pregunta: la història és art o ciència? amb la següent resposta: doncs, cap de les dues coses.

LECTURES DE FILOSOFIA CLÀSSICA DE LA HISTÒRIA.

KANT: LA LIBERTAT NO ÉS UN OBJECTE DE L'EXPERIÈNCIA

"L'existència del mal no pot ésser negada, pero
la maldat de l'existència del mal no pot ésser
acceptada."

F. Pessoa.

Res no pot ésser explicat amb el concepte de llibertat, sembla afirmar Kant a través de la seva concepció del subjecte lliure i del seu gir copernicà. Això és el que queda reflectit en la formulació de la tercera antinomia de la raó pura -incompatibilitat entre la necessitat natural i la llibertat racional de l'home- i en la seva "solució"; la qual consisteix en afirmar que no hi ha vertadera contradicció, si diferenciem la consideració de l'home com a fenomen, lligat a la causalitat natural, de la consideració de l'home com a noumen, ésser lliure no pertanyent al món sensible.

L'home noumènic no pertany al món de l'experiència fenomènica -allò que és cognoscible-, però és lliure. La llibertat és entesa aquí en el sentit d'autodeterminació per la voluntat moral i, per tant, la vida moral és sinònim d'autonomia respecte als motius o inclinacions sensibles. Així entesa, la llibertat només sembla possible -tal com fa notar Ch. Taylor (8)- al preu d'allunyar-se de la natura i de la divisió d'un mateix entre sensibilitat-naturalesa- i jo-raó; no hi hauria, doncs, llibertat si la raó pura no fos pràctica, si no determinés per ella mateixa la voluntat, independentment del món empíric.

Si les coses són així, neixen una munió de problemes de difícil solució, agreujats, a més, per l'adhesió kantiana a un present polític i cultural que vol presentar com a signe del progrés en llibertat i en racionalitat. ¿Com podem parlar de realització de la llibertat i del "que podem esperar" amb un concepte de llibertat entés en termes de radical autonomia? Els problemes generats per la tercera antinomia i per l'adhesió als nous esdeveniments polítics seran centrals en la reflexió de la filosofia idealista (9), la qual destacarà la primacia d'allò ètic realitzat en un món creat pel subjecte moral.

LA NATURA ÉS ASTUTA

Sigui quin sigui el concepte de llibertat de la voluntat que manegem, és necessari, per poder respondre la pregunta "què puc esperar?" (10) "descobrir" un curs regular, una direcció en el joc de la llibertat humana. I aquest curs i direcció l'hem de cercar en la història.

Difícil és, però, la tasca car -assenyala Kant al seu escrit de 1784, Idea d'una història universal en sentit cosmopolita (11)- no podem evitar una certa indignació quan dirigim la nostra mirada cap al teatre de les accions humanes. Entre els actors d'aquest teatre ens sentim incapaços de descobrir cap propòsit racional o projecte conscient que ens porti a concebre esperances d'un futur millorament de l'home.

"Un hom després de tot ^{no} sap quina idea fer-se de la nostra espècie que té un concepte tan elevat de si mateixa." (12).

El filòsof, si no vol quedar-se amb aquesta desencisadora mirada sobre la història, ha de cercar i descobrir no en l'home, sinó en la Naturalesa (Providència) un pla, un projecte, que faci possible l'esperança d'un futur qualitativament diferent; el passat és un espectacle de bogeria i vanitat (13). Davant la insignificància de l'home, hi ha, doncs, una decisió de confiar en l'omnipotència de la Naturalesa. I l'opció, malgrat ésser similar a la de confiar en la Providència, no remet a la idea d'una causa suprema, externa i inaccessible, sinó a un pla immanent als esdeveniments. Cal notar que, des del punt de vista crític, la Naturalesa de la qual aquí parlem tan sols seria justificable pràcticament.

Si, efectivament, hem de pensar que en la Naturalesa hi ha una

"intenció", llavors ens veiem obligats a suposar que totes les disposicions naturals d'una criatura estan destinades a desenvolupar-se, que la "Natura no fa res debades". Així, aquelles disposicions que trobem en l'home, que apunten a l'ús de la raó, estan també destinades a desenvolupar-se. I si, com constatem, el total desenrotllament d'aquestes no el podem observar en l'individu -en la biografia- el filòsof no té altra solució -suggereix Kant- que pensar que es dona en l'espècie -en la història.

I són les característiques de la raó les que ens permeten recórrer a l'espècie i no a l'individu.

"La raó d'una criatura consisteix en la facultat d'ampliar les regles i intencions d'ús de totes les seves forces molt més enllà de l'instint natural i en els seus projectes no coneix cap límit. Però ella mateixa no actua instintivament: necessita assajar, exercitar-se i instruir-se... Per tant, cada home hauria de viure un temps desmesurat, per arribar a aprendre com fer un ús complet de totes les seves disposicions originàries." (14)

L'espècie té una vida més llarga que l'individu; és necessari que la capacitat d'ampliar regles més enllà de l'instint es transmeti de generació en generació. L'home és, doncs, un animal amb la peculiar facultat d'aprofitar l'experiència d'altri i d'aquesta manera, arriba al grau de desenvolupament que és previst en la "intenció de la Natura". Per consegüent, el desenrotllament de les disposicions racionals previstes per la Natura només pot realitzar-se plenament en la història de la Humanitat i no en la vida individual (15).

Com aconsegueix la Natura portar a terme aquest pla? Com educa l'home en el desenrotllament de les seves disposicions racionals? A través de

l'antagonisme social -la insociable sociabilitat ("Ungesellige Geselligkeit") (16)- que des del punt de vista de l'home individual no és, precisament, lloable.

Aquesta "insociable sociabilitat" té la seva expressió en el conflicte entre l'interés del "bourgeois" i el del "citoyen" (17) car és la competència la que obliga els homes a abandonar qualsevol temptació de conformisme i d'autosatisfacció, a abandonar la felicitat primitiva (18), la vida lligada a la naturalesa. Impulsat, doncs, pel que podem considerar el "mal moral" (19) (el mal resulta ésser una condició necessària, però no suficient, per a l'aproximació al bé, a la racionalitat i a la felicitat humana i no animal), el gènere huma passa de la barbàrie a la cultura.

"L'home vol concordia, però la naturalesa que sap millor el què és bo per a l'espècie, vol discòrdia." (20)

La Natura és alhora sàvia i astuta car en fer l'home a l'ensem social i antisocial, li ha donat eines a fi que ell mateix desenvolupi les disposicions naturals no tant per satisfer les seves inclinacions naturals com per dominar-les i, així, poder fer el primer pas que l'allunya de l'animalitat.

L'antagonisme reflecteix l'essència de l'home: la Natura ha volgut que tot el que en ell es doni, en tant que avenç racional, ho hagi aconseguit per sí mateix. Tot ha d'ésser resultat de la seva pròpia obra. A l'essència de l'home hi ha, doncs, una idea moral i que, pel que hem dit a les primeres pàgines, pressuposa la llibertat i porta dell'estat de naturalesa -plàcid i amoral- a l'estat de racionalitat: la història. La natura li ha atorgat aquí el lloc de la seva pròpia apreciació. L'home, per tant, no és un animal racional, sinó capaç d'esdevenir racional en allunyar-se de l'animalitat

En un mateix moviment, l'home esdevé "dolent" i es transforma en ésser històric.

"Sense aquelles qualitats de la insociabilitat,... de les quals sorgeix la resistència... tots els talents romandrien ocults per l'eternitat en els seus gèrmens, en mig d'una arcàdica vida de pastors a causa de l'acord complet, la satisfacció i l'amor mutu que hi hauria entre ells. Els homes, dolços com els xais que ells porten a pasturar amb prou feines si coincidirien a l'existència un valor superior al del bestiar domèstic, i no omplirien el buit de la creació pel que fa a la finalitat que els és pròpia, entesa com a naturalesa racional." (21)

Com podem observar en aquestes línies, Kant no fa ús de la idea d'un estat de naturalesa com "l'haver d'ésser" de l'home, sinó com una ficció a partir de la qual podem pensar aquesta mescla de natura i cultura que és la història. El fragment subratllat indica el fi o ideal al qual tendeix la història: el valor absolut de l'existència de l'home com a ésser moral -pertanyent al món suprasensible i deslligat de les cadenes del món sensible.

De tota manera, el fet que Kant no consideri l'estat de naturalesa com un "d'haver d'ésser" no li impideix de reconèixer que Rousseau ha denunciat el conflicte entre natura i cultura i, a més, n'ha cercat la solució en un "haver d'ésser" que ell mateix proposa en considerar la perfectibilitat de la natura humana. L'antítesi de natura i cultura pot resoldre's en un moviment progressiu, aquest és, per a Kant, el missatge de Rousseau (14). I així recull també Schiller:

"Així l'home, en assolir la maduresa, recupera d'una manera artificial la seva infantesa: concep com idea un estat de natura que no li ha estat donat, certament, per cap experiència, sinó que és el resultat necessari del determini de la raó." (22).

El primer pas fonamental, producte de la cultura i de la il·lustració continuada, que és necessària per tal que el gènere humà arribi a un estat de civilització (independència relativa de la natura), és l'establiment d'una constitució justa, d'una societat civil que administri el dret de forma universal i en la qual existeixi una llibertat tal que potenci la iniciativa privada. És a dir, una societat en que es doni l'antagonisme (controlat) universal entre els seus membres.

Aquesta constitució és la que permetrà que el conflicte accompli perfectament la seva funció: fer-nos avançar en racionalitat i en llibertat (23). La història és, doncs, un progrés cap a la racionalitat i alhora un avenç en racionalitat.

Per aproximar-nos, però, a una situació en la qual ens puguem apreciar com espècie no és suficient de dotar-nos d'aquest ordre racional per a una nació, sinó que aquesta organització ha d'ésser possible a nivell de les relacions internacionals (24). I aquí, de bell nou, podem suposar que el conflicte, l'irracional, és l'instrument que ens portarà a acostar-nos a la idea d'una constitució cosmopolita. La guerra serà en aquest cas, una condició per a la pau i la seguretat.

Dóna la impressió que la teleologia que dissenya Kant a Idea d'una història universal des del punt de vista cosmopolita apunta a quelcom semblant a una "Astúcia de la Natura" (25), si ens permetem un paral·lelisme amb Hegel:

"I així emergeix de mica en mica, entremesclada amb il·lusions i quimeres, la il·lustració com un gran bé al qual ha de tendir el gènere huà; i utilitza amb aquesta finalitat fins i tot les intencions egoistes d'engrandiment dels cabdills, encara que aquests només entenguin els propis avantatges." (26)

En aquest article se'ns diu què podem esperar i, per tant, ens ajuda a disminuir la "vergonya" que sentíem de bon principi en contemplar "l'espectacle" de la història humana (ara ho fem des d'una altra perspectiva), però no ens permet encara de sentir "respecte" (27) per nosaltres mateixos, ni de donar sentit a les nostres accions individuals. On és la llibertat de la voluntat tan apreciada per Kant en d'altres textos? Les nostres accions només tenen sentit des de la perspectiva de la Providència? No són possibles accions d'acord amb la Història que siguin alhora moralment lloables? La idea d'un comportament moralment correcte és compatible amb aquest procés de desenvolupament que és previst en la "intenció de la Natura?".

És a dir, podem pensar que la Natura (Providència) impulsa a l'home a separar-se del seu estat inicial d'animalitat i a aprendre a fer ús de la raó. Però, pot la Natura impulsar l'home a ésser lliure en el sentit moral del terme? De moment, sembla que el màxim a que pot forçar-lo és a fer-se ell mateix. Però aquest "fer-se" no és encara un fer-se moral. L'home pot fer ús de la seva raó en moltes i variades direccions o, més ben dit, sense projectes a llarg

termini, fins i tot, pot arribar a projectar anar contra la moral i contra ell mateix (28). Qui ens assegura que hi ha una direcció en la història que podem aprovar moralment?

Pel que hem vist fins ara, una bona resposta a aquests interrogants fora pensar que l'"Astúcia de la Natura" ens mena a la civilitació, a la cultura (29), pero no ens pot portar a esperar la moralització (civilització interna) com a efecte seu. La Natura seria, aleshores un vehicle de civilització externa, no d'història, en el sentit moral del terme. Ara bé, també seria lícit de pensar que en el moment en què és possible la il·lustració, s'obre un nou camí per a la humanitat: el camí de la consciència racional i, per tant, el d'un treball conscient de la raó pràctica: entrariem en una nova era (30).

La societat civil i l'estat constitucional són, doncs, mitjans per a l'educació en la llibertat, per a la sortida de la minoria d'edat, com afirma Kant en el seu article, també de 1784, Resposta a la pregunta: què és il·lustració. La història seria el lloc de la tan desitjada conciliació entre llibertat i natura. Però de moment, com ja hem assenyalat, aquesta llibertat no és encara moral, és independència relativa de la natura.

Aleshores Kant situa la història a la natura? No sembla que així sigui, car a partir de la seva Crítica de la raó pura podem distingir clarament entre natura i història. La natura és l'existència de les coses en tant que estan determinades per lleis naturals; la natura és el que s'ens apareix. Del que s'ha d'ocupar l'historiador és del que ha fet l'home de sí mateix. Però el que s'ha assolit a partir de la llibertat (un "és" que reflecteix un "haver d'ésser") defuig l'explicació per lleis naturals: la llibertat no és un objecte.

En Començament versemblant de la història humana (1786), Kant tracta, en forma de mite, de suggerir quines són les condicions a priori per tal que hi pugui haver història de la llibertat (31). La "Astúcia de la Natura" i l'antagonisme en són els pre-requisits.

Per diferenciar història i natura cal poder distingir entre el tipus de desenvolupament que es dona en els éssers naturals i el que es palesa en la història humana: el progrés en la raó i en la llibertat. Raó i llibertat no són abans del seu exercici. Han d'ésser, per tant, autoconseguides i no proporcionades per la natura. Dit en altres termes, existeixen disposicions naturals, però és l'home qui les ha d'actualitzar. Raó i llibertat han d'ésser autodesenvolupament. En el moment en què les actualitza, l'home es troba deslligat -sense retorn- de la natura.

Aquest deslligar-se queda resumit (32) en tres estadis. En l'estat de naturalesa, l'instint regeix totes les accions de l'home. El primer estadi es caracteritza per la transformació i la ductilitat del desig. Aquest fet marca ja la primera diferència amb la resta dels animals. (educar el seu desig). El següent pas fou la reflexiva expectació de futur que té la seva traducció en el temor a la mort i la possibilitat d'organitzar la pròpia vida d'acord amb fins remots (33). L'última etapa d'aquest procés és la reconsideració del fi de la natura i, per tant, el descobriment de la llei moral.

Dèiem abans que el pas de la barbàrie a la cultura -que inclouria els dos primers estadis d'aquest "deslligar-se" de la natura- només és independència relativa dels desitjos naturals. Però això no és obstacle per tal que aquest distanciament produeixi institucions i sigui font de tradicions, de "civilització externa". El problema és, ara, determinar quin lligam hi ha entre el segon i el tercer estadi (reconèixer-se com a fi final), entre

civilització i moralització, entre aquesta independència relativa de la natura i la pertinença a un món suprasensible.

De moment, podem afirmar que hi ha història sense llibertat moral. La hipòtesi de l'"Astúcia de la Natura" seria una regla metodològica per a l'historiador proporcionada pel filòsof.

Les reflexions que configuren el IX principi de Idea... mostren que Kant és perfectament conscient que la seva reflexió filosòfica no pretén substituir la tasca de l'historiador.

"S'interpretaria malament el meu propòsit si es pensés que amb aquesta idea d'una història universal; que en certa manera té un fil conductor a priori, pretenc obstaculitzar l'elaboració de la ciència històrica empíricament concebuda. Només constitueix el pensament d'altre que un cap filosòfic (que d'altra banda hauria d'estar molt versat en qüestions històriques) podria intentar seguint d'altres punts de vista." (34)

La proposta de Kant es "història filosòfica", la qual cosa vol dir que la feina del filòsof, pel que fa a la història, és demostrar que, a pesar de les primeres aparences, la història és un procés racional en el doble sentit de: es desenvolupa segons un pla intel·ligible i tendeix a una fita que pot aprovar la raó moral (35).

Així, doncs, per entendre interiorment allò que s'esdevé necessitem projectar-ho sobre un "haver d'ésser" i això és el mateix que dir que la resposta a la pregunta "què puc esperar?" és a l'ensem teòrica i pràctica.

PROGRÉS I SUBJECTE MORAL*

A l'article Resposta a la pregunta què és il.lustració? (1784), Kant assenyala que en una societat il.lustrada, civilitzada -on la llibertat és regulada per la llei-, la idea d'una comunitat cosmopolita té efectes propulsores, és a dir, orientadors de l'acció. Se'ns encomana, doncs, de tenir el valor i la voluntat, de desenvolupar totes les disposicions racionals, "sapere aude!", tot i que aixó generi a curt termini una gran quantitat de sofriment (36). Sembla, però, que s'afirmi que, pel panorama que ens mostra la història passada -paradís de la bogeria i de la irracionalitat-, si no sabessim el fi -una societat millor- potser no tindria massa sentit "sortir de la minoria d'edat" (suposant que aixó depengui de nosaltres!), de l'estat de natura: el preu seria massa alt (37).

Dóna la impressió que alló que s'està afirmant és que l'esperança en un millorament (mil.lenarisme), conjuntament amb un cert grau de "civilització", pot moure'ns a actuar correctament, a col.laborar a l'agilització d'aquest procés que ens permetria en un moment futur d'arribar a la "moralització" ("civilització interna") i, per tant, de no sentir vergonya, ni pensar que aquest procés de desenrotllament es dona malgrat les nostres accions i intencions.

El problema és que aquesta suposada resposta a la pregunta "què puc esperar?" entra en contradicció amb l'ètica kantiana i hem de pensar que les tres preguntes que expressen els interessos de la raó són indeslligables.

Una voluntat és moralment bona, diu Kant, pel seu valor intrínsec i no per la seva relació amb algun fi, encara que aquest sigui la felicitat. La

disminució de la felicitat no pot devaluar el valor de l'existència (38). Aquest no depèn d'allò que succeeixi a una persona, sinó del que aquesta faci. Només una voluntat bona pot donar a l'home valor absolut, i en base a això, l'existència del món pot tenir un propòsit final.

Les dues condicions de l'ètica kantiana són universalitat -per definició la llei ha d'ésser vàlida per a tot ésser racional- i llibertat -entesa aquesta com pura espontaneïtat. La llei moral ha d'ésser doncs, incondicionada.

"Tots els principis pràctics que pressuposen un objecte (matèria) de la facultat apetitiva com a motiu determinant de la voluntat, són em pírics en la seva totalitat i no poden donar lleis pràctiques." (39)

Ara bé, si ens limitem a situar-nos en el marc de l'"Analítica" de la segona Crítica, ens trobem amb problemes gravíssims, com és ara que totes les nostres accions racionals esdevenen independents l'una de l'altra, ja que són producte de la pura espontaneïtat. No hi ha, doncs, continuïtat entre diverses accions i sembla que tampoc ens resultaria lícit de parlar de projectes i, fins i tot, de valorar les conseqüències, (fer un càlcul) de les nostres accions a l'hora de decidir. El mite de Sísif seria, aleshores, el que millor reflectiria l'acció i la vida de l'home bo. Car en la història -l'àmbit de la cultura i de la civilització- la majoria d'accions del subjecte són pensades com a mitjans per a assolir algun fi.

El que ocorre és que aquí s'identifica acció moral -acció racional- amb acció per deure i, per descomptat, això té conseqüències importants si vo lem parlar d'una història moral de la humanitat. Aquesta història haurà d'esdevenir idea reguladora mai realitzable en el món sensible, és a dir no hi ha conciliació entre natura i llibertat, per més que en els textos de Kant del

1874-76 l'estat i el dret se'ns presentin en qualitat de transparentar aquesta conciliació; la conciliació seria entre natura i civilització externa.

A la "Metodologia Trascendental" de la primera Crítica i a la "Dialèctica" de la Crítica de la raó pràctica, Kant mostra un interès clar per solucionar aquestes dificultats, en tractar de fer compatibles virtut i consecució del Bé Suprem, per dir-ho senzillament, natura i llibertat moral, legalitat i moralitat.

En aquests textos trobem un "complement material" -si és possible de parlar en aquests termes- per a l'imperatiu formal: la necessitat d'actuar en favor de l'assoliment del Bé Suprem (40). Ara ja no se'ns diu com actuar, sinó també què ha d'ésser realitzat. I això ens dona esperances de trobar un nexe entre la filosofia de la història i filosofia moral (41).

Aquest Bé Suprem és analitzat a la Crítica de la raó pràctica en el moment en què s'assenyala que la raó en el seu ús pràctic -de la mateixa manera que en el seu ús teòric- cerca també, per allò pràcticament condicionat, l'incondicionat, no com a font de determinació, sinó com a totalitat incondicionada de l'objecte de la raó. El Bé Suprem no és derivat de la pura voluntat, sinó que apareix a la raó a partir de la reconsideració filosòfica d'alguns factors empírics, d'entre els quals podem citar: l'aspiració natural de l'home a la felicitat i el seu interès pels resultats dels seus actes.

La pregunta és, doncs: podem confiar que si actuem de tal manera que ens fem "dignes de felicitat", en participarem en un moment futur? Aquest és el tipus de moral autorrecompensadora que anavem cercant (42).

Virtut i felicitat constitueixen conjuntament la possessió del Bé Suprem. El caràcter d'aquesta unió és -a diferència del que creien els antics- sintètica, car es tracta de conceptes heterogenis. Com és, aleshores, pràcticament possible el Bé Suprem?. De moment és clar: 1) que hem de poder produir-lo mitjançant la llibertat de la voluntat, tot respectant l'autonomia moral i 2) que l'enllaç entre ambdós ha d'ésser del tipus de causa-efecte, donat que ens referim a un bé pràctic, o sigui a aquell que és possible a través de l'acció (remodeladora de la realitat sensible).

Només hi ha dues possibilitats d'establir un nexa entre virtut i felicitat:

- (a) "el desig de felicitat ha d'ésser la causa motora per a les màximes de la virtut".
- (b) "la màxima de la virtut ha d'ésser la causa eficient de la felicitat en el món".(43)

Resulta evident que la primera és, per a Kant, absolutament falsa, ja que no respecta l'exigida condició de l'autonomia moral i la segona se'ns presenta com a impossible, car tot lligam de causa i efecte en el món sensible no sorgeix d'una determinació de la voluntat, sinó que és el resultat del coneixement de lleis naturals.

Però si acceptem la filosofia crítica de Kant, la segona alternativa només és aparentment falsa -la solució va en la mateixa direcció que la donada a la tercera antinomia de la primera crítica- en el moment en què ens plantegem la doble natura de l'home com a ésser lliure i com a ésser natural.

A la Crítica de la raó pura Kant ha mostrat que podem pensar en l'home com a noumen fora de l'ordre causal de la natura i, per tant, moralment

lliure. S'han mostrat com compatibles "l'home com noumen és lliure" i "l'home en tant que fenomen és una part de l'ordre causal de la natura". Dit en altres termes, en l'àmbit de la matemàtica i de la ciència natural el concepte de llibertat no té contingut positiu.

Però -com assenyala Körner (44)- de la demostració de la coherència interna de la noció de llibertat, no podem deduir-ne exemples. Existeix l'home com a noumen? Aquest és, precisament el pas que es dóna a través de l'experiència moral per la qual aprehenem la llei moral i la nostra subjecció a ella. Aquest fet no significa que puguem conèixer la nostra llibertat moral i el seu funcionament de la mateixa manera que coneixem exemples concrets de la causalitat natural: la llibertat moral és una idea de la raó

"..., que la intenció virtuosa produeix necessàriament la felicitat no ho és absolutament (de fals) sinó només en la mesura en què considerem la intenció virtuosa com a forma de causalitat en el món dels sentits... Però com que jo no sols estic autoritzat a pensar la meva existència també com a noumenon -en un món de l'enteniment, si no que a més a més tinc en la llei moral un motiu determinant purament intel·lectual de la meva causalitat (...) no és impossible que la moral de la intenció tingui amb la felicitat una relació si no directa almenys indirecta (a través d'un autor intel·ligible de la naturalesa) i, per cert, relació necessària com a causa amb la felicitat com a efecte en el món dels sentits." (45)

Així, doncs, "desfeta" l'antinòmia, resulta que Déu i el món moral -que són postulats- no són altra cosa que l'expressió de l'esperança que la llei moral deixi d'ésser un imperatiu. I, per tant, són també la garantia d'una realitat millor i diferent. Reflecteixen l'esperança de la completa

conformitat de les intencions amb la llei moral i, en conseqüència -podríem pensar-, de la desaparició de l'"Astúcia de la Natura". Són la garantia d'una possible recuperació de la dignitat i el respecte per a la nostra espècie.

Ara bé, de "voluntats santes" -en les quals coincideixin la llei moral i la intenció- només en podem pensar una i no és, justament humana, i de "voluntats bones" -que actuïn per deure- n'hi ha poques, d'aquí la desesperadora mirada de Voltaire cap a la història. Aquesta perfecció, la santedat, no pot ésser assolida -se'ns diu- per cap ésser racional en cap moment de la seva existència. D'aquesta manera, l'exigència de promoure el Bé Suprem només pot indicar un progrés cap a l'infinit. I aquest solament és pensable en relació a una existència que es caracteritzi per aquesta infinitut. És a dir, o bé hem de postular la immortalitat de l'ànima -com es fa a la segona Crítica- o bé una altra possibilitat és suposar que quan Kant afirmava -a Idea...- que la idea d'una societat cosmopolita té efectes propulsors, es referia al fet que, a partir de la il.lustració, pot haver-hi un canvi qualitatiu en l'actuar humà. Ja no es progressaria malgrat les nostres intencions i accions, sinó que esdevindríem subjectes capaços de moralitzar la natura -idea que sembla suggerir-se a la tercera Crítica. Emperò, aquesta darrera possibilitat és contradictòria amb el criticisme kantià, en general, i amb l'ètica kantiana, en particular; ja que la "solució" de l'antinòmia, per més que suggerent, no es solució.

Potser és aquí on apunta la debilitat del moralisme kantià: el seu caràcter abstracte. Si l'home és moral només quant a ésser noumènic o purament racional, amb exclusió de l'individu empíric interessat -l'home fenomènic-, el subjecte moral no pot tenir en compte les suggerències empíriques provinents de l'experiència pràctica del món que l'envolta, ni actuar en el món fenomènic.

Hi ha -com diu Della Volpe (46)- una oscil.lació contínua entre la "inhumana puresa de l'universal" d'altra banda, intemporal- i la sorda estretesa (massa póc humana) del particular temporal.

La societat ideal -com a regne de fins en si mateixos- no seria altra cosa que un agregat de mònades. Dit en termes molt clars, és fa ús d'un concepte de llibertat abstracte, a priori i presocial. La persona, en el sentit moral de la paraula, és extrahistòrica.

NATURA I LLIBERTAT

A la Crítica del Judici (1790), Kant tracta, precisament, qüestions que són alhora teòriques i pràctiques. En aquest obra tan complexa, intenta descobrir "pistes" d'allò que "hauria d'ésser" en el món que "és". Veure el que "és" en termes d'allò que "hauria d'ésser" és considerar-ho teleològicament. Kant cerca aquí el lligam entre dos camps que havien estat nítidament diferenciats i delimitats en les altres dues Crítiques: natura i llibertat, enteniment i raó, finit i incondicionat.

"La resistència o l'ajut no es dóna entre la naturalesa i la llibertat, sinó entre la primera com a fenomen, i els efectes de la segona com a fenòmens en el món sensible; i la mateixa causalitat de la llibertat (...) és la causalitat d'una causa natural que li és sotmesa (del subjecte, com a home, considerat, en conseqüència, com a fenomen). El fonament de la determinació d'aquesta causa és enclos en l'intel·ligible, que és pensat sota la llibertat, d'una manera d'altra banda, inexplicable (igual que allò matèix que constitueix el substratum suprasensible de la naturalesa)." (47)

L'enteniment és capaç de determinar el nexus effectivus entre fenòmens, però no ens és útil per parlar de la causalitat profunda del món, és in capaç de determinar l'existència de nexus finalis.

Amb l'explicació mecànica, però, no exhaurim el camp de determinades reflexions com la biologia o la història. En aquestes disciplines el judici teleològic és emprat legítimament només per analogia amb la causalitat per fins, però sense pretendre explicar. D'altra banda, l'explicació mecànica tam poc ens permet una visió unitària del món. Així, la Crítica del judici no

només és un intent de conjunyar la natura com un tot amb la moralitat: la natura contemplada com un mitjà per a quelcom que és un fi en sí mateix.

El problema és, doncs, per a Kant, saber si no podem pensar també la "natura" de tal manera "que les lleis de la seva forma concordin almenys amb la possibilitat dels fins que actuen d'acord amb les lleis de la llibertat." (48).

Quan, en aquest context, es parla d'un nexa entre teoria i pràctica no s'està al·ludint a allò que en el llenguatge corrent entenem per tal nexa, la "tècnica" -les diverses aplicacions d'un principi teòric-, sinó a una "tècnica de natura": aquella que consisteix a contemplar la natura de les coses com si (als ob) la seva possibilitat descansés en un art o com si fos expressió d'una voluntat plasmadora, d'un ésser que obra segons fins.

Aquest "com si" indica, naturalment, que Kant no abandona aquí el seu criticisme i que, per tant, en "veure" allò que "és" en termes d'allò que "hauria d'ésser" no pretén substituir el "veure" de caràcter constitutiu de l'enteniment, sinó que es considera que té un caràcter complementari i fonamentalment heurístic i regulador (49).

Per aquest motiu, en tractar la teleologia des d'un punt de vista crític, Kant distingeix entre dos tipus de judici (en general, facultat de pensar el particular com contingut a l'universal), el "judici determinant" i el "judici reflexionant". Determinant és aquell judici (el de la físico-matemàtica) que subsumeix dades sota una categoria -la llei és donada a priori. Reflexionant és aquell que, partint de dades no sotmeses originalment sota categories apunta cap al conjunt de categories, amb el qual aquestes dades semblen concordar espontàniament. Seria, doncs, lícit entendre el judici reflexionant com l'activitat d'extreure de l'individual empíric l'universal que el

determina.

Els principis a priori del judici determinant no han d'ésser altres que els de l'"Analítica Trascendental" de la primera Crítica. En canvi, si el judici reflexionant té principis a priori, una de les seves funcions fóra la de guiar la recerca de lleis generals que no són donades ni a priori ni a posteriori. Allò que Kant vol mostrar aquí és que el judici reflexionant té un principi a priori que, entre d'altres coses, estableix l'harmonia entre natura i llibertat.

La finalitat és, doncs, un particular concepte a priori que té el seu origen només en el judici reflexionant. Aquest concepte només ens és permès d'usar-lo per a reflexionar sobre la natura. D'aquesta manera s'afirma que la raó humana, si seguís la màxima del mecanicisme, no podrà mai descriure el més mínim fonament d'allò que constitueix l'especificitat d'un fi de la natura, encara que sí altres coneixements de lleis de la natura.

El principi de la finalitat és un principi regulador o heurístic, útil en la prossecució d'investigacions empíriques, però no susceptible de cap prova. Es tracta d'un principi del que podem tenir certesa subjectiva però no objectiva; podem estar-ne segurs gràcies al fet que està estretament lligat a la praxi moral, però no podem pretendre res més.

Per consegüent, l'afirmació que la Natura té un pla està basada en una argumentació a priori, de la qual només en tenim certesa subjectiva, tot i que les dades semblin concordar-hi espontàniament. No és, per tant, estrany que Kant remarqui que no pretén escriure una història incompatible o oposada als estudis empírics. La seva tesi només és una manera d'organitzar les dades un cop recollides.

La consideració kantiana de la història es veu també enriquida en aquesta obra per: 1) la distinció -en els epígrafs 82, 83 i 84- entre fi últim de la natura ('der letzte Zweck') i fi final de la creació ('der Endzweck') i 2) la inserció del concepte d'"Astúcia de la Natura" en el context crític.

En un apartat anterior ens preguntàvem fins a quin punt la natura pot preparar el terreny de la moralitat. Què pot fer?: generar un sistema quasi-moral, la cultura. Aquest és el que podem considerar el fi últim de la natura. L'home és aquest últim fi car és l'únic ésser que pot fer-se un concepte de fins i, mitjançant la seva raó, un sistema de fins d'un agregat de coses (50).

Però quan repassem la natura sencera no hi trobem cap ésser que pugui tenir pretensions de fi final (és a dir, que el fi de la seva existència es trobi en si mateix i, per tant, no sigui mitjà per a cap altre fi (51)), ni tant sols l'home -com a ésser natural- car en aquest repàs podem constatar que és també mitjà per a d'altres fins.

"L'home... és sempre només una balda en la cadena dels fins naturals: és principi, sí, en consideració d'algun fi, per al qual la naturalesa sembla haver-lo determinat en les seves disposicions, i en determinar-se ell en aquest sentit però, tanmateix, és també mitjà per a la conservació de la finalitat en el mecanisme dels membres restants." (52)

Si partim del fet que la cultura és el fi últim de la natura, sovint s'ha esperat endebades que la natura no tan sols satisfés les necessitats de l'home, sinó també que li permetés d'arribar a un estat la idea del qual és la felicitat. I és una espera cega, car l'home no se sent mai content en la satisfacció de les seves necessitats. A més, cal tenir en compte que l'home no ha

rebut un tracte especial per part de la natura. Aquesta l'ha respectat i agombolat tan poc com els altres animals en els seus efectes destructius (malaltia, mort...). Podem afegir, d'altra banda, que les disposicions naturals de l'home, l'han portat a distingir-se de la resta d'espècies per la seva capacitat autodestructora; tot i ésser l'únic animal amb disposicions a la racionalitat, en pot fer un ús irracional (dominació, guerra, barbàrie...).

El gènere humà només pot considerar-se com a fi final en la mesura en què es pensa com a ésser incondicionat -que es vulgui bastar a sí mateix, separar-se de les inclinacions naturals. L'home és l'Endzweck no tant per allò que actualment "és", sinò pel que "ha d'ésser". L'últim fi de la natura no pot ésser per tant, la satisfacció de les necessitats naturals (o socials) de l'home, no pot ésser la felicitat, sinò la preparació de l'home com a ésser moral. Només una voluntat bona pot donar a l'home un valor absolut i, en base a això, l'existència del món pot tenir un propòsit final.

És correcte, doncs, pensar que el que li proporciona la natura com a fi últim és, precisament, l'aptitud i l'habilitat per a tota mena de fins: la cultura. Dins d'aquesta podem distingir dues etapes a través de les quals ens és permès de pensar que la natura ens dóna eines perquè puguem considerar-nos fins finals: la "cultura de l'habilitat" i la "cultura de la disciplina ('Zucht')".

Cultura de l'habilitat és la condició subjectiva principal de l'aptitud per a la consecució de fins en general, però no és encara suficient per a afavorir la llibertat moral. Aquesta cultura és la que hem vist com a possible a partir de la "insociable sociabilitat". A la Crítica del Judici, està caracteritzada potser amb més precisió ja que en ella Kant situa el seu origen en la desigualtat social, en el treball.

"L'habilitat no pot desenvolupar-se bé en l'espècie humana si no és per mitjà de la desigualtat entre els homes; ja que la majoria proveeix a les necessitats de la vida d'una manera, com aquell qui diu, mecànica, sense que li calgui per a això un art especial, per a la comoditat i oci d'altres homes...; aquella majoria seria mantinguda per aquests altres en un estat d'opressió, de treball amarg, i d'escàs gaudiment, encara que una mica de la cultura de la classe superior s'estengui a poc a poc a aquesta classe inferior." (53)

El cultiu de la disciplina o la disciplina de les inclinacions té com a fita fonamental l'alliberar-nos de la subjecció de la natura. De fet, és l'efectiva preparació cap a fins superiors que es tradueix en civilització; les belles arts i les ciències són l'avantsala d'una dominació en la qual la raó -i no la inclinació natural- ha de tenir poder.

A partir de la idea de l'home com a fi final -pertanyent al món supra sensible- podem "veure" algun sistema empíric que, a pesar de ser natural, sembla donar suport a la idea sobrenatural o preparar la seva realització. La natura no pot fer feliç l'home, tan sols li pot donar capacitat d'esdevenir i saber-se agent moral. El desig de Kant és mostrat la història filosòfica com el tipus de reflexió des d'on es pot pensar el creixement de la llibertat i de la raó.

La idea de l'Astúcia de la natura, restringida ara al reialme de la "reflexió", té només una funció secundària a l'entramat del progrés històric, i esta limitada a l'home com a fi últim, no com a fi final.

En aquesta crítica -més que en cap altre text- l'ideal cap al qual progressa la història és la fundació d'un sistema d'actituds intersubjectives

basades en el mutu reconeixement del principi de moralitat i no un ideal polític (54) que, en tot cas, seria una faceta del primer. El sistema institucional es veuria reduït a una analogia de la moralitat, tot i que Kant no deixa de recordar-nos:

"... el fi final no és cap fi tal que la naturalesa pugui efectuar o produir en conformitat amb la seva idea perquè és incondicionat." (55)

LLIBERTAT CULTURAL VERSUS LLIBERTAT MORAL

Si considerem tot el que hem vist fins ara, podem afirmar que Kant no aconsegueix per molt que li dolgui de construir una filosofia de la història en la qual s'entengui la història com el lloc on es dona la reconciliació entre natura i llibertat (raó). En els seus escrits no se'ns diu com és possible el pas d'allò que podriem anomenar vida natural a la història humana (entesa aquesta com a història de la llibertat). Sí es mostra com pensable, en canvi, el camí progressiu de la natura a la cultura. Però a mesura que s'escifica aquest camí, constatem que el que Kant anomena "cultura" o "civilització" només és independència relativa de la naturalesa, no és llibertat o comportament moral. D'aquesta manera, el problema del nexa entre natura i llibertat esdevé el problema del lligam entre legalitat i moralitat. I això, perquè: 1) -com hem vist- llibertat és entesa com pura espontaneïtat (autonomia) i contraposada a receptivitat, i 2) acció racional és identificada amb acció per deure. Aleshores podem preguntar-nos com és possible pretendre parlar d'un creixement gradual de la raó moral que seria el que es manifesta a la història?.

La qüestió apareix perquè Kant no pot deixar de banda la seva obra crítica. D'acord amb aquesta, no és lícit definir els conceptes morals en termes de conceptes empírics. I, per tant, el dualisme establert entre natura i llibertat, món fenomènic i noumènic, enteniment i raó, conceptes i idees, travessa tota la seva filosofia de la història.

Aquest fet no només implica que no podem conèixer els esdeveniments històrics (la història és l'aparença de la llibertat) com a accions morals, sinó que tampoc no es veu clar com és possible que la raó pugui remodelar la

natura (la revolució copèrnica de la raó pràctica).

A la segona Crítica, Kant afirma que no podem elegir una acció que no sigui efecte de les seves causes. Però alhora en la seva Idea mantenia (55) que el subjecte podria haver triat una acció diferent. Aclarim-ho: l'opció es dóna a nivell noumènic de la realitat humana (57)..Per consegüent, la tasca d'explicar la llibertat esdevé paradoxal -com afirma Habermas a Coneixement i interès (58)- car ens és presentada com a independència dels mòbils empírics (pensem en el conflicte entre deure i desig) i, en canvi, una explicació no-més sera possible per recurs a lleis naturals. La solució donada a la Crítica de la raó pura coincideix a contemplar la llibertat com una idea. Ara bé; una idea no pot tenir exemples, no és esquematitzable. Les idees ja en Plató són arquetipus, no categories (59).

I per què no pensar que es dóna compte de la llibertat a la proposta d'un "imperatiu material"-en el qual s'especifica l'interès real que mou els homes a actuar d'acord amb les lleis morals: l'establiment d'un "regne de fins", l'assoliment del Bé Suprem?. El dualisme, però, reapareix: l'interès no pot ésser de tipus sensible, sino pur -per tal d'evitar l'heteronomia. I, aleshores, de bell nou, com pot esdevenir pràctica la raó pura?

Si considerem aquest interès com a interès pur, estem acceptant la impossibilitat de pensar la relació causal entre raó i insensibilitat, relació que ens vé avalada pel sentiment moral: el plaer pur pràctic ens assegura que la raó pura pot ésser pràctica sense que entenguem com això es possible. Aquí passa el mateix que amb el postulât de l'existència de Déu. Déu és l'aval que el Bé Suprem pot ésser realitzat, pero no sen's diu com.

"... si la raó pura pot ésser per ella mateixa pràctica, i ho és realment, tal com ho demostra la consciència de la llei moral, és, al capdevall, una mateixa raó la que en l'aspecte teòric o en el pràctic, jutja segons principis a priori, i, per tant, podem veure que, si bé amb la seva potència no n'hi ha prou en el primer aspecte per establir afirmativament certes proposicions, encara que tampoc no les contradigui, ha de suposar precisament aquestes proposicions, si ineluctablement pertanyen a l'interés pràctic de la raó pura -sens dubte com una ofrena que li és aliena i nascuda en un terreny que no és el seu, però prou acreditada- i tractar de comparar-les i enllarçar-les amb tot allò que té en poder seu com a raó especulativa:..." (60).

El binomi història cultural/història racional, o si volem "civilització externa"/"civilització interna", reproduïx el dualisme de les primeres crítiques. I no és superable, precisament, perquè a Kant -si podem parlar així- li manca la dialèctica hegeliana (que explícitament, encara que anacrònicament, ell ha prohibit a la seva "Dialèctica Trascendental"). El fi posat a la història és transcendent a la mateixa història.

L'"Astúcia de la Natura", kantiana, a diferència de l'"Astúcia de la Raó" hegeliana, no pot produir la llibertat, ni la moralització, car ambdues han estat situades en el món noumènic i no cognoscible (en un món no objetal). Així, la història no pot ésser el medi on es manifesti gradualment la raó. Fins i tot, en Kant, l'autoconeixement és un prerrequisit per a l'acció racional, no el seu resultat.

Potser on Kant s'aproxima més a Hegel és en el seu tractament de la història de la religió (61). La història és, en aquest context, la realització

d'un potencial original -és a dir, raó o autonomia- que s'ha revelat des de l'antiguitat. La història de la religió no està limitada a les institucions externes, sinó que inclou l'evolució de la consciència subjectiva: la religió és converteix, a través de la seva existència empírica en Església. En aquest camp sembla que Kant ha deixat de considerar la raó com un "haver d'ésser" confrontat al "ésser" de la natura: la història empírica de la religió és el medi on és manifesta la raó.

"Només hi ha una (veritable) Religió: pero pot haver-hi múltiples formes de creença. Es pot afegir que en les esglésies diverses, que se separen les unes de les altres per la diversitat de les seves formes de creença, s'hi pot trobar, tanmateix, una sola i mateixa veritable Religió." (62).

De fet Kant s'anticipa a Hegel en la mesura en que fa un intent per situar el principi de la raó en un context històric. D'altra banda, el concepte de Bé Suprem sembla anticipar el que faran Hegel i Marx en tant que apunta cap a una possible humanització de la natura. Car viure, com diu E. Lledó (63) és "algo más que entender, que describir objetivamente los posibles engarces que conexionan el mundo. Estar en la realidad significa actuar, modificar, formar parte del entorno y, por consiguiente, constituirlo."

La idea del Bé Suprem, o la possibilitat de pensar en una història moral de la humanitat, pot ésser considerada com una versió laica de la idea leibniziana de l'harmonia entre els regnes de natura i de gràcia, pero amb la particularitat que la tesi de Kant és crítica, no defensa el nostre món com el "millor dels móns". L'harmonia no existeix actualment, és necessari progres sar, anar cap a millor, passar de la preponderància de la natura a l'harmonia

-el domini de la raó. Aquest progressar és la història i el subjecte d'aquest progrés és la Humanitat. I aquí Déu no és altra cosa que -com assenyalavem abans- la garantia que l'home pot pensar-se responsable d'aquest procés d'harmonització.

Caldria però recordar que el dualisme kantià porta a considerar que l'estat que resulta d'aquest procés d'harmonització -"el regne de fins"- és un estat mai assolible històricament. Tal i com Kant ens descriu el "regne de fins" aquest se'ns presenta -com fa veure Hegel- només com un agregat de mónades; en realitat no seria una societat històrica, sinó una societat atomitzada.

Plató també s'ha preocupat de la possibilitat d'una comunitat humana harmònica, però, en el seu cas, la conducta política no és altra cosa que la realització sensible d'una veritat suprasensible. Kant, en canvi, s'adona que la política -l'Estat- és una mescla d'"ésser" i d'"haver d'ésser", i té una bona raó per a considerar-ho així: la distinció entre fenomen i cosa-en-si. Les accions humanes en tant que coses-en si són, als ulls de Kant, accions morals, com a fenòmens, accions polítiques.

Si examinem l'estat kantià, trobem també que, en la seva estructura ideal, es basa en la raó, però té el suport en la coacció i en la persuasió. El primer punt de vista és el de Plató, el segon el de Hobbes.

"En tota comunitat hi ha d'haver obediència, regida pel mecanisme de la constitució estatal segons lleis de coacció (referides al tot); però al mateix temps, esperit de llibertat; ja que cadascú, en allò que fa referència als deures generals de l'home, exigeix estar convençut per la raó del fet que aquesta coacció és conforme al dret, i per a no contradir-se." (64)

A partir d'aquí seria lícit, o com a mínim no seria desassenyat, de pensar que la configuració de l'estat pot arribar un dia a coincidir amb el

"regne de fins" del qual parlàvem en moral. La raó pràctica podria haver fet un disseny per arribar a la fi de la història -la moralització- similar al que s'ha desenvolupat a través de l'"Astúcia de la Natura". És a dir, tal com indica la Revolució Francesa com a signe històric ("Signum rememorativum, demonstrativum, prognosticos"), a través de la càctica multiplicitat d'esdeveniments veiem que l'home desenvolupa les seves facultats i segueix una línia de progrés paral·lela a la que la raó pràctica hauria aconsellat de seguir. Es com si la història empírica realitzés una intenció determinada a priori per la raó. D'aquesta manera, podem entendre que la llei, la constitució política, i les relacions internacionals assumeixen una forma quasi-moral.

"No una quantitat sempre creixent de moralitat subjectiva ("in der Gesinnung"), sinó un augment dels productes de la seva legalitat en accions conformes al deure." (65)

"Luego, el Estado no es querido por una resolución moral; pero, sin embargo, una vez establecido, se pone al servicio de finalidades éticas: compulsivamente impide que se degrade al prójimo. Lo que el hombre no haría por convicción -considerar a los demás hombres como fines en sí mismos-, el Estado lo impone por coacción." (66).

El Dret, doncs, s'ha erigit en instrument d'acció, el legislador -en lloc del filòsof- és un mitjancer d'interessos -com ja feia preveure el concepte de "llibertat cultural".

L'esfera dels individus s'autonomitza i, per tant, només podem parlar d'una comunitat humana com una comunitat ètica: "La comunitat històrica és més aviat el regne jurídic de la separació individual sobre la qual estén la seva tutela armada l'Estat" (67). Així, doncs, la comunitat ètica és la

única pensable, però naturalment és ahistòrica.

Per Kant, esperar un producte de la creació política tal com el d'una societat utòpica, una ciutat noumènica, constitueix un agradable somni, però alhora tractar d'aproximar-s'hi és un deure moral tant del ciutadà com del governament. La història filosòfica de Kant és, doncs, una mirada interessada a la història, una part de la seva filosofia moral: a partir d'una idea del que hauria d'ésser l'home (encara que històricament no es pugui arribar mai a aquest estat) es tracta de modificar l'ésser actual.

Les idees de llibertat i progrés, conjuntament amb la de Bé Suprem, serien les idees que regulen aquest camp que anomenem "història". La hipòtesi de l'"Astúcia de la Natura" serveix precisament a l'historiador per poder donar compte d'allò que ha fet l'home de si mateix.

HEGEL. DE LA DESACRALITZACIÓ A L'ESPIRITUALITZACIÓ DE LA HISTÒRIA

"Així com un poeta de ritmes subtils pot intercalar un vers arrítmic amb finalitats rítmiques, és a dir, per la pròpia finalitat de la qual sembla allu nyar-se, i un crític més purista del rectilini que del ritme considerarà equivocat aquest vers, així - el Creador..."

F. Pessoa.

La filosofia kantiana de la història és un reflex de l'astorament davant un camp nou que no pot ésser racionalitzable en els termes de la revolució copernicana, però que, en canvi, es vol intel·ligible.

La conciliació de natura i llibertat ha quedat plantejada en Kant com un problema insoluble; el dualisme perviu en tots els intents de fer possible la llibertat (l'incondicionat, el racional) a la història empírica (el condicionat). L'abisme entre natura i llibertat corre especialment per sota de la distinció entre història cultural (encara natural) i història racional (només pensable en qualitat de pertanyent al món suprasensible).

La filosofia hegeliana respon a l'intent -que es fa ressó de l'esperit de l'idealisme alemany (68)- de superar aquest dualisme, en posar com a objectiu de la filosofia la identitat del finit i de l'infinit (69). Cosa que, traduïda als termes de la filosofia de la història, significa que no es considera transcendent el fi o el significat de la història; el curs dels esdeveniments històrics és comparable al creixement de quelcom que ja és en germen.

"I així com el germen inclou la natura tota de l'arbre i el sabor i la forma dels seus fruits, així també els primers rastres de l'esperit contenen virtualiter la història sencera." (70)

D'altra banda, la reflexió kantiana neixia de la depriment constatació -quasi-volteriana- que la història no és el lloc de la felicitat ni de la virtut humanes. Hegel accepta i considera que, efectivament, felicitat, virtut (moralitat subjectiva) i història tenen poc o res a veure, però això no se li presenta com a obstacle per a concebre la història com el desenvolupament de la llibertat.

Per descomptat que si Hegel vol eludir l'atzucac en que ens ha deixat

Kant, el concepte de llibertat que manegi no ha d'indicar un "haver d'ésser" que no "és" actualment. Cal entendre la llibertat de tal manera que sigui un "haver d'ésser" que "és" (aquesta és potser una primera bona aproximació al concepte hegelianà de Sittlichkeit).

La llibertat no és el lliure albir individual, sinó que expressa allò que fa tan malencònica la mirada cap a la polis grega: una relació harmoniosa entre l'individu i la ciutat. La llibertat no rau, aquí, en l'augment dels co_nneixements, ni en el domini de la natura, ans en el desenvolupament de la raó moral de l'home tal i com s'exerceix en societat (en la natura); la llibertat només és real quan és expressada en forma de vida. Com que la forma de vida de l'home és la comunitat i que la moderna forma col·lectiva de vida és l'Estat, la llibertat s'haurà d'expressar en l'Estat.

Malgrat tots els problemes de la història filosòfica de Kant, allí també el que interessava era l'Estat en la mesura que fos possible de "pensar-lo" en termes de síntesi de natura i moralitat. Potser el que realment estava vedat a la filosofia crítica és aquesta idea hegeliana d'una raó desenvolupant-se, tenint una història empírica. Kant no va entendre la història de la raó com necessàriament mitjançada per la història empírica.

HISTÒRIA I LLIBERTAT. LA RAÓ COM A SUBSTÀNCIA

En tractar de superar el dualisme kantian, Hegel corregeix la distinció entre enteniment i raó; considera que la concepció il·lustrada de la raó humana és abstracta atès que aquesta només concedeix valor cognoscitiu i constitutiu a l'enteniment. És un error entendre, amb Kant; les antinòmies com el resultat d'un mal ús de les categories; es la pròpia realitat la que és antinòmica i la raó és la facultat adequada per captar la seva vertadera naturalesa: el seu caràcter dialèctic.

L'enteniment -la ciència de tipus analític-, que suposa justament el principi de no-contradicció, es limita als fenòmens, manté fixes les contradiccions; treballa amb el que és finit i condicionat, i l'infinit és reduït a quelcom abstracte o ideal. L'enteniment és el pensament que té l'objecte particular o real fora de sí. En canvi, la raó és unitat de finit i d'infinit en l'infinit, unitat d'ésser i pensament en el pensament. Enteniment i raó són dos tipus diferent de coneixement.

La feblesa del pensament de l'enteniment està en concebre el finit separat i diferent de l'infinit i en mantenir aquest darrer pur i allunyat del primer. Hegel -en caracteritzar la raó- fa seva la concepció negativa del sensible -pròpia de la tradició platònico-cristiana- i afegeix la idea que el finit té la seva essència en un altre diferent de si: l'infinit, el pensament, l'immaterial. El finit és, doncs, dialèctic, ideal.

Els conceptes de l'enteniment són, doncs, abstractes; redueixen tota la riquesa i multiplicitat del real a unitats abstractes. En Hegel el concret és precisament el resultat d'un procés de conceptualització de la raó, la qual posa en relació dialèctica l'objecte i la totalitat. El coneixement racional

o filosòfic -vertadera ciència- és coneixement conceptual.

El que determina l'objecte no és altra cosa que la xarxa conceptual del saber racional; aquest darrer consisteix a mostrar com passem de la immediata aparent del que ens és donat a la representació sensible a la seva mediació categorial i, a l'ensem, a presentar tota construcció conceptual corresponent a un possible element concret. Amb la qual cosa el que se'ns presenta de manera immediata deixa d'aparèixer en la seva particularitat i, l'abstracte, el conceptual se'ns mostra en el real. La vertadera realitat no rau, doncs, en el simplement empíric, sinò que és el resultat de la vertebració del particular i l'universal en el procés de coneixement del fenomen.

D'alguna manera, el pensament dialèctic entés així no és altra cosa que un desenvolupament del que Kant anomena "judici reflexionat": extreure de l'individual empíric l'universal que el determina (71). Es tracta de veure l'objecte en el seu treure de si mateix les categories universals que el delimiten. El finit és, doncs, el medi en el qual s'expressa (72) la raó.

En sostenir això, Hegel assumeix i sintetitza dues concepcions presents en el pensament occidental:

- a) la raó entesa com a Nous, tal com ho expressa Anaxàgores. El pensament és el principi del món i l'essència del món ha de determinar-se com a pensament.
- b) Déu entés en termes d'Esperit -idea arrelada a la tradició judeocristiana. La Providència divina realitzant el seu fi últim, el fi absolut i racional del món (73). El fi, però, no és transcendent i el concepte d'encarnació serveix per indicar que l'esperit diví és de forma immanent en la vida mundana.

Hegel entèn per "filosofia de la història" la consideració pensant de la història atès que en tot el que és humà, no animal, hi ha pensament.

"En tot alló que és humà, sensació, saber, coneixement, apetit, voluntat -en tant que és humà i no animal- hi ha pensament; per consegüent, també hi és en tota ocupació amb la història." (74)

La filosofia aporta a la història uns pensaments propis; la tracta com un material i, per tant, la construeix a priori. Malgrat el que ens pugui semblar que implica aquesta afirmació, la història filosòfica no es distancia de la història empírica, en opinió de Hegel, car els fets en la seva immediatesa no revelen res.

El pensament que aporta la filosofia a la història és que el vertader ésser és la Idea -la Raó- que es palesa en la natura i es realitza en l'home. La Raó realitzada a la història és l'Esperit.

Sobre aquesta base, Hegel distingeix la història filosòfica de la història immediata i de la història reflexiva. La primera d'aquestes dues darrerres, és la narració dels esdeveniments realitzada per aquell que n'ha estat partícep o espectador i, per tant, no trascendeix el present. La història reflexiva va més enllà del present i constitueix un esfóç d'interpretació i d'elaboració del material històric des d'un punt de vista particular, és a dir, a partir de categories abstractes, intelctuals. El punt de vista de la filosofia no és el d'una universalitat abstracta, sinó -com hem vist- concreta i absolutament present. La història filosòfica es proposa d'eliminar l'accidental i de mostrar que, malgrat l'aparent domini de l'atzar i desordre en els esdeveniments històrics, hi ha en ells una necessitat intrínseca del desenvolupament de l'esperit del món.

"Si comparem el donat a la història amb els fins de l'esperit, haurem de renunciar a tota la resta, per interessant que pugui ésser, i atendre'ns a l'essencial." (75)

Com és compatible el reconeixement de la necessitat de desenvolupament de l'esperit del món amb la definició hegeliana de la història com el camp on es fa palés le progrés en la consciència de la llibertat? (76)

Hem dit, fa poc, que l'esperit és raó realitzada a la història, cosa que vol suggerir que la característica de l'esperit és la raó però, en aquest cas, i a diferència del món natural, autoconscient. Quan parlem de raó en l'àmbit de la natura ens estem referint senzillament a la subjecció a la llei, a la intel·ligibilitat del curs dels esdeveniments naturals; quan en parlem a la història al·ludim a quelcom més que la simple intel·ligibilitat, atés que el coneixement és aquí autoconeixement, autoexploració i, per tant, el coneixement transforma i modifica el subjecte que coneix (77).

Així el model de l'home individual caminant cap a l'autoconeixement servirà per entendre el moviment més ampli de la història humana. La pregunta per la pròpia identitat només pot trobar resposta a través d'una acció. El que ens defineix no són tant les nostres intencions, idees o projectes com la seva concreció i realització. No podem saber del nostre talent d'artistes fins que no ens manifestem com a tals en realitzar alguna obra d'art. El que Hegel fa notar aquí és que no hi ha altre camí per a conèixer-nos que el d'expressar-nos en el món i reconèixer-nos en i a través d'aquesta expressió. Aquesta afirmació és vàlida tant per a l'home com per a les diverses nacions i, fins i tot, per a Déu: el subjecte ha d'encarnar-se.

El cristianisme -en concebre la possibilitat que Déu (l'universal) i

l'home (el particular) es fonguessin en una sola persona- proporciona conceptes útils al propòsit de la filosofia hegeliana: la idea d'un Déu creador juntament amb la noció d'encarnació. L'univers s'ha d'entendre -com assenyala Ch. Taylor (78)- per analogia a una forma de vida, com a encarnació de les funcions de Déu i, per consegüent, dotat d'una teleologia interna. La racionalitat de la història no s'ha de cercar, doncs, en termes d'ordre o de regularitats, sinó en termes de plans o propòsits. El filòsof ha de fer palesa la Raó manifestant-se en el curs dels esdeveniments.

L'esperit és la substància absoluta que s'escindeix en una pluralitat de subjectes independents. Aquesta qualitat d'independència (llibertat) exigeix una lluita per adquirir una identitat pròpia enfront dels altres. Lluita que esdevé guerra de tots contra tots fins arribar a una reconciliació que suposa un recíproc reconeixement (79). La reconciliació no és homogeneïtzació, sinó èmfasi en la diferència i en la independència car la comunitat -la unitat reestablerta- és el resultat d'un reconeixement i, per tant, el vertader lloc de la llibertat.

La recerca d'una identitat pròpia no només suposa l'expressió i el reconèixer-se en aquesta expressió, sinó també independència (llibertat), és a dir, el reconeixement d'altri. Així, la consciència de la llibertat i el desenvolupament de l'esperit -en tant que aquest és essencialment autoconeixement- coincideixen en un mateix moviment: el progrés històric.

La concepció il·lustrada -kantiana- de la raó dona lloc a una noció d'obligatorietat moral i de llibertat a priori i mancada de contingut. La qual implica la identificació dels conceptes de llibertat i d'autonomia amb els d'independència dels objectes del desig i dels projectes. De tal manera

que el subjecte lliure és un subjecte estrictament autodependent i, en conseqüència, la llibertat no pot estar mai "situada" (80). El resultat és descoratjador: la lluita moral esdevé inaccessible. Hegel sosté que l'única manera de donar contingut a la llibertat -de resituar-la- és entendre que aquesta es realitza històricament en una comunitat.

La llibertat és entesa com a autoexpressió: l'home es coneix i adquireix identitat pròpia (autoconsciència i, per tant, vertadera independència) expressant i reconeguent-se en aquesta autoexpressió. En el nivell de l'autoconsciència, l'individu pot referir-se reflexivament a si mateix en entrar en contacte amb un "altre" de tal manera que ambdós puguin reconèixer-se mutuament com a jo (no en qualitat d'objecte l'un de l'altre). El que és comú a ambdós individus és el saber-se reconegut per l'altre i aquesta autoconsciència generalizada -com hem vist- és el que Hegel anomena Esperit. Ara bé, aquest Esperit, a diferència de la consciència subjectiva, està objectivat en els hàbits de vida i en les normes.

L'esperit només té consciència en tant és consciència de si mateix. I en la mesura que està en si mateix i no depen d'altra cosa, és lliure (81). La seva llibertat no rau, doncs, en la immobilitat, sinó en la negació continuada d'allò que amenaça d'anul·lar la seva llibertat, la seva independència. En aquest sentit, la llibertat -en termes hegelians- només és aplicable als homes quan han assolit un cert grau d'autonomia i d'identitat. L'home no és, per tant, lliure d'una manera immediata, necessita mediació. La forma de vida que ha d'assolir en tant que vehicle del desenvolupament de l'Esperit, ha d'és ser una forma social.

La característica essencial de l'esperit és la negativitat, l'automoviment o "llibertat". Això suposa que la llibertat té graus -és històrica- i,

alhora, que el desenvolupament necessari de l'esperit del món coincideix amb el progrés en la capacitat dels homes de dotar-se d'una identitat col·lectiva o autoconsciència generalitzada.

Una de les categories de la història és la de variació: el Temps -Cronos- destrueix tot allò que ens interessa. Però d'aquesta destrucció en sorgeix nova vida: l'esperit en oposar-se a sí mateix i en consumir la seva figura, es rejoventeix. Rejoventiment que no és simple repetició -com en el cas del món natural-, sinó purificació i elaboració d'ell mateix. D'aquesta lluita amb si mateix en neixen nous problemes i es renova la seva activitat (i, per tant, la seva identitat) en enriquir-se el material sobre el qual treballa.

El camí de l'autoconeixement té recompenses però també penes; el treball de l'esperit té un vessant negatiu, l'auto-interrogació. D'aquest procés en sorgeix nova vida: la història és el creixement de l'autoconsciència de l'esperit del món.

FELICITAT I PASSIÓ. L'ESPERIT ÉS EL MERCURI QUE GUIA ELS POBLES.

Als nostres ulls l'ordit del tapís històric se'ns ofereix constituït per les passions, els fins de l'interès particular, la satisfacció de l'egoisme i no precisament pel racional o la llibertat. Com ja han fet notar els il·lustrats, i així ho recorda Hegel, les èpoques de felicitat son en la història pàgines buides (82); creu però que del reconeixement d'aquest fet no se'n segueix necessàriament l'acceptació del moralisme kantian. Kant entén que ésser racional és actuar d'acord amb la llei moral; la qual cosa no pressuposa l'autoconsciència, en el sentit que li atorgàvem en l'apartat anterior, sinó senzillament el reconeixement d'una universal consciència moral de l'home com a ésser racional; consciència que trascendeix el progrés històric.

La dicotomia kantiana raó/passió ha d'ésser superada, si la història ha de palesar el creixement de la consciència de la llibertat i si entenem que el subjecte necessàriament s'ha d'encarnar. Les passions són -en opinió de Hegel- l'element actiu i de cap manera oposat a la moralitat; recordem-ho: "en tot allò que és humà hi ha raó". Les passions no són en l'home, impulsos cecs, sinó forces que prèviament ha de dominar la raó per a poder actuar. Perquè jo faci quelcom és necessari que m'importi; necessito trobar satisfacció en realitzar-ho; cal que m'interessi. El pensament no es dona en el buit; les idees són impotents a menys que les recalqui la voluntat. L'interès pot ésser, sens dubte, particular -natural, com pensava Kant-, però d'aquest fet no se'n segueix que sigui contrari a l'universal.

"La passió és la unitat absoluta del caràcter amb l'universal. La manera que aquí l'esperit, en la seva particularitat subjectiva, s'identifica amb la idea és, per dir-ho així, una mica animal."(83)

Si les passions són la condició perquè quelcom gran neixi de l'home, aleshores no són immorals i cal revaloritzar-les. Però ¿a quina finalitat se serveixen els sofriments humans generats per les passions? ¿de que són element actiu aquestes darreres?. La resposta, naturalment, és l'especial acceptació que Hegel fa de la concepció cristiana d'un Déu provident.

Per harmonitzar la història tal i com se'ns apareix amb el fi últim del món és introduïda la noció d'Astúcia de la Raó ('List der Vernunft'). Noció que indica aquesta complexa relació entre el racional i l'irracional en l'actuar humà (84): els homes es mouen cap un fi racional a pesar d'ells mateixos. I això val tant per a la massa inculta com per als grans homes, que malgrat jugar un paper decisiu a la història desconeixen el significat de les seves accions. Els homes no capten totalment el que estan fent a la història; no veuen clarament el perquè transgredeixen una norma i en segueixen una altra, no sempre -com ja feien notar Voltaire i Kant- pensen racionalment, però sempre actuen racionalment. Els grans homes de la història es diferencien de la massa perquè els seus fins particulars coincideixen (85) amb allò que exigeix el desenvolupament de la llibertat. Motiu pel qual la perspectiva des de la qual el filòsof ha de mirar la història no pot ésser la d'aquests individus.

"No hi ha gran home per al seu ajudant de cambra, diu un conegut refrany. I jo he afegit... no perquè el gran home no sigui un heroi, sinó perquè l'ajudant de cambra és l'ajudant de cambra. L'ajudant de cambra treu les botes a l'heroi... sap que li agrada el xampany, etc. Per a l'ajudant de cambra no hi ha herois; només n'hi ha per al món, per a la realitat, per a la història." (86)

Per consegüent, la llibertat no és l'expressió d'un simple caprici individual, ni tan sols és assolible deliberadament. Al filòsof de la història l'interessen, doncs, més els resultats objectius de les accions que les intencions: a la història l'home i la sèrie dels seus actes són una i la mateixa cosa. L'èmfasi esta en el fi i no en els sacrificis que aquest exigeix; en la moralitat dels costums i no en la moralitat subjectiva.

"Si l'essència divina no fos l'essència de l'home i de la natura seria una essència que no seria res!" (87)

El final o el significat de la història es troba en la història; és immanent al procés històric. Com dèiem més amunt, quan Hegel parla d'Esperit esta fent ús d'una idea de Déu provident que no es "jubila" el darrer dia de la creació, en acabar la seva obra -que és independent d'aquesta- sinó que és i s'expressa a través d'ella, del finit. La necessitat de desenvolupament de l'Esperit no és paragonable a la necessitat externa del destí. D'aquesta manera, si bé podem llegir la història en termes de pla de la Providència -d'As^túcia de la Raó - (88), aquest pla ha de poder ésser conegut. Déu necessita del finit per a ésser i els homes, per assolir la llibertat, s'han de saber vehícles de l'esperit. La raó, doncs, és l'auto-percepció de l'obra divina i la filosofia de la història és Teodicea (89).

Les categories il·lustrades de progrés i perfectabilitat -que podríem suposar aplicables a aquest context- no són del tot apropiades car la variació té a la història un fi últim que ha d'ésser entés a l'ensem en qualitat de determinació interna. Hegel considera que aquestes categories -i també la de Lessing de "educació del gènere humà"- només s'acosten superficialment a la qüestió que aquí ens ocupa atès que tant el progrés com la perfectibilitat expressen variacions en termes quantitativs (més coneixement, més cultura...).

Les variacions de l'esperit han d'ésser representades i conegudes en termes qualitatius. En aquest sentit, el concepte d'evolució és més adequat -en tant que suposa que en el fons hi ha una determinació interna- per donar compte de la història.

"El progrés apareix així en l'existència com avançant de l'imperfecte al més perfecte; però l'imperfecte no ha de concebre's en l'abstracció, com a merament imperfecte, sinó com a quelcom que porta en si, en forma de germen, d'impuls el seu contrari, o sigui això que anomenen perfecte." (90)

En el món de l'esperit -i només en aquest- la determinació es realitza mitjançant la consciència i la voluntat. L'evolució és, per consegüent, un treball dur i molest de l'esperit contra si mateix. El progrés seria, doncs, el seguit de fases per les quals travessa la consciència: la variació té lloc en el concepte. Amb la qual cosa podem entendre que la història és història del pensament.

ESTAT I LLIBERTAT

L'afirmació hegeliana que l'Estat és l'orbe moral ja no ens ha de sobtar: l'estat és la forma concreta de la unitat de la voluntat subjectiva i de la universal; és, doncs, el lloc on es realitza el fi últim de la raó, atès que la vertadera llibertat (91) només és possible a través de la disciplina; només és assolible en una societat organitzada sota la llei.

"La llibertat com a idealitat de l'immediat i del natural no és immediata ni natural, sinó que necessita ésser adquirida i guanyada mitjançant la disciplina infinita del saber i del voler."
(92).

Abans de l'organització dels estats no hi ha història; aquesta neix conjuntament amb el desig d'autoconsciència social (93). Un poble pertany, per consegüent, a la història universal quan en el seu element i fi fonamental hi ha un principi universal, és a dir, quan l'obra que en ell produeix l'Esperit es tradueix en una organització moral i política.

"Només Zeus, el déu polític del cap del qual ha nascut Pal·las Atenea, i al cercle del qual pertany Apol·lo, juntament amb les Musees, només Zeus guanya el Temps, realitzant una obra sàvia i moral, creant l'Estat." (94)

Així, l'Estat, és el vertader "individu històric" en la mesura que és en ell possible la llibertat. La importància filosòfica d'un estat depèn de la forma i del nivell d'espiritualització (llibertat, autoconsciència, identitat col·lectiva) que ha assolit. La Humanitat només es realitza a través dels pobles, cadascun dels quals té la seva manera -única i moridora- d'expressar

el caràcter de l'universal; cosa que implica que la història universal és un procés *espàcio-temporal*.

L'esperit del poble podem entendre que designa una comunitat política com a totalitat orgànica en la qual l'individu -el ciutadà- s'adequa espontàniament a les exigències del cos social. Les normes i propòsits d'una societat són en tant són sostinguts per l'actuar dels seus membres, però no cal oblidar que, com a tals membres, les troben ja instituídes. La decadència de l'esperit d'un poble es palesa a través del procés de progressiva alienació, estranyament de la norma: les normes o fins que permeten de definir les pràctiques i institucions comunes comencen a semblar impracticables i, en el cas de practicar-les, el resultat apareix gairebé com una parodia de la norma. Així, les normes i les seves pràctiques deixen de comptar amb la nostra "lleitat", ens són alienes: no ens resulten útils per assolir identitat.

Deiem més amunt, que la història universal representa el conjunt de fases per les quals passa l'evolució de la consciència de la llibertat. De manera que el que interessa al filòsof de la història es una qüestió d'ordre polític: com s'han mirat els homes els uns als altres en termes de dignitat i de llibertat; al filòsof li interessa descobrir en els estats del passat les diferents etapes de la progressiva consciència del Dret. Aquest fet queda expressat tant quan Hegel diu que el començament de la història és l'esperit, com quan afirma que el que transparenta la història universal és l'evolució dels homes partint d'un estat de rudesia humana (no de rudesia animal).

Per conèixer l'esperit és necessari de conèixer el seu desenvolupament; l'espiritual necessita de l'evolució per a manifestar-se -expressar-se- totalment. Hegel pren aquí l'èmfasi que Herder i Montesquieu han posat en la diversitat de caràcters nacional i l'amplia en considerar que aquests existeixen

com a fases de la realització de l'Esperit del món. El progrés espiritual, cultural, es dóna a la història i les nacions en són el seu vehicle.

Hegel estableix quatre fases o moments de la consciència de la lliberat que permeten de perioditzar la història universal. El primer moment, es situa en el món oriental (Xina, India i Pèrsia) en el qual el món social és pràcticament experimentat en els mateixos termes que el natural, els fenòmens i les jerarquies socials, són considerats aliens o independents de les decisions humanes. És justament el món grec -segon moment- qui tematitza el parell "physis"- "nomos". El món romà, amb l'elaboració del "nomos", amb la creació de la persona jurídica, constitueix el següent període històric. En darrer lloc, Hegel situa el món germànic-occidental el qual, gràcies al cristianisme, ha alliberat l'home de tota autoritat externa a ell i ha establert la pròpia identitat en relació amb l'Absolut, amb Déu que és Esperit.

"CIÈNCIA" I LLIBERTAT •

L'objecte de la filosofia de la història és -com acabem de veure- definir els diversos esperits (la natura, l'essència) dels pobles (les entitats de la història). Aquest objecte ens recorda que la filosofia hegeliana, amb el propòsit de superar les escissions nascudes de la moderna dessacralització de la natura i de la història i de "rescatar" la filosofia dels sotrats als quals s'ha vist sotmesa tant per l'ampliació i els canvis que s'han donat en els objectes de la seva reflexió com per l'escepticisme de Hume que, en certa mesura l'obra de Kant encara preserva, recorre al que podem considerar una ciència de tipus aristotèlic. Potser aquest és el motiu pel qual Hegel no entén la seva consideració filosòfica de la història com a contradictòria amb el procedir empíricament: la seva és ciència, però ciència aristotèlica, "filosòfica".

El fet que Hegel atribueixi a la seva història filosòfica aquest caràcter "científic" no vol dir que cregui que aquesta té quelcom a veure amb el que fan els científics; aquí no es tracta -com ja hem dit- de fer ús de la raó analítica o de predir. No hi ha en la filosofia hegeliana de la història una voluntat de fer asseveracions sobre el curs futur dels esdeveniments, doncs, d'una banda, la història s'acaba en el present (perquè no ha passat res més) i, d'altra, el fet que la història sigui racional no vol dir que puguem parlar d'unes regularitats que ens permetin de conèixer el futur. La història només s' escriu retrospectivament.

La història no pot ésser, per tant magister vitae en la mesura que acaba en el present i que el seu sentit apareix malgrat les intencions dels homes individuals. El subjecte de la història moral és l'Estat; no interessa,

per consegüent, la moralitat subjectiva (aquesta és una part del compte que es paga per arribar a la síntesi de natura i llibertat). Tampoc la història filosòfica pot tenir un caràcter utòpic com el tenia la de Kant -en Hegel el món real és tal com ha d'ésser-, la idea del qual era fer un relat del passat que afavorís un futur desitjable que tots els éssers racionals podem aprovar racionalment. A la filosofia kantiana el regne de fins, la moralització, és un ideal que no pot tenir existència real en el present i si la té, és un futur indefinit. Diu Hegel, en canvi:

"Però pel que fa al vertader ideal, a la idea de la raó mateixa, la filosofia ha de portar-nos al coneixement que el món real és tal com ha d'ésser i que la voluntat racional, el bé concret, és de fet el més poderós, el poder absolut realitzant-se." (95)

Aquesta idea ja havia estat expressada a la Fenomenologia (96): la filosofia ha de tenir cura de no ésser edificant i, posteriorment, als Principis de la Filosofia del Dret (97) en fer-nos adonar que "l'òliba de Minerva" empenen el vol al capvespre: la filosofia no va mai al davant de la vida.

La filosofia hegeliana de la història assoleix en Hegel la forma d'una metafísica: serveix a l'ensem per a reconèixer que la vertadera realitat és l'esperit i per a mostrar que és possible la síntesi de natura i llibertat, sempre i quan entenguem el finit com l'altre, com l'expressió necessària de l'infinit i acceptem, per tant, la natura dialèctica tant del pensament com de la realitat. En Kant, en canvi, les preguntes arran del coneixement han d'ésser netament distingides del que s'ha de fer i el que s'ha d'esperar.

Podem considerar a Hegel com un "il.lustrat" quan vol aconseguir de

"donar sentit" a la història mitjançant la idea d'un progrés o evolució de la llibertat, de la raó. Però no ens cal oblidar que un il·lustrat com Kant jutja que el màxim resultat de la seva història filosòfica (98) és l'afirmació que la història dels homes -fins on en tenim notícia- "coincideix" amb la interpretació que el filòsof n'ha donat. A la filosofia hegeliana de la història, en canvi, la raó és la substància i el subjecte de la història.

"... la raó... és la substància; és com a potència infinita per a si mateixa la matèria infinita de tota vida natural i espiritual i, com a forma infinita la realització d'aquest el seu contingut: substància, com allò pel qual i en el qual tota realitat té el seu ésser i consistència; potència infinita, car la raó no és tan impotent que només assoleixi l'ideal...; el contingut infinit per ésser tot essència i veritat i matèria per a sí mateixa... és el seu propi supòsit, el seu fi últim absolut..." (99).

En aquest fragment de la Introducció general de les seves Lliçons, posa, fins i tot, en negretes els termes que remetent a la teoria aristotèlica de les quatre causes: la raó és a l'ensem substància i matèria, forma, causa eficient i final. La qual cosa permet d'afirmar la immanència de les causes eficient i final i, alhora el, seu caràcter racional.

La raó es realitza, doncs, a si mateixa en el món de l'esperit. És a dir, el procés de desenvolupament de l'esperit neix de l'acció humana, que no és realment conscient del que està fent i que és moguda per l'Astúcia de la Raó.

La raó, la llibertat, en Kant, no és realitzable fonamentalment perquè el subjecte lliure és identificat amb independència de tota intervenció

externa; la llibertat és, aleshores, interna i heterogènia respecte del món natural (fins i tot del cos del subjecte). Així, per tal d'evitar convertir l'home en una màquina quasi-newtoniana, sembla que el que realment s'evita és la justificació d'allò que en realitat interessa : de com l'home lliure imprimeix el seu propòsit en la naturalesa. Hegel necessitarà "superar" el concepte de llibertat o de subjecte lliure com a autodependent, car la llibertat, entesa com a absoluta autonomia, significa l'abolició de tota situació.

Cal reinserir la llibertat, anar més enllà, d'un concepte de "jo" com a subjecte d'una voluntat autodependent, cal pensar en un subjecte, per definició encarnat, situat. Potser la llibertat és més una forma específica, humana, i, per tant, històrica de relacionar-nos amb el món. En col·locar la "Sittlichkeit" (moral dels costums) al nivell més alt de moralitat, Hegel fa seva la idea d'Aristòtil i del món grec en general, que la comunitat és la realitat mínima autosuficient en la consideració de l'home en qualitat d'esser diferent de la resta de la natura. Aristòtil proposava un concepte de moralitat en termes d'harmonia, d'equilibri, de terme mig entre extrems; Hegel ens presenta la comunitat com a Encarnació de l'Esperit i, a l'ensem, com a conjunt de voluntats subjectives.

L'home modern, a diferència del ciutadà de la polis -com ja havíem comentat en parlar de Kant-, no es redueix al ciutadà, a més a més es considera "home"; la seva energia no es dirigeix tant sols a l'àmbit del que és públic sinó també al del privat. Cosa que comportarà la divisió del treball, l'aparició de classes socials, en definitiva, la societat civil -caracteritzada per l'antagonisme irreconciliable d'interessos particulars.

Aquest conjunt o agregat d'individus que formen la societat civil no constitueix encara una comunitat política o racional atès que no sembla possible que en pugui sorgir un interès comú, universal. Cal doncs una regulació conscient d'aquests antagonismes per arribar a una societat racional i no és un problema de voluntats subjectives, sinó del procés històric, del procés de desenvolupament de l'Esperit. L'Estat només ha d'establir aquest ordre racional tot preservant i permetent la satisfacció de l'interès de l'individu; és a dir, l'Estat és la perfecta unitat de l'individual i l'universal.

La societat civil no és l'ordre de la llibertat, sinó de la Necessitat car les relacions que en ella es donen són fruit de l'atzar i no d'una decisió racional, és l'Estat qui amb les seves lleis i principis guia subjectes lliures i, per tant, és el marc de la llibertat i de l'Esperit.

La comunitat política és el terreny del deure. Les regles per a l'activitat moral dels individus estan a les lleis, al dret vigent; al bé pel bé no té lloc a la realitat viva. Quan obrem no només hem de voler obrar bé, si no que també és necessari saber si el bé és això o allò. És en l'Estat on la llibertat es fa i es realitza: la llibertat, doncs, com a acceptació del que ens permet de definir-nos i identificar-nos.

La dialèctica històrica hegeliana pot contemplar-se com un mecanisme d'individualització, com un procediment de construcció, de socialització de l'individu. Així no és estrany que el filòsof consideri tot allò no elaborat -no sotmés a intervenció humana- indigne. La perfecció de l'individu no rau, doncs, a la conservació intacta de la seva natura originària, sinó a esperar-la amb la finalitat que s'insereixi de forma conflictiva dins del camp de relacions més ampli, en actualitzar possibilitats superant obstacles (el

conflicte a compleix la seva funció). La imatge del viatge o de l'aventura és útil; només aquell que surt de si mateix qui perd la pròpia vida, la reconquerirà; aquest viatge té un fi i un objecte: la raó.

D'altra banda, en el procés d'assoliment de l'autoconsciència, l'element extern de l'esperit, que resulta indispensable, perd la seva externalitat i cau sota el total domini de l'esperit: quan l'autoconsciència és plena, la natura és vista com a essencialment dependent de la ment.

Podríem intentar fer una lectura "suau" (100) de la idea que la Raó és la substància de la història i considerar la història filosòfica com l'aprehensió de les raons per les quals s'esdevingueren certs fets: donat un determinat estat de coses (la primitiva espiritualització d'Orient) i un fi a assolir (el nivell d'espiritualització del XIX), seria lícit d'entendre cada moviment com una bona raó per arribar al fi suposat. El problema és, d'una banda, que ens hem de preguntar qui és el subjecte que, en aquest cas, actua per una "bona raó" i, d'altra com podem conèixer aquest fi que corre a dessota la totalitat de la història i que és la font principal -cal destacar-ho- de tots els fets històrics; la filosofia de la història universal -ens ha dit Hegel- ha de passar per sobre, ha d'obviar els errors, les desviacions respecte aquesta veritat o fi darrer.

El subjecte que actua per una "bona raó" podria ésser entès com l'Esperit infinit desenvolupant-se i, per tant, veure -com fa el mateix Hegel- la filosofia de la història com una teodicea. Però això seria segurament disminuir l'interès que pot tenir encara la seva lectura. Aquest Esperit infinit no és -com hem vist- sense els esperits finits, sense els homes i, per consegüent, no és transcendent a la història mateixa, la raó que es palesa en el

procés històric és també la raó dels esperits finits.

És en aquest sentit que podem entendre la frase de F. Schiller (101) que Hegel fa seva "la història universal és el judici universal". Aquesta frase -com observa K. Löwith (102)- és tan religiosa en la seva motivació original, per significar que tota la història del món tindrà la seva consumació en un judici final, com irreligiosa en la seva possible aplicació secular, en significar que el judici és contingut en el procés històric.

D'una banda, doncs, com assenyala Marx, una "Encarnació divina se'n fa palesa a tots els nivells" (103) i, d'altra, en concebre la divinitat que no és sense els éssers finits, podem -tot i tinent, fins a cert punt, a Hegel (104) afirmar la historicitat de tota existència real i la reducció de la veritat filosòfica al seu origen humà.

I encara podem afegir que si la noció d'una llibertat o d'una subjectivitat encarnada l'alliberem de la carrega teològica, ens trobem en la necessitat de considerar el subjecte lliure únicament en termes del medi on realitza la seva activitat: el món material. Cal estudiar el subjecte en el seu actuar; la subjectivitat està encarnada en el treball, en el llenguatge, etc.

Si el que ens condiciona i ens defineix és el nostre actuar i modificar la natura, aleshores no hi ha autèntica escissió entre natura i esperit. Aquest concepte de llibertat "situada" suposaria que la natura no és quelcom que per definició amenaça la nostra subjectivitat, sinó precisament el marc en el qual es realitza i és possible. La conciliació natura-llibertat seria històrica.

L'espècie humana, en exercir un progressiu domini de la natura, allibera l'home de la dependència absoluta d'aquesta. Ara bé, aquest alliberament

és indestriable de l'evolució de la comunitat social -únic marc on és possible la vertadera subjectivitat i independència- cap a la societat lliure la qual permet de reconèixer-nos en el nostre actuar.

MÀRX, L'ESPECIFICITAT DEL SOCIAL

"Tot progrés autèntic en la moderna història s'efectua en baixar de la superfície política a les profunditats de la vida social."

Marx, 1858.

Malgrat la coneguda frase de la Ideologia Alemanya -eliminada pels seus autors- "Només reconeixem una ciència, la ciència de la història" (105), les Lliçons sobre la filosofia de la història universal de Hegel han merescut molt poca atenció de part de la tradició marxista. Aquest fet es deu tant al tractament que F. Engels dóna a la filosofia hegeliana, com a la tardana publicació de l'obra del jove Marx els anys trenta del nostre segle (106).

Engels (107) tracta la filosofia hegeliana tan sols en termes de filosofia dialèctica i de filosofia de la natura, tot posant l'èmfasi en obres com la Lògica i la Filosofia de la Naturalesa. Marx, en canvi, tria obres com els Principis de la filosofia del Dret i la Fenomenologia de l'esperit per a encarar-se al pensament hegelianà; la seva crítica va molt més enllà de la senzilla contraposició engelsiana de "mètode" i "sistema". En aquest seu enfrontament amb Hegel ja es perfilen els trets fonamentals del seu pensament i del seu tractament de la història.

A la seva Crítica de la filosofia de l'Estat, escrita l'any 1843, Marx estableix una relació entre la seva crítica a la concepció hegeliana de l'Estat i el caràcter de "misticisme de la raó" (108) que, en la seva opinió, cal atorgar a la lògica de Hegel. Dit amb d'altres termes, la identificació d'ésser i pensament -el real i el racional- és indestruïble en l'obra del filòsof prussià de la consideració de la raó humana com a moment de la realització de la Raó, de l'Absolut. Aquest fet permet, en opinió de Marx, a la filosofia hegeliana d'atribuir credibilitat a les imatges que els homes tenen d'ells mateixos i, per tant, situar en l'autoconsciència -o en la raó considerada en la seva autosuficiència- el lloc on rau el progrés en la història. En Hegel hi ha, doncs, una inversió de la relació Subjecte-Predicat: el

concepte és per dret propi, enlloc d'expressar algun predicat d'algun objecte real -al qual li és negada la realitat genuïna. Un exemple d'aquesta inversió el trobem a la filosofia hegeliana de l'estat, atès que en ella es pren l'universal, la idea d'Estat, en qualitat de subjecte autosuficient se'l converteix en Creador de la realitat: la família, la societat civil només són moments de la seva realització. Aquest tipus de tractament és el que permet a Marx d'afirmar que Hegel no fa una anàlisi crítica o científica de les institucions que examina, sinó que en fa la seva apologia.

Podríem pensar que Marx critica a Hegel perquè aquest porta a terme la inversió esmentada en la seva interpretació de la realitat, però no és així; el rebuig de l'anàlisi desenrotllada als Principis de la Filosofia del Dret és motivat pel fet que aquesta obra reflecteix les característiques de l'Estat modern sense sotmetre-les a crítica: la inversió és justament una característica de la societat moderna; és l'Estat modern el que és una abstracció hipostasiada.

"Si l'abstracció de l'Estat com a tal no s'ha produït fins als temps moderns, és perquè l'abstracció de la vida privada ha començat en el Temps modern. L'abstracció de l'Estat polític és un producte modern." (109).

Marx per tal de justificar l'atribució d'aquest caràcter abstracte a l'Estat modern al·ludeix a l'escissió entre el públic i el privat, tema central a la filosofia hegeliana del Dret. A la societat moderna trobem, d'una banda, una societat civil dominada i regida per l'egoisme individualista -per l'intererès privat, particular- i, d'altra banda, un Estat -que vol representar

l'interès públic, universal- separat d'aquella. La preocupació de Hegel -com ja hem vist- gira al voltant de la qüestió de com recuperar aquella unitat orgànica pròpia de la polis, tot preservant la llibertat subjectiva o, si volem, com pot l'Estat ésser l'instrument que permeti de superar les contradiccions de la societat civil. De la mateixa manera que altres filòsofs moderns, Hegel ha identificat Estat i llibertat; l'Estat és entès com l'àmbit de la llibertat, la societat civil, per contra, és considerada el regne de la desigualtat.

"L'Estat polític perfecte és per essència la vida de l'home a nivell d'espècie en oposició a la vida material... Allí on l'Estat polític ha assolit la seva autèntica maduresa, l'home porta una doble vida no només en els seus pensaments, en la consciència, sinó en la realitat, en la vida: una vida celeste i una vida terrena. La vida en la comunitat política, en la qual val com a ésser comunitari i la vida en la societat burgesa en la qual actua com a home privat, considera als altres com a mitjans; ell mateix es degrada a mitjà i esdevé joguina de poders aliens." (110).

En el text, Marx pretén destacar que l'interès general és, en la societat moderna, de caire abstracte i formal; és el resultat d'una abstracció de la realitat: només podem obtenir el ciutadà fent abstracció del burgès. En una societat en la qual domina l'interès privat, els individus són mutuament independents, i el nexa real de dependència mutua (l'interès comú) esdevé també independent de tots els individus: les institucions polítiques es tornen, així, estranyes, alienes.

Es constata, doncs, que l'idealisme polític de l'Estat hipostasiat serveix per a legitimar i assegurar el "materialisme vulgar" de la societat civil. L'Estat no pot, per tant, ésser considerat el lloc de la llibertat, de la igualtat, és el de la legitimació o de l'aval de la realitat irracional de la societat civil.

"Un sol acte constitueix l'Estat polític i realitza a l'ensens la dissolució de la societat burgesa en individus independents, la relació dels quals és el dret com ho era el privilegi entre els homes dels estaments i dels gremis."(111)

La filosofia hegeliana del dret és, d'aquesta manera, un reflex de la moderna societat capitalista, amb la qual cosa Marx no la considera tant un intent de reflectir l'endarrerida societat alemanya, com l'expressió de la voluntat de subsanar aquest endarreriment. És precisament en aquest punt on Alemanya és comparable i contemporània a França i Anglaterra (112).

Per consegüent, la crítica marxiana (113) a la filosofia de Hegel és també i principalment una crítica de la moderna realitat política i social de França i Anglaterra. Tal com afirma Lucio Colletti (114), "la importància real de la primera crítica de Marx a Hegel rau en la clau que ens dóna per entendre la crítica de Marx al mètode de l'economia política".

Així, doncs, Hegel sembla fer seva aquella idea de Vico que la societat és més intel·ligible que no pas la natura, ja que és creada per l'home. Però Marx sembla associar aquesta creació a una certa opacitat que és la que ha d'ocupar a la ciència.

La solució que Hegel dóna a la tercera antinòmia de Kant no sembla resultar satisfactòria tan bon punt considerem l'estat com a legitimador de la injustícia de la societat civil. Si volem plantejar-nos la pregunta per la llibertat, per l'emancipació, allò que ens cal -pensa Marx- és procedir a la inversa de com ho fa Hegel: tractar tots aquests problemes en la seva forma específica i històricament determinada i no en la seva forma abstracta o genèrica, tot deixant de banda, d'aquesta manera, els discursos sobre la història en general i substituint-los per l'anàlisi de la societat present.

Aquesta anàlisi ha de partir potser, sí, de Hegel, però d'aquella idea que indica que la identitat s'assoleix en l'expressió en l'exterioritat. Cal entendre que, en aquest cas, s'està afirmant que són les condicions externes i no les espirituals les que donen forma a la societat. És a dir, la natura no és concebuda com l'altre de l'esperit en estat de completa alienació, ja que la natura només podria existir tal i com la interioritzaria l'esperit després de retornar de la natura cap si mateix. Així adquireix tot el seu sentit la frase "l'esperit neix prenyat de matèria" (115). Amb això Marx posa l'èmfasi en el caràcter natural de l'home: l'home és un ésser natural i la seva naturalesa és social: L'home només és aïllable en societat, i la sociabilitat humana és el resultat del treball. El procés d'humanització es dóna, doncs, a través de la relació amb la natura, fonamentalment a través del domini progressiu d'aquesta. El treball -entès com a activitat vital conscient--assenya la el mecanisme d'evolució històrica de l'espècie humana. (116).

"La vida productiva és la vida de l'espècie, és la vida que genera vida." (117)

Tant en la producció de la pròpia vida -el treball- com en la dels altres

-la procreació- es palesa una doble relació, d'una banda, natural, i, d'altra, social. El treball és un procés en el qual l'èsser humà regula i controla mitjançant la seva pròpia activitat el "seu metabolisme amb la natura". (118).

D'aquesta manera, tot allò que s'acostuma a anomenar "història universal" no és, per a Marx, altra cosa que la producció de l'home a través del treball i un progressiu sorgir de la natura enfront i per a l'home. Allò que Hegel cercava en el reconeixement, en la consciència del Dret és en Marx convertit en una pràctica de domini de la natura. La unitat del subjecte social i la natura és ara en la indústria. És en la història de la natura on sorgeix aquest animal fabricant d'instruments, i potser aquest és el motiu pel qual Marx pot afirmar que la història és la veritable història natural de l'home; el treball seria, doncs, l'eterna condició -imposada per la natura- de l'espècie humana. En aquest sentit, Marx redueix el procés d'autoproducció de l'espècie humana al procés de treball; sense progressiu domini d'una natura hostil, no hi ha història.

En aquest procés de treball es modifica, d'una banda, la natura sobre la qual s'exerceix l'activitat humana i, de l'altra, la natura laboriosa dels mateixos subjectes treballadors gràcies als productes del treball.

"Mitjançant aquest moviment [treball] obra en la natura externa a ell i altera al mateix temps la seva pròpia natura lesa" (119)

Per tant, la via per reconstruir la història, el procés d'autoproducció de l'home, no és la lògica, sino l'economia.

Com podem apreciar, Marx fa seva en els Manuscrits- la concepció hegeliana d'autoproducció -procés d'autoformació- de l'espècie i la idea que el progrés en la humanitat cal entendre'l en termes de desenvolupament de totes les capacitats i facultats de l'espècie. Malgrat això, fa notar que Hegel (i en això, considera que aquest concideix amb els "economistes nacionals" (120)) només veu els aspectes positius del treball: el treball és el retrobament de l'home en si mateix dins l'exterioritat.

Ara bé, per a Hegel, la superació d'aquesta exteriorització, d'aquest estranyament tan sols és possible a través de la superació de l'objectivitat, tot deixant reduït, així, l'home a ésser mancat d'objectivitat, a simple espiritualitat. Marx subratlla que aquest Jo mateix assolit en aquest procés no és altre que l'home egoista abstracte. Per consegüent, allò que per a la filosofia clàssica de la història caracteritza la Història de la Humanitat: l'"astúcia de la raó" -la qual fa ús de les més baixes i egoistes passions humanes amb fins racionals-, no és altra cosa que un tret específic de la societat moderna. Això és el que tractarà de mostrar, en destacar aquell aspecte negatiu del treball que obliden tant Hegel com els "economistes nacionals": el treball alienat, l'opacitat de la qual parlaven abans.

UNA RAÓ INHUMANA? CRÍTICA DE L'EMANCIPACIÓ POLÍTICA

L'autoproducció de l'espècie humana a la història no té un caràcter lineal com seria fàcil de suposar pel que hem dit fins ara. És cert que en la mesura que el nivell de desenvolupament de les forces productives (121) determina el sistema de treball, els membres d'una societat viurien, en principi, tots en el mateix nivell de domini de la natura (en funció del grau de saber tècnic adquirit) (122), però el desenvolupament de l'espècie -com fa notar J. Habermas (123)- "no coincideix amb la formació d'aquest subjecte tècnic-científic"; el desenvolupament de l'espècie és acompanyat per un procés de formació mediat per la interacció de classes; procés de tipus conflictiu i que palesa un moviment de repressió del caràcter "social-natural" de l'home -que comporta l'estranyament dels productes socials- i d'alliberament a través de l'activitat crítico-revolucionària. És a dir, cal considerar conjuntament amb les forces productives el marc de la interacció humana (institucions...),

Tot sistema de relacions socials que no reconegui el caràcter "social-natural" de l'home -destacat en els Manuscrits i posteriorment desenvolupat en El Capital (124)- es pot qualificar d'inhumà. Dit amb altres termes, el resultat d'una producció no comunitària és l'alienació de l'espècie de l'home.

Com assenyalen Kant i Hegel, a la societat moderna la relació social ha esdevingut independent, estranya als propis membres de la societat. Es l'escisió entre forces productives i relacions socials de producció la que, en opinió de Marx, origina allò que aquests dos autors consideren conflicte entre el particular i l'universal (125).

A la Ideologia Alemanya, Marx afirma que aquesta escisió és el resultat

de la divisió del treball (126), la qual és autèntica divisió en el moment en que es consuma la separació entre treball manual i treball intel·lectual. La divisió del treball porta necessàriament al comerç, és a dir, a la transformació dels productes del treball en vehicles d'un valor de canvi abstracte. Evidentment quan els productes de l'activitat humana esdevenen mercaderies, l'alienació ha entrat ja en escena; el conflicte social, la desigualtat, la propietat privada i l'estranyament de les institucions polítiques i jurídiques no són més que conseqüències d'aquesta alienació.

En ésser l'home un ésser conscient, la seva vida és el seu propi objecte; l'home és un ésser a nivell d'espècie no tan sols perquè converteix la seva pròpia espècie i les altres en el seu objecte teòric i pràctic, sinó també perquè es comporta amb si mateix com amb un ésser universal; només per aquesta raó el podem considerar lliure. A la moderna societat capitalista amb el treball assalariat, la relació de l'home amb al producte del seu treball no permet aquesta llibertat: el producte del treball assalariat no és -com acabem de destacar- la simple modificació de l'objecte natural en funció de les necessitats humanes (no és valor d'ús), sinó objectivació de la pròpia subjectivitat. En aquest medi, el treballador ven la seva pròpia força de treball, i li apareix com a estrany i aliè el resultat de la seva activitat. Fet que suposa l'allunyament tant del món objectiu natural com de la comunitat, de la relació amb els altres homes: el lligam social, és, com s'afirma en els Manuscrits, el diner; en vendre la seva força de treball el treballador ha esdevingut una mercaderia més, regida per les estranyes lleis del mercat que es caracteritzen per tenir una dinàmica pròpia i independent de la voluntat del

productor. En aquesta situació, la societat es transforma en una mena d'organisme regit per un funcionament quasi-natural, allunyat del control humà, en una paraula: inhumà (127). És a dir, estem ben lluny d'allò que l'idealisme alemany pretenia: fer intel·ligible el món. Per a desenrotllar aquest projecte cal anar més enllà.

En la mesura que el treball deixa d'ésser el lloc en el qual l'home és i es reconeix com a ésser lliure i passa a ésser senzillament el mitjà de sustentació de la vida d'un individu, la vida social esdevé infeliç i inhumana.

"Des del moment en què el treball alienat aliena l'home, primer de la natura, en segon lloc de si mateix, de la seva funció activa, de l'activitat amb la qual viu, fa estranya a l'home l'espècie, li converteix la vida de l'espècie en un mitjà de vida individual." (128)

A partir d'aquest fet, a la Ideologia Alemana s'apunta la necessitat de deixar de contemplar el conflicte social com el conflicte entre els interessos particulars i el general per passar a analitzar-lo en termes de conflicte entre interessos de classes. L'alienació, l'estranyament de les institucions jurídiques i polítiques es donen en tant que hi ha una classe possessora de tots els mitjans de producció i una totalment desposseïda que per tal de poder subsistir es veu obligada a vendre la seva força de treball.

Si com hem vist abans, l'estat polític modern no aconsegueix altra funció que la d'avaluar la lògica irracional i invertida de la societat burgesa, aleshores és clar que en cas d'ésser possible l'emancipació del gènere humà, aquesta no rauria en l'emancipació política: l'Estat no és la tan celebrada

síntesi de Natura i Llibertat. L'anàlisi marxiana de l'alienació en els seus escrits juvenils i del "fetitxisme de la mercaderia" a El Capital, representa un aprofundiment de la inversió assenyalada en el text de 1.843.

De la mateixa manera que l'emancipació política no modifica la situació de treball alienat- cal, com vèiem, una crítica de les institucions-, tampoc una il.lustració progressiva de l'home, un progrés de l'autoconsciència, pot ésser l'instrument que permeti d'alliberar a l'individu de la present situació d'inhumanitat -com pensava Kant, per exemple .I això perquè els individus i les seves intencions tenen poca importància per a l'anàlisi de les relacions socials, car aquestes no són regulades per aquelles, sinò que són elles que governen la vida dels individus com un poder social estrany. La consciència és sempre, per a Marx, un producte social, fins i tot quan suposa que és ella mateixa que es determina en la seva pròpia actuació. Aquesta consciència (idealista) està condicionada per la divisió entre el treball intel.lectual i el manual (129). Així, la tasca de l'historiador no pot ésser la d'escriure una història de les idees o una història política deslligada de l'assenyalada connexió entre producció de pensaments i canvis en les relacions de vida social i material.

"Els homes són els productors de les seves representacions, de les seves idees, etc., però els homes reals i actants, tal i com estan condicionats per un determinat desenvolupament de les seves forces productives i per l'intercanvi que a ell correspon, fins a arribar a les seves formacions més àmplies. La consciència no pot ésser altra cosa que l'ésser conscient, i l'ésser dels homes és el seu procés de vida real. (130).

Es tracta, doncs, de mostrar aquella inversió de la realitat que reflecteix l'obra de Hegel i dels "economistes nacionals" i criticar-la, atès que és la font d'estranyament. Com diu Lamo de Espinosa:

"Si la producción crea la apariencia de un proceso necesario y quasi natural, la distribución y el cambio crean la apariencia de libertad contractual e intersubjetiva (...) y el consumo ofrece la apariencia de la libertad subjetiva (...). Tenemos así tres apariencias del proceso social: como naturaleza, como libertad contractual y como voluntad libre." (131).

La crítica cal entendre-la però en tots dos sentits: mostrar la realitat i no l'aparença i acabar amb aquesta realitat invertida; com diu G.A. Cohen (132) per més que algú pugui explicar els miratges, no deixarà de veure'ls. Caldria, s'assenyala a la tesi XI sobre Feuerbach, transformar el món -criticar-lo- de tal manera que no fos necessària la interpretació científica, la qual només té sentit en la mesura en què hi ha diferència entre aparença i realitat.

L'emancipació de la humanitat només és possible en el comunisme. La situació d'inhumanitat és superable en una societat en la qual sigui possible l'autèntica individualitat, és a dir, en la qual l'individu trobi el seu lloc a la comunitat sense sacrificar, per aquest motiu, la seva singularitat. La veritable individualitat es donarà en el moment en què es restauri el caràcter social-natural de l'home entenent-lo com a radicalment oposat a qualsevol forma d'alienació o d'esclavatge; de fet, l'alienació és un procés en el qual l'individu es veu privat d'allò que de debó és la seva pròpia humanitat.

El comunisme seria la societat en la qual les relacions socials serien transparents.

El comunisme significa, doncs, el retorn als individus del control sobre les formes materials i objectivades en que s'expressen les seves mútues relacions; i aquí control indica màxim domini de la natura (s'ha instituit un món racional?), producció científica, entès com aquell moviment que produeix la identitat del subjecte que coneix el procés de la vida social i el contro-la. La producció és, per tant, directament social, cosa que implica l'absèn-cia d'economia, en el sentit de producció col·lectiva de valors de canvi -hi ha producció col·lectiva de valors d'ús-, també hi és absent el poder social institucionalitzat, car el poder és directament social.

Sembla que aquí trobem la vella idea d'una societat orgànica, una socie-tat que no necessita de mecanismes que regulin la relació social: ni la poli-tica, ni l'Estat, ni el diner... El comunisme és una societat homogènia, acon-seguida a través de la socialització dels mitjans de producció, en la qual no hi ha conflicte d'interessos, només hi ha l'afirmació espontània d'un interès únic i comú a tots; no es necessita cap organisme que faci de mediador d'inte-ressos.

"Per a nosaltres, el comunisme no és un estat que s'ha d'im-plantar, un ideal al qual hagi de subjectar-se la realitat. Nosaltres anomenem comunisme al moviment real que annula i supera l'estat de coses actual." (133)

El comunisme és el resultat de l'activitat revolucionària i d'un determi-nat nivell de domini tecnològic de la natura que faci esdevenir obsolets o

simples obstacles per al progrés la propietat privada i la divisió del treball. Això darrer ho podem constatar en la gran quantitat d'allusions que Marx fa al capitalisme com a alliberador de la Humanitat de certes formes de compulsió (134).

I és el capitalisme qui ha generat la classe capaç de portar activament i conscientment a terme el canvi revolucionari. El proletariat serà l'instrument d'aquest procés d'alliberament en la mesura en què és la classe que ha viscut una situació més deshumanitzada i és la que amb més facilitat prendrà consciència de la seva situació i del seu poder de canvi. Així, des del punt de vista històric, la veritable consciència és la de la classe l'activitat pràctica de la qual està d'acord amb la màxima possibilitat històricament determinada de progrés social. De tota manera, cal insistir: no es tracta de substituir una classe en el poder per una altra, sinó de l'abolició del conflicte social.

"En el desenvolupament de les forces productives s'arriba a una fase en la qual sorgeixen forces productives i mitjans d'intercanvi que, sota les relacions existents només poden ésser fonts de mals, que ja no són tals forces de producció, sinó més aviat forces de destrucció (maquinària i diner); i, cosa que està íntimament relacionada amb això, sorgeix una classe condemnada a suportar tots els inconvenients de la societat sense gaudir dels seus avantatges, la qual es veu obligada a col·locar-se en la més decidida contraposició amb tota la resta de classes." (135)

El comunisme, si és possible, ha de tenir com a premissa la societat moderna

d'altra manera es reduïria a senzill desig mai realitzat; la seva possibilitat material ve donada pel fet que encaixi en algun punt en la legalitat històrica i en la capacitat transformadora de l'home. D'aquesta manera és tant la meta de la voluntat moral com un producte històric versemblant, possible. És a dir, per a Marx no hi hauria contraposició entre "necessitat històrica" i acció conscient. L'experiència històrica confirma -com assenyala Pereyra (136)- una asimetria: cap esdeveniment no és la realització puntual de fins proposats per algú, però això no vol dir que la història repongui a alguna dinàmica aliena a l'activitat humana, sino que aquesta es mou en el marc d'un complex sistema de relacions i contradiccions. En Marx, no hi ha una "història" com a entitat que faci ús de la voluntat dels individus per als seus fins, la història no és diferent de la vida dels homes. Com diu Engels a La Sagrada Família (137), la història és l'activitat finalista dels homes. Però això no és el mateix que afirmar que, des del moment que els homes són els únics agents de la història, els factors determinants d'aquesta els hem de trobar en ells. Els homes no actuen en base a una autonomia radical de la seva voluntat, sinó que la seva activitat pren formes que són decidides per les relacions socials i, per tant, la constitució del subjecte no és independent de la de l'objecte. Així, el caràcter de l'home i de la societat dependran de la naturalesa tal com és en un principi i del domini i control present d'aquesta.

Podem dir que Kant i Hegel també afirmen que la història la fan els homes però per a aquests dos filòsofs el fi de la història té característiques peculiars: per Kant és inassolible i només pensable, ja que parteix d'un

subjecte amb una autonomia radical de la voluntat; en Hegel, el fi de la història és constituït pel reconeixement de L'Esperit. És també present en l'obra de Kant i de Hegel la qüestió que els homes "ho fan però no ho saben", en el providencialisme natural de l'un i en l'astúcia de la raó de l'altre. En Marx, en canvi, aquest "no saber" és una característica d'un període històric determinat i inhumà, i el final de la història -en realitat l'acabament de la prehistòria- no és mai identificat amb el saber absolut i, per tant, és també històric.

Però per quin motiu Marx parla del comunisme com a alliberador de la Humanitat? La Humanitat inclou tots els membres de les diverses classes socials en conflicte en la societat actual. Els opressors són alliberats pel proletariat d'esser-ho, la qual cosa vol dir que l'opressor tampoc és lliure, atès que en una societat inhumana només és capaç d'oprimir; és a dir, la llibertat no pot ésser aïllament sinó vinculació entre els homes.

Com ja hem comentat no és possible d'identificar llibertat amb llibertat política (i cal afegir una raó a les ja donades: la llibertat política la trobem sempre realitzada en un cos polític i, per a Marx, el que són lliures són la globalitat dels individus i no les nacions o les cultures); tampoc podem assimilar-la a la idea que els homes són els subjectes de la història, car, si bé és cert que els "homes fan la seva pròpia història", ho fan sota el condicionant de les seves circumstàncies històriques; d'aquesta manera el fet que l'home fins ara hagi creat la seva pròpia història no vol pas dir que ho hagi fet lliurament.

Cal aleshores identificar llibertat i comprensió de la necessitat? És a

dir, llibertat i domini de la natura? No sembla que sigui exactament això, ja que no n'hi ha prou amb el domini tecnològic -científic- de la natura, és me nester la crítica revolucionària, la transformació de les interaccions dels homes entre si, per a assolir aquella societat transparent, en la qual el tre ball adquirirà un nou caràcter, un caràcter no alienat.

El subjecte, alliberat del treball necessari i en el marc d'aquesta nova comunitat, sembla que ha d'aconseguir identitat, autoconeixement, a través de la seva expressió -a través d'un treball- en la qual pugui reconèixer-s'hi sense obstacles tals com l'amenaça de la natura o l'opacitat de les relacions socials. L'activitat de l'home, per tant, serà en totes les seves formes i productes l'afirmació directa de la humanitat. Potser per aquest motiu Marx (138) parla d'un treball pròxim al treball artístic o creatiu (139): el comu nisme ha d'alliberar els poders latents i desenrotllar al màxim totes les fa cultats personals d'un ésser humà en un context social. D'aquesta manera, po dem entendre que en el comunisme la llibertat és un procés d'autoconeixement, l'home es reintegra a la consciència social en la qual té el seu ésser.

Marx fa seva la idea hegeliana que la història és un procés de desenvolu pament unitari i subjecte a lleis, el sentit del qual és la llibertat. Ara bé , Marx suggereix que la llibertat consisteix en la màxima emancipació de l'home de la dependència immediata de la natura i en el més gran desenvolupa ment de l'activitat creadora la qual té en ella mateixa el seu fi. D'aquesta consideració A. Heller (140) n'extreu la idea que la llibertat és en Marx de caràcter qualitatiu i absolut, pertany als individus i exclou qualsevol tipus de necessitat o compulsió que dificulti el desenrotllament de totes les capa citats de l'individu.

LLIBERTAT I NECESSITAT

La contraposició natura-llibertat sembla adquirir, en Marx, nous i rics matisos. Si és cert que, en la seva obra, hi trobem un concepte de llibertat absoluta, cal recordar que per a ell "la natura és l'objecte immediat de la ciència de l'home" (141); la història no és la història política o la història del Dret, sinó que la tasca de l'historiador consisteix a exposar el procés real de producció (producció material de la vida immediata) i a concebre la forma d'intercanvi corresponent a aquest modus de producció.

Dèiem abans que l'home es diferencia de l'animal pel fet que conscientment i amb l'ajut de mitjans de producció creats i perfeccionats per ell transforma la natura. Però en aquest procés de relació amb la natura, canvia també la seva pròpia naturalesa; aquesta identitat del canvi de la natura externa i la natura de l'home constitueix la postura base del "materialisme històric". Això és el que permet al materialisme d'allunyar-se de tot tipus d'essencialisme i d'obrir la porta a una comprensió científica de la legalitat social que exclou tant el fatalisme com el voluntarisme.

En conseqüència, no és tasca de l'historiador el cercar una categoria per a cada període històric, ni de dissoldre la història en l'autoconsciència, sinó al revés articular l'autoconsciència en la realitat històrica:

"... per a l'home socialista tot el que es sol anomenar història universal no és altra cosa que la producció de l'home pel treball humà com un progressiu sorgir de la natura per a l'home." (142)

L'únic que és incondicionat a la història, com assenyala L.Löwith, és la

condicionalitat de tota existència històrica. Però ¿no hi ha determinacions comunes a tots els estadis de la producció?. Diu Marx als Grundrisse (143):

"hi ha determinacions comunes a tots els estadis de la producció que poden ésser fixades com a generals per al pensament, pero les anomenades condicions generals de tota producció no són més que aquests moments abstractes, amb els quals no és possible de comprendre cap estadi històric real de la producció."

És a dir, es tracta de no incórrer, en cap moment, en els defectes característics de la filosofia clàssica de la història: escriure la història d'acord amb una pauta que li és externa, excloure de la història del comportament dels homes envers la natura, engendrant així l'antitesí natura-llibertat. Si no es prescindeix del "caràcter social-natural" de l'home -del treball com a activitat conscient humana-, aleshores no es perceben-com ho fan els filòsofs idealistes- les forces irracionals de la societat capitalista com a List der Vernunft o com a acció providencial, ni es confonen les conseqüències de l'alienació -manca de control humà sobre els objectes i relacions socials- amb el fruit de forces transcendents que dominen fatalment les nostres relacions ni es considera -com Kant- l'escissió pròpia d'un període històric determinat com a característica de tota la història.

Marx s'apropa però a la filosofia clàssica de la història, en parlar d'emancipació del gènere humà lligada a progressiu domini de la natura. És a dir, la història s'entén en qualitat de procés d'autoproducció-autoformació de l'espècie humana; l'inici d'aquest procés el localitzariem en els primers

intents de treball dirigits a reduir l'hostilitat de la naturalesa i el seu final en una naturalesa ja no enfrontada a l'home, sinó per a l'home -científicament còntrolada. Aquest final de la història -en realitat el final de la prehistòria- sembla identificar-se amb la llibertat, en la mesura que, un cop dominada la naturalesa (que no abolida), el treball adquireix un nou caràcter que permet el sorgiment de l'autèntica individualitat.

Aquest caràcter nou del treball no té només com a pressupòsit el desenvolupament tecnològic sinó també la desaparició de la realitat capitalista, tecnològicament avançada però caracteritzada per la seva manca de transparència. D'aquesta manera el resultat del procés històric és el domini de l'home sobre la naturalesa i la possibilitat d'un treball com a expressió que no ens retorni una imatge distorsionada de nosaltres mateixos. El futurveritablement històric sembla ésser a l'ensem aprovable moralment i plausible.

Aquesta concepció de la història suposa el reconeixement d'una certa legalitat en la història que quedaria expressada en l'afirmació que la història és la història de la lluita de classes. En el ben entès que l'afirmació de la lluita de classes apunta a les dues tesis subjacents al projecte marxista: (1) les forces productives tendeixen a desenvolupar-se en el curs de la història i (2) la primacia de les forces productives.

Quan Marx parla de determinisme social no es refereix, doncs, a una legalitat de tipus causal-mecanicista, sinó a aquest principi d'autodesenvolupament, de processualitat del real. El determinisme social és diferent del natural, ja que aquest darrer no té res a veure amb la consciència i el comportament social dels individus; en l'àmbit de la necessitat històrica l'objectiu i el subjectiu es troben en perpetu moviment d'interrelació i d'intercanvi. Per tant, en la mesura que la influència dels factors naturals és

canviant i depen del grau de desenvolupament de les forces productives, ni les condicions geogràfiques ni altres factors naturals determinen unívocament la vida humana.

D'altra banda, el determinisme social tampoc no és reduïble a les normes socials: aquestes són sempre transgredibles i poden ésser expressió d'una realitat poc transparent. En Marx sovint el determinisme remet a la praxi alienada; el determinisme seria el resultat d'aquell funcionament quasi-natural de la societat. La tasca del historiador seria la de reconduir la concepció quasi-natural de les formacions socials a relacions socials entre els homes: s'ha de partir de la base que la humanitat crea ella mateixa les condicions objectives que determinen el seu desenvolupament.

D'altra banda, la llibertat tal i com l'han entés els filòsofs clàssics de la història és justament l'altra cara de l'alienació; ho dèiem abans, amb Lamo de Espinosa, si l'alienació generava la conversió de relacions socials en coses, ara, en el cas de la llibertat, es tracta de presentat el que ja és socialment una cosa -el treballador, el propietari- com si fos un ésser lliure, es pren el que és necessari com a fruit d'una lliure elecció. Potser la contraposició clàssica determinisme/llibertat no és més que la contraposició producció social/apropiació privada; per tal d'analitzar, doncs, les accions considerades lliures, cal anar des de la dada a la praxi que els ha donat origen.

La tasca de clarificació, d'anàlisi, que ha de portar a terme el historiador no suprimeix -com afirma Lúkacs (144)- la legalitat i objectivitat de les lleis socials ni el seu caràcter de independència de la voluntat i del

pensament humans. L'única cosa que ocorre ara és que l'objectivitat es palesa com a autoobjectivació de la societat humana en un determinat estadi de la seva història. D'aquesta manera destaquem que aquestes lleis valen només en el marc històric que les produeix, i que, a l'ensem, es veu determinat per ells. Marx pensa, doncs, que és possible fer de la història una ciència, en el sentit de dur a terme una activitat de recerca de legalitats, encara que aquestes no tinguin el mateix grau d'universalitat que les de les ciències naturals.

La història ha de procedir com a qualsevol altre ciència, anar més enllà de l'aparença de les coses i allunyar-se de la "falsa consciència" o "ideologia", la qual és reproducció de la realitat com a dada ja constituïda socialment. És a dir, la ciència ha de distingir entre l'aparença dels problemes plantejats i la realitat constituïda per la lluita de classes. L'objectiu d'aquesta ciència no és el de "saber per a preveure" -generar una tecnologia-, sinó el d'abolir una realitat injusta. Una característica de la ciència social és la possibilitat d'actuar conscientment sobre l'objecte i modificar-lo, tot afectant el propi subjecte de coneixement.

En Marx hi hauria, doncs, una proposta de nova història i la novetat rau en el seu doble caràcter: d'una banda, hi ha un descobriment del social i de la seva irreductibilitat, un pensar específicament el social i, d'altra banda, una "història militant"; l'objectiu no és només restablir la transparència, en el sentit d'"explicar", sinó també transformar, anular la realitat analitzada. En tant que parlem d'una "història militant", apuntem al fet que l'interès per donar compte de la història respon a una preocupació que domina tota l'obra de Marx: la història és una forma de problematitzar la

la pròpia actualitat. •

Aquesta preocupació es pot apreciar en aquells textos marxians on es remarca el primat epistemològic del capitalisme. El modus de producció capitalista és la clau que serveix per a analitzar els altres modus de producció.

"La societat burgesa és l'organització històrica de la producció més desenvolupada i complexa. Les categories que expressen les seves relacions, la comprensió de la seva organització, permeten de comprendre a l'ensem l'organització i les relacions de producció de totes les formes de societat passades, amb les runes i elements de les quals ella ha estat edificada, dels quals ella continua arrossegant en part restes encara no superades- mentre que simples indicis han desenvolupat en ella tot el seu significat."(145)

Així, doncs, en Marx hi ha tant una "filosofia de la història" com una "teoria de la història". G. Cohen (146) destaca que no hi ha només filosofia de la història, en el sentit d'una construcció reflexiva, a distància, d'allò que s'esdevé, sinó una contribució a la comprensió de la seva dinàmica interna. Marx no ofereix només una lectura de la història en el seu conjunt i de les societats concretes, sinó quelcom més rigorós. Els conceptes de "forces productives" i de "relacions socials de producció" no tan sols són útils per a expressar una visió, també es presenten com a conceptes principals d'una teoria de la història que és teoria pel fet que admet un tractament teòric que no sigui tot o res (recordem aquell text dels Grundrisse que hem citat a la pag. 90)

L'obra de Marx extréu la seva força -com diu Ch. Taylor (147)- de la síntesi que porta a terme en els seus primers escrits entre la crítica -típica de la il·lustració radical- a la inhumanitat generada per la civilització i la tradició expressivista. Malgrat recollir la protesta indignada contra la injustícia d'un món que no permet la felicitat d'un subjecte de desitjos que tendeixen a la seva realització i a pesar de la idea d'un home capaç de model·lar la natura i la societat en funció dels seus propòsits, Marx no deixa de dirigir la seva reflexió crítica a la filosofia atomista i a l'utilitarisme dels il·lustrats, a través de la seva crítica als "economistes nacionals".

Els conceptes de treball i alienació van, en canvi, lligats a la tradició expressivista: el treball i el seu producte són el mitjà de la creació humana, la seva expressió i no només el seu instrument i, per tant, la pèrdua del poder humà de control sobre la natura significa quelcom més que una simple privació accidental, produeix un dolorós autoesqueixement.

Com afirma L. Colletti (148) no sembla possible parlar d'alienació sense parlar d'una futura superació de la present situació, d'una possible emancipació. I és així que el comunisme és presentat com el marc de la possible resolució de totes les contradiccions, de la possible realització de l'individu. D'aquesta manera trobem a l'obra de Marx una certa concepció finalista de la història -deutora de la síntesi assenyalada per Ch. Taylor-: la història va d'una situació en la qual no hi ha pràcticament divisió del treball a la moderna divisió de treball manual i treball intel·lectual, la qual fa plausible la possibilitat d'un futur "veritablement històric", que és identificat amb plenitud i llibertat. Marx afirmaria, doncs, l'existència d'una legalitat per a tota la història: el moviment històric es dona gracies a la lluita de

classes; però no cal oblidar que aquesta caracterització serveix per a mostrar que les condicions materials són les primàries i per a remarcar una certa línia de progrés, però no pas per substituir l'anàlisi de la realitat concreta d'un determinat modus de producció.

En aquest sentit, hem de tenir present que el materialisme històric planteja el problema tradicional de necessitat/llibertat a nivell de la història concreta, tot i que s'entengui llibertat com un progressiu deslligar-se -controlar- de la natura i en termes de control humà sobre les relacions socials i sobre un mateix.

LECTURES DE FILOSOFIA CRÍTICA DE LA HISTÒRIA

DILTHEY O LA VOLUNTAT DE FIXAR ELS LÍMITS DE LES CIÈNCIES NATURALS

La filòsòfia idealista alemanya ha llegat un concepte de subjecte que es es tà molt lluny d'aquell empirista que designava un subjecte passiu, receptor d'impressions que originen idees en la ment. El subjecte és ara actiu, creatiu, autodeterminat i la història és el lloc -com dèiem- on podem apreciar la seva activitat, la seva identitat. Aquest subjecte que Hegel ha perfilat tot fent ús de la noció d'"encarnació" és représ a l'obra de 1883 Introducció a les ciències de l'Esperit. En aquest text Dilthey tracta justament de donar raó de la consciència en la seva situació d'"encarnada" en la vida.

Per tal de dur a terme aquesta tasca cal, en opinió de Dilthey, una crítica del subjecte de coneixement de les ciències de la natura o el que és gai rebé el mateix, anar més enllà del concepte cartesià-kantià que defineix fonamentalment el subjecte per la relació de representació que havia apuntat Locke.

En la perspectiva de les ciències de la natura s'obvien tot un seguit de caràcters del subjecte humà entre els quals podem destacar l'espontaneïtat de la voluntat, que tant ha complicat les coses des de Kant.

"El món espiritual és en si mateix, connexió de realitat, motllo de valors i regne de fins, i tot això en proporció d'una riquesa infinita dins la qual es va plasmant el jo personal en nexes efectius amb el tot." (149)

Així, doncs, l'home com a subjecte no només representa, sinó que també vol i sent. L'experiència d'aquest subjecte resta exclosa de l'àmbit del discurs de la ciència de la natura. Dilthey concep el subjecte com una realitat

històrica i psíquica: voler, sentir i imaginar són simples aspectes del seu "procés vital".

"... fins ara la teoria del coneixement, tant l'empírica com la kantiana, ha explicat l'experiència i el coneixement a base d'un fet que pertany al simple representar."

(150)

Ateses les seves característiques, la ciència natural no pot donar raó satisfactòria d'aquest subjecte. Dilthey apel·la a la noció de ciència del sentit comú (151); entèn per ciència un conjunt de proposicions els elements de les quals són conceptes totalment determinats, constants i de validesa universal, els seus enllaços estan fonamentats i les seves parts es troben lligades a un tot en vistes a la comunicació.

La dècada entre 1840-1850, període de crítica de la filosofia hegeliana -Feuerbach, Marx i Kierkegaard en són els seus exponents (152)- no ha passat debades: s'ha de partir de la consciència de la finitud de tota manifestació de l'esperit humà, de la seva historicitat, i de l'impossibilitat de separar arbitràriament els fenòmens espirituals de la totalitat psico-física de vida que és l'home. Però la consciència d'aquests fets porta a plantejar-se el problema de la relativitat de tot discurs històric.

"Em vaig dirigir a investigar la natura i la condició de la consciència històrica: una crítica de la raó històrica.

Aquesta tasca va conduir-me al "problema". Quan es segueix la consciència històrica en les seves conseqüències últimes sorgeix una contradicció que sembla insoluble: la darrera

paraula de la visió històrica del món és la finitud de tota manifestació històrica, tant si és una religió, un ideal, com un sistema filosòfic, i per tant, la relativitat de tot gènere de concepció humana de la connexió de les coses; tot flueix en procés, res no resta. Enfrontada a això s'aixeca la necessitat del pensament i l'afany de la filosofia per un coneixement de validesa universal. La concepció històrica del món és la que allibera l'esperit de les últimes cadenes que encara no han pogut trencar la ciència natural i la filosofia." (153)

Dilthey està convençut que el mètode generalitzador de les ciències naturals no cal concebre'l com a l'únic mètode vàlid del saber i que, de manera similar, tampoc no és necessari pensar que el coneixement històric no pot disposar d'una metodologia amb un rigor tal que ens permeti de considerar objectius i, per tant, "científics" els seus resultats i les seves adquisicions teòriques. És en aquest sentit que es proposa de resoldre la qüestió dels fonaments filosòfics de les ciències de l'esperit, cosa que no havia preocupat especialment als membres de l'Escola històrica, (Humboldt, Savigny, Grimm, Bopp, Niebuhr, Böckh, Mommsen-Ritter i Ranke), els quals s'havien dedicat a conrear les ciències particulars de l'esperit i que, entre els empiristes i positivistes, havia sofert, en opinió de Dilthey, un procés de mutilació en manejar els mateixos cànons de saber per al món natural i per al món espiritual. (154)

En aquest punt és on es fa palesa l'ambigüitat de les arrels de l'investigació diltheyana: d'una banda, l'herència especulativa de l'idealisme alemany

i, de l'altra, el talant empíric, no estrany al positivisme, expressat en els seus recels envers la metafísica i en la seva voluntat de donar respostes per a preguntes del tipus: ¿com és possible una comprensió objectiva d'aquesta experiència que es caracteritza per la seva historicitat? ¿Com podem conèixer aquest subjecte que no només representa?.

L'home té, de fet, una experiència immediata de la vida espiritual en la seva interioritat sense mediació conceptual. Aquesta experiència immediata, la vivència ("Erlebnis"), és de caràcter subjectiu i, per tant, només és el punt de partida de les ciències de l'esperit; les vivències són tal, i com se'ns presenten, són la unitat que les ciències de l'esperit han d'estudiar.

El coneixement del món humà -que és obtingut de l'interior vivencial- no s'ha d'aturar en la simple introspecció, s'ha de perllongar -com destaca F. Tessimore (155)- i realitzar totalment, en els productes històrics del subjecte. Com a ésser històric, l'home viu en quelcom que podem anomenar "objectivacions de la vida"; el que experimenta és allò que és "altre" però que alhora és la pròpia expressió, fruit de la seva activitat. D'aquesta manera, donat que l'activitat humana és la productora del món social-espiritual, podem, pensa Dilthey, afirmar amb Vico que no hi ha sistemes socials que trascendeixin la comprensió humana (156).

Ara bé, cal destacar que l'home no és només vida psíquica o espiritual sinó totalitat psicofísica de vida; com a unitat psicofísica de vida l'home es troba en continua acció i reacció amb els esdeveniments naturals. Per tant, la distinció entre ciències de la natura i ciències de l'esperit no és de tipus metafísic -no podem separar arbitràriament els fets naturals dels

fets espirituals-, sinó que ha de raure en algun altre tipus de fonament:
una diferent situació del subjecte a l'hora de conèixer.

UNES CIÈNCIES BASADES EN L'EXPERIÈNCIA

La distinció entre tots dos tipus de ciència queda establerta sobre la base de la diferència entre experiència externa i experiència interna. Per descomptat que, mentre Dilthey tracta d'anar més enllà del subjecte tal com l'ha dissenyat Locke, aquests dos tipus d'experiència no són paral·lels als de sensation i reflection de la filosofia empírica, sinó que apunten a quel com ja assenyalat, en parlar de Kant: si restem an l'àmbit de la ciència natural, l'home considerat com a subjecte en el sentit d'espontaneïtat de la voluntat es troba en el món del supra-empíric. Considerat, doncs, amb independència de l'ordre de les causes, aquest subjecte ens porta a forçar els límits del concepte d'experiència d'origen empíric (157) o a parlar d'un altre tipus d'experiència que es deu a una diferent posició del subjecte i que suposa una altra constel·lació de pràctica i teoria -com assenyalava Habermas (158). Aquests dos tipus d'experiència seran incomparables:

"L'intersubjectivitat del sistema de referència dins el qual objectivem la natura com a quelcom que hem de dominar d'acord amb lleis, s'aconsegueix al preu de la neutralització d'una sensibilitat de múltiples registres, biogràficament determinada i històricament encunyada." (159)

L'experiència interna inclou quelcom més que els propis sentiments i estats, inclou representacions d'objectes externs. Però aquests no els entenem tant en els seus aspectes físics com, en la mesura que, expressen accions humanes. Per tant, en la nostra experiència interna de la relació social poden intervenir tots els nostres sentits externs, però d'això no se n'ha de derivar

al caràcter hipotètic "característic de la ciència natural- de la nostra" comprensió" d'aquests caràcters, ja que només considerem aquests objectes com a simples vehicles de significat de l'acció humana. I, per tant, substituïm l'ordre de les causes per l'ordre dels motius. Així, és en el saber històric on la consciència sap de si mateixa i no en el del pensament que es pensa a si mateix.

"Comprendre" (160) una determinada realitat en l'experiència interna no vol dir altra cosa que tractar d'entrar en relació amb ella des de la consciència i des de la pròpia inserció del subjecte en un context pràctic que la inclou com a moment. Significa, per tant, mantenir-hi relacions de vida. Per consegüent, la diferència entre tots dos tipus de ciències és el continuïtat, els tipus d'enunciats. La distinció no pretén, però, d'ésser metafísica atès que no es poden separar arbitràriament els fenòmens espirituals de la totalitat de la vida psicofísica de l'home. La distinció remet a dues formes diverses d'experiència (161).

És clar que aquesta experiència no és la descrita per Kant en parlar del món fenomènic, tot i que Dilthey caracteritza la seva obra com a crítica de la raó històrica. Justament aquest fet indica que en l'Einleitung es va més enllà dels límits kantians els quals impedeixen conèixer la raó que es desenvolupa en el món empíric, en el món de l'experiència. És en aquest sentit que Schnädelbach (162) afirma que, en aquesta obra, no es porta a terme una simple complementació de la crítica kantiana de la raó sinó que se'n fa una revisió total, atès que es tracta de veure la raó pura com a raó històrica, i el subjecte com a quelcom que és més que el simple representar.

Es en el creixement des del passat i en la projecció del futur on rauen les realitats que constitueixen el nexa efectiu i el valor de la nostra vida, de la nostra experiència. Ara bé, aquesta vida no ens és donada de manera immediata, sinó per mitjà de l'objectivació del pensament i cal, per tant, mostrar la validesa d'aquest pensar. Aquesta necessitat de mostrar-ne la validesa objectiva està lligada fonamentalment a la impossibilitat de derivar fets espirituals de l'ordre mecànic de la natura; impossibilitat basada, d'una banda, en la diversa procedència dels dos tipus d'enunciats -una diversa posició del subjecte- i, de l'altra, en el gènere d'incomparabilitat que Dilthey estableix entre ells en assenyalar que els fets de l'esperit constitueixen el límit súpream dels fets de la natura i que els fets de la natura constitueixen les condicions ínfimes de la vida espiritual.

No fa gaire hem dit que la comprensió no és de caràcter hipotètic i que, tot i això, pretèn d'ésser objectiva, amb la qual cosa podem entendre que Dilthey no redueix la Verstehen a empatia (Einfühlen), o si volem, comprensió a comprensió intuïtiva, immediata. Més aviat se'ns suggereix que cal considerar la comprensió com a forma metòdicament elaborada d'aquella característica reflexivitat de tot allò que és possible d'anomenar "espiritual".

En el procés de comprensió hi ha un moment que suposa el reviure, cosa que implica que la comprensió no és reductible tan sols a l'activitat de l'intel·lecte, sinó que inclou totes les forces de l'ànima humana. Com diu Dilthey (163), els fets de la societat ens són comprensibles des de dins a base de la percepció dels nostres propis estats i, per tant, la figuració del món històric l'acompanyem d'amor, d'odi, de tota la intensitat dels nostres afectes: la natura per a nosaltres (subjectes exclosos dels discurs de la ciència natural) és muda; la societat és el nostre món. L'home sencer -el poder de la

vida personal- és la facultat captadora que funciona en les ciències de l'esperit.

No cal, però, oblidar com ja dèiem que la comprensió és coneixement: pretén ésser objectiva i no només subjectiva-experiència-. Per consegüent, si cal conceptualitzar, si ens hem de fer una idea, no n'hi ha prou amb reviure; com diu Habermas (164), la comprensió és un acte en el qual es fonen experiència i aprehensió teòrica.

Per emfatitzar-ho més: tot acte de voluntat es dóna en el marc d'una consciència, però per aquest motiu no hem de pensar que té la seva raó explicativa en aquesta (165). L'home és un ésser històric fonamentalment pel fet que no el podem comprendre des de si mateix, sinó precisament com a punt d'encreuament ('Kreuzungspunkt') de sistemes més amplis; el contingut de la seva interioritat sempre apunta més enllà d'ella mateixa.

L'individu és tant fruit de la seva relació interactiva amb la natura com de la interacció amb d'altres individus i de l'acumulació d'interaccions que hagin tingut lloc en el curs de les generacions. Aquestes interaccions no es donen en el buit, sinó en el marc d'estructures organitzades; aquestes són les que constitueixen els sistemes de la vida social les quals són empíricament reductibles als individus i a les seves interaccions. És així que cal entendre l'afirmació diltheyana que l'objecte de la comprensió és la individualitat. Els fins de les ciències de l'esperit són captar el singular, l'individualitat de la realitat històrico-social, conèixer les uniformitats que operen en la seva formació i establir fins i regles per a la seva possible plas-

Per consegüent, els objectes del quals s'han d'ocupar les ciències de l'esperit -de fet l'entramat de la vida històrico-social humana- són els individus -els elements-, els "sistemes de cultura", com a connexions de fi, i els "sistemes d'organització", com a vinculacions de la voluntat. És el coneixement d'aquests sistemes allò que ens permetrà de parlar d'uniformitat i de lleis.

En aquest sentit Dilthey parla de fonamentar les ciències de l'esperit sobre dades psicològiques. La seva pretén d'ésser una psicologia analítica i descriptiva que té com a fita proporcionar una determinació general de l'individu humà. Però una psicologia que només s'ocupés d'aclarir el procés de coneixement del món extern seria insuficient; la psicologia diltheyana no es redueix a fer intel·ligible l'experiència dels sentits i la seva relació amb el procés de coneixement, sinó que aspira a donar compte de com es combinen sentiments i propòsits per tal de donar lloc a una persona històrica.

La psicologia és una ciència sobre l'element de la realitat històrico-social, l'individu. Per tant, aquesta ciència farà abstracció de la interacció, però no del fet que l'home és punt d'encreuament. L'home, dèiem, és unitat psicofísica de vida: és un tot tancat, això és, cert en l'autoconsciència de la seva unitat, i obert, viu en quelcom que no és ell mateix. Com diu Dilthey (166), l'home de la sana ciència analítica té per objecte l'home com a component de la societat. Com dèiem no és, doncs, suficient la introspecció, cal l'estudi de les propietats generals dels individus desenrotllades en el context històrico-social (l'home es coneix en la història, malgrat que cap individu no s'exhaureixi en cap sistema social o cultural). Tot això suggereix la necessitat d'una psicologia comparada; l'antropologia i la psicologia

seran la base per a la història i, per extensió, per a la resta de ciències de l'esperit. Dit amb d'altres termes, aquesta psicologia hauria de reflectir allò que trobem també en la interacció social: tant l'individu com la interacció social tenen capacitat configuradora de valors, fins i ideals no continguts a l'anterior evolució. Com afirma Makkreel (167) l'home com a microcosmos que reflecteix un macrocosmos. La psicologia, que és entesa com a anàlisi de l'experiència en el seu fer-se, proporciona (168) els conceptes de primer ordre per a les altres ciències de l'esperit que estudien els sistemes socials. D'aquesta manera, la psicologia és una forma d'introduir la teleologia. Més clar encara, aquesta caracterització de la psicologia no només introdueix en el món històric la teleologia sinó que ens assenyala clarament que en aquest marc la captació teòrica va acompanyada de la tendència pràctica.

La psicologia és, com hem assenyalat, producte d'una abstracció, ja que, de fet l'individu té com a tret suprem el fet de viure en quelcom que no és ell mateix. És a dir, el marc, el tot, en el qual ha nascut no ha estat constituït per l'individu, malgrat haver-hi interacció entre un i altre. El tot de la realitat històrico-social és el resultat de l'acumulació d'interaccions que han tingut lloc i s'han transmès a través de les generacions/)

WV Motiu pel qual el coneixement d'aquest tot es veu plagat de dificultats donada la complexitat del seu objecte. Per apuntar algun dels problemes que expressen aquesta complexitat només cal adonar-se que la interacció no es troba sotmesa -com diu C. Moya (169)- a la llei de la igualtat d'acció-reacció que regeixen l'àmbit de la interacció causal-física.

La tasca de les diverses ciències particulars de l'esperit serà, doncs, l'estudi parcial d'aquest tot històrico-social. És a dir, cada ciència sorgeix artificialment i ha d'ésser conscient d'aquest fet, en destacar un contingut parcial d'aquest tot, constituït per les relacions interhumanes. Són aquestes relacions les que donen lloc a i es donen en el marc de : (a) sistemes culturals -formacions permanents degudes al fet que un fi arrela en alguna cosa constitutiva de la natura humana- i (b) a sistemes d'organització externa -formacions constituïdes gràcies al fet que causes permanents lliguen les voluntats en un tot. En el primer cas, els individus persegueixen un tipus de fi gràcies a un concert espontani de les voluntats i per això no és necessària cap organització coactiva; exemples de sistemes culturals són l'activitat artística, la religiosa, la moral...; en el segon cas, ens cal una organització externa i n'és un exemple l'activitat política: Hi haurà doncs ciències que estudiïn cada tipus de sistema.

Aquests sistemes són els que ens permeten de parlar d'uniformitat i de lleis; però no ens hem de confondre, és a dir, no hem d'oblidar que la relació entre individu i sistema és complexa i que, en ésser els sistemes fruit de l'activitat teleològica humana, conserven aquesta estructura i per aquest mateix motiu esdevenen comprendibles (170). Tant és així que és fàcil entendre, en aquest context, les lleis com a regles, en el ben entès que això indica justament el marge de reflexió que té el subjecte per a complir-les; les regles no afecten per igual la conducta dels individus. La història no és, doncs, mera repetició i no només pel que acabem de dir, sinó també perquè cal suposar que no sempre les normes i lleis dels diversos sistemes són mútuament congruents, cosa que pot forçar a modificacions i innovacions.

És ara quan potser adquireix sentit l'afirmació diltheyana (171) que en les ciències de l'esperit hi ha tres tipus d'enunciats: fets, que indiquen

l'orientació històrica de l'estudi; teoremes, que ho fan de l'orientació històrico-abstracta i judicis de valor; els quals apunten a la pràctica (172).

Dilthey tracta, doncs, d'acarar el problema de la fonamentació de les ciències de l'esperit des d'una perspectiva psicològico-antropològica que vincula l'estudi de l'humà a l'estudi de la història. La història -estudi del singular- serà la que oferirà el material a les altres disciplines que troben el seu objecte en el món històric. D'aquesta manera, s'emfatitza que la unitat psicofísica de vida no és un fenomen originari sinó que cal parlar del seu desenvolupament.

UNA "MODESTA" CONSIDERACIÓ DE LA HISTÒRIA

Si partim, d'una banda, de la idea que cada ciència particular de l'esperit només coneix relativament la realitat històrico-social i, d'altra, de la voluntat de fer valer l'autonomia de les Geisteswissenschaften, podem afirmar que Dilthey cerca, de fet, els instruments per a combatre qualsevol posició des de la qual es negui aquesta autonomia o s'afirmi que podem penetrar la totalitat de la realitat històrico-social. Aquests instruments apunten, doncs, tant a la posició metafísica -la filosofia de la història- com a la naturalista -la sociologia positivista.

A la Introducció (173) es defineix la filosofia de la història com aquella teoria que tracta de conèixer la connexió de la realitat històrica per mitjà d'una connexió paral·lela de proposicions que formen una unitat. Aquesta unitat ha estat localitzada, en les diverses filosofies de la història, tant en el curs històric com en una idea fonamental o en alguna fórmula que expressi la llei del seu desenvolupament. Hem assenyalat, fa un moment, que conèixer la connexió de la realitat històrica suposa el coneixement de la connexió concreta de tots els fets i canvis de la realitat, de les lleis generals que regeixen en aquesta, dels sistemes de valors imperatius implicats en la relació dels homes i els seus objectius. La filosofia de la història només pot ésser qualificada de disciplina orgullosa, ja que afirma conèixer aquesta triple connexió de fets, lleis i regles -coneixement que excedeix el de les ciències de l'esperit. Tampoc no defuig aquesta pressumpció o orgull pensa Dilthey (174) la sociologia francesa, la qual pretèn, en cercar una direcció científica de la societat, de conèixer també el tot de la realitat històrico-social. Per consegüent, tant la filosofia de la història com la

sociologia, consideren l'exposició singular no com a fi, sinó com a simple material per a les seves abstraccions.

Dilthey proposarà reduir, en aquest sentit, el possible nucli de veritat que podem trobar darrera la filosofia de la història a la investigació sobre la base d'un domini, com més ampli millor, de les diverses ciències de l'esperit. Només aquestes serveixen per a parlar del curs de la història universal (175). Dit més clarament, no hi ha filosofia de la història, sinó disciplines o ciències amb intencions filosòfiques, com ja hem assenyalat en la nota 170.

"no podem obtenir cap coneixement de la concreta connexió total de la realitat històrico-social si no és desarticulant aquesta realitat en nexes singulars, és a dir, mitjançant aquestes ciències particulars." (176).

Això vol dir que la filosofia clàssica de la història només proporciona notiones universalis (177), en el sentit de Spinoza.

Dèiem fa un moment que la sociologia, tot i la seva ambició de crítica de la metafísica, pateix d'un mal semblant al de la filosofia de la història: desconeix la relació entre la història i les ciències de l'esperit. Cosa que és fàcil de reconèixer en els seus supòsits bàsics: a) condicionalitat exclusiva dels estats psíquics per mitjà d'estats fisiològics -en opinió de Dilthey, afirmació precipitada i indemostrable- i b) la percepció interna és impossible i estèril--a la Introducció es considera aquesta afirmació deduïda de manera errònia d'una adulteració del procés perceptiu (178).

Aquesta valoració del segon supòsit sembla assenyalar que, en ocupar-nos de l'àmbit de l'història-social (considerant-lo un àmbit intel·ligible de

de forma intersubjectiva), ens veiem obligats a anar més enllà d'aquell concepte empirista-positivista d'experiència que identifica aquesta amb les dades dels sentits. Amb això volem indicar que allò que preocupa Dilthey és més la voluntat de caracteritzar el discurs sobre l'humà -que ja és un fet a través dels treballs de l'Escola històrica- que la de veure si aquest discurs és ciència, en el sentit de la ciència natural. D'allò que es tracta és de cercar un fonament gnoseològic per a una nova pràctica: les ciències de l'esperit i la seva relació amb la història. Som lluny, doncs, malgrat els deutes amb l'idealisme, d'allò que hem anomenat filosofia de la història. Dilthey faria, en tot cas, "filosofia crítica de la història". Entenem aquí aquesta expressió tant en el sentit que li dóna R. Aron (179) -el filòsof crític de la història és aquell que entén que l'estudi històric persegueix un tipus de comprensió diferent del de les ciències naturals- com en el que li dóna W.H. Walsh (180) -la filosofia crítica de la història s'ocupa de problemes que pertanyen a quatre grups principals: la història i altres formes de coneixement, veritat i fet en la història, objectivitat històrica i l'explicació històrica.

Si el retol "filosofia de la història" cal matisar-lo perquè pugui ésser aplicat a la Introducció, el de "historicisme" també. Dilthey és historicista sempre i quan entenguem amb Pietro Rossi (181) que entre l'historicisme alemany contemporani i l'historicisme romàntic hi ha la crisi especulativa de la dècada de 1840-1850 i que la crisi de la filosofia hegeliana ha constituït al mateix temps la crisi conclusiva de la visió romàntica de la història.

Meinecke en el seu L'historicisme i la seva gènesi (182) considera que la base de l'historicisme romàntic es el reconeixement de la individualitat de tot fenomen històric i de la seva inserció en un procés evolutiu individual. En aquest context, la individualitat és concebuda com a expressió d'una força universal (183). En canvi, la referència fonamental de l'historicisme contemporani, és, més que la concepció romàntica de la història, la recuperació de la voluntat crítica de Kant, tot ampliant-la a les disciplines que tenen per objecte l'existència històrico-social de l'home. I això ha estat possible perquè el moviment historicista ha posat entre parèntesi els pressupòsits especulatius en els quals l'Escola històrica es basava i ha dirigit la seva atenció a les recerques concretes que aquesta havia realitzat.

"L'historicisme alemany contemporani, nascut en relació amb noves tasques imposades pel desenvolupament de la recerca positiva sobre el món humà, ha pogut conduir a una renovació de les perspectives metodològiques de les disciplines històrico-socials, fornint a la vegada instruments de comprensió historiogràfica i d'investigació social que han esdevingut patrimoni permanent de la cultura del Noucents."

(184)

En parlar d'historicisme, volem fer també referència al tractament que K.R. Popper, un dels principals crítics de l'historicisme, concedeix a Dilthey i a alguns dels temes centrals de la Introducció.

Malgrat l'ús rar i poc precís que fa Popper d'aquest mot, podem destacar algunes de les característiques que li atribueix en la Misèria de l'historicisme o en la Societat oberta i els seus enemics (185) i això potser

curiosament, ens servirà més per acostar Popper a Dilthey que per allunyar-lo d'ell, ja que en aquest "calaix de sastre" que porta el rètol "historicisme" Popper hi posa al bell mig allò que nosaltres hem anomenat-i que Dilthey critica- filosofia clàssica o especulativa de la història (186).

"Entenc per historicisme un punt de vista sobre les ciències socials que suposa que la predicció històrica és el fi principal d'aquestes, i que suposa que aquest fi és assolible per mitjà del descobriment dels "ritmes" o els "models", de les "lleis" o "tendències" subjacents en l'evolució de la història." (187)

La tesi que, en aquestes obres, defensa Popper preten ésser contrària al punt de vista historicista, ja que considera que la creença en un destí històric és pura superstició i que no pot haver-hi predicció del curs de la història humana per mètodes científics o qualsevol altre tipus de mètode racional. En la seva crítica, Popper distingeix entre doctrines historicistes antinaturalistes -les quals, en afirmar/ la relativitat històrica de les lleis socials, suposen que la majoria de mètodes de la física són inaplicables a la sociologia- i les doctrines pro-naturalistes que afirmen, pel contrari, una unitat de mètode de les ciències naturals i de les de l'esperit. En criticar aquestes darreres, per les seves pretensions de fer prediccions científiques, recorre, de fet, a alguns dels arguments -i potser d'aquells que el fan una mica hereu de Dilthey (188)- de les doctrines antinaturalistes, criticades per ell mateix abans.

Les doctrines pro-naturalistes pateixen de diversos mals, tals com, el de manejar una concepció vulgar -inductivista- de ciència, el de confondre tota

hipòtesi amb una llei, de tal manera que s'atreveixen a parlar de lleis gene rals en la història. Però això significa, en opinió de Popper, no adonar-se que les hipòtesis històriques són, en termes generals, proposicions no univer sals, sinó singulars sobre un esdeveniment o un nombre determinat d'esdevenien tments; en tot cas, com ja hem vist, en aquest àmbit es pot parlar de tendènci es. L'evolució de la vida sobre la terra o de la societat humana és un proce s únic i, per tant, la seva descripció és una proposició històrica singular.

Dit amb altres termes, Popper, que aquí esta fent referència a Comte, Mill i Marx -aquest darrer és l'objectiu últim de totes les seves andanades contra l'historicisme-, afirma que els historicistes han confós les tendènci es condicionals amb lleis incondicionals i han cregut que certes tendènci es són absolutes i irrevocables.

Però Popper no només se situa en la línia de la tradició inaugurada per Dilthey quan crítica les tesis pro-naturalistes, sinó també quan s'ocupa de les antinaturalistes i assenyalava entre d'altres com a trets característics d'aquestes l'holisme, la dialèctica, la teoria organicista de les estructure s socials i l'essencialisme, en front de les quals oposa una consideració particular i individual dels fets històrics (189). Doncs bé, hem vist que l'historicisme de Dilthey és individualista i metodològic i aquest fet no és més que expressió del seu rebuig de la filosofia hegeliana de la història, de la teoria del desenvolupament orgànic de l'Escola històrica i potser d'una oberta actitud política de tipus liberal. Els atacs popperians apunten més aviat al mateix lloc que els diltheyans; és justament l'insistència diltheyana en la comprensió dels fenòmens individuals -individus, sistemes i connexi ons- i la consciència de la provisionalitat i relativitat de les interpreta cions en relació amb, als interessos cognoscitius, allò que el diferencia

de la filosofia de la història, la sociologia i la ciència natural. L'historicisme antinaturalista del qual es parla a la Misèria de l'historicisme no és altra cosa que la filosofia de la història. I recordem que és el mateix Popper qui, tot i fer notar el seu antipsicologisme, en el cap. 14 de La societat oberta..., destaca els aspectes positius del psicologisme en tant que eina que permet d'anar contra l'hòlisme (190) i, en la Misèria, subratlla que, en la història, de la mateixa manera que en la ciència, no és possible d'evitar l'adopció d'un punt de vista.

L'historicisme antinaturalista presenta arguments per defensar la inaplicabilitat d'alguns mètodes de la ciència natural -la física- a les ciències socials o humanes i argumenta que el mètode de la comprensió intuitiva és el propi d'aquestes darreres. Si a la física es dóna l'explicació causal, a les ciències socials, la comprensió del propòsit o del sentit; a les primeres és possible d'explicar quantitativament els esdeveniments, a les últimes es tracta de destacar els aspectes qualitatius. La física operaria amb generalitzacions inductives, mentre les ciències socials operarien amb l'ajut d'una imaginació comprensiva. Dilthey, en diferenciar entre "explicar" i "comprendre", es trobava plenament en aquesta línia; ara bé, cal destacar que Popper, en les seves consideracions relatives a la comprensió, a la seva obra Coneixement Objectiu, no es limita a presentar aquesta oposició entre "explicació" i "comprensió" com a resultat d'una idea equivocada de les ciències naturals, sinó que a més a més mostra el seu acord amb l'afirmació que la finalitat de les ciències humanes és el comprendre.

Hem de matisar però aquesta aparent proximitat entre Popper i Dilthey, en aquest cas. En Popper la reivindicació de la comprensió va lligada al

tercer món, món intemporal, en el qual el subjecte -no els productes de la seva activitat- no hi és present; en canvi, en Dilthey, la comprensió va lligada precisament a l'experiència del subjecte. La postulació d'un tercer món serveix a Popper per tal d'eliminar el subjectivisme propi de la tradició de la Verstehen. En una ponència de l'any 1967, que porta el títol significatiu de "Epistemologia sense subjecte coneixedor", diu:

"... sense prendre massa seriosament els mots "món" o "univers", podem distingir els tres móns o universos següents: primer, el món dels objectes físics o dels estats físics; segon, el món dels estats de consciència o dels estats mentals, o potser de les disposicions a actuar de la conducta, i, tercer, el món dels continguts objectius del pensament, sobretot dels pensaments científics i poètics i de les obres d'art." (191)

Aquest tercer món és el món dels intel·ligibles o de les idees en sentit objectiu, és el món dels objectes virtuals del pensament; és a dir, és un món autònom, tot i ésser producte del món humà.

Malgrat que l'activitat pensant de l'home és la que ha creat el tercer món, no podem identificar el pensament, en sentit objectiu, amb els processos de pensament que pertanyen de fet, al segon món. No és tampoc necessari pensar que hi ha una correspondència exacta entre tots dos; és a dir, no cal considerar que a cada objecte del tercer món li correspon un acte d'algun subjecte. Comprendre una teoria, per exemple, és quelcom semblant a una tasca in finita, ja que el contingut d'una teoria són totes les seves conseqüències lò giques, i a aquestes són tantes com les infinites situacions a les quals la teoria pot aplicar-se.

El problema central de les humanitats és la comprensió dels objectes que pertanyen al tercer món. Però, com dèiem més amunt, cal distingir les activitats subjectives que inclou el concepte de comprensió del resultat: la interpretació; aquesta, en la mesura que és objecte del tercer món, serà sempre una teoria (o una mena de teoria). La comprensió, com a activitat intel·lectual, consta de processos subjectius del segon món, però el segon món pot i ha d'ésser analitzat en termes d'una operació amb elements objectius del tercer món.

"La meva tesi central és que qualsevol anàlisi de l'activitat de comprendre amb valor intel·lectual ha de procedir principalment, si no del tot, a través d'una anàlisi de com manipulem, les eines i les unitats estructurals del tercer món." (192).

Dit en altres termes, la comprensió diltheyana -situada en el segon món, que consisteix a reviure intuitivament una experiència personal i que tracta els objectes del tercer món com si fossin simples emissions d'expressions del subjecte cognoscent -seria un mètode subjectiu i limitat. La comprensió popperiana (que no nega el "caràcter suggestiu" de la proposta de Dilthey), en canvi, consisteix en la reconstrucció hipotètica d'una situació problemàtica històrica tal i com es presentava a l'agent, de manera que les accions d'aquest esdevinguin adequades per a la situació (193).

Aquest mètode s'assembla al "re-enactment" de Collingwood (194) però tot eliminant-ne l'element subjectiu o del segon món, ja que aquí interessa l'anàlisi situació, que no és altra cosa que una reconstrucció idealitzada de la situació. I en aquesta anàlisi els termes "explicar" i "comprendre" no son antitètics sinó complementaris, cosa que reflecteix l'unitat del mètode.

Es clar que hi ha diferència entre les ciències socials i les ciències naturals, però les que hi trobem són semblants a aquelles que hi ha entre les pròpies ciències naturals; els mètodes són, fonamentalment, els mateixos en tots dos camps.

El mètode de la ciència natural és aquell que es coneix amb el nom de mètode hipotètico-deductiu i que Popper considera que també podem anomenar "mètode d'hipòtesis", ja que no aconsegueix la certesa absoluta per a cap de les proposicions científiques que experimenta; les hipòtesis tenen sempre un ca-
ràcter temptatiu o provisional.

De la hipòtesi que hem d'experimentar, per exemple una llei universal, conjuntament amb altres proposicions que amb aquesta finalitat no es conside-
ren problemàtiques, per exemple unes condicions inicials, en deduim un pro-
nòstic. Confrontem llavors aquest pronòstic, en la mesura del possible, amb
els resultats d'observacions experimentals o d'altres; l'acord amb les darre
res l'anomenem corroboració de la hipòtesi -i no prova final-, el desacord
el considerem una refutació o falsació (195).

Aquesta formulació del mètode de la ciència permet que no hi hagi diferèn-
cia d'estructura lògica entre experimentació, explicació i predicció, sinó
d'èmfasi: depèn d'allò que considerem el nostre problema. El mètode de la
ciència consisteix a elaborar conjectures i a criticar-les (tota crítica és
un intent de refutació).

Popper considera que els objectes de la ciència social (mercat, societat,
exèrcit) són, en la seva majoria, construccions teòriques, objectes abstrac-
tes que el científic ha de construir i analitzar en termes d'individus, cosa

que comporta que en aquest àmbit el mètode serà semblant al de la ciència natural. I aquells arguments que fan referència a la impossibilitat de fer prediccions concretes en el camp del social queden desautoritzades quan sabem que el que fa la ciència és excloure la possibilitat de certs resultats i gairebé mai no garanteix el resultat precís d'una situació concreta; igualment l'afirmació d'una major complexitat en situacions socials concretes deixa de tenir pes quan, com diu Popper, ens adonem que en la majoria de situacions socials hi ha un element de racionalitat. Encara que poques vegades ens comportem d'una manera totalment racional (fer ús de tota la informació que disposem per assolir els fins proposats), sí que pox o molt ens hi comportem i això és el que permet de construir models d'accions i d'interaccions.

El mètode proposat per Popper a la Misèria de l'historicisme, a la Societat oberta..., i desenvolupat, posteriorment en relació amb el tercer món és el que anomena "mètode Zero" o "anàlisi de la situació".

"... el mètode de construir un model en base a un supòsit de completa racionalitat (i potser també sobre el supòsit que posseixen informació completa) per part de tots els individus implicats, i després d'estimar la desviació de la conducta real de la gent en relació a la conducta model, tot usant aquesta com una mena de coordenada zero." (196)

D'aquesta manera, el mètode Zero i, fins a cert punt com fa notar Cubbedu (197), els objectes del tercer món són tipus ideals, són utilitzats com a ajuts heurístics per a explicar la diversitat entre el comportament real i el comportament abstracte, segons la lògica de la situació. Es tracta doncs d'una reconstrucció conjectural de la situació que pot permetre descobriments històrics reals, és a dir, pot explicar algun aspecte de la història fins

ara no explicat.

Així, i en la mesura que el coneixement no comença en la percepció, observació o recollida de dades, sinó amb problemes, el mètode de les ciències socials rau a assajar possibles solucions per als seus problemes -de la mateixa manera que la ciència natural els assaigs (o idees) de solució són sotmesos al més estricte control crític. Segons això el procés del progrés de coneixement es pot esquematitzar: $P_1 \longrightarrow TT \longrightarrow EE \longrightarrow P_2$ (com a solució d'un problema previ assajem teories temptatives i, després d'eliminar alguns errors, apareix un nou problema.

"Ras i curt, he intentat de mostrar que la idea del tercer món té interès per a una teoria de la comprensió que aspiri a combinar una comprensió intuïtiva de la realitat amb l'objectivitat de la crítica racional." (198)

Podríem dir que aquestes línies fan llum sobre la continuïtat temàtica -amb totes les precaucions que calguin- entre Dilthey i Popper. Aquest últim sembla intentar de fer una cosa similar a la que podem trobar en l'Einleitung: mantenir la peculiaritat del coneixement dels problemes de l'home i alhora mostrar que aquest fet no implica mètodes cognoscitius particulars.

Ara bé, aquí Popper fa una "petita trampa"; el seu atac a la comprensió intuïtiva passa per alt un fet: Dilthey i, en general, tot el segle XIX, mantenen un concepte de ciència natural lligat al mètode positivista i inductiu (concepció de la ciència del sentit comú) que segur que condiciona les crítiques que poden fer-se a l'explicació i als seus límits. Tot i que una gran part de la seva obra està dedicada a la crítica de la concepció inductivista del mètode científic, Popper no té en compte que cal jutjar el tractament

diltheyà de la comprensió en aquest context.

Es a dir, si canviem de registre i partim d'una concepció deductivista i falsacionista del mètode de la ciència, potser cal redefinir quins són els límits de l'explicació de la ciència naturals i la relació entre crítica (falsació) i comprensió com ho fa Popper. Així, per a ell, les ciències teòriques tenen com a objectiu trobar i provar lleis universals; i en provar-les, recorrem a d'altres lleis de les més variades classes així com a condicions inicials específiques. La història, en canvi, es caracteritza pel seu interès a trobar descripcions d'estats de coses en certes regions espàcio-temporals específiques i a comprovar o mostrar la seva suficiència o exactitud. La diferència entre totes dues és ben marcada: rau en la seva diversitat d'interessos o problemes, a la diferència que hi ha entre el que cadascun d'elles considera problemàtic (199). L'historiador no té massa interès en les lleis generals, tot i que en fa ús; i les usa principalment no tan com a lleis que l'ajuden a experimentar les seves hipòtesis específiques, sinó com a quelcom implícit en la seva terminologia. Fora de les ciències teòriques, les lleis universals normalment susciten poc interès, malgrat que, tant les lleis universals com els esdeveniments específics, siguin ambdós necessaris per a qualsevol explicació.

L'historiador està interessat en la particularitat, la individualitat, en d'altres termes, té una finalitat gnoseològica diferent de la del teòric. ¿Que potser estem gaire lluny de l'enfoc diltheyà?.

L'EXPLICACIÓ COM A CRITERI DE CIUTADANIA CIENTÍFICA

"El filòsof, prou sovint, està interessat en la història només perquè aquesta presenta algun tipus d' excepció prima facie a les seves teories lògiques generals. Intenta dir, per exemple, que l'explicació sempre dona com a resultat generalitzacions, i tanmateix ha d'admetre que la història no sembla fer-ho; o bé desitja sostenir que les explicacions sempre procedeixen aplicant lleis generals, però li és difícil d'indicar les lleis generals emprades en les explicacions històriques. Així comença una certa sensació d'irritació cap a l'historiador, cap a algú que sembla prou seriós però que la seva conducta mostra l'inconfusible segell de la frivolitat. El filòsof és poc apropiat, doncs, en aquestes circumstàncies, per considerar detalladament i amb bons ulls els veritables, els efectius, procediments de l'historiador; més aviat, el seu interès és mostrar que la història podria ésser i hauria d'ésser una il·legítima excepció a la seva tesi general."

En el darrer apartat hem fet referència a la continuïtat temàtica entre Dilthey i Popper, però això no ens ha d'enganyar pel que fa al lloc que ocupa Popper en la discussió sobre l'estatut metodològic de la història en el nostre segle, lloc molt proper al dels empiristes lògics, i això no només per les dades de publicació de les seves obres, sinó també perquè, entre d'altres coses, les seves crítiques a allò que anomena "historicisme" -la filosofia clàssica o especulativa de la història- reflecteixen un cert talant antimetafísic o científicista semblant al dels positivistes lògics; a més, les seves idees sobre l'explicació científica i la seva possible aplicació en els casos històrics es paral·lela, coincident i sovint crítica amb les seves propostes empiristes.

L'empirisme lògic va fer seu, amb petites modificacions (aquí es tractava d'un empirisme semàntic i no psicològic) la tesi de fons de l'empirisme clàssic: tot enunciat amb valor cognoscitiu o és analític -el seu valor pot determinar-se per mitjà d'una anàlisi de significat- o és sintètic -en aquest cas, el valor veritatiu ha de recolzar en l'experiència. Amb aquesta tesi s'exclou tot enunciat el contingut del qual no pugui ésser controlat a través de mitjans accessibles per a tothom. El fort component antimetafísic de l'empirisme ja s'aprecia aquí: la filosofia clàssica de la història seria, en aquest context, un discurs sense valor cognoscitiu, de la mateixa manera que gairebé tota la filosofia heretada del passat.

El criteri empirista del significat (en la seva formulació més esquemà

tica: tot enunciat és significatiu si i només si és científic i és científic si i només si és directament o indirectament verificable per recurs a l'experiència) va pretendre acomplir la tasca de precisar allò que es vol dir quan s'afirma que el valor veritatiu d'un enunciat empíric depèn de l'experiència. Aquest criteri esdevingué alhora el principi rector del positivisme lògic i la font de nombrosos problemes entre els quals podem esmentar: la qüestió relativa al propi status del criteri, el caràcter dels enunciats d'observació, el problema de la verificabilitat de les lleis estrictament universals.

Amb aquest criteri es pretenia també conservar la possibilitat de pensar la unitat del mètode científic. Es tracta de posar tot el coneixement empíric dins el motllo de la ciència -i el model de ciència del qual es parteix és el de la física-, amb la qual cosa tot coneixement no científic no té significat; la metafísica és mancada de sentit i no hi ha diferències essencials entre els dos tipus de ciència, natural i social.

Amb la crítica al criteri empirista del significat portada a terme per Popper a la seva La lògica de la investigació científica, el problema de trobar un criteri de significat es veu arraconat en favor de la recerca d'un criteri de científicitat. La proposta de criteri de demarcació en Popper es basa en la refutabilitat: una hipòtesi que expliqui tota possibilitat, no explica res; si una hipòtesi vol explicar alguna cosa, ha d'ésser incompatible amb alguna observació possible. Per a Popper, doncs, una bona teoria és aquella que, en la mesura en que té un elevat contingut informatiu, pot ésser sotmesa a les més severes crítiques (és susceptible de refutació, de crítica). Així el criteri que proposa marca una frontera entre ciència i no ciència i no entre allò que té sentit i allò que n'és mancat.

La preocupació per l'estructura de l'explicació científica reflectirà aquest abandonament del criteri de significativitat; el que fa la ciència és explicar i, per tant, es tracta d'aconseguir un concepte unificat d'explicació: l'explicació serà el criteri de ciutadania científica.

Donat que aquest criteri s'ha construït a partir d'un fort interès per la ciència natural i d'un marcat talant antimetafísic, la història es presenta com un marc atractiu per a veure-la funcionar: d'una banda, la filosofia clàssica de la història ha estat font d'innombrables teories metafísiques i de l'altra, la història ha estat la referència obligada de la majoria de filòsofs idealistes per tal d'atacar la insuficiència del concepte empirista d'experiència i de racionalitat. A més, l'ideal d'unitat del mètode científica al qual respon el criteri, obliga a la pregunta per l'estatut metodològic de la història i de les ciències socials, pregunta que, en un primer moment, té com a resposta que aquestes ciències són ciències no desenvolupades del tot i que, amb el temps, s'acostaran inevitablement al model de les ciències naturals.

POPPER, HEMPEL i EL "COVERING LAW MODEL"

A la seva Autobiografia intel.lectual (200), K.R. Popper comenta que d'una crítica equivocada de les seves idees sobre l'explicació, n'ha sorgit una voluminosa literatura que, en la seva opinió, ha aportat poca cosa al problema de l'explicació històrica. Aquestes idees sobre l'explicació es troben expressades en la seva Lògica de la investigació científica (201) i són coincidents, en el fonamental, amb les de C.G. Hempel a "La funció de les lleis generals a la història" (202), article de 1942, que és "locus classicus" d'aquella "voluminosa literatura".

A tots dos textos només es fa referència a un sol tipus d'explicació, aquella que és alhora explicació causal i d'esdeveniments, dit amb altres termes, una explicació s'entén com una resposta a la pregunta "Per què va ocórrer l'esdeveniment E?".

Explicar l'ocurrència d'un esdeveniment E suposa indicar alguns altres esdeveniments o estats de coses determinats, $C_1 \dots C_k$, apuntar una o més lleis generals, $L_1 \dots L_r$, i que E se segueixi lògicament de $C_1 \dots C_k$ i de $L_1 \dots L_r$. L'esdeveniment que volem explicar -explanandum- és la conclusió d'una argumentació deductiva que té com a premisses -explanans- o una més lleis generals i un seguit d'enunciats de condicions antecedents (prèvies o simultànies)

	$L_1 \dots L_r$	(lleis generals)
conseqüència lògica	$\frac{C_1 \dots C_k}{E}$	(condicions antecedents)
		(descripció del fenomen empíric a explicar)

Una explicació consisteix, doncs, a indicar les causes d'E, la qual cosa és equivalent a dir que segons certes lleis generals, un conjunt de fets de les classes esmentades (causes) va regularment acompanyat d'un altre de la classe E. D'aquesta consideració de l'explicació causal (203) se'n desprèn que mai no podrem parlar de la causa i l'efecte d'una manera absoluta, sinó tan sols d'esdeveniments que són causa d'altres esdeveniments (que són els seus efectes) en relació amb una certa llei universal. L'altre punt lligat a l'anterior és el fet que l'ús d'una teoria amb la finalitat de predir algun esdeveniment no és sinó un altre aspecte del seu ús amb vista a explicar aquest esdeveniment (hi ha una simetria lògica entre explicació i predicció, la diferència, en tot cas, és de caràcter pragmàtic); una explicació és incompleta a menys que pugui funcionar com a predicció.

Aquest model d'explicació és conegut amb el nom d'explicació nomològico-deductiva o, com el va batejar posteriorment W. Dray, (204) Covering Law Model, tot fent referència al fet que, en aquest context, explicar és subsumir allò que volem explicar sota una llei general.

S'entén que una llei general és un enunciat amb forma de condicional universal (hipòtesi de forma universal) que pot confirmar-se o rectificar-se a partir de troballes empíriques (Popper parlaria del seu caràcter d'empíricament falsable); d'aquesta manera, s'exclou que una veritat analítica pugui ésser considerada com una llei general. Quan aquí es parla d'universalitat es fa referència a una universalitat estricta, és a dir, tant en el temps, en el lloc, com en el nombre d'individus del seu domini d'aplicació. En exigir que la llei es sostingui en tots els casos, Hempel exclou les generalitzacions de

típus estadístic -cosa que Popper no fa (205). Així una hipòtesi de forma universal afirma una regularitat del següent tipus:

"En tots els casos on un fet d'una certa classe específica C ocorre en un cert lloc i en un cert temps, un altre fet d'una classe específica E ocorrerà en un lloc i en un temps relacionats d'una manera específica amb el lloc i el temps d'ocurrència del primer esdeveniment." (206).

Les lleis s'apliquen, com aclareix Hempel, a classes d'esdeveniments, no a ocurrencies úniques. Explicar un esdeveniment, en el model positivista, vol dir classificar l'objecte d'estudi com a esdeveniment d'una certa classe.

Posteriorment (207), Hempel introduirà modificacions a la seva reflexió sobre l'explicació i dividirà totes les explicacions científiques en dues classes: les nomològico-deductives i les probabilístico-inductives. Aquestes darreres no satisfan l'anterior exigència de deductibilitat, però sí una versió afeblida de la "covering law": ara la llei és una hipòtesi probabilística que, amb ocasió de $C_1 \dots C_k$, fa altament probable que ocorri E. És a dir, en aquest cas, no se'ns mostra que l'ocurrència d'E era necessària, sinó que fins i tot, s'admet la possibilitat que E no s'arribi a produir. Cal no oblidar que la distinció entre enunciats legals de forma estrictament universal i els de forma probabilística no al·ludeix els elements de judici que els sustenten, sinó a les afirmacions que fan; parlant en termes aproximats, els primers atribueixen (vertaderament o falsament) una característica a tots els membres d'una certa classe i els segons a una proporció específica dels seus membres.

L'ús d'hipòtesis empíriques universals com a principis explicatius és allò que distingeix una genuïna explicació científica d'una pseudo-explicació. Tota explicació genuïna pot sotmetre's a proves objectives que inclouen: contrastació empírica de les oracions que estableixen les condicions antecedents, de les hipòtesis universals i comprovació de la derivabilitat de la conclusió.

D'aquesta manera, un cop el criteri empirista del significat ha palesat la seva ineficàcia i els seus problemes com a criteri de demarcació, el model de la "covering law" esdevé el criteri que permet diferenciar entre ciència empírica i no ciència. La ciència, a diferència de la metafísica i de la pseudo-ciència, explica; cosa que indica, malgrat totes les diferències entre les diverses ciències, que és possible de revalidar la tesi positivista de la unitat del mètode científic.

El fet que es doni com a característica del quefer científic l'explicació, suposa que la reflexió sobre la ciència que aquí es porta a terme és totalment centrada en allò que es coneix amb el nom de context de justificació (208), és a dir, interessa l'anàlisi de la ciència com a resultat, interessa la relació entre l'explanandum i l'explanans, i no la pregunta de com el científic ha arribat a aquest darrer, no interessa el context de descobriment.

Tenint en compte el que acabem de dir, la pregunta per la funció de les lleis generals a la història és una pregunta pel status metodològic de la història i d'aquelles disciplines que l'historicisme alemany ha concebut com a metodològicament diverses de la ciència natural i, d'altra banda, per un criteri que permeti distingir entre història, en el sentit de disciplina empírica,

i filosofia de la història, en el sentit de discurs metafísic o especulatiu de la història.

Allò que sembla proposar-se l'historiador és mostrar que un fet determinat no va ésser per atzar, sinó que es podia esperar en vista de certs antecedents o condicions simultànies i això permet de pensar que en la història podem aplicar el mateix model d'explicació que en la ciència natural, atès que les lleis generals semblen acomplir la mateixa funció que en aquesta. Si la història explica en aquest sentit és tant ciència com la ciència natural.

Tan bon punt pensem en aquests termes, el primer que observem és que una gran part de les explicacions ofertes per la història no inclouen una enunciació explícita de les regularitats generals que suposen. Això es degüt -en opinió de Hempel- a dos motius fonamentals: a) les hipòtesis universals en qüestió es relacionen sovint amb la psicologia individual o social amb les quals, d'una manera o altra, tots hi tenim contacte en la vida quotidiana i, per tant, es consideren conegudes i ni tan sols s'esmenten; i b) la dificultat en formular-les amb precisió i d'acord a l'ensem amb l'evidència empírica.

Aquestes dificultats són les que impulsen Hempel a afirmar que les anàlisis històriques només ofereixen esbossos d'explicació ("explanation sketches"), és a dir, indiquen de forma més o menys vaga les lleis i les condicions antecedents que consideren rellevants. Ara bé, pel fet d'ésser tan sols esbossos, no cal considerar que es tracta de pseudo-explicacions; els esbossos explicatius són formulacions amb contingut empíric i podem arribar a saber com els hauríem de completar amb la finalitat que esdevinguin .:

explicacions genuïnes. *

"Un esbós explicatiu científicament acceptable necessita completar-se amb enunciats més específics; però apunta en la direcció en que es trobarien aquests enunciats, i la investigació concreta pot tendir a confirmar o afeblir aquestes indicacions." (209)

Així, doncs, en la història com en qualsevol altra ciència empírica, explicar un fenomen consisteix a subsumir-lo sota lleis generals; la diferència entre un esbós històric i una explicació científica ideal es troba en la manca de precisió, no en la seva forma lògica. A més, cal no oblidar el que assenyalavem més amunt, la qüestió de l'origen de les lleis no és rellevant per els propòsits del positivista, ja que aquests són conceptuals. Per consegüent, podem imaginar que la Verstehen, en aquest context, pertany a l'àmbit que no interessa (210), al context de descobriment. Curiosament aquest model d'explicació aplicable a la història té un caràcter marcadament ahistòric i això fonamentalment perquè el criteri que es proposa és normatiu i no descriptiu i pren com a model de treball científic el de la física.

Tot i proposar aquest model d'explicació per a la ciència, Popper no considera, com ja veiem, que aquest faci gaire llum sobre el status metodològic de la història. I això per diverses raons, les quals en comentar-les ens poden servir de punt de referència per marcar alguns dels problemes de la proposta hempeliana d'ampliar l'aplicació d'aquest model en la història.

A l'apartat dedicat a Dilthey hem al·ludit al fet que en La Misèria de

l'historicisme, Popper distingeix en funció d'una diferència d'interessos entre ciències generalitzadores i ciències històriques, aquestes darreres estan molt més interessades en explicar un esdeveniment específic que no pas en predir, contrastar o formular lleis. Les ciències generalitzadores es poden dividir en ciències teòriques, com la física, que tenen com a objecte establir lleis universals, i en ciències aplicades, com l'enginyeria, l'objecte de les quals és la predicció i el control.

Tot i que les ciències històriques -la geologia o la història (211)- no s'interessen en formular lleis ni en fer prediccions, sovint usen i assumeixen lleis de les ciències teòriques; és a dir, no hi ha lleis pròpiament històriques i, a més, les que maneja la història són molt sovint trivials. Per a Popper una explicació històrica mira de donar raó de la individualitat o irrepetibilitat dels fets històrics.

El fet que Popper pari atenció a la individualitat dels fets històrics, apunta a una de les característiques del model de la "Covering Law": aquest suposa que no hi ha diferència entre un esdeveniment físic i un d'històric; tot esdeveniment és considerat com a tal en funció de la relació d'oposició entre el particular i l'universal: es parla d'esdeveniments d'un tipus específic i no d'esdeveniments singulars. Així, per a Hempel, l'argument de la individuallitat o de la irrepetibilitat dels fets històrics no és un bon argument perquè considera que aixó mateix podem dir dels fets naturals; no hi ha, de fet, cap explicació completa de cap esdeveniment, si entenem que l'explicació ha de donar compte de totes les característiques d'un esdeveniment o que l'explilcació ha de tractar de manera exhaustiva el singular.

És a dir, la tesi que informa el model hempelià és que les lleis generals

tenen una funció anàloga en la història i en la ciència natural. Aquesta tesi es pot sostenir sempre i quan es consideri que el status d'esdeveniment s'adquireix a través d'aquella relació entre el particular i l'universal i s'ignori que els esdeveniments històrics han estat inicialment inclosos en una crònica oficial, en el relat d'un testimoni ocular, etc.

És a això que s'apunta en el darrer capítol de la Societat Oberta..., quan es constata que, a diferència de les lleis de la ciència, les lleis de la història no proporcionen principis selectius unificadors o punts de vista. A partir d'aquest fet, Popper cerca en les interpretacions històriques un paper similar al de les lleis generals en la ciència. Ara bé, les interpretacions són significativament diferents de qualsevol cosa que trobem en les ciències generalitzadores en tant que en ells hi manca la possibilitat de contrastació; els fets que disposem -s'afirma a la Societat Oberta...- es troben sovint seriosament limitats i no poden ésser repetits o emprats al nostre gust.

Les interpretacions, de la mateixa manera que les teories científiques, són pre-concebudes, no s'originen inductivament, sinó que són temptatives de solució de problemes. Però les interpretacions històriques són pre-concebudes encara en un altre sentit: els fets en la història ja ens arriben interpretats: les "fonts històriques" només registren aquells fets que semblaven ésser importants per ésser establerts.

Malgrat apuntar a dues qüestions, estretament connectades, ignorades en el model de la 'Covering Law' a la història -el estatut narratiu de l'esdeveniment històric i les interpretacions històriques- Popper no renuncia a afirmar la unitat metodològica del quefer científic, en proposar el model de la

"lògica de la situació" (212), que ja hem esmentat en l'apartat anterior, i en intentar, d'altra banda, mostrar que no totes les possibles interpretacions d'un conjunt de fets tenen mèrits similars; n'hi ha de millors que d'altres. Sempre hi ha interpretacions que no estan realment d'acord amb les dades acceptades, d'altres interpretacions necessiten diverses hipòtesis subsidiàries per tal de resistir l'evidència dels fets registrats i finalment n'hi ha que són incapaces de relacionar un nombre donat de fets que una altra interpretació sí pot vincular. A més, Popper considera que també podem assajar un criteri semblant al de la contrastació en la ciència: desconfiar de tota interpretació que ho expliqui tot, ja que només quan podem dirigir la nostra mirada a exemples contraris, som capaços de criticar les nostres interpretacions i teories; la crítica és la característica de qualsevol discurs racional.

En resum, per a Popper, no pot haver-hi història en el sentit de coneixement del passat tal i com va ocórrer; només pot haver-hi interpretacions històriques i cap d'elles definitiva.

"... després de tot, estudiem la història perquè ens interessa, i potser, també, perquè volem aprendre alguna cosa sobre els nostres problemes." (213)

Cada generació reescriu, doncs, la història en tant que les preguntes que podem fer a la història són: "quins són els nostres problemes més urgents?", "com van sorgir?" i "quins camins hem de triar per resoldre'ls?". Mai no podem acceptar, en canvi, preguntes de l'estil de les que fa "l'historicisme": "per quin camí anem?", "quin és essencialment el paper que ens assigna la història?" i això perquè la història no té un significat, no existeix res de semblant a una Història de la Humanitat sinó que existeix un

nombre indefinit d'històries de tots els tipus d'aspectes de la vida humana.

"Si bé la història no té fins, n'hi podem imposar i si bé la història no té significat, podem donar-n'hi." (214)

Aquí apreciem, com fa notar B.T. Wilkins (215) el kantisme de Popper:

1) Kant creia que la idea o concepte de la finalitat en la història no és cos titutiü, però que és important com a concepte regulatiü, 2) Kant nega també que la història considerada com una totalitat sigui cognoscible, i Popper, en la mateixa línia, nega que existeixi, que sigui un objecte de l'experiència possible, i finalment 3) Popper propugna, igual que Kant, un dualisme de fets i valors: el nostre posar fins a la història és autònom de qualsevol descobriment fàctic.

LA REGULARITAT COM A MARC DE REFERÈNCIA.

"Hem de tenir cura de no prescriure que la història sigui una cosa diferent del que és, ja que, aleshores, com Alicia en Terra de Meravelles, podriem descobrir que el nen que portem a coll s'ha convertit en un porc."

P. Gardiner.

"Si hagués anat creixent -va dir-se- hauria estat un nen terriblement lleig; però com a porc és bastant bonic, em sembla."

Lewis Carroll.

En preguntar-se la possibilitat de conservar l'autonomia de la història i eludir alhora la divisió de l'experiència humana en mons rigorosament diferenciats, Popper indica alguns dels problemes que presenta el "Covering Law Model" (a partir d'ara C.L.M.): presència i caràcter de les lleis generals, qüestió de la selecció, i naturalesa de les interpretacions històriques. Aquests temes són tractats, en els anys 50, per aquells que, com P. Gardiner, E. Nagel i Ch. Frankel, entre altres, intenten de corregir la duresa que mostra el C.L.M. quan el contrastem amb exemples extrets de la historiografia. Així diu P. Gardiner a la "Introducció" de La naturalesa de l'explicació històrica (1.952).

"I tot intentant de no perdre mai de vista la pràctica concreta dels historiadors potser podriem ésser capaços de

veure des d'una perspectiva més justa algunes de les discussions que han tingut com a centre la "filosofia de la història." (216)

Les discussions i arguments als quals es refereix el text són els presentats en contra de la possibilitat d'aplicar els mètodes de les ciències naturals a la història i són fàcilment localitzables en els textos de B. Croce, Oakeshott, M. Mandelbaum i fonamentalment en R.G. Collingwood. L'objecte de l'obra de Gardiner serà mostrar que el C.L.M. reflecteix adequadament l'estructura d'allò que normalment entenem per explicació, tant en l'àmbit de la ciència com en el del sentit comú, i, d'altra banda, intentar recollir tot allò que de positiu suggereix la filosofia idealista de la història, amb la finalitat de suavitzar l'aspre tractament que han merescut, en l'article hempelià, les interpretacions històriques.

La tesi, doncs, de la qual es parteix és aquella que afirma que tota explicació conté una referència (a vegades "implícita") a una o més generalitzacions. Gardiner no considera que d'aquest fet se'n segueixi la idea que no hi ha diferència entre les explicacions de la ciència i les de la vida quotidiana; més aviat apunta que les generalitzacions empíriques, i, per tant, el patró de l'explicació en general, són relatives a l'estructura conceptual de què es tracti; la ciència i el sentit comú es distingeixen per la precisió conceptual i pels seus propòsits i, per consegüent, queixar-se de, o rebutjar, les explicacions del sentit comú equival a queixar-se de la funció que aquest compleix.

"El "sentit comú" pot ésser adequadament considerat com un nom per a aquelles habilitats que els éssers humans utilitzen amb la finalitat d'heure-se-les amb la vida... La vida pràctica requereix, per a la seva realització efectiva, una capacitat de prendre decisions i de fer judicis ràpids ad hoc, orientada per les experiències passades que reconeixem com a pertinents a les situacions tal com es presenten." (217)

El nostre actuar en la vida quotidiana no es troba explícitament lligat a la creença en algun tipus de regularitats, més aviat el trobem connectat a un "saber esperar", a una familiaritat amb certes situacions. En tot cas, en aquest context, fem referència explícita a generalitzacions, a experiències passades, quan se'ns demana que justifiquem les nostres creences. La diferència entre l'explicació en la ciència i en el sentit comú no es troba en l'estructura, sinó en la funció.

Un cop assumit que, malgrat acomplir funcions diferents, les explicacions responen a una estructura comú la proposada pel C.L.M., cal plantejar-se si les explicacions històriques responen a aquest mateix model. Per respondre aquesta qüestió Gardiner ha de recórrer -com fa notar W. Dray (218)- a arguments subtils, ja que, tal com ha deixat les coses Hempel, no és gens obvi que el C.L.M., sigui aplicable a casos històrics.

D'aquesta manera, a la segona secció de La naturalesa de l'explicació històrica, es repassen les objeccions més destacades que fan referència a l'objecte de la història i que apunten a la impossibilitat d'equiparar l'explicació

causal de les ciències naturals i la de la història -és a dir, aquelles ob-
jeccions que afirmen l'autonomia o el caràcter "sui generis" de la història.

El primer argument, entre els esmentats per Gardiner i que nosaltres considerem rellevant pel tema de l'explicació i de les lleis generals (219), és el de la unicitat i inclassificabilitat dels esdeveniments històrics. Si aquest argument, que es pot trobar expressat en la Lògica de B. Croce (sec. III), fos correcte, aleshores l'aplicació del C.L.M. seria impossible, ja que les lleis generals regeixen -com hem vist- tipus o classes d'esdeveniments, i això ens empenyeria cap a la suposició que per tal d'aprehendre la unicitat es fa necessària una facultat especial, la intuïció.

Tot i reconèixer, d'una forma molt similar a Popper, el fet que l'historiador es concentra en la individualitat única dels esdeveniments històrics, Gardiner opina que l'argument de la unicitat no és correcte des del moment que l'historiador utilitza el llenguatge per a descriure aquests esdeveniments. Dit en altres termes, si bé és veritat que l'historiador es troba interessat en destacar la individualitat dels esdeveniments en què ha centrat el seu interès, també és cert que per fer això ha de descriure amb paraules aquells trets que els diferencien; cosa que comporta una certa classificació prèvia. Dir que quelcom és únic equival a descriure algun tret o trets que li pertanyen (percebuts o "intuïts") i que, en canvi, no pertanyen a altres coses (220).

L'objecte de la història, no és, per tant, aliè a la classificació i a la generalització, i l'historiador, malgrat tota l'atenció que para en l'individual i en l'únic, no és lliure per obviar les lleis generals en el seu treball de reconstrucció.

"Allò donat és neutral; i els nostres judicis d'unicitat o manca d'unicitat depenen, entre altres coses, de l'elecció, els punts de vista, els propòsits i la conveniència dels homes." (221)

El segon argument analitzat, al qual Gardiner concedeix prou importància com per dedicar-li després tota la secció IV del llibre, és aquell que Collingwood formula de la següent manera: els esdeveniments històrics tenen un "exterior", que es pot descriure en termes de cossos i moviments, i un "interior", que només pot ésser descrit en termes de pensaments. L'historiador s'ocupa dels pensaments i no només de les manifestacions físiques del pensament i els pensaments no poden ésser subsumits per lleis.

De la proposta de Collingwood, Gardiner fa seva la idea que nosaltres no només desitjem explicar la conducta humana mitjançant hipòtesis generals; és a dir, no la contemplem tan sols en els seus aspectes reactius, sinó també en els aspectes de la seva condició intencional, calculada i planejada. Com dirà posteriorment J. Searle (222), ^{de tipus} d'explicació de la conducta humana que normalment cerquem és aquell que especifica estats mentals, creences, de sigs, temors, esperances, etc. Els historiadors no es limiten, doncs, a donar explicacions d'esdeveniments físics o públicament observables -en aquest cas, podríem pensar que les seves explicacions són analitzables en termes de regularitats observades entre esdeveniments-; l'historiador també dóna explicacions que fan referència a intencions, propòsits, etc. Aquest darrer tipus d'explicació no és causal i l'utilitzem primordialment en relació amb les activitats dels éssers humans.

"Només quan parlem del home i dels seus actes és estrictament correcte usar paraules com "intenció", "creença", "pensament" i "pla"." (213)

Tot i acceptar que aquest darrer tipus d'explicació no és causal, Gardiner considera que no és necessari contraposar tots dos tipus d'explicacions, la causal i la intencional.

Una possibilitat de pensar-les diferents però no contraposades, és recórrer a la proposta popperiana -que, com hem vist, també sembla recollir alguns aspectes plantejats per l'obra de Collingwood.

"Quan l'historiador es pregunta per què els éssers humans van obrar com van obrar, es respon a vegades fent referència a lleis generals de la reacció humana en front de tipus específics de situació, i altres vegades fent referència a allò que el professor Popper ha anomenat lògica de la situació, és a dir, en termes d'allò que seria raonable de fer en aquestes o aquelles circumstàncies i amb aquesta o aquells objectius en la ment." (224)

Donar una explicació de l'acció d'algun subjecte en termes d'allò que desitja, es proposa o planeja, significa, en opinió de P. Gardiner, fer una afirmació de diversos graus de complexitat sobre aquest subjecte i no sobre aquest subjecte més les seves intencions o propòsits que l'influeixen. Així, una part del que volem dir quan parlem d'una acció "intencional" o "realitzada amb algun propòsit" és, potser, que, en un moment o altre, l'agent ha formulat un cert pla al qual es conforma la seva acció.

Saber allò que està passant en la ment de X consisteix a tenir una classe d'informació, no en tenir la "seva experiència" o en "re-viure", es a dir, o bé sabem els motius o pensaments d'una altra persona perquè ell ens els diu o bé perquè fem ús de la nostra experiència per imaginar allò que nosaltres mateixos haguéssim tractat d'aconseguir en el cas de realitzar les mateixes accions. Per descomptat que el resultat d'aquest procés serà una hipòtesi que caldrà contrastar, i la seva contrastació consistirà a acostar-nos més als pensaments de X, tot intentant de veure en quina mesura altres fets concorden amb aquesta interpretació.

"Podria objectar-se que fem ús de la nostra experiència quan evaluem els motius d'altres persones. Això s'ha d'admetre i ha estat admès. Però admetre-ho no és admetre la proposició que es deriva d'això, o sigui que la nostra experiència es, en certa manera, transformada en l'experiència de la persona els motius de la qual examinem... com a éssers racionals que som, acostumats a triar entre diversos mètodes per tal d'obtenir uns certs resultats, no és sorprenent que siguem capaços, sense més esforç i sovint sense vacil·lació, de comprendre per què, en situacions similars, altres persones van obrar en la forma en que ho van fer, i d'imaginar la classe de raons que hauriem donat per tal d'explicar les seves accions, si se'ls hagués preguntat." (225).

D'acord amb Collingwood, Gardiner considera que les explicacions per motius o intencions no són trivials, juguen un paper destacat en la història i tenen una peculiar i complexa forma lògica. Tot i aquest acord, Gardiner vol evitar d'acceptar aquella concepció que fa dels motius "les causes" de les nostres accions y amb aquesta finalitat apel·la a l'anàlisi dels conceptes mentals en termes de conducta i de disposiciones de les persones que trobem en El concepte de la ment de G. Ryle (226).

Preguntar pel motiu d'una acció no significa cercar una causa antecedent sinó, com vèiem abans, relacionar l'acció motivada amb altres coses que l'agent va fer. Per consegüent, comprendre un esdeveniment no és el mateix que comprendre una acció; en el primer cas, podem identificar comprensió amb reconeixement de la relació entre una ocurrència particular i una llei general, en el segon cas, compremem quan som capaços d'indicar el patró general de conducta del qual l'acció forma part.

"Aquest punt pot ésser il·luminat si considerem un model adequat, encara que barroer, un enunciat com "en Joan et va pegar amb el martell perquè té mal caràcter". Seria absurd negar que això és una explicació; però seria igualment ridícul imaginar que podria ésser, d'alguna manera, reduit a una explicació que afirmés una relació causal entre dos esdeveniments o processos, un dels quals és l'anomenat "mal caràcter d'en Joan"... El perquè representa un exemple de com podem esperar en general que ens comportem sota certes condicions. Col·loca l'acció d'en Joan dins d'un cert patró, el patró del seu comportament normal." (227)

El model lògic per a les explicacions d'aquest tipus es troba expressat en el contrast que Ryle subratlla entre les dues classes de coses que podem dir de la ruptura d'un vidre. Si diem "El vidre es va trencar quan la pedra el va picar, perquè sempre que una pedra pica un vidre, aquest es trenca", usem una explicació de l'estil del proposat per el CLM. Però si diem "El vidre es trenca quan una pedra el pica perquè és fràgil", expliquem el que va ocórrer en termes de les proprietats disposicionals del vidre.

La característica disposicional d'"ésser fràgil" no és ni un esdeveniment precedent ni una llei. Però, no obstant, té un valor explicatiu per sí mateixa, atès que, igual que en una llei en ella hi ha generalitat; un enunciat que atribueixi característiques disposicionals pot ésser considerat com un enunciat legaliforme ('lawlike') perquè, de manera similar a una llei, és parcialment hipotètic en allò que implica i pot ésser satisfet per una ampla gama de conductes (l'impacte de la pedra només n'és un tipus). D'altra banda, aquest tipus d'explicació sembla conservar, fins un cert punt, la relació que els teòrics del CLM afirmen entre explicació i predicció.

Així, doncs, comprendre una acció no té res a veure amb cap mena d'intuïció, ni tan sols amb el contacte directe amb els pensament i sentiments d'altres persones.

A més l'argument que, per entendre certes accions hem d'apel·lar a un cert "reviure" és pot traduir -tot continuant amb Ryle- a l'afirmació que sovint diem comprendre una acció quan nosaltres mateixos hem tingut l'experiència d'allò que és fer aquestes mateixes accions, quan sabem com (228). Tot i això es podria objectar que l'historiador ha d'explicar (comprensió imaginativa) les accions de persones extraordinàries en situacions poc usuals,

però de fet, l'historiador no fa altra cosa que tractar de cercar alguna similitud -encara que sigui llunyana- amb allò que ell, com a persona normal, ha fet en algunes ocasions.

La tercera objecció és aquella que presenta la irreductible riquesa i complexitat dels esdeveniments històrics com a argument a favor de l'autonomia de la història. De la mateixa manera que Popper (el qual s'havia deturat en aquesta qüestió a La Societat oberta... (229) , quan afirma que tot és possible en els assumptes humans), Gardiner reconeix l'aspecte positiu de l'objecció: accepta que aquesta indica quelcom que marca alguna diferència entre la història i la ciència, una diferència en el llenguatge.

El llenguatge amb què s'expressen els descobriments de qualsevol branca particular de la investigació científica està adaptat a un cos sistemàticament organitzat de lleis o hipòtesis que constitueix aquesta branca de la investigació; això permet que els conceptes emprats en una ciència particular tinguin una definició més o menys precisa. A la literatura històrica, en canvi, hi és absent la referència a un sistema d'enunciats interrelacionats i interdependents que encarnin correlacions precises de trets seleccionats de l'experiència; per consegüent, també n'és absent l'ús de conceptes el significat dels quals pugui ésser precisat en termes més o menys exactes. I això és fruit del fet que l'historiador no està interessat, com vèiem abans, en establir lleis generals o en fer prediccions, sinó que el seu interès se centra en descobrir què va ocórrer i en descriure què va passar en tots els seus detalls: està interessat en parlar alhora sobre molts aspectes diversos de l'experiència i l'activitat humanes passades.

De la consciència d'aquest fet no se n'ha de seguir, però la conclusió que la generalització és impossible, sinó algunes conclusions sobre el llenguatge de les descripcions històriques, com per exemple que aquest està adaptat a la funció que a compleix. I així podem prendre consciència que conceptes històrics com "revolució" no van ésser elaborats per satisfer les necessitats descriptives d'un sistema científic en expansió.

"Per tal de parlar convenientment sobre la multitud d'activitats interrelacionades amb les quals s'enfronta, l'historiador empra termes taquigràfics com "revolució". Quan se li pregunta què signifiquen aquests termes, l'historiador assenyala esdeveniments menys complicats, com és ara motins, canvis governamentals, etc., i diu que és l'ocurrència d'esdeveniments d'aquests tipus allò a que ell es refereix quan diu que s'ha esdevingut una revolució. El que no fa l'historiador és proposar explícitament que un esdeveniment o conjunt d'esdeveniments hagin d'ésser presents perquè un moviment social pugui ésser anomenat "revolució."

(230)

El termes que usa l'historiador són termes que s'avenen fàcilment a tot, són capaços de cobrir un gran nombre d'esdeveniments; aquesta extensió implica una limitació en les generalitzacions; han d'ésser inevitablement va gues i obertes a diverses clàusules d'excepció. Amb la qual cosa el millor és entendre que les generalitzacions funcionen sovint com a guies per a la comprensió. (231).

El fet que Gardiner en cada un d'aquests arguments pari atenció als seus aspectes positius indica -en la nostra opinió- el reconeixement de la simplicitat i esquematisme del model hempelià. D'altra banda, en considerar que, en realitat, no es traca d'autèntiques objeccions, sembla insinuar que aquests arguments no estableixen veritables barreres metafísiques en contra de la possibilitat d'aplicar el C.L.M., a la història.

"A tall de conclusió, podem, si així ho desitgem, dir que l'objecte de la història és diferent del de la ciència... No hem d'interpretar això en el sentit que l'historiador tracta amb entitats estranyes, disseminades pel món o extrems de les intrincades selves del passat. El món és un, i diverses les formes que fem servir per parlar-ne. I el fet que en alguns casos decidim descriure'l d'una manera i no d'una altra depen dels nostres capricis." (232)

Un cop acceptat que és impropí -seguint a Collingwood- qualsevol intent d'interpretar totes les oracions dels historiadors que inclouen la paraula "perquè" en termes d'oracions que contenen referències a lleis causals, Gardiner tracta, a la secció tercera, d'acabar de perfilar i de mostrar que el CLM funciona, en la seva versió més dura, com a "logical marker" (233).

Aquest treball el porta a terme amb molta precaució, atès que ara ja és clar que: (a) l'historiador no es troba interessat en l'establiment de lleis generals, sinó en la singularitat dels esdeveniments que estudia, (b) la història no forneix cap sistema de correlacions precises: les generalitzacions enunciades pels historiadors (cosa força rara) són de naturalesa

essencialment disgregada i "porosa" (234), (c) la "porositat" es troba lligada a una àmplia clausula ceteris paribus i a la llibertat dels termes emprats per l'historiador, amb la qual cosa és fa difícil de delimitar el camp de la seva possible aplicació, (d) les explicacions intencionals, malgrat ésser sui generis, també tenen un caràcter legaliforme. Amb això present, Gardiner compara l'ús de generalitzacions en la història amb aquells judicis que es fan davant de situacions que exigeixen una decisió pràctica.

L'historiador, diu Gardiner (235), com el general o l'estadista, tendeix més a estimar que a concloure i, per tant, no s'ocupa primordialment d'establir afirmacions o interpretacions generals refutables, sinó que les seves conclusions són judicis sobre persones i esdeveniments particulars. I aquí el terme "judici" (236) vol indicar el fet que els criteris per tal d'estimar la validesa de les explicacions històriques són diferents d'aquells que serveixen per a altres tipus d'explicació.

Per aclarir aquestes idees cal assenyalar que, de la mateixa manera que l'historiador comença la seva investigació tot fent ús d'una hipòtesi com a guia, l'explicació que ofereix en acabar-la podem interpretar-la com a indicadora de les direccions en que pot ésser justificada; amb això Gardiner pretèn recullir aquella idea hempeliana de les explicacions històriques com a esbossos que indiquen de quina manera podrien arribar a ésser completats. Com vèiem més amunt, justificar una explicació no consisteix, aquí, en res més que en dir més coses sobre l'assumpte que estem tractant; si preguntem perquè Lluís XIV va morir impopular, l'historiador podria contestar que aquesta impopularitat era esperable ateses les guerres desastroses de Lluís XIX, la seva extravagància, la seva política cortesana i la pròpia situació favorable en la qual es trobava el país a començaments del seu regnat. Si, a més,

li demanem que justifiqui aquesta explicació, tractaria de mostrar els efectes que van tenir els diversos factors abans esmentats sobre els diferents sectors de la població francesa.

"... l'explicació, anteriorment vaga i oberta, guanyaria pes i cos. Però això no equival a dir que, en la seva forma original, fos inservible o empíricament mancada de sentit; ja que sabem aproximadament quina classe de factors ens portarien a dir si l'explicació estava o no estava justificada, essent aquests factors d'una naturalesa tal que, en cas d'ésser especificats, es podria veure que satisfan l'antecedent d'una hipòtesi general que indica el caràcter general de les condicions sota les quals els governants es fan impopulars. Dic premeditament "el caràcter general de les condicions" perquè és justament aquest tret de l'explicació històrica el que la distingeix de l'explicació científica en la forma en que l'hem descrita i això ens mou a dir que les afirmacions de l'historiador són judicis ó interpretacions." (237)

D'altra banda, sovint s'ignora per part d'aquells que han teoritzat la versió dura del model, que és necessari utilitzar no una sinó moltes generalitzacions del tipus que estem considerant per tal d'orientar l'historiador en la seva indagació. A més, rarament és cert que aquest arribi a la seva conclusió mitjançant la pressuposició d'una simple llei de les que, Popper, per exemple, contempla (238): l'historiador ofereix diverses causes per a qualsevol esdeveniment de certa magnitud o complexitat. Per tal d'il·lustrar tot això, Gardiner dóna una imatge exagerada, però que considera suggerent, de

l'explicació històrica:

"Podríem comparar l'explicació històrica amb un joc en el qual no existeix un conjunt de regles clarament formulades: quan més tractem de fer observar les regles més difícil serà de jugar el joc. Les fitxes també exhibeixen una desconcertant varietat: unes són dures i concretes i podem veure-les i tocar-les; però d'altres voleiteigen com focs follets davant dels nostres ulls i quan les examinem de massa prop es perden totalment de vista." (239)

Tot i que en la història s'asseverin un gran nombre de condicions, els textos de l'historiador acostumen a palesar l'elecció d'una condició particular com a causa verdadera. Com fa notar Gardiner, no cal interpretar aquesta elecció com si fos dictada per l'aprehensió d'algun tipus de propietat essencial, sinó que és dictada i reflecteix senzillament el punt de vista de l'historiador.

Ernest Nagel, en la mateixa línia de defensa del CLM com a logical marker, porta a terme una anàlisi del significat d'expressions del tipus "la causa pricipal de E" en el seu article de 1952- "Algunes qüestions de la lògica de l'anàlisi històrica" (240)-, dedicat a la discussió del problema dels procediments de selecció de l'historiador, tema suggerit des de la tradició de la Verstehen (241) com a argument en contra de l'objectivitat de la història.

S'ha argumentat sovint que la història no és objectiva perquè ja comença amb l'elecció del tema per part de l'historiador; no tots els historiadors

s'ocupen de les mateixes coses, és a dir, tot fragment d'escrit històric és departamental. Com afirma Nagel, es obvi que aquest no és un argument que afecti l'objectivitat de la història, ja que totes les investigacions comencen així, fins i tot troba destacable -però curiosament no s'atura en aquesta qüestió- que, en el cas de la ciència natural, aquest problema no hagi preocupat mai seriosament a ningú. El problema, en tot cas, és si l'investigador és capaç de prendre distàncies dels valors i passions que estan lligats al seu objecte.

S'ha assenyalat, d'altra banda, que l'historiador no només selecciona el punt de partida, sinó que també ho fa quan proposa solucions als problemes als quals es veu enfrontat: cap historiador no pot donar raó de tot allò que va ocórrer en el passat fins i tot en aquell fragment o camp del passat que hagi triat com a objecte d'investigació ja que tota condició causal d'un esdeveniment té les seves pròpies condicions causals; l'esdeveniment mai seria explicat adequadament a menys que s'expliquin els termes de tota la sèrie (teòricament infinita) de condicions causals. Part d'aquesta objecció és pot combatre recordant que la tasca de qualsevol investigació iniciada amb un problema específic no és mai reproduir l'objecte investigat; si una investigació no fos selectiva mai no resoldria o estaria a prop de resoldre la qüestió per a la qual fou iniciada.

Finalment un altre argument a favor de l'escepticisme en la història és aquell que afirma que la història no es pot alliberar de prejudicis col·lectius i personals; és a dir, el coneixement històric està condicionat per la situació "existencial" en la qual ocorre. Però de bell nou ens adonem, fa notar Nagel, que això no afecta la possible objectivitat de la història, atès

que, en la mesura que som capaços de detectar el prejudici i de distingir-los de tot allò que no ho són, aleshores podem exercir un control sobre ells.

L'eliminació d'aquests arguments no ens permet encara de parlar d'objectivitat en les explicacions històriques. I no només pel fet que, fins i tot en les ciències naturals més ben desenvolupades, rarament arriba a acomplir-se aquell ideal que fa de l'explicació l'enunciació de les causes necessàries i suficients, sinó també perquè la història es troba molt allunyada d'aquest ideal i això per dues raons fonamentals: les seves explicacions mai no enuncien res més que algunes de les condicions indispensables d'allò que s'investiga; i els historiadors acostumen a esmentar tan sols allò que consideren els factors causals "més importants", "primaris" o "essencials", tot afegint la frase "en igualtat de circumstàncies".

Aquest "sospesar" (weighting) els factors causals en funció del seu grau d'importància tradicionalment ha estat considerat arbitrari o "mancat de sentit" sobre la base que, d'una part, no hi ha raons per elegir un esdeveniment com a causa d'un altre esdeveniment donat i, de l'altra, no és clar quin sentit empíricament verificable es pot donar a expressions com "més important" en connexió amb clàusules causals. L'article de Nagel pretèn mostrar que és possible de precisar que és el que es vol dir quan, en l'àmbit de la història o en el d'altres ciències socials, es parla de "més important" i en distingeix sis accepcions que tenen un significat força definit (242). Però reconeix que encara que molt sovint sigui possible de trobar un significat així per a aquests enunciats, aquests mai no poden ésser justificats fàcticament. Gairebé no hi ha dades estadístiques sobre la freqüència relativa amb què es produeix la majoria dels fenòmens que són d'especial interès per a l'historiador. D'aquesta manera, aquest es veu obligat a basar-se en conjetures i en

impressions vagues en el moment de sospesar el valor dels factors causals. Per aquest motiu hi ha freqüents divergències sobre quines són les causes principals d'un esdeveniment determinat i l'opinió d'un historiador no té per què estar més ben fonamentada que la d'un altre..

Aquí Nagel apunta de fet a allò que realment el preocupa: el problema lògic de sospesar elements de judici sovint antagònics referents a una hipòtesi donada i de comparar els graus de suport que reben hipòtesis alternatives dels elements de judici disponibles, ja que, per ara, no existeix cap sistema generalment acceptat, explícitament formulat i totalment general de regles per a la realització d'aquestes tasques -a diferència del que s'ha portat a terme en la codificació dels principis de la inferència demostrativa.

"... encara que a vegades les diferències referents a la força probatòria de determinats elements de judici són descoratjadorament grans, també hi ha -per sort- un freqüent i substancial acord en les probabilitats que assignen els homes a moltes hipòtesis referents a qüestions de les quals en tenen considerable experiència. Aquests acords indiquen que, malgrat l'absència d'una lògica explícitament formulada de la inferència no deductiva, els homes han adquirit per l'assaig i l'error molts hàbits, no formulats, de pensament ... un estudiós de qüestions humanes pot adquirir, per repetits assaigs, la capacitat de valorar el pes i la significació d'elements de judici, tot i que no formuli mai la lògica del seu procediment." (243)

Charles Frankel, en el seu article de 1957 "Explicació i interpretació a la història" (244), apunta una mica més enllà que Nagel, i destaca que el fet que les explicacions històriques no tinguin un caràcter predictiu o retrodictiu (només enuncien les condicions necessàries per a l'ocurrència de l'esdeveniment i no les condicions de les quals és possible deduir exactament què va ocórrer) no és pas allò que podem considerar més interessant d'investigar; allò en què realment val la pena de parar atenció no és tant que l'explicació històrica no arribi a l'ideal d'una explicació completa, sinó que molt sovint aquesta explicació -diguem-ne incompleta- sembla satisfer del tot la nostra exigència d'una explicació (245).

A vegades, quan demanem una explicació d'un fenomen, allò que volem i que, de fet, satisfà la nostra demanda és senzillament una relació dels estadis d'un procés del qual el fenomen a explicar és el darrer estadi i, en aquest darrer estadi del procés, el fenomen se'ns presenta de tal manera que exhibeix aquells trets o característiques per els quals hem preguntat. Això suggereix que no totes les explicacions satisfactòries ens suministren el mateix tipus d'informació i que no totes les nostres demandes d'explicació d'alguna cosa són demandes inequívokes d'un únic tipus de resposta.

De tota manera, el reconeixement d'aquest fet no afecta, en opinió de Frankel, la tesi que l'explicació històrica és un tipus normal d'explicació causal: l'explicació per l'enunciació d'un seguit d'estadis d'un procés la podem trobar tant en la història com en disciplines del tipus de l'embriologia; a més, aquesta mena d'explicació recolza en generalitzacions tàcites o expressades; de no ésser així, no seríem capaços de distingir entre una successió d'esdeveniments i la sèrie dels esdeveniments connectats.

P. Gardiner i E. Nagel han mostrat que els arguments que tradicionalment s'esgrimeixen en contra de l'equiparació de l'explicació històrica i l'explicació causal són arguments que no afecten radicalment el C.L.M. Però Frankel es proposa d'analitzar l'opinió força extesa, que l'explicació històrica té una lògica especial perquè l'historiador, quan explica, no pot evitar de proporcionar alhora una interpretació de conjunt dels esdeveniments; i aquesta interpretació afecta també a les explicacions concretes que dóna.

Sembla, doncs, que un element d'interpretació, un judici sobre els esdeveniments, regit pels valors de l'historiador, controla sovint l'escriptura de la història; i no només pel que fa a la tria o delimitació del relat ('story') que ens conta l'historiador o pel que fa al judici moral que ens transmet, sinó també en la imputació concreta de connexions causals.

"... explicació i interpretació a la història van inextricablement entreteixides i fins i tot l'historiador més imturbable no pot aconseguir totalment d'evitar que els seus valors afectin el concret relat dels esdeveniments." (246).

Malgrat tot el que havia assenyalat Nagel sobre la possibilitat per part de l'historiador de corregir les possibles desviacions degudes als seus prejudicis, aquesta mescla d'explicació i d'interpretació es pot apreciar quan ens fixem en la manera com l'historiador usa el terme "causa". Aquest terme és utilitzat molt sovint de la mateixa forma que en les explicacions del sentit comú o en els afers pràctics on nosaltres tractem de controlar una situació específica; en aquests casos normalment usem la paraula "causa" per tal de designar aquell factor que, en el cas de poder ésser manipulat, produiria un resultat adequat o desitjat. En fer això, tàcitament desestimem factors

que són necessaris per l'ocurrència d'E, però que són considerats fixos o no manipulables. Així, en la història, una causa és aquell factor sobre el qual podem actuar (247); per consegüent, els valors de l'acció s'infiltra en tota apreciació de causes; assignar una causa és, doncs, admetre un fet i estipular un valor.

Quina seria aleshores la naturalesa i la lògica de la interpretació històrica? Hi ha tres maneres característiques de parlar d'una interpretació històrica:

- a) Una interpretació pot asseverar, que una variable o un grup de variables - economia, geografia, tecnologia- són els factors més importants en la història. De fet, Frankel considera que aquestes interpretacions no presenten masses dificultats: en la seva versió més feble aquestes interpretacions són intents de proporcionar guies per a la investigació; en les versions més radicals són intents d'oferir una teoria comprensiva com a marc a partir del qual explicar que ha ocorregut en el món de l'humà. L'única dificultat específica rau en la dificultat d'ordenar la concreta evidència.
- b) Una interpretació pot enunciar el significat o el propòsit de la història considerada com un tot, intentant de fer veure amb això que totes les ocurrències històriques afavoreixen un fi o ideal; de tal manera que cadascuna de les parts d'aquest tot es troba necessàriament connectada amb totes les altres parts. Aquí la dificultat és que amb els mètodes empírics ordinaris no és possible donar compte d'aquesta totalitat; aquest tipus d'interpretació no seria compatible amb l'explicació.

- c) Generalment quan un historiador ens dóna un interpretació d'una edat, d'una cultura o d'una institució allò que fa és proporcionar una relat ('story'), una seqüència d'esdeveniments causalment relacionats que tenen conseqüències de valor o de dis-valor:

"... en altres termes, mostra que certs esdeveniments es troben causalment lligats a allò que anomenaré conseqüències terminals." (248)

Parlar del significat d'un procés històric seria aleshores parlar de les conseqüències terminals: l'historiador no pot evitar de seleccionar determinades conseqüències terminals com a carcassa de la seva història.

Dues interpretacions d'un mateix període no poden oferir dos relats diferents dels mateixos fets, sinó relats de diferents fets. La primera interpretació comença amb un esdeveniment E i esbrina les seves conseqüències, $C_1, C_2, C_3 \dots$ cap la conseqüència T_1 . La segona comença amb el mateix esdeveniment E, però troba unes altres conseqüències, $C_x, C_y, C_z \dots$ fins a la conseqüència terminal T_2 . Però totes dues poden ésser igualment vertaderes i objectives. Les interpretacions de la història, a vegades, semblen entrar en conflicte perquè són emprades com a instruments en un conflicte pràctic d'interessos; però des del punt de vista dels fets no han de poder entrar totalment en conflicte des del moment que parlen sobre fets diferents.

Tot això no ens ha d'abocar a concebre la història com un camp de batalla entre punts de vista irreconciliables; Frankel pensa que hi ha lloc per a un pluralisme crític, atès que podem comparar i valorar les diverses interpretacions. La selecció de conseqüències terminals per part de l'historiador sembla governada per quatre diferents -però no separada- consideracions:

(a) pel seu interès: en la mesura en que la història es una activitat pública és fàcil que preferim tota selecció de conseqüències terminals feta en termes d'interessos establerts i amplament compartits, (b) pel seu major valor explicatiu: l'historiador tracta tàcitament les conseqüències que ha triat com a causes d'altres esdeveniments, com a començaments d'altres relats (c) per la seva relació amb una efectiva política social: Marx, per exemple, va fer de l'emergència del proletariat industrial el gran esdeveniment del segle XIX, perquè creia que només aquesta classe tenia el poder i l'interès de fer allò que era necessari fer, organitzar efectivament una societat industrial (d) per la seva importància, real o potencial, en relació amb alguna idea de bé humà: una història il·luminada per alguna idea clara i circumspecta d'allò que la vida humana pot ésser és preferible a qualsevol història impassible que mai no es compromet i que esta mancada d'un ideal rector i de la ironia o les llàgrimes que acompanyen aquest ideal en la història dels assumptes humans (249).

APLICABILITAT I DESDIBUIXAMENT DEL MODEL

El model Popper-Hempel, que en "La funció de les lleis generals a la història" es presenta amb tota la seva duresa a través de les dues condicions de tota explicació -l'explanandum ha d'estar "cobert" per una llei general i ha d'ésser deduïble de l'explanans-, es desdibuixa progressivament en els anys 50; exemples en són els textos de P. Gardiner, E. Nagel i Ch. Frankel que hem comentat. Aquests autors semblen disposats, d'una banda, a parar atenció al treball de l'historiador i de l'altra, a conservar un model (encara que sigui afeblint-lo) que permet seguir parlant de la unitat del mètode científic o de les característiques comunes de qualsevol discurs que pretengui tenir un valor cognoscitiu. En poques paraules: semblen treballar a favor de l'aplicabilitat del model.

Malgrat la voluntat expressada per Gardiner de no perdre mai de vista allò que fan els historiadors, el que és cert és que aquests no semblen gaire presents en els textos dels defensors del model: Hempel posa com a exemple d'explicació un fet d'una classe específica: l'esclat del radiador d'un cotxe una freda nit d'hivern; els exemples, trets de la literatura historiogràfica, de Popper, Gardiner o Nagel són, en general, exemples de la història política, en uns moments en que els historiadors lluiten per tal d'evitar la identificació d'història i història política i, fins i tot, alguns d'ells semblen tan partidaris de convertir la història en una ciència com els teòrics del C.L.M. (250).

Més aviat l'eina que es fa servir pel tal de corregir el model no és tant el recurs a allò que fan els historiadors, sinó les suggerències de

certs filòsofs idealistes -Croce, Collingwood, o Oakeshott- els quals tenen, a diferència de la majoria dels positivistes, una experiència de primera mà del treball-històric. I això segurament és així, perquè tant el treball de Collingwood -potser el filòsof idealista més esmentat en aquests articles- com el dels positivistes s'ha d'entendre com un intent d'aclarir l'estructura conceptual del coneixement històric i no com una exposició de o una reflexió sobre allò que fan els historiadors.

D'aquí, per exemple, que quan Gardiner analitza i incorpora alguns dels arguments oferts per la filosofia idealista en favor de l'autonomia de la història, dediqui una especial atenció a mostrar que aquests arguments no estableixen barreres metafísiques en contra del C.L.M. i, amb aquesta finalitat, recorri a la reflexió sobre allò mental de G. Ryle (curiosament el successor de Collingwood a Oxford).

Acceptar el model és acceptar, conjuntament amb la tesi de la covering law i la de la deductibilitat, un seguit de supòsits -que es van desdibuixant en els textos de Gardiner, Nagel i Frankel, entre altres: (a) l'explicació no és d'esdeveniments i els esdeveniments històrics són comparables als esdeveniments físics, (b) acceptació sense cap qüestionament del concepte clàssic de causalitat, (c) l'objectivitat de la història és identificada amb la vigència del model nomològic-deductiu i (d) l'interès és normatiu, interes-sen les qüestions sintàctiques i s'obvien les pragmàtiques.

L'esdeveniment històric és gairebé sempre pensat en la relació particular/general i, d'aquesta manera, es considera comparable a l'esdeveniment físic. En general, no es fa referència a la manera en què l'historiador troba

i obté els fets. Només Popper fa notar que els esdeveniments històrics són preconcebuts no només pel fet que l'historiador manegi uns criteris de selecció sinó també perquè ja els trobem relatats; allò que els historiadors anomenen esdeveniments no és captat directament i plenament: sempre els percebem de forma incompleta i lateral gràcies a documents i testimonis de subjectes en moments passats o vestigis.

El intents de Gardiner de fer seva la tesi de Collingwood de l'interior i l'exterior dels esdeveniments -amb totes les modificacions que considera oportunes per deslliurar-la de connotacions metafísiques- podem contemplar-los com un pas cap al reconeixement que l'explicació d'accions humanes mereix un tractament, sinó radicalment diferent, almenys peculiar.

Pel que fa a la segona qüestió, es parla de causes o de condicions determinants i no es fa cap cas a les objeccions adreçades al llenguatge causal o a les recomanacions de B. Russell d'usar només els termes "condició" o "funció".

La causalitat és entesa com una relació diàdica entre tipus d'esdeveniments i estats de coses i no entre esdeveniments i estats de coses individuals; cada enunciat causal exemplifica una generalització de la forma "sempre que es dóna un esdeveniment o estat de coses de tipus X, ocorre un esdeveniment o estat de coses tipus Y, Des d'aquesta òptica, un esdeveniment o estat de coses que constitueixi una causa ha de satisfer una condició necessària o suficient o totes dues coses, per a l'ocurrència de l'esdeveniment o estat de coses que exemplifica el seu efecte (251).

En els textos de Gardiner i de Frankel s'entèn que, en la vida ordinària i sovint en la història, assenyalar la causa d'un esdeveniment és

seleccionar una condició entre un nombre de condicions: assenyalar aquell es deueniment que és susceptible d'ésser manipulats. Amb això s'aproximen a un dels sentits que Collingwood atorga a la paraula "causa" que ell no contempla com a aplicable a la història i el reserva a les ciències pràctiques de la natura: entenem per causa un esdeveniment o estat de coses que, en el cas de produir-lo o d'evitar-lo, podem produir o evitar allò de què és causa (252).

D'altra banda, Gardiner afebleix també el model en considerar que la recerca de connexions causals a la història és indeslligable del context, del punt de vista i del nivell de generalitat amb el qual parla l'historiador.

Pel que fa a la tercera qüestió, la identificació d'objectivitat i aplicabilitat del model porta, en un primer moment, amb Hempel, a entendre les interpretacions històriques com a esbossos explicatius; progressivament s'anirà "matisant", encara que sempre amb el model hempeliana com a horitzó lògic ideal. I aquest fet el podem apreciar tan bon punt Gardiner compara l'explicació històrica i l'explicació en el sentit comú i emfatitza que el llenguatge amb el qual s'escriu la història és el llenguatge ordinari; reconeixent així nivells d'imprecisió i subratllant una diferent funció de les lleis a la història i a la ciència.

"Aquesta flexibilitat testimonia que l'explicació sobre l'estructura de l'explicació ha d'ésser completada per una qüestió relativa a la seva funció." (253)

El fet de voler, alhora, mantenir el C.L.M. com a "logical marker" pot ser reflecteix la voluntat de reconèixer que el treball de l'historiador es realitza amb mètodes i tècniques pròpies i diverses de les del sentit comú;

la capacitat que tenen els historiadors de tractar el material que estudien és totalment diferent de la de l'home corrent, malgrat que no puguem considerar la història ciència en cap sentit tècnic de la paraula.

De tota manera, per tal d'afirmar que les lleis generals tenen un paper a la història i que aquest és l'indicat pels teòrics del model, no n'hi ha prou, en la nostra opinió, amb mostrar que no hi ha barreres metafísiques que impedeixen d'incloure els esdeveniments sota lleis. De fet, tot i que la classificació d'un cas sigui un preliminar necessari per incloure'l sota una llei general, classificar no és en si mateix "portar sota una llei". Com fa notar W. Dray (254), els esdeveniments i les condicions històrics són sovint únics senzillament en el sentit d'ésser diferents d'altres amb els quals hauria estat natural d'agrupar-los sota un terme classificatori.

El mateix Gardiner, en assumir la idea de Ryle que moltes explicacions -fins i tot físiques- no són Hempelianes, no són necessàriament causals, malgrat haver-hi en elles generalitat, afebleix l'exigència de la deductibilitat i la covering law tot transformant-la en senzilla referència a una regulació (255).

Un pas més en la flexibilització del model es pot notar també en el reconeixement per part de Gardiner del fet que l'historiador estima més que no pas conclou; cosa que va lligada a una revisió del concepte de justificació Hempeliana (256): a la història justificar és dir quelcom més sobre l'assumpte del qual estem parlant, a més no són gens clares ni especificades les condicions en les quals s'ha de refutar una hipòtesi o interpretació.

L'article de E. Nagel, que analitza la qüestió que la història no només conté judicis d'enllaçament causal, sinó també judicis que assignen pesos

diversos a algunes connexions causals enfront d'altres, suggereix un cert afèbliment, atès que, si bé es considera que podem analitzar els significats d'expressions com "el factor més important de", es reconeix que, per ara, no és possible de precisar els criteris que permeten decidir entre hipòtesis antagòniques.

Potser l'article de Frankel és el que es troba més aprop de franquejar els límits del model: pren el concepte d'interpretació en un sentit molt proper al de la Verstehen i parla d'imbricació indestriable entre explicació i interpretació, tot i que l'esforç per aclarir l'articulació d'explicació i interpretació és encara dependent del model.

D'altra banda, Frankel reconeix la presència d'explicacions que satisfan la nostra demanda d'explicació i que no segueixen el model hempelià, les explicacions genètiques, sobre les que tornarem en el proper capítol.

Finalment, el model és presentat amb caràcter d'haver d'ésser ideal i, per tant, reflecteix una preocupació fonamental per l'estructura lògica de l'explicació i no hi ha referència, en els primers moments, a les persones que intervenen en el procés d'oferir explicacions -aquelles que les produeixen i les que les reben. No interessa tant com procedeix l'historiador, sinó com ho hauria de fer si la història ha d'ésser considerada una activitat racional. Ho diu ben clar Hempel (257) el Covering Law Model pretén elucidar un concepte no pragmàtic d'explicació i, per tant, no hi ha cap raó per queixar-se que no s'ajusti exactament a la forma en què els científics presenten realment les seves explicacions. Però nosaltres podríem preguntar: i si la història s'hi ajusta molt poc o gairebé gens?; la resposta és: pitjor per a la història ja que no és una activitat racional o, més ben dit, per ara, no ho és.

De tota manera podem considerar ^(un) un cert allunyament de les qüestions relatives a l'estructura i a la justificació -en el sentit estricte- i ^(una) una certa aproximació a qüestions d'ordre pragmàtic la preocupació de Gardiner per la funció de l'explicació a la història o l'interès que mostra Frankel per aquelles explicacions que tot i no seguir exactament el model nomològic deductiu, satisfàn les nostres demandes.

W. DRAY. LA HISTÒRIA ÉS UNA DISCIPLINA HUMANÍSTICAMENT ORIENTADA

"L'historiador no necessita i no pot (sense deixar d'ésser historiador) emular l'home de la ciència en la recerca de les causes o lleis dels esdeveniments."

R.G. COLLINGWOOD.

"És poc probable que trobem alguna característica lògica que permeti d'agrupar totes les explicacions històriques en tant que històriques. Les explicacions que trobem en els llibres d'història formen una col·lecció lògicament diversa."

W. DRAY.

El caràcter de la història ha estat, en opinió de R.G. Collingwood, radicalment mal reflectit pels filòsofs empiristes. Aquests han considerat que la ment humana respon passivament, de forma mecànica, als estímuls externs o interns; no han atès al caràcter creatiu i autodeterminant del subjecte. Si es concep, en canvi, la natura humana lligada a un continuat procés de reflexiva autocreació, aleshores no es pot mantenir davant els assumptes humans un punt de vista extern o d'espectador, com fan els empiristes; cal entendre els fenòmens històrics com a accions, com a expressió del pensament i la voluntat humanes.

Malgrat que la tesi de Collingwood sobre l'"interior" i l'"exterior" dels esdeveniments històrics fos rebuda, inicialment, pels defensors del C. L.M., com a sospitosa de fomentar el dualisme cartesià i d'un cert comerç amb entitats misterioses, la crítica i l'afebliment del model va lligada a la revalorització d'algunes tesis collingwoodianes. Poc a poc es reconeix algun fonament en la tesi que la interpretació dels assumptes humans té peculiaritats que cal analitzar: no és el mateix explicar la conducta com una successió de moviments corporals que explicar-la com alguna cosa atribuïble a una persona com a ésser capaç d'una consciència propositiva; no tot són explicacions causals, en el sentit de C.L.M.

Lleis i explicació a la història representa la continuació del treball -si podem dir-ho així-, iniciat cinc anys abans per P. Gardiner (258), de recuperació d'algunes idees tradicionals sobre el contingut metodològic de

l'empatia i de la comprensió. De manera similar a Gardiner, W. Dray considera que la filosofia de la història ha d'assumir com a problema central el de l'explicació, tot i entendre que l'explicació històrica no és explicació científica i, per tant, es troba lluny d'acceptar el C.L.M. com a horitzó lògic ideal.

EXPLICACIÓ SENSE LLEIS. EXPLICACIÓ DE LES DIFERÈNCIES.

En considerar que el problema de l'explicació és central a la filosofia de la història, Dray assenyala que, per tal d'aclarir alguna cosa sobre la lògica de les explicacions històriques, cal anar més enllà del simple afebliment o desdibuixament del C.L.M. Les oscil·lacions entre la versió dura i la versió desdibuixada, que podem apreciar entre els defensors del model quan intenten de fer-lo plausible als ulls dels historiadors, són potser símptomes de les deficiències del mateix model.

Hem de veure si el C.L.M. serveix o, contràriament és enganyós, per a la història. Com ja hem vist, un pressupòsit bàsic d'aquest model és el fet que tota explicació es troba (lògicament) connectada a una llei. La relació entre la llei i el cas que "cobreix" és, diu Dray, plena de confusió; el mateix podem afirmar de l'exigència de deductibilitat i no parlem ja de l'estructura lògica que ha d'implicar un "perquè".

Només cal que recordem, per exemple, com Popper ens feia notar, que si pretenem que les explicacions històriques estiguin connectades a una llei general, aleshores el lògic es veu obligat a assenyalar una llei general que esdevé trivial, i aquí trivial vol dir mancada d'utilitat metodològica, ja que com més general, menys contingut empíric té una llei, és a dir, es fa més difícil de concebre alguna cosa exclosa de la veritat de la llei. I Dray hi afegeix:

"... però si baixa de l'estratosfera (la llei) esdevé possible de negar-la sense abandonar l'explicació." (259)

En opinió de Dray el CLM no pot ésser considerat ni condició necessària ni condició suficient per als esdeveniments històrics explicats. Dray, per tal de mostrar que no és condició necessària, recorre a l'exemple que ha fet servir sovint P. Gardiner sobre la impopularitat de Lluís XIV. L'historiador no acceptarà mai que, en explicar la impopularitat de Lluís XIV, es comprometi implícitament amb la llei: "Els governants que segueixen polítiques desfavorables pels interessos dels seus súbdits, esdevenen impopulars"; més aviat afirmarà que es troba interessat en una política concreta, aquella que ha estat seguida efectivament en el cas particular considerat. Per satisfer els desitjos de l'historiador, el lògic només podria pensar una llei d'aquest estil: "Tot governant que prengui les mateixes mesures polítiques, en les mateixes exactes circumstàncies, esdevindrà impopular". Però això ja no és una llei (260).

Seria possible de substituir aquesta formulació per una altra: "Tot poble semblant al poble francès en circumstàncies específicades, destacarà un dirigent semblant a Lluís XIV amb els trets específicats". Si bé potser això és una llei, és una llei que no té res a veure amb el CLM, no és una llei general, és una llei tan detallada que només té un sol cas. I a més, si ens hi fixem, no és una llei empírica, sinó la reformulació del raonament de l'historiador, del principi d'inferència que, en casos semblants, podem raonablement predir un resultat d'un cert tipus (261).

És clar que tot això obliga Dray a repensar l'argument de la unitat dels esdeveniments històrics; argument tradicionalment esgrimit pels idealistes i que, com ja vèiem, Hempel critica quan afirma que si entenem la

unicitat dels esdeveniments en el sentit que el món és constituït per particulars radicalment diferents, aleshores tota explicació és impossible. Dray pensa, però, que la tesi de la unicitat indica que la història, a diferència de les ciències nomològiques, vol descriure i explicar els esdeveniments que s'han donat en els seus detalls concrets, la qual cosa no exclou la possibilitat d'emprar termes generals en la història.

"La meua posició és que l'historiador, quan pretén explicar la Revolució Francesa no es troba interessat només en explicar-la com una revolució -de la mateixa manera que un astrònom pot trobar-se interessat en explicar un cert eclipsi com un cas dels eclipsis; es troba gairebé invariablement preocupat en veure-la com a diferent d'altres membres de la seva classe." (262)

Per tant, els esdeveniments i les condicions històriques són sovint únics senzillament en el sentit que són diferents d'altres amb els quals hauria estat natural d'agrupar-los en un terme classificatori. Com diu P.Ricoeur (263), l'historiador no va de la classificació cap la llei general, sinó del terme classificatori a l'explicació de les diferències.

Ara bé, la idea que l'historiador pot oferir una explicació particular sense comprometre's per això amb cap llei que tingui algun interès metodològic, porta també a plantejar-se la qüestió de com, un cop abandonat el CLM, l'historiador pot justificar o defensar allò que afirma. Gardiner ja ha assenyalat que a l'hora de justificar la seva explicació el que fa l'historiador és dir més sobre l'assumpte del qual parla, fer referència a característiques addicionals de la situació. Explicar és, aquí, diu Dray, defensar les

conclusions contra un adversari que invocaria un altre conjunt de factors per sostenir la seva tesi. Així, doncs, aquesta manera de jutjar consisteix a sos pesar ('weigh') la importància dels factors en funció del resultat final.

El mateix Gardiner apuntava cap aquí en comparar l'historiador i l'home pràctic, el general o l'estadista, efectivament l'historiador segueix molt més la lògica de la decisió pràctica que no pas la de la deducció científica.

Veiem ara si el CLM és condició suficient per a donar una explicació. Se gons els defensors d'aquest model una explicació suposa la subsumpció sota una llei general validada independentment; l'estructura lògica de l'explicació és equivalent a la de la predicció. Dray pretén mostrar que hi ha una important asimetria lògica entre explicació i predicció i que el fet d'entendre-les com a operacions correlatives és allunyar-se del significat ordinari del terme "explicació", significat que també es maneja en la història.

En el cas que el defensor del model nomològic tingués raó, la referència a una covering law sempre explicaria allò que cau en la seva apòdosi. Però el fet és que és possible de pensar exemples de la vida quotidiana que proporcionen evidència del contrari: quan estem perplexos davant d'alguna cosa, no ens aclareix gaire res que algú ens digui "això és el que sempre passa". Més clar encara: si només sabem que un cel rogent va sempre seguit de pluja, no tenim encara l'explicació del per què del xàfec d'avui. En vistes d'aquestes dificultats alguns teòrics del CLM modifiquen la condició suficient tot establint una línia divisòria entre generalitzacions empíriques i lleis de les ciències teòriques, la diferència rauria en una major força explicativa de les darreres.

De tota manera dir que la diferència entre una explicació teòrica i una

explicació per subsumpció sota una llei empírica es troba en una superior fiabilitat predictiva de la teoria no explica encara perquè la referència a algunes generalitzacions no ens proporciona explicació. A més té el desavantatge addicional de condemnar les explicacions que ordinàriament formulen els historiadors a ésser de "baix grau". Segurament el que passa és que les explicacions típiques de la història no són de baix grau, sinó que tenen peculiaritats lògiques pròpies.

Dray posa el següent exemple (264) per tal d'aclarir això: suposem que el motor d'un cotxe es para i que el mecànic, després d'inspeccionar-lo, atribueix la detenció a la pèrdua d'oli. Si hem d'entendre la fallada del motor, ens cal saber que com a resultat de la pèrdua, l'oli s'exhaureix, tot privant així de lubricació els cilindres i els pistons, cosa que provoca l'escalfament dels metalls i la seva dilatació, de manera que els pistons i els cilindres es traven i el motor del cotxe es para. Dray posa èmfasi en el fet que, en revelar el mecanisme de la fallada, aquesta explicació forneix una comprensió que no ens oferiria mai una llei general que vinculés directament la fallada amb la pèrdua; és a dir, ens permet de concebre una sèrie contínua d'esdeveniments entre la pèrdua i la parada del motor els quals són ells mateixos comprensibles, mentre que la successió original "pèrdua-a-detenció" no ho era (265). L'explicació gradual presenta el procés a través d'una successió d'etapes cadascuna d'elles governada per certes sub-lleis que vinculen, per exemple, la fricció entre els pistons i les parets del cilindre amb l'escalfament i la dilatació del metalls.

No hi ha, pensa Dray, cap problema en admetre que els diversos sub-esdeveniments que haurien d'ésser esmentats en un relat explicatiu de la detenció

del motor formen una sèrie contínua en sentit relatiu més que no pas en sentit absolut. Quan oferim un agregat de sub-seqüències per tal d'explicar la seqüència "grosse", el primer ha d'ésser acceptable (266) per alguna persona, investigador, audiència, etc.

D'altra banda, Dray afirma que les sub-lleis són part de l'explicació de l'esdeveniment "gros", malgrat no "cobrir-lo", la mateixa llei "cobreix" el sub-esdeveniment sense explicar-lo; per poder fer això últim ens caldrien sub-sub-lleis. No hem de concloure, però, que res no pot ésser mai explicat, ja que sembla que tot intent de donar una explicació ens porta directament a una regressió infinita. La llei que cobreix el comportament del pistó no explica "per què s'escalfa", si continuem i formulem aquesta pregunta. No era a aquesta pregunta que responíem en termes de la llei que feia referència al comportament del pistó. És, diu Dray, indubtable que, si adoptem una política de canviar permanentment la nostra pregunta, és impossible de produir cap resposta que com a explicació ens resulti satisfactòria. Ara bé, si només fem una pregunta cada vegada no hi ha regressió.

Amb el model de les sèries contínues, Dray dóna una possible versió del que es coneix amb el nom d'"explicació genètica". Aquesta explicació presenta el fenomen estudiat com l'etapa final d'un desenvolupament i explica aquest fenomen tot descrivint les etapes successives d'aquest desenvolupament. Com assenyala Ch. Frankel (267), no n'hi ha prou amb la simple enumeració d'esdeveniments en l'ordre que van ocórrer, sinó que s'ha de mostrar que cada etapa condueix a la següent, que va connectada en virtut d'alguns principis generals que fan raonablement probable diu Hempel (268) la seva aparició donada la primera. D'aquesta manera, les explicacions genètiques per als

historiadors combinen un cert grau de connexió nomològica amb graus més o menys grans de descripció directa (269).

L'ANÀLISI CAUSAL, UNA ALTERNATIVA A L'EXPLICACIÓ NOMOLÒGICA

Un cop ha mostrat que explicar no implica comprometre's amb una o vàries covering laws, Dray defensa la idea que en la història és legítim l'ús del llenguatge causal, malgrat els arguments idealistes en contra de la possibilitat dels judicis causals a la història i el lligam que, en general, afirmen els teòrics del CLM entre la idea de causa i la idea de llei.

Els positivistes sostenen que, en la seva forma més estricta, la causalitat denota la suma de condicions necessàries i suficients per a l'ocurrència de l'esdeveniment; si els historiadors sovint són incapaços de descobrir el conjunt complet d'aquestes condicions, és perquè fan un ús vague o poc estricte del terme "causa": el problema de l'historiador és identificar com a mínim unes quantes de les condicions sense les quals l'efecte no s'hauria donat.

Però, en opinió de Dray, parlar de totes aquelles desviacions de l'ideal de judici causal en termes d'ús vague és un procediment molt poc convincent: d'una banda, no és gens clar que quan els historiadors es limiten a esmentar unes quantes condicions d'allò que va passar, ho facin perquè en desconeixen la resta. De fet, molt sovint les altres condicions són conscientment excloses i algunes condicions rellevants semblen ésser candidats més apropiats que d'altres a l'estatut causal. D'altra banda, veiem que en la teoria positivista s'acostuma, fins i tot, a argumentar que si allò seleccionat com una causa no és en si mateix una condició suficient per al seu efecte, podem seguir dient que n'és la causa, tot afirmant implícitament que completa un conjunt (potser no identificat) suficient de condicions; és a dir, essent les circumstàncies iguals, l'ocurrència de la causa fa inevitable l'efecte: hi ha

una connexió necessària entre causa i efecte. En canvi els historiadors rarament estan diposats a acceptar aquest compromís sobre els esdeveniments que estudien.

Diu Gardiner, en comentar el fet de la connexió necessària entre causa i efecte:

"Una altra manera d'expressar això és dir que un esdeveniment és explicat quan el col·loquem sota una generalització o llei." (270)

D'acord amb Gardiner i amb d'altres defensors del model, una llei de connexió causal, a diferència d'una llei que enuncia una simple correlació observada, deriva la seva necessitat d'una connexió lògica entre causa i efecte a la llum d'alguna teoria general de l'assumpte. Així Ryle (271) sosté que els enunciats causals són encobertaments teòrics; les causes són designades per paraules que es troben molt més "carregades teòricament" ("theory-loaded") que aquelles paraules que designen els seus efectes.

Dray observa, en primer lloc, que hi ha una dimensió contextual en el fet del carregar teòricament ("theory-loading"): una paraula ordinàriament mancada de referència teòrica, en pot adquirir en el context adequat. La paraula pot ésser, per exemple "brutícia"; les circumstàncies en les qual podem dir "la brutícia és causa de malaltia" -i.e. en una classe d'aprenents d'infermeria encara no gaire experts en tècniques d'esterilització- poden ésser tals que la paraula signifiqui quelcom més que "pols", pot significar "substància carregada de bacteries".

En opinió de Dray el model de Ryle no és universalment aplicable fins i tot si reconeix la dimensió contextual, ja que podem imaginar un altre tipus de subjecte; que no conegui la teoria dels gèrmens, i que pronuncia l'enunciat: "la brutícia és causa de malaltia". Aquest subjecte, en un hospital, podria haver descobert que els hospitals bruts són causa de malalties entre els seus pacients, tot desconeixent la connexió entre tots dos fenòmens. Seria fàcil de pensar que el nostre subjecte ha arribat al descobriment, en observar correlacions entre la brutícia i la malaltia en els hospitals. Però això seria reduir la causalitat a correlació i, diu Dray, les conclusions causals no descansen només en allò que el subjecte va veure, sinó també en el que era capaç de fer; el pas més important en les investigacions del nostre subjecte fou el descobriment que si s'elimina la brutícia, la malaltia desapareix.

D'aquesta manera, la diferència entre candidats causals que només satisfan la prova de la correlació invariable i aquells que satisfan també la prova pràctica es la següent: en haver observat que x aleshores y , sense conèixer la natura de la connexió entre ells, hem d'estar disposats a acceptar la hipòtesi que totes dues, x i y , són efectes de quelcom més. Però, en canvi, el que no podem dir d'una manera consistent és que x no causa y , si en manipular x podem controlar y .

Collingwood que, en molts llocs, nega que la història faci autèntics judicis causals, de fet, accepta que l'historiador usa el terme "causa" en un sentit especial (sentit I) i diu "especial" perquè considera que allò que és causat en la història no són esdeveniments naturals, sinó accions de subjectes

lliures. Causa i motiu són identificats en qualsevol conducta lliure. Entre aquest ús de la paraula "causa" i la doctrina de les explicacions històriques en termes de "pensaments" de l'agent hi ha una evident connexió, la qual cosa porta a afirmar que aquestes causes tenen una força "racional".

Collingwood distingeix encara un altre sentit del terme causa (Sentit II) el qual fa referència a la idea ordinària de "causa" com la "palanca", "dispositiu de control", ("handle") que podem manipular per tal de produir o prevenir. El sentit II és exclòs de la història per Collingwood (272), el reserva per a les ciències pràctiques naturals, per al descobriment de lleis causals per la via de l'experimentació.

Dray assenyala que hi ha casos on el "dispositiu de control" de Collingwood substitueix l'exigència de Ryle (ha d'haver-hi una connexió teòrica entre causa i efecte): si una certa condició satisfà la prova pràctica, aleshores és suficient per concedir-li l'estatut causal.

Una anàlisi causal és una anàlisi essencialment selectiva, dirigida a examinar els mèrits d'aquest o d'aquell candidat a la funció de causa. Aquesta anàlisi exigeix dues proves: una inductiva, l'altre pragmàtica i aquesta darrera la trobem clarament apuntada en la proposta del sentit II de Collingwood. Diu Dray (273):

"Les causes han d'ésser tan importants per a l'investigador, com importants per a l'efecte."

La prova pragmàtica apunta al fet que hi ha d'haver alguna raó per tal de seleccionar la condició. Aquesta prova apunta, d'una banda, a la idea de manipulabilitat i, d'altra, a l'assignació de culpa, de responsabilitat. Aquesta prova inclou també allò que precipita el curs dels esdeveniments, els

catalitzadors. La investigació és, en aquest sentit oberta perquè es permanentment incompleta.

"La qüestió no és que no poguem responsabilitzar un agent d'un cert esdeveniment a menys que poguem dir que ha estat causat per la seva acció. Més aviat el que no podem dir és que la seva acció fos la causa a menys que estiguem disposats a responsabilitzar l'agent del que va passar." (274)

La prova inductiva consisteix a justificar l'afirmació "si no x, aleshores y" en absència d'alguna regla que digui "Sempre que x aleshores y". L'historiador dóna la justificació a través de dir que en una situació particular si aquest x no hagués tingut lloc, aquest y no hauria tingut lloc o hauria estat diferent. Això palesa que l'historiador elimina en el pensament ("thinks away") la causa suggerida per tal de jutjar (275) quina diferència hauria produït en el curs de les coses la seva ocurrencia a la llum d'allò que sap sobre la situació estudiada. D'aquesta manera l'exercici de la justificació no necessita de cap llei de l'estil "només si".

"Tal com he mostrat, formular i defensar una explicació causal en història no consisteix gairebé mai en incloure allò que s'explica en una llei i, en canvi, quasi sempre comporta un relat descriptiu, una narració del curs actual dels esdeveniments per tal de justificar el judici que estableix que la condició indicada era, de fet la causa." (276)

NO CAL TENIR RAÓ, N'HI HA PROU AMB TENIR "RAONS"

Diu Collingwood a la conferència pronunciada a l'Acadèmia Britànica -"La naturalesa humana i la història humana" (277)- que, en investigar qualsevol esdeveniment passat, l'historiador fa una distinció entre allò que podria amenar-se l'"exterior" i l'"interior" d'un esdeveniment. Ara bé, en la història, els esdeveniments investigats són accions (com vèiem abans, un simple esdeveniment només tindria "exterior") i la tasca que cal portar a terme, per tal de donar-ne raó, és endinsar-se en l'acció, discernir el pensament del subjecte de l'acció. Com dèiem bans, no és tracta de mirar els esdeveniments en qualitat d'espectadors, sinó de mirar a través d'ells fins a trobar el pensament del qual són expressió; cosa que permet una certa recuperació del contingut de la tesi hegeliana: tota història és història del pensament.

Gardiner reconeixia el caràcter no causal de les explicacions d'accions per recurs a motius o intencions, però no estava disposat a acceptar la tesi, d'arrel idealista, que els objectes d'estudi històric són fonamentalment diferents dels de les ciències naturals, ni la idea que hi ha quelcom inobservable com ara els pensaments. Dray afirma (278), en canvi, que no és necessari de considerar que, en Collingwood, els pensaments són alguna cosa que té una existència independent de la seva expressió, les accions; el pensament seria un complex d'activitats, la qual cosa permet de pensar que Ryle i Collingwood no es troben tan allunyats. A més, Dray vol donar suport a la tesi de Collingwood a través del seu intent de mostrar que encara que fos cert que les accions humanes poden ésser "cobertes" per una llei, el descobriment d'aquesta llei no ens faria pas més capaços d'entendre-les en el sentit propi de la

història. És a dir, la tesi idealista formula un cert criteri pragmàtic (279) que opera en les explicacions donades pels historiadors. Quan demanem una explicació d'una acció, el que sovint volem és una reconstrucció del càlcul, fet per l'agent, dels mitjans que han d'adoptar en vistes del fi que ha triat i a la llum de les circumstàncies dins les quals es troba.

"Per tal d'explicar l'acció, necessitem saber quines consideracions el van convèncer que havia d'actuar tal i com ho va fer." (280)

A aquestes explicacions Dray les anomena explicacions racionals, ja que tracten de reconstruir les raons per les quals l'agent va actuar, fan palesa la base racional ("rationale") d'allò que va ésser realitzat i persegueixen de mostrar que l'acció era el que s'havia de fer per les raons donades, i no tant presentar-la com allò que s'acostuma a fer potser d'acord amb certes lleis en ocasions similars. Dit més clar, la pregunta que, en el context de les explicacions racionals, ens fem és si l'acció fou apropiada (hi ha doncs, un element evaluatiu) des del punt de vista de les circumstàncies i principis peculiars de l'agent -amb independència de la nostra opinió sobre aquests. Així, podríem pensar que aquesta mena d'explicació s'assembla al tipus de justificació o d'excusa que ens oferiria el subjecte.

Sentim la necessitat d'una explicació quan no veiem la relació entre allò que es va fer i allò que nosaltres creiem saber; en aquest sentit, podem concebre l'explicació com l'intent de reconstruir un cert equilibri lògic (281), equilibri en el qual l'acció s'ajusta ("is matched with") a un càlcul.

L'historiador arriba a l'equilibri lògic de l'evidència disponible: l'historiador llegeix cartes, documents, discursos, etc., per tal de poder

apreciar el problema tal* i com ho va fer l'agent. Cosa que ens permet adonar-nos que l'explicació racional té un costat empíric, inductiu, tot i que és cert que les opinions de l'historiador sobre allò que és el càlcul rellevant de l'agent compten a l'hora de dirigir la investigació en l'explicació d'acions. El procediment és autocorrectiu: sempre és possible que dades addicionals puguin transtornar l'equilibri lògic.

"L'habilitat de l'historiador per penetrar allò que considera un càlcul rellevant no garanteix la correcció de l'explicació donada; una forma correcta no garanteix mai un contingut correcte. Però això no és res més que el risc normal de qualsevol investigació empírica." (282)

És a dir, aquesta idea d'equilibri lògic permet a Dray de distanciar-se de la identificació de comprensió amb empatia o contacte directe. L'explicació de l'historiador no és independent de l'evidència, potsertan sols ho és del testimoni.

L'explicació racional és un tipus d'explicació diferent del que representa el C.L.M.; té, com hem vist, una intel.ligibilitat diversa de la formulada per aquest. Però, encara es podria argumentar que en tota explicació racional subsumim, de fet, allò que és explicat sota una "regularitat empírica" (que podem esbrinar) i, per tant, que és possible de considerar les dades del càlcul de l'agent com les "condicions antecedents". En opinió de Dray pensar així, és confondre les coses, ja que si efectivament hi ha generalitat en les explicacions racionals, s'ha d'entendre molt més com a principi d'acció (283)

que com a lleï empírica. *Si y és una bona raó per A per fer x, aleshores y serà una bona raó per a qualsevol agent suficientment semblant a A per fer x en circumstàncies suficientment similars. Però aquesta universalitat de raons és diferent de la generalitat d'una lleï empíricament validada: es fa difícil d'afirmar que quan l'historiador dóna una explicació racional, es compromet amb la veritat de la lleï empírica corresponent. Si trobem un cas negatiu d'una lleï empírica, la modifiquem o la rebutgem, atès que la lleï afirma que la gent es comporta d'una certa manera en circumstàncies determinades; però, si trobem un cas negatiu d'un enunciat general extret d'una explicació racional, aquest no queda necessàriament falsat ja que aquest enunciat expressa un judici de la següent forma: "En una situació del tipus $C_1 \dots C_n$ la cosa que s'ha de fer és x". Més aviat es tracta d'un principi de conducta -regles que expressen "allò que s'ha de fer"- i no d'una lleï empírica (284).

En aquesta proposta d'explicació d'accions hi ha un pressupòsit general: tota acció es explicable a través del model, sempre que l'examinem prou de prop; la creença que la gent actua per raons suficients no neix de l'evidència.

"Admetre la pressumpció no implica que totes les accions hagin d'ésser fetes, en el fons, per raons suficients... sinó que es fa constar la convicció que, en general, val la pena de fer un esforç ininterromput per tal de "salvar les aparences" racionalment."

(285)

Podem arribar, doncs, a assolir aquell equilibri lògic fins i tot en el cas de creences i principis que ens siguin força estranys. Encara més: l'atribuir motius inconscients a una acció és una forma d'aplicar el model. En aquest aspecte, es pot dir que la història es troba més a prop de la literatura que de les ciències socials, si per aquestes entenem alguna cosa així com una "física" social (286). Amb això Dray recull, en certa manera, el dictum collingwoodià que la història no és un espectacle; hi haurien dos punts de vista des dels quals estudiar les accions humanes: quan subsumim una acció sota una llei, la nostra aproximació és la d'un espectador de l'acció, busquem un patró o una regularitat; però, quan donem una explicació en termes de propòsits o de les intencions que van guiar l'acció, adoptem el punt de vista de l'agent. Aquest segon punt de vista ens permet d'entendre també aquells slogans idealistes, "tota història és història contemporània", "tota història és història del pensament". Aquests slogans són, en la opinió de Dray, exagerats, però registren la consciència que els problemes dels agents han d'ésser plantejats per l'investigador si es vol entendre l'acció que es va portar a terme.

El model de les explicacions racionals és aplicable també a la conducta de grups -classes, nacions, estats. Podem donar una explicació racional, si mostrem que el càlcul que reflecteix l'explicació és el d'aquells agents que representen el grup o bé si establim una analogia entre el tipus de conducta dels individus i la dels grups.

A aquells esdeveniments a gran escala que a vegades trobem en les narracions històriques també els és aplicable el model. Ara bé, en aquest context es produeixen resultats de les accions que no havien estat desitjats o

proposats per l'agent i, per tant, per poder aplicar-hi el model de Dray cal procedir a explicar racionalment per fragments -"piecemal"- i, per tant, hem de fer un examen detallat, principalment en termes racionals, de les activitats i motius d'innombrables individus i de grups.

Seria fàcil, a primer cop d'ull, pensar que Dray amb aquest model d'explicació d'accions, deu molt a la proposta de P. Gardiner de considerar les explicacions de la conducta intencional com a explicacions per disposicions. Com hem vist, en aquestes explicacions, el "per què" té la funció d'indicar el patró general de conducta del qual l'acció en forma part. Però, en opinió de Dray, l'explicació per disposicions no és equivalent ni de prop ni de lluny a una explicació per raons: "disposició" és una paraula d'espectador, pertany al llenguatge de l'observació i de la predicció i no al de la deliberació i de la decisió. Una explicació disposicional pura ens diu que la persona o cosa que investiguem tendeix a comportar-se d'una certa manera, en determinades circumstàncies, ens mostra que allò que va ésser realitzat era el tipus de cosa que es podia esperar. Per Dray es clar que aquest tipus d'explicació no exhaureix, en molts contextos històrics, allò que volem saber quan preguntem: "Per què A va fer això?".

L'èmfasi en el paper de les explicacions racionals en la història significa una certa recuperació per part de Dray de l'argument de Collingwood que assignava a l'historiador la tasca de repensar, de re-viure els pensaments que són l'"interior" de l'acció. En les explicacions racionals es tracta de posar-se efectivament en el lloc de l'agent i intentar veure allò que va

pensar, com va decidir. Conjuntament a la tesi de l'"interior/exterior" dels esdeveniments històrics, Collingwood afirma que "quan l'historiador sap el què va passar, ja sap per què va passar" (287). Dray sembla voler aclarir aquesta problemàtica afirmació en distingir entre "explicar allò què ("explaining What"), "explicar per què necessàriament" ("explaining Why-necessarily") i "explicar com va ésser possible" ("explaining How-possibly"). Aquesta distinció li permet de mostrar de bell nou que l'acceptació del model hempeleà, encara que sigui com a model ideal que tendeix a adaptar, en la mesura del possible, les explicacions històriques al seu patró, enfosqueix totalment el tipus d'intel·ligibilitat que sovint l'historiador cerca de descobrir i de proporcionar amb les seves explicacions.

"Explicar allò que..." o explicar per conceptes significa constestar a la pregunta "Què va ocórrer en aquest cas" amb "Fou tal i tal cosa"; és a dir, l'explicació és donada quan trobem una classificació satisfactòria d'allò que sembla exigir una explicació.

"Allò que volem explicar és un conjunt d'esdeveniments o condicions x, y i z; i la generalització pertinent seria de la forma següent: "x, y i z equivalen a Q". Aquesta generalització explicativa és sumària, ens permet de referir-nos a x, y i z col·lectivament com a "tal i tal cosa." (288)

En opinió de Dray es tracta d'una explicació per conceptes, més que no pas per lleis generals. I, per tant, és erroni de considerar com ho fa Hempel (289) que aquestes explicacions segueixen el model de la Covering Law. El pes de l'explicació es troba en la síntesi de les parts en un tot nou; l'historiador

per exemple, explica una multitud d'esdeveniments en la Itàlia del segle XV com un "Renaixement" i, en fer això, indubtablement estableix connexions -que poden ésser de diversos tipus- entre esdeveniments individuals.

D'altra banda, sovint en la història ens preguntem "com pot haver ocorregut x" quan allò que sabem sembla excloure la possibilitat de l'esdeveniment que s'ha d'explicar. En aquest cas, l'historiador no ha de mostrar que allò que volem explicar va ocórrer necessàriament a la llum d'esdeveniments particulars i condicions esmentades a l'explicació, sinó que n'hi ha prou amb que mostri que l'esdeveniment era possible. Les preguntes "com va ésser possible" poden ésser totalment contestades a través de rebutjar la pressumpció que podria no haver ocorregut i això ho aconseguim fent veure que, contràriament a les primeres aparences, no hi cap raó per la qual no havia d'haver ocorregut (290).

Tant les explicacions per conceptes com les explicacions "com va ésser possible" són lògicament independents de les explicacions "per què necessàriament": són el resultat de contestar a preguntes diferents. Tot tenint en compte aquestes distincions i la voluntat de Collingwood de no equiparar la intel·ligibilitat proporcionada per la història i la proporcionada per la ciència, Dray afirma que Collingwood formula malament la seva afirmació "quan l'historiador sap el què va passar, ja sap per què va passar".

Trobem encara una altra afirmació de Collingwood que es pot tractar d' aclarir o de comparar amb la proposta de Dray de les explicacions racionals. Diu Collingwood (291) que no podem descobrir allò que va ésser un pensament passat sense repensar-lo alhora. Però aquest repensar és vist com necessàriament crític ja que l'historiador re_pensa en el context dels seus propis

coneixements i, per tant, forma judicis de valor i corregeix els errors que hi pot haver en el pensament de l'agent.

Ja hem vist que Dray no creu que per tal d'entendre ens sigui necessari de contemplar els principis de l'agent com a principis raonables. Amb la qual cosa suggereix que seria possible de pensar que Collingwood no afirma tant que comprendre una acció exigeixi lògicament que l'historiador corregeixi els errors de raonament de l'agent, sinó que l'historiador és aquell que enuncia "aquest i aquell pensament" i no deixa per algú altre la qüestió de la veritat d'aquest pensament.

Ras i curt, allò que apropa Collingwood i Dray és el fet que el primer amb les seves propostes tracta de clarificar en quin sentit la història pot ésser vista com un estudi humanístic; i l'argument de més pes que proporciona és el fet que la comprensió històrica exigeix un exercici de raó pràctica. L'estudi històric és experiència vicària: adopta el punt de vista del subjecte humanà. Això és quelcom que un "estudi científic" -tal com Collingwood entén aquesta expressió- difícilment farà.

Dray defensa una idea semblant, en sostenir que, fins i tot, si hi hagués una "ciència" de la història molt avançada que emprés explicacions per subsumpció, no tindriem encara una bona raó per abandonar aquella investigació que proporciona explicacions no-deductives, racionals i, en canvi, hi hauria una bona raó per considerar que els dos tipus d'investigació haurien de funcionar un al costat de l'altra:

"Allò que ens porta a l'estudi de la història, molt més que qualsevol altra cosa, és la curiositat humana: un interès en descobrir i reconstruir imaginativament la vida de la gent d'altres temps i d'altres llocs. Per descobrir i entendre la seva vida, hem d'ésser capaços de fer quelcom més que regularitzar, predir i retrodir les seves accions, necessitem aplicar a aquestes accions les categories i conceptes de la pràctica." (292)

És a dir, no hem d'oblidar que la història no és només (possiblement) una branca de les ciències socials, sinó que és també (actualment) una branca de les humanitats. El model hegel·lià el que fa no és altra cosa que establir una barrera conceptual a la història com a branca de les humanitats.

A més, Dray pensa que podem relacionar l'acceptació del model racional d'explicació i la defensa d'una posició metafísica llibertària (293), ja que l'explicació racional és lògicament compatible amb l'indeterminisme en relació amb les accions humanes. Dit amb altres termes, podem afirmar que hi ha un significat de la paraula "explicar" que no implica determinisme i que, per consegüent, l'explicació per raons i l'explicació per covering laws pertanyen a xarxes lògiques i conceptuals diferents en què tipus diversos de perplexitat hi són expressats i resolts.

EXPLICACIÓ I INTEL·LIGIBILITAT

A les pàgines anteriors hem vist que W. Dray trenca definitivament amb el C.L.M., en mostrar que les lleis generals no tenen una funció indispensable en l'explicació; el model ja no serveix per donar raó del que és explicar. La ruptura es consuma de fet en la proposta de solucions de recanvi -l'anàlisi causal, l'explicació racional...- que reconeix el caràcter sui generis dels models explicatius de l'acció humana.

Dray afirma que el que han fet els defensors del C.L.M., es fixar-se en una condició necessària (294) d'(alguns tipus) explicació; la qual va tant es tretament connectada al propòsit de la ciència -el control- que l'han confós amb una condició suficient. I així usen el terme "explicació" com a terme tècnic; és a dir, com a terme que, atès el caràcter de l'investigació en què es troba inserit, abstreu d'una paraula d'ús ordinari l'aspecte que resulta més interessant.

Si el propòsit de la ciència és molt més elaborar mecanismes predictius que no pas realitzar intents d'"entendre el món", aleshores el terme "explicació" -en el sentit tècnic- seria molt útil. I això és justament el que han fet els tèorics del C.L.M.: confondre el propòsit de la ciència i el significat d'explicació. En opinió de Dray, ens adonem que es tracta d'una confusió quan ens fixem en el fet que la referència a una teoria científica pot ésser explicativa, en el sentit ordinari del terme, i, en canvi, la referència a una generalització no.

"... em sembla que les teories científiques normalment han de satisfer dos tipus diferents de demandes. Primer, han d'incrementar el nostre poder predictiu, és a dir, tenir la característica de la generalitat... Segon, han d'explicar els fenòmens, és a dir, tenir intel·ligibilitat. És erroni pensar que en satisfer la primera demanda, automàticament queda satisfeta la segona... Algunes teories, hem d'admetre-ho, poden ésser simplement tècniques d'inferència des del moment que poden estar mancades d'un model. Però sin'hi ha alguna així, potser ens ho pensariem dues vegades abans d'anomenar-les teories explicatives; com a màxim "expliquen" en el sentit tècnic." (295)

Aquestes consideracions són el fruit del reconeixement de la dimensió pragmàtica de l'explicació, cosa que porta a Dray a reprendre aquelles idees que fan de l'explicació la reducció d'allò no familiar a allò familiar. Explicar, en el sentit ordinari del terme, és "donar detalls de...", "aclarir" o fer intel·ligible"... Des d'aquest punt de vista, explicar amb l'ajut d'una teoria és indirectament fer el que l'historiador, laboriosament i per fragments ("piecema"), fa: reduir allò que és enigmàtic a allò que no ho és.

El que tracta de subratllar Dray és que, un cop arraconat el C.L.M., no és possible que trobem cap tret lògic que ens permeti d'agrupar totes les explicacions històriques en tant que històriques; aquestes formen un grup dispers: no és possible de disposar d'un únic model d'explicació, el ventall és obert. El reconeixement d'aquesta dispersió lògica de l'explicació històrica

és el que obre la porta a una reevaluació de la comprensió.

Aquesta reevaluació de la comprensió no va lligada a la recuperació dels plantejaments continentals de la Verstehen, sinó a la dels arguments de R.G. Collingwood, en els quals ja s'havia aturat P. Gardiner. I això segurament perquè tant la referència a l'anàlisi causal com a l'explicació racional semblen respondre a un intent de mostrar que la història cal entendre-la com una investigació en la qual hi intervé fonamentalment el raonament pràctic i que és necessari lligar filosofia de la història i filosofia de l'acció.

Així, dèiem que justificar la selecció d'una condició com a causa és una tasca similar a la del jutge en sospesar, apreciar... Quan l'historiador pregunta, per exemple: "Qui va causar què" té dos finalitats relacionades: fixar la responsabilitat i valorar la quantia de l'aportació de l'agent en la realització d'un propòsit. Una idea semblant la trobem en Collingwood quan a la Idea d'història (296) compara els mètodes d'investigació criminal i els de la història, tot, i que el seu propòsit últim no sigui el mateix.

De manera similar, Dray apel·la a Collingwood quan fa notar que un historiador pot suposar -com ho fem tots en la vida quotidiana- que quan algú veu la situació d'aquesta i d'aquella manera, pot esperar-se que reaccioni naturalment d'aquesta o d'aquella manera. Però parlar de reacció natural no vol dir justament referir-se a una regularitat establerta de conducta -com pensava P. Gardiner- sinó parlar de conducta que es considera apropiada.

D'aquesta intersecció de filosofia de la història i filosofia de l'acció sembla desprendre-se'n que la història consisteix en una sèrie de problemes afrontats per diversos agents, cosa que es troba força allunyada de la idea

que presenta la història encaminant-se cap a un determinat resultat.

De tota manera, aquesta intersecció presenta problemes com és ara: ¿podem donar raó d'accions que normalment no es consideren atribuïbles a agents sense veure'ns obligats a considerar que el procés social és equivalent a la suma de processos individuals, analitzats en termes intencionals? Com diu P. Ricoeur (297), l'individualisme metodològic (298) no és directament tematitzat ni en són analitzats els seus mèrits a l'obra de Dray.

A. C. DANTO: LA NARRACIÓ, UN MODUS VALID D'EXPLICACIÓ PER A LA HISTÒRIA

"El futur ens resta amagat- Però, pensa així
l'astrònom quan calcula un eclipsi del sol?"

L.WITTEGENSTEIN.

"El futur és obert" només diu que ningú no ha
escrit la història del Present."

A. C. DANTO.

"Yo de mí mismo sé muy poco, ni siquiera sé
la fecha de mi muerte".

J.L. BORGES.

Analytical Philosophy of History és una de les primeres obres (299) que, en el marc de la tradició analítica, revaloritza el relat i les seves formes d'intel.ligibilitat.

Aquest llibre és un exercici d'anàlisi filosòfica sempre i quan entenguem per això l'anàlisi de les nostres maneres de pensar i de parlar sobre el món. Una anàlisi d'aquest tipus esdevé, en darrer terme, una descripció general del món tal i com estem obligats a concebre'l, donada la manera que pensem i parlem. És a dir, portada a terme sistemàticament, aquesta anàlisi condueix -com ja assenyalava Strawson- a una metafísica descriptiva.

D'aquesta manera la filosofia analítica de la història té per objecte examinar el pensament i el llenguatge històrics i les seves conclusions compondran una metafísica descriptiva de la història. Aquesta anàlisi suposa un allunyament considerable d'aquell empirisme que entenia el llenguatge significatiu com aquell que té els verbs en present i que remet a enunciats de percepció.

LA IMPACIÈNCIA DE LA FILOSOFIA SUBSTANTIVA DE LA HISTÒRIA

La "filosofia analítica de la història" exclou allò que A. C. Danto anomena "filosofia substantiva de la història"; disciplina que trobem més connectada a la investigació històrica ordinària que no pas a la filosofia en la mesura en què també proporciona relats d'allò que va ocórrer en el passat.

Els historiadors s'interessen pel passat i pel futur quan aquest esdevé passat. La filosofia de la història fa alguna cosa més que això, ja que tracta d'oferir un relat del "tot de la història"; i aquest "tot" inclou tant el "tot del passat" com el "tot del futur". La "filosofia substantiva de la història" és un intent de descobrir una teoria que es refereixi al "tot de la història". En opinió de Danto hi haurien dos tipus de teories: una teoria descriptiva, en aquest context, és aquella que tracta de mostrar un model de comportament ("pattern") pels esdeveniments que constitueixen el "tot del passat" i de projectar-lo cap al futur, per consegüent, suposa que els esdeveniments del futur repetiran o completaran el model exhibit pels esdeveniments passats; una teoria explicativa és un intent de donar compte d'aquest model en termes causals. Una teoria explicativa és catalogable com a filosofia substantiva de la història només quan la trobem connectada amb una teoria descriptiva (300).

A la investigació històrica ordinària també hi trobem intents d'organitzar els fets coneguts en models coherents i aquestes organitzacions tenen poder predictiu: un determinat relat -basat en l'evidència- d'allò que va passar en el passat, ens hauria de permetre predir algun fet més sobre el que va ocórrer, del qual abans no en sabíem res.

Allò que diferencia realment investigació històrica ordinària i filosofia substantiva de la història és l'ús d'un concepte d'interpretació, que seria del tot inadequat en la ciència, el concepte de significat (301). Aquest concepte de significat no és el mateix que manegem quan parlem del significat d'un terme o d'una oració; aquí parlem del significat dels esdeveniments. El concepte tal i com s'usa en aquest context, remet a una àmplia estructura temporal de la qual els esdeveniments són components; aquest és l'ús que fem del terme en parlar, per exemple, de la manca de significat d'un episodi en una novel·la, quan afirmem això el que volem dir és que l'episodi és superflu, estèticament poc apropiat... Però el judici sobre la seva manca de significat només el podem emetre en haver acabat de llegir la novel·la: només retrospectivament (302) ens sentim autoritzats a dir que l'episodi té o no té significat i tant sols amb respecte a la totalitat de l'obra.

Es pot dir que l'historiador tracta de veure els esdeveniments com a tenint significat en el context d'una totalitat temporal. El filòsof de la història, en canvi, pren com a context el tot de la història amb la qual cosa la seva activitat va lligada a la profecia. La profecia no és només un enunciat sobre el futur -les prediccions també ho són-, sinó un enunciat sobre el "futur històric".

"Un profeta tracta el present des d'una perspectiva que ordinàriament només és assequible als futurs historiadors, per als quals els esdeveniments del present són passats i el significat d'aquests els és discernible."

(303)

Així, doncs, la similitud que hi ha entre història i filosofia substantiva de la història és deu al fet que la darrera fa un ús del tot injustificat -som ignorants respecte del futur- del mateix concepte de significat que té la seva correcta aplicació en el treball històric ordinari. Preguntar-se pel significat del tot de la història és estrany, ja que no existeix un context temporal més ampli en el qual localitzar aquest tot. La pregunta pel significat (304) d'un esdeveniment només pot tenir resposta en el context d'un relat ("story") i, per tant, els filòsofs de la història pecarien fonamentalment d'impaciència. Els filòsofs de la història serien impacients en la mesura en què projecten cap el futur una estructura narrativa; tracten de contar el relat ("story") abans que aquest pugui ésser pròpiament relatat. És a dir, aquests filòsofs intenten oferir descripcions temporalment inapropiades dels esdeveniments: descriuen els esdeveniments d'una manera en què no poden ésser descrits en el moment que ho fan.

Amb això, Danto emfatitza, d'una banda, que qualsevol discurs narratiu és essencialment incomplet, atès que tota oració narrativa es troba subjecta a la revisió per part d'un historiador ulterior: un relat complet del passat pressuposa un relat complet del futur. D'altra banda, presenta també la filosofia substantiva de la història com un "monstre intel·lectual", en la mesura en què tracta d'oferir "el relat (story) del tot de la història" (305). Relat que és difícilment creïble en tant que els relats que ens proporcionen els historiadors no són només relatius a la seva localització temporal, sinó també a altres interessos que tenen com a éssers humans.

"Sostindré que el nostre coneixement del passat es troba significativament limitat per la nostra ignorància del futur. La identificació de límits és la tasca general de la filosofia, i la identificació d'aquest límit és l'objecte especial de la filosofia analítica de la història tal i com jo l'entenc."
(306)

Així, doncs, la filosofia analítica de la història tindrà com a objecte l'estudi de les frases narratives ("narrative sentences"). Aquesta classe de frases, l'entén Danto, com el tret característic mínim de la història, és el prerrequisit per a qualsevol altra activitat de l'historiador.

Els historiadors tracten de fer relats vertaders (307), de construir enunciats vertaders o de donar descripcions vertaderes dels esdeveniments del seu passat. Ara bé, això només seria condició necessària per tal d'aplicar el predicat "és un historiador" ja que també es aplicable a "és un filòsof de la història". Diu Danto:

"... els historiadors, a diferència dels filòsofs de la història, intenten fer enunciats vertaders o donar descripcions vertaderes dels esdeveniments del seu passat que no pressuposin lògicament enunciats vertaders, i temporalment dependents, sobre els esdeveniments del seu futur." (308)

LA HISTÒRIA ESMORTEIX EL CARACTER INTENCIONAL DE L'ACCIÓ.

Les frases narratives es caracteritzen pel fet que es refereixen, com a mínim, a dos esdeveniments separats en el temps, dels quals només descriuen el primer i per tenir el verb en passat (309). La frase narrativa és una de les possibles descripcions de l'acció humana.

Per tal de donar raó de les frases narratives, Danto comença per analitzar i criticar una noció de passat força habitual, aquella que entén el passat com fix, absolutament determinat i mort i, en canvi, veu el futur com a viu, plàstic i per determinar. Aquesta noció descansa en un prejudici que es podria reflectir en la següent imatge: el passat és com un gran receptacle on els fets es troben situats d'acord amb l'ordre de la seva ocurrència i, per tant, en estrats complets. En aquest context, una descripció completa d'un esdeveniment E, consistirà en una sèrie d'oracions que considerades conjuntament enunciaríen cada cosa que ocorre a E. Es tractarà d'un relat que preservi l'ordre de les coses que han passat. És a dir, entre aquesta descripció i un mapa, hi trobem una certa analogia: hi ha un isomorfisme entre la descripció completa i l'esdeveniment. Una descripció com ara aquesta, seria denifitiva: mostraria l'esdeveniment "Wie es eigentlich gewesen ist".

Però qui seria capaç d'una descripció com aquesta? Només, diu Danto, un Cronista Ideal que sabés tot allò que passa en el moment que passa -fins i tot en altres ments-, que tingués el do de la transcripció immediata i d'augmentar de manera additiva i acumulativa el seu testimoni a mesura que els esdeveniments s'afegeixen a altres esdeveniments. En el cas que hi hagués un tal Cronista Ideal, poca feina li quedaria a l'historiador: afegir les frases

que apareixen en la Crònica Ideal (C.I.) però no en el relat de l'historiador; eliminar les que són presents en el relat de l'historiador i, en canvi, no figuren en la C.I., reestablir l'ordre de les frases de l'historiador quan no segueixi el que trobem a la C.I.

Seguir escrivint història, seria per part de l'historiador només l'expressió d'una desconfiança envers el Cronista Ideal? La resposta, diu Danto (310), és "no" perquè hi ha una classe de descripcions sota les quals l'esdeveniment no pot ésser contemplat i aquestes descripcions es troben necessàriament i sistemàticament excloses de la C.I.

"... la veritat total d'un esdeveniment només pot ésser coneguda després, i a vegades molts temps després d'haver tingut lloc, i aquesta part del relat (story) només podem contar-la els historiadors. És quelcom que, fins i tot, el millor tipus de testimoni no pot saber. Allò que deliberadament hem omès, en equipar el Cronista Ideal, era el coneixement del futur."(311)

El Cronista Ideal és incapaç d'emprar frases narratives. Una frase narrativa, deïem, és aquella que es refereix a dos esdeveniments l'un anterior a l'altre. Ara sabem que tots dos són anteriors al moment d'enunciació de la frase; per tant hi són implicades tres posicions temporals: la de l'esdeveniment descrit, la de l'esdeveniment en funció del qual el primer és descrit i la del narrador.

Amb la següent frase (312), Danto vol il·lustrar aquesta idea:

"L'any 1715 va néixer l'autor de El nebot de Rameau."

Una descripció completa del naixement de D. Diderot hauria d'incloure aquesta frase, si considerem que tot relat complert d'un esdeveniment hauria d'incloure totes les descripcions històriques vertaderes d'aquest esdeveniment. Però el cas és que abans d'haver-se escrit El nebot de Rameau, ningú podria haver descrit l'esdeveniment d'aquesta manera. La frase re-descriu el naixement d'un nen en funció d'un altre esdeveniment."

Hi hauria, doncs, un sentit en què podem dir que el passat pot canviar que no es fix: la descripció d'E a t-1 no pot ésser completa a t-1, és a dir, hi ha predicats que no són accessibles al Cronista Ideal. Això comporta curiosos resultats: la caracterització d'un esdeveniment com a causa d'un altre pot donar-se temps després de la seva ocurrència. Un historiador pot dir, també "Aristarc, l'any 270 anticipà la teoria publicada per Copèrnic el 1543"; termes tals com "anticipar", "precedir", "instigar" etc., només apareixen en frases narratives i aquestes no són accessibles al Cronista Ideal. Per a aquest la categoria de "significat" està mancada de sentit (313).

D'altra banda, l'estructura de les frases narratives és una estructura que també trobem per a aquella classe d'oracions que normalment s'usen per tal de descriure accions. Els predicats d'acció obeeixen a regles extremadament flexibles; com fa notar Danto, molts tipus de conducta poden ésser coberts amb "està plantant roses": cavar, fertilitzar, sembrar, escoltar jardiners experts. Describem accions fent ús de verbs de projecte ("project verbs") i la

descripció no és afectada pel bon o mal resultat de l'acció. No deixariem de dir que algú estava plantant roses, si després no tingués èxit i no neixés cap rosa. A la història trobem verbs de projecte que organitzen diverses micro-accions.

Si els enunciats històrics donen raó de la veritat d'una ocurrència particular en funció de certs esdeveniments posteriors, aleshores les frases narratives, a més de referir-se a dos esdeveniments separats en el temps i de descriure el primer en funció del segon, es caracteritzen per exigir, si han d'ésser vertaderes, l'ocurrència dels dos esdeveniments; és a dir, a qui interessa el resultat de l'acció i, en especial les conseqüències no volgudes.

La teoria de les frases narratives es diferencia així del discurs ordinari de l'acció; el factor que ens permet de diferenciar-los és la reordenació del passat ("re-alignment of the Past") que es dóna gràcies a la descripció pròpiament narrativa de l'acció.

"Aquesta és una limitació important en l'ús de la Verstehen. No era la intenció d'Aristarc d'anticipar Copèrnic, tampoc la de Petrarca d'inaugurar el Renaixement. Per donar aquestes descripcions calen conceptes que només són disponibles en un moment posterior. D'això se'n desprèn que el Cronista Ideal, tot i que té accés a les ments dels homes dels quals descriu les accions, no li és permès d'apreciar el significat d'aquestes accions" (314).

La descripció narrativa és una descripció entre altres possibles descripcions d'una acció. Podem imaginar, per exemple, que el Cronista Ideal és c paq de predir els esdeveniments futurs, però tampoc en aquest cas el Cronista podria apreciar el significat d'accions com ara les que indica el text que acabem d'esmentar, ja que hauria de conèixer també els interessos dels futurs historiadors,  s a dir, quins esdeveniments futurs són rellevants.

No hi ha, per tant, història del present, no sabem què diran de nosaltres els historiadors del futur. La simetria entre l'explicar i el predir, de la qual parlaven els defensors del CLM, falla en el nivell mateix de l'enunciat històric. A més, si nosaltres sabéssim qu  diran els historiadors futurs, ens seria fàcil de falsar les seves oracions. Per dir-ho més clar: els historiadors tenen l'únic privilegi de veure les oracions en la perspectiva temporal; no tenen la mateixa perspectiva de l'agent.

"... des que els historiadors cobreixen les accions amb descripcions que el mateix agent no hauria pogut donar quan van ocórrer i com que les accions no es poden construir com a intencionals, donades aquestes descripcions, és una mica difícil saber què fer amb la controvèrsia del lliure albir en les seves aplicacions històriques" (315).

NARRACIÓ I EXPLICACIÓ *

A.C. Danto identifica, a Filosofia analítica de la història, descripció i explicació i, en el capítol X, formula la idea que una narració és ja una forma d'explicació; contar el que va ocórrer, en termes d'una descripció narrativa, i explicar perquè va ocórrer és fer una i la mateixa cosa. Una explicació històrica correcta d'E és simplement un relat ("story") vertader amb E com a episodi final (316).

Tal com hem vist a la secció anterior, hi ha moltes històries vertaderes que tenen E com a episodi final, però no tots aquests relats vertaders necessàriament han d'ésser considerats, en un determinat context, com a explicacions d'E; també hi poden haver explicacions d'E que no tinguin la forma de relat. Per tal de donar raó d'aquestes qüestions, Danto classifica les diverses anàlisis del concepte d'explicació i suggereix que el problema de l'explicació neix de la tensió entre les següents proposicions (en totes elles hi reconeix un element de veritat):

- (1) l'historiador algunes vegades explica esdeveniments
- (2) tota explicació ha d'incloure com a mínim una llei general
- (3) les explicacions formulades pels historiadors no inclouen lleis generals.

Atès que (3) reflecteix una característica dels textos dels historiadors, es pot considerar sempre vertadera. A partir d'aquí, Danto atribueix als Idealistes -Croce, Dilthey i Collingwood- la tesi que (2) és absolutament vertadera i (1) absolutament falsa; Hempel i els empiristes lògics acceptarien que (2) és absolutament vertadera i (1) pot ésser reformulada d'una manera que la faci acceptable, tot i que la present for_

mulació no ho seria; una tercera actitud, que identifica amb M. Scriven i K.R. Popper (317), és aquella que sosté que (1) és absolutament vertadera i (2) pot ésser acceptable si es reformula adequadament. La darrera actitud, que identifica amb la de W. Dray, fa (1) absolutament vertadera i (2) absolutament falsa.

Aquestes quatre actituds en conflicte discuteixen, de fet, sobre l'estructura de l'explanans de l'explicació i, en canvi, Danto (318) considera que el problema més aviat té a veure amb l'anatomia de l'explanandum: hi ha explananda que pressuposen lògicament lleis generals i altres no. El fet que hi hagi lleis generals o no en l'explanans depèn de la nostra descripció original de l'esdeveniment que volem explicar.

Això és fàcil de veure-ho, si recordem que no expliquem els fenòmens com a tals, sinó fenòmens coberts per una descripció i, per tant, l'explicació d'un fenomen ha d'ésser relativa a la seva descripció.

Ara bé, si hem explicat un fenomen, prèviament cobert per una descripció D, sempre és possible de trobar una altra descripció D sota la qual E no pot ésser explicat amb la primera explicació. Per consegüent, si hi ha una quantitat indefinida de descripcions possibles d'aquest fenomen, hi ha d'haver una quantitat indefinida d'explicacions possibles d'aquest fenomen. A més també podem trobar descripcions que facin que no pugui ésser explicat de cap manera. Per exemple, si partim del criteri de Hempel que una llei general no ha d'incloure designacions d'objectes particulars, aleshores una descripció D que contingui aquestes designacions no permet que E sigui cobert per una llei general: només quan hem descrit un esdeveniment amb una descripció general, pot ésser cobert amb una llei general.

Amb aquesta proposta, Danto preten sintetitzar les quatre actituds en conflicte i oferir una anàlisi del rol de les lleis en l'explicació que satisfaci a tots els contrincants i que reconegui l'element de veritat que hi ha tant a (1), (2) com (3).

Per tal d'il·lustrar aquesta proposta, analitza el cas de l'explicació del següent esdeveniment: durant l'última diada nacional de Mònaco, els carrers no només estaven engalanats amb banderes monegasques, com era d'esperar, sinó també amb banderes americanes. Danto suggereix tres possibles descripcions de l'esdeveniment:

- (a) els monegascos van posar en els carrers banderes americanes al costat de les de Mònaco.
- (b) Els monegascos honoraven una reina americana de naixement.
- (c) Els membres d'una nació honoraven una reina que tenia un origen nacional diferent del seu.

Podem contemplar (c) com el resultat d'eliminar els termes que designen objectes particulars en favor de termes generals que inclouen en la seva extensió els objectes designats primer. Només (b) i (c) ("explanatum") servirien com a descripció sota la qual E pot ésser cobert per una llei general.

Aquesta anàlisi satisfaria a Hempel: tenim una llei general que cobreix l'esdeveniment; també hauria d'ésser del gust de Dray, ja que la llei no cobreix l'esdeveniment E com a tal, ni tampoc és possible deduir (a) de l'explanans i, d'altra banda, el pas per tal de substituir (a) per (b) o (c) pot ésser vist com un cas del que Dray anomena explicar què. Però potser si aquell que demana l'explicació no és gaire bon coneixedor

dels hàbits i maneres d'honorar, caldrà apel·lar a una llei per tal de justificar el pas de substituir (a) la qual cosa ens porta cap a M. Scriven. I, finalment -diu Danto (319)- ens apropem a la postura dels Idealistes quan reconeixem que la mateixa descripció general pot cobrir esdeveniments qualitativament diferents. Això potser no seria important si els membres de la classe d'esdeveniments que aïlla la descripció fos homogènia, però no ho és. A més, és particularment difícil d'especificar el nombre de membres de la classe; no només hi haurien moltes altres maneres d'honorar una reina de nacionalitat estrangera, sinó que cal també comptar que la capacitat creativa dels homes pot inventar un nou cas d'aquesta classe. És a dir, no sembla tenir gaire sentit demanar una explicació de per què E va ocórrer i no qualsevol altra cosa E', co-possible amb E, és a dir, pertanyent a la mateixa classe. Potser faria falta conèixer quelcom de la mentalitat dels monegascos i de les seves precises intencions.

Però per explicar esdeveniments només ens cal cobrir-los amb una llei? I les narracions? Danto considera que el primer que cal notar és que en una descripció narrativa, l'explanandum no descriu simplement un esdeveniment -alguna cosa que passa- sinó un canvi; fixem-nos que això significa un lapsus de temps que ja és incorporat a l'explanandum

"Un relat ('story') és una relació, més ben dit una explicació, de com ha tingut lloc el canvi del principi al final, essent tots dos, principi i final, part de l'explanandum" (320)

La forma d'un explanandum en la història pot representar-se de la següent manera: E = x és F en t-1 i x és G en t-3 i la forma d'una explicació:

- (1) x és F en t-1
- (2) H passa a x en t-2
- (3) x és G en t-3

(1) i (3) són l'explanandum i (2) l'explanans, i amb això ja tenim l'estructura d'un relat: un inici (1), un endemig (2) i un final, (3). Aquesta explicació pot ésser reconstruïda d'una manera que permeti produir una argumentació deductiva (321). Qualsevol decisió sobre l'endemig crucial d'una narració, l'esdeveniment H (allò que passa a x i que causa el canvi de x) ha d'ésser presa a la llum d'algun concepte general, potser expressable com una llei: H ha d'ésser el tipus d'esdeveniment que pot produir un canvi de tipus F-G. Però, a diferència d'un esbós d'explicació, una narració consisteix en un relat en el qual el coneixement general de quin tipus de cosa havia d'haver passat és substituït pel coneixement específic de quina cosa específica -del tipus exigit- ha ocorregut de fet. És a dir, en una narració passem de l'evidència conceptual a l'evidència documental (322)

"En la història hi ha una inacabable varietat de casos que més o menys cauen a sota la mateixa descripció general. En efecte, part de la fascinació de la història rau en aquest espectacle d'una innombrable varietat d'accions i passions qualitativament diferents que palesen els éssers humans al llarg dels temps ...

que són cobertes pels mateixos principis generals
 *que emprem en la vida quotidiana, principis que,
 d'ésser renunciats, arribarien a ésser poca cosa
 més que truïsmes" (323).

Alló que seleccionem com a principi d'una narració està determinat pel final; una de les tasques fonamentals de la narració és disposar l'escenari per a l'acció que ha de conduir al final, la descripció del qual és l'explicació del canvi que té com a límits el principi i el final.

"Puc imaginar-me un nen adquirint de cop el concepte de passat en explicar-se-li que hi havia una vegada que la gent no tenia arbres de Nadal. Els mites etiològics acostumen a començar amb una frase d'aquest tipus". (324)

Com hem vist, la història es caracteritza justament pel fet que organitza el passat en "tots temporals" i aquí en parlar de "tot!" ens referim a alguna cosa més que a la simple col·lecció de les seves parts, volem indicar una col·lecció unificada; ens cal, doncs, aclarir el concepte d'unitat aplicat a la narració. Amb aquesta finalitat, Danto creu que hem de considerar seriosament la tesi que una argumentació narrativa i una argumentació deductiva són formes alternatives d'explicació i proposa seguir fent ús de l'analogia entre elles fins on sigui possible i veure com i per què, en un moment determinat, l'hem d'abandonar.

La comparació amb el model deductiu serveix per descobrir algunes condicions necessàries per a una narració vàlida i per la unitat de la narració:

si N és una narració, aleshores N no té unitat a menys que: (1) N és sobre el mateix subjecte, (2) N explica adequadament el canvi que es dona en aquest subjecte, canvi que és cobert per l'explanandum, (3) N només conté la informació exigida per (2) i ni una mica més (325).

Però l'analogia, en opinió de Danto, només ens serveix fins aquí -les narracions no són sempre reductibles a argumentacions deductives. Una narració atòmica relata el canvi de F a G, sofert per α , i pot ésser representada així:

$$\begin{array}{c} F \quad G \\ / \quad . \quad / \end{array}$$

Les barres signifiquen els límits, i el punt la causa del canvi. Ara bé hi ha canvis que cap causa singular no els pot explicar: en aquest cas, suposem que α -subjecte del canvi- ha passat per una seqüència de canvis i, per tant, podem parlar de narració molecular que podem així:

$$\begin{array}{c} F \quad G \quad H \quad I \\ / \quad . \quad / \quad . \quad / \quad . \quad / \end{array}$$

Els canvis successius són F-G, G-H, H-I; en una narració molecular, cada unitat /./ és coberta per una llei general, com les que hem esmentat més amunt, però no necessita per res una llei que cobreixi el canvi sencer, F-I. No per això hem de pensar, afirma Danto, que el concepte de narració molecular sigui inútil, ja que aquest concepte indica que estem interessats en el canvi més gran, F-I, del qual els canvis intermedis són les parts. Tampoc seria correcte de suposar que podem reduir l'explicació al darrer episodi H-I, perquè no estem interessats en I, sinó en el canvi F-I; a més, pensar així seria equivocar-se en el caràcter de l'explanandum d'una explicació històrica.

És aquí on es pot -diu Danto (326)- apreciar que l'analogia amb l'argumen-

tació deductiva no funciona, ja que, si pensem en la condició (2) de què hem parlat més amunt, no podem, per exemple, deduir H_a , de només 2 premisses com F_a i $(x) (Fx \supset Gx)$; necessitem -si seguim amb el model de Hempel- quelcom més, o bé una altra condició inicial o una llei general, com ara $(x) (Gx \supset Hx)$, cosa que indica que explicar

$$\begin{array}{ccc} F & G & H \\ / & . & / \end{array}$$

suposa 2 lleis generals que es refereixen a causes diferents i, per tant, l'analogia es trenca.

Danto diu que, tot i això, podem pensar que es possible de trobar lleis generals històriques en les quals les condicions inicials hagin d'ésser satisfetes d'una manera seqüencial, per exemple $(x) (Fx_{t-1} \cdot Gx_{t-2} \supset Hx)$; els subíndex indiquen l'ordre en què s'han de satisfer les condicions inicials. De tota manera, Danto afirma que, encara que poguem trobar alguna llei general històrica, romandria pendent la qüestió de si per a cada narració molecular cal trobar una llei general històrica. Això no compromet, però, la força explicativa de les narracions, en tot cas posa en perill aquell programa filosòfic que va lligat a la idea que tota explicació ha d'ésser, com a condició necessària, susceptible de formulació deductiva. Per a Danto, això seria una condició suficient, però no necessària, si acceptem que les narracions moleculars són explicatives i que serveixen en la història per explicar canvis, canvis de gran escala, que acostumen a tenir lloc, durant amplis períodes de temps, i que tindrien el següent esquelet

$$/ \ . \ / \ . \ / \ . \ . \ . \ . \ . \ /$$

Això, però, no suposa afirmar que les narracions poden ésser construïdes sense recórrer a lleis generals, sinó que no necessitem trobar cap llei general que cobreixi el canvi sencer que és explicat per una narració.

UNA NARRACIÓ QUE S'EMMIRALLA EN LA TEORIA

Malgrat ésser una de les primeres obres en destacar -en el marc de la filosofia analítica- que la història és essencialment narració, Filosofia analítica de la història dialoga encara amb, i apunta cap al model hempel·ià el mateix Danto ho reconeix a "Explicació històrica, comprensió històrica i ciències humanes" (327): "un llibre que deu la seva existència a l'article de Hempel!" Les frases narratives estableixen un lligam causal entre esdeveniments col·locats en posicions diverses en l'àmbit d'un procés determinat en la mesura en què fan llum sobre les conseqüències d'aquest procés, cosa que permet concebre la narració com una forma d'explicació. I, com hem vist, aquest caràcter explicatiu de la narració troba el seu suport en el fet que l'estructura de la narració integra enunciats de caràcter legal -és precisament per aquí per on Danto recupera el model de Hempel.

Aquesta recuperació es fa un cop s'ha fet una certa volta: la qüestió de l'explicació en la història no gira entorn de l'estructura de l'explanans, sinó entorn de l'anatomia de l'explanandum. Aquesta volta permet a Danto de recollir també els criteris d'avaluació de les narracions, interès i intel·ligibilitat i de mostrar que l'analogia amb el model deductiu té les seves limitacions. A més a més, donat el caràcter de les descripcions narratives, també recull aquest factor teleològic que hi ha en la història: el final de la narració controla el principi i l'explanandum ho fa amb l'explanans.

Danto tracta de mostrar la narració com una forma d'explicació diferent

-pero no antitètica- de la nomològico-deductiva, a través de l'anàlisi de les frases narratives i de la seva "eclèctica" proposta d'explicació històrica. Podem dir que la seva positura envers els defensors de la Verstehen és més oberta que la de Hempel; però, tot i això, malentén radicalment les tesis d'aquells que anomena "Idealistes històrics" -Dilthey, Croce i Collingwood- quan els atribueix aquella actitud que suposa que l'enunciat "tota explicació ha d'incloure com a mínim una llei general" és absolutament verader i que, en canvi, és absolutament fals l'enunciat "els historiadors de vegades expliquen esdeveniments". Com fa notar A. Donagan (328): si efectivament hi ha algú que defensa aquesta actitud, és, en tot cas, algun científic natural i potser-amb molta prudència- alguns filòsofs naturalistes com M.R. Cohen (329), ja que, de fet, allò que s'afirma és que tant en la ciència natural com en la història les explicacions són del mateix tipus. Caldria adonar-se -com ja hem vist en l'apartat dedicat a Dilthey- que els Idealistes no entenen "explicar" en aquest sentit; per exemple, Collingwood (330) pensa que podem explicar en la història, però aquest explicar va lligat al "re-enactment"! En realitat, l'actitud dels Idealistes seria molt pròxima a aquelles que Danto atribueix a Dray.

Curiosament, allò que disgusta a Dray del repensar collingwoodià -el fet que sigui un re-pensar crític- sembla connectar amb allò que suggereix Danto quan afirma que l'agent i l'historiador manegen descripcions diferents dels esdeveniments; o si volem, que el discurs de l'historiador introdueix canvis retroactius del significat del passat. La narració és producció de significat i no només vehicle de comunicació. En Danto, la comprensió és substituïda per la revalorització de la narració, i per l'abandonament de l'exigència de deductibilitat.

"Només llegint Decadència i caiguda de l'imperi romà, un hom no podria afirmar que no va ésser fabricat per la imaginació creativa de Gibbon i que la saga dels hobbits no era simplement una crònica molt ben escrita d'esdeveniments reals. No és pas especialment més creïble l'emperador Caracalla que el rei Aragorn" (331).

Una de les característiques de les frases històriques que ens permet distingir la història de la ficció és que el moment de la seva pronunciació és una de les condicions de la seva veritat; la seva temporalitat penetra el seu significat.

De tota manera, Danto sembla suposar que qualsevol text pot ésser considerat com una conjunció lògica d'afirmacions. El valor de veritat del text seria senzillament una funció lògica de la veritat o falsedat de les afirmacions individuals considerades per separat: la conjunció és vertadera si, i només si, cadascuna de les proposicions ho és. Aquest fet va lligat a un interès predominant per confrontar la forma de les narracions a la forma de les teories molt més que no pas amb la literatura; Danto només para atenció a la seva força explicativa. Podríem pensar que aquesta és una manera d'esquivar tot allò que hi ha de més molest en la tradició de la Verstehen, ja que el "context d'una història" no queda definit per l'estructura de la frase narrativa.

És a dir, la tasca que es proposa Danto en la seva anàlisi filosòfica de la història sembla ésser d'arrel kantiana: mostrar la història com una forma general de coneixement i, en concret, assenyalar-ne els límits -la crítica a

la filosofia de la història com a monstre intel·lectual pel fet que comparteix amb la investigació històrica ordinària un tipus de frases però en fa un ús abusiu. A partir d'aquí Danto centra el seu interès fonamental en la força explicativa de les frases narratives, deixant totalment de banda qüestions tals com què és la "followability" i la construcció d'una història (332) o a altres aspectes característics de la narració.

"Les anàlisis de la història i de la filosofia substantiva de la història són interdependents, més o menys de la mateixa manera que ho són, en la Crítica de la raó pura de Kant, l'Analítica Transcendental i la Dialèctica Transcendental: la Dialèctica mostra el desgraciat destí que espera a la Raó quan tracta d'estendre aquelles formes de comprensió, especificades en l'Analítica, més enllà del domini de l'experiència". (333)

S'ha acusat sovint la filosofia de la història de manejar una concepció segons la qual la història no la fan els homes sinó que certes entitats superorgàniques o superhomes en serien els veritables subjectes. Danto considera que aquesta acusació és il·lícita ja que no és cap "crim" filosòfic o conceptual defensar aquesta posició.

Els éssers humans individuals no són els únics individus directament designats pels subjectes de les frases històriques, hi ha també individus socials

(classes socials, organitzacions religioses...). Des del punt de vista de la comunicació, rarament trobaríem algú que afirmés que és senzill d'eliminar del llenguatge de l'historiador qualsevol d'aquests dos tipus de frases: aquelles en què el subjecte es refereix a éssers humans individuals i aquelles en què es refereix a individus socials.

Però els defensors de l'"Individualisme Metodològic" semblen afirmar d'alguna manera que el món social es compon només d'éssers humans individuals (334). D'una forma més precisa, podem dir que allò que es pregunta l'individualista metodològic és si hi ha lleis que "cobreixin" el comportament de les societats i si, en les ciències socials, són capaços d'explicar el funcionament de les societats simplement fent referència a la conducta dels éssers humans individuals. Amb la qual cosa l'"Individualisme Metodològic" no és incompatible amb el fet que sovint entenguem les accions individuals sota certes descripcions que fan referència a normes, regles o convencions ja que en aquest cas, apuntaríem un problema lligat al significat o la tradufibilitat de llenguatges i no a un problema lligat a l'explicació. La tesi individualista és, en opinió de Danto, una tesi sobre la reducció científica de teories, de la mateixa manera que ho és la tesi inversa, el "Socialisme Metodològic".

Una explicació acceptable de la conducta dels individus socials per a l'"Individualisme Metodològic" ha de presentar, entre les seves premisses, almenys una frase que faci servir un predicat que compregui individus socials. De manera similar, en el cas del "Socialisme Metodològic" ha de tenir entre les seves premisses almenys una frase en la qual hi intervingui un predicat que compregui éssers humans individuals. Aquesta condició es pot apreciar si trobem entre les premisses una frase legaliforme ("law-like sentence") que podem representar així (335):

$$(L-1) \quad (x) \quad (y) \quad (P_i x \supset P_s y)$$

$$(L-2) \quad (y) \quad (x) \quad (P_s y \supset P_i x)$$

P_i és un predicat que comprèn éssers humans individuals i P_s és un predicat que comprèn individus socials; l'antecedent descriu un conjunt de condicions inicials per a l'estat de coses descrit pel consegüent. Tota explicació que inclogui entre les seves premisses una frase legaliforme com L-1 satisfarà les exigències de l'"Individualisme Metodològic" i, per les mateixes raons, una explicació que en el seu explanans presenti L-2 satisfarà les del "Socialisme Metodològic". Els predicats de l'antecedent comprenen un tipus diferent de fenòmens que els compresos pels predicats del consegüent.

Així, doncs, no hi ha raons filosòfiques o conceptuals per preferir una de les dues metodologies. Danto afirma que els atacs de l'"Individualisme Metodològic" al "Socialisme Metodològic" van lligats a la idea que aquesta darrera concepció implica que els nostres destins no es troben a les nostres mans. Però el paper i el caràcter que Danto concedeix a les frases narratives en la història aclareix que aquesta acusació és falsa; el "Socialisme Metodològic" no va connectat a cap mena de determinisme o inevitabilitat històrics.

Rarament tots els resultats de les nostres accions són desitjats; els agents a menys que sobrevisquin i disposin d'un coneixement retrospectiu, són cecs pel que fa al significat de les seves accions perquè són cecs respecte al futur. És a dir, sovint no controlem el significat de les nostres accions ja que no estem situats en la perspectiva temporal que ens ho permetria.

"Si hi ha alguna cosa semblant a inevitabilitat en la història, no es deu tant a processos socials que avancen per impulsos propis i d'acord amb les seves naturaleses, com pel fet que amb el pas del temps és més clar allò que hem realitzat i és massa tard per poder fer-hi res. L'òliba de Minerva empen el vol al capvespre" (336).

EPÍLEG

A les pàgines anteriors hem vist com Dilthey qualifica la filosofia de la història de disciplina "orgullosa" i Danto en subratlla la "impaciència". Efectivament es tracta d'un discurs orgullós per la seva pretensió de descobrir en la totalitat del curs dels esdeveniments històrics, una regularitat, un significat que es trobaria més enllà de la comprensió que proporciona la investigació històrica ordinària; la filosofia de la història intenta de donar sentit a, d'orientar-nos en allò -l'actuació humana- que sembla experiència caòtica i desordenada a través de l'acceptació de certs pressupòsits morals o metafísics. Per tal de descobrir aquest significat, la filosofia de la història ofereix el relat del tot de la història.

Un relat dibuixa els esdeveniments de tal manera que assoleixen significat en el context d'una història ("story"). El tot de la història al qual remet la filosofia especulativa de la història inclou passat, present i futur, cosa que implica un ús abusiu d'allò que normalment entenem per narració o per relat ja que les previsions del narrador -malgrat ésser importants per a la perspectiva de la narració- mai no formen part del contingut de la narració, aquesta és sempre retrospectiva; si apliquem això al cas de la història, podem anticipar esdeveniments futurs, però mai com a esdeveniments històrics. D'altra banda, veiem com aquesta disciplina oblida que en la nostra qualitat d'agents de la història, no podem limitar-nos a ésser-ne els destinataris, no som -com fa notar Collingwood- espectadors externs d'aquest procés, sino partíceps

i com a tals només podem parlar del significat del nostre passat a la llum d'un futur: el nostre present.

Aquest caràcter orgullós, impacient i abusiu de la filosofia de la història, i, més en concret, de la filosofia idealista de la història, ha estat el blanc d'un gran nombre de crítiques ja des del segle passat; en el nostre segle aquesta disciplina ha arribat a adquirir potser el més alt grau de descrèdit i per il·lustrar això només cal fixar-se que W.H. Walsh, en escriure el 1961 la seva Introducció a la filosofia de la història, sembla que es vegi obligat a justificar el fet d'ocupar-se d'una disciplina tan desvirtuada (337). Però més que no pas repetir les justes crítiques a aquest tipus de discurs, ens ha interessat aquí de subratllar aquells aspectes en que la filosofia clàssica de la història enuncia i suggereix temes i problemes que potser han de trobar una formulació més adequada si volem donar raó dels conceptes fonamentals amb que parlem de nosaltres mateixos

- per què ens interessa la història? Té alguna cosa a veure l'interès per la història i la voluntat de problematitzar el present?
- la intel·ligibilitat històrica depèn de la nostra capacitat d'autorreflexió? És a dir, té quelcom a veure amb la constitució del subjecte?
- En la mesura en que tota filosofia de la història pren la forma de relat (abusiu) i atès que tot relat o narració -com hem vist- es constitueix en funció del seu final, com hem de donar raó del factor teleològic de la història?
- Si parlem de subjecte i de teleologia, cal també parlar de llibertat com a idea reguladora i, per tant, de motius, intencions, etc. N'hi ha

prou per resoldre el problema de la intel·ligibilitat històrica amb una filosofia de l'acció? És la història una disciplina subjectiva en el doble sentit d'ésser un marc en el qual podem autorrepresentar-nos i marc en el qual l'investigador no només és espectador, sinó també partícep?

- Tot i que poguem entendre la història com el lloc de constitució del subjecte, cal no oblidar que els mecanismes d'aquesta constitució no són privats. Com podem donar compte d'aquest fet?
- Si tot relat és constituït en funció del seu final -triat pel narrador-, aleshores la diferència d'horitzó temporal entre el testimoni o l'agent i el narrador no esmorteix el caràcter intencional de l'acció?
- Si tot això és així, quin contingut hem de donar a l'oposició explicació/comprensió, formulada, entre d'altres, per Dilthey?

El tomb que es produeix, en la filosofia analítica de la història, amb l'obra de W. Dray i de A.C. Danto, significa un intent per repensar -en termes nous- tots aquests problemes, un intent de diàleg seriós amb allò que s'acostuma a anomenar la filosofia idealista de la història.

M. Mandelbàum en el seu article "El problema de les Covering Laws" (338), distingeix entre teòrics del C.L.M. ("covering-law theorists") -Popper, Hempel i Gardiner entre d'altres-, reaccionistes ("reactionists") -Dray, Donagan, Nowell-Smith..., nosaltres hi afegim Danto-, i idealistes -Croce, Collingwood i Oakeshott. Els reaccionistes són aquells que -com el seu nom indica- han

reaccionat en contra de la concepció positivista, tot subratllant-ne les seves limitacions, i que, en alguns punts, semblen fer causa comuna amb els idealistes, en reintroduir temes i problemes com els que acabem d'esmentar.

Un dels propòsits primordials del positivisme en la majoria de les seves formes fou fer valer la unitat de la ciència per tal de mostrar que totes les branques de coneixement empíric, que mereixen aquest nom, depenen dels mateixos procediments d'observació, reflexió conceptual i contrastació. Es tractava d'aconseguir un concepte unificat d'explicació; les explicacions teleològiques i les genètiques haurien de poder ésser interpretades com a casos d'explicació nomològico-deductiva (339).

Amb la seva voluntat de mostrar la història com una branca més de les ciències socials i de subratllar-ne el caràcter de discurs científic (en el pitjor dels casos, no és segons ells una font extracientífica de coneixement), la filosofia empirista o positivista de la història ha tingut els seus ulls clavats molt més en el camp de la filosofia de la ciència que no pas en allò que fan els historiadors o en la filosofia clàssica de la història. La història, en la mesura en que no és mer registre d'esdeveniments passats, sinó registre significatiu, exposició en la qual els fets es troben connectats entre sí, és molt més propera a la teoria que a la percepció. Així, cal pensar que l'historiador relaciona els fets de la mateixa manera que el científic natural relaciona els seus, considerant-los com a casos de lleis generals. Els defensors del model de la Covering Law semblen afirmar -si exagerem una mica- que, si la història, o algun relat històric, no s'adequa al model,

pitjor per a la història i, per descomptat, molt pitjor per a la filosofia especulativa de la història. Així, no es estrany trobar, entre aquells que no han llegit ni una ratlla de Hegel, qui el posi com a paradigma de com no s'ha de teoritzar sobre el passat i consideri que pot arribar a afirmar, en conseqüència, la manca de sentit de qualsevol tema o problema formulat per aquest autor. Del saber no científic no interessa ni la seva forma, ni perquè el practiquem, ni la seva funció.

Fins que no es porta a terme una crítica dels límits de l'explicació històrica no es reintrodueix el, diguem-ne, "contingut espiritual" de les objectivacions històriques, cosa que permet de reinstaurar la comunicació entre nosaltres i el passat.

Aquesta reintroducció de l'espiritual és palesa en el nexa que W. Dray estableix entre filosofia de l'acció i filosofia de la història, nexa que connecta, com hem vist, amb la tesi idealista que fa del concepte d'acció el concepte central de la història: allò que fa l'historiador per tal de comprendre una acció és re-viure els pensaments de l'agent (refà el càlcul, com diu Dray). La història és intel·ligible ja que és una manifestació del subjecte lliure. Aquesta proximitat amb les tesis idealistes es pot apreciar també en la noció de col·ligació de W.H. Walsh (340). La col·ligació és el procediment d'explicar un esdeveniment a través de les seves relacions intrínseques amb altres esdeveniments i localitzant-lo en el seu context històric. El fet que tota acció tingui una vessant de pensament possibilita

aquest tipus d'explicació, ja que les accions són, parlant en un sentit ampli, realitzacions de propòsits i un sol propòsit o una sola política pot trobar expressió en tota una sèrie d'accions, dutes a terme per una o diverses persones. És en aquest sentit que podem dir que hi ha alguns esdeveniments històrics intrínsecament relacionats.

D'altra banda, el reconeixement que la història no és una disciplina estrictament teòrica, suposa també un allunyament considerable de les tesis positivistes. La història és una disciplina que es troba, en certa manera, lligada a la pràctica, cosa que podem apreciar si s'estableix un paral·lelisme entre el treball d'un jurista i el d'un historiador a l'hora de justificar davant d'un públic competent les seves afirmacions. El jurista confronta actes i intencions i els sotmet a conceptes jurídics. L'historiador, per la seva banda, sovint considera històricament responsable aquell que ha contribuït amb les seves accions a desencadenar l'esdeveniment per l'origen del qual ens preguntem. L'historiador analitza les intencions per tal de comprendre les decisions i d'aquesta manera descobrir les causes dels esdeveniments. Però la imputació causal no es redueix només a la reconstrucció del càlcul de l'agent; l'historiador, com el jurista, és també capaç d'identificar com a efectes les conseqüències no previstes ni deliberades. Així, doncs, no cal identificar necessàriament responsabilitat històrica i responsabilitat moral. I tampoc no cal -com fa notar Dray- suposar que la imputació d'una causa en relació amb un esdeveniment particular deriva de l'aplicació d'una llei causal. Com ja indicava Gardiner (tot i la seva fidelitat programàtica al C.L.M.) l'interès pràctic té un paper destacat en la selecció causal juntament amb altres factors contextuals (341).

Així, doncs, per tal de donar raó dels esdeveniments històrics, no h'hi ha prou amb tenir *en compte allò que es troba en la ment de l'agent i això és precisament el que suggereix -com hem vist- la teoria de les frases narratives de A.C. Danto. És a dir, posar l'èmfasi en la narració és subtraïllar, d'alguna manera, que la història no és mimesi de la història viscuda. D'altra banda, destacar el paper essencial de la narració permet de recuperar potser un dels temes cabdals de la filosofia clàssica de la història i de la tradició de la Verstehen: la narració és -tal com ha mostrat Danto- un procediment de producció de significat. De tota manera la teoria de les frases narratives està edificada, a diferència de la filosofia clàssica de la història, sobre la idea que no hi ha només un relat significatiu de la història; el sentit el trobem en els diversos relats. Narrem sempre una història ("story") des de la perspectiva de la seva conclusió (els únics tots legítims són els tots temporals, històrics, mai el "tot de la història"); un relat constitueix una història ("story") tan sols si el narrador és conscient del seu final, és a dir, un relat sequencial d'un conjunt d'esdeveniments no és la mateixa cosa que un relat narratiu: en el primer cas, n'és absent l'interès per la teleologia com a principi explicatiu (342).

La manera com es narra una història depèn no només de la informació que volem transmetre, sinó també dels propis interessos del narrador i de les persones que l'han d'escoltar o llegir. Això vol dir que els relats exposen sempre els fets des d'una perspectiva particular; hi ha, per dir-ho així, un element subjectiu en tota narració, ja que és narració d'algú feta per a altres individus. Així, doncs, tractar la narració sense fer cap mena de referència al narrador i als seus destinataris és no tenir en compte quelcom

d'essencial importància: la història no és una reflexió impersonal (343). La història, com intentà palesar la filosofia idealista, no és l'estudi d'un passat, sinó l'estudi d'un passat molt concret, el passat humà; això no vol dir que l'historiador no s'interessi per la natura, però ho fa sempre en la seva qualitat de medi ambient humà.

D'altra banda, quan l'historiador comença a contar allò que va ocórrer en algun moment passat o com va ésser possible una etapa particular, a més de recitar una sèrie d'esdeveniments, ens ajuda a valorar-los. Això vol dir que, encara que l'opinió de l'historiador no afecti a allò que va ocórrer, sí que influeix en com nosaltres ho interpretem, en allò que en prenem i construïm a partir d'aquí. Aquest fet indica, en certa manera, per quina via podem resoldre la qüestió del nostre interès per la història, interès que no es pot reduir totalment a simple curiositat, sinó que connecta amb la nostra voluntat de comparar el nostre present amb el passat. Comprendre la història és participar-hi; la història seria una manera de relacionar-nos amb el món, amb el nostre present. Altre cop: no som observadors privilegiats i externs d'un espectacle -terrible o meravellós- que desfila davant dels nostres ulls. Dit amb altres termes, allò que és important en una història es relaciona amb el present i amb la nostra possible participació. És en aquest darrer sentit, que A. Heller (344) afirma que una veritable història pressuposa repetició; tota història ens interessa sempre que connecti el nostre present, ll'ara, amb temps passats i possibilitats futures. L'afirmació de Heller ens porta de bell nou a considerar que, en el cas de la història, no hi ha una història.-com semblaven afirmar els filòsofs clàssics de la història- sinó moltes històries i, és clar no són acumulatives; potser la idea d'una història universal únicament la podem mantenir com a idea reguladora per a la investigació històrica ordinària.

Tot això que acabem de dir indica que el tomb que s'ha donat en la filosofia analítica de la història suposa l'abandonament d'aquella concepció positivista que converteix la tasca de la filosofia de la història en simple treball de reconstrucció de la forma de les argumentacions històriques a la llum d'un model, el model nomològic-deductiu. Abandonada aquesta concepció, cal que el filòsof de la història fixi la seva atenció en els aspectes pragmàtics de l'explicació. I aquí hem d'entendre el terme "explicació" en el sentit més ampli: explicar alguna cosa és arribar a fer-la intel·ligible per a algú. Considerem que hem ofert una explicació a algú quan aquest algú digui "ara ho entenc", quan reduïm allò que no hi era familiar a allò que li és familiar. L'avenç en el coneixement és fruit de la tensió entre saber i ignorància, tensió que no es resol mai de manera definitiva: no hi ha explicacions completes; una explicació omple els buits en la nostra concepció del món. En el cas concret de la història, la nostra consciència històrica és la que ens proporciona aquests fruits que cal omplir amb una explicació.

Aquest procés d'allunyament del model positivista i de progressiva atenció als aspectes pragmàtics de l'explicació sembla coincidir amb el que podríem anomenar amb W. Stegmüller (344) "la rebel·lió antipositivista" en la filosofia de la ciència. Aquesta rebel·lió, representada pels textos de N.R. Hanson, T. Kuhn, P. Feyerabend, S. Toulmin, entre d'altres, ha produït

una certa continuïtat entre teoria de la ciència i història de la ciència, tot reproduint així alguns dels problemes de l'historicisme del segle passat. Per a aquests autors "rebels" en el cas que l'anàlisi lògica-empirista tingués èxit -cosa difícil ja que es basa en supòsits falsos- el seus resultats no tindrien gaire interès filosòfic ja que amb l'exclusiva atenció a la forma, als mètodes lògics, només podem arribar a enunciats vàlids per a totes les teories científiques possibles. Allò que té interès informatiu i valor per a la reflexió filosòfica no és tant el general com el caràcter de determinats tipus d'argumentacions en les diverses ciències particulars.

D'altra banda, en el millor dels casos, l'únic que pot reflectir una preocupació exclusiva per la forma són els aspectes estàtics i mai els aspectes dinàmics.

Els supòsits empiristes d'aquesta concepció queden també afectats per la rebel·lió antipositivista en el moment que N.R. Hanson introdueix la idea de la càrrega teòrica de totes les observacions i que T. Kuhn mostra la dependència de les teories respecte dels paradigmes. No hi ha, doncs, cap observador neutral -no existeix una experiència que serveixi per a dirimir la competència entre teories rivals- i els arguments racionals no serveixen per optar entre diferents paradigmes: la filosofia empirista de la ciència esdevé pura ficció. Cal prendre un nou punt de partida per a la filosofia de la ciència, si no volem veure'ns obligats a abandonar-la: s'imposa un gir pragmàtic que haurà de permetre una nova atenció a l'usuari, tant individual com col·lectiu -el científic i la comunitat de científics. Potser cal, com diu P. Feyerabend, posar com a única regla del mètode un sa pluralisme teòric i passar a considerar la ciència com alguna cosa més que un llenguatge ben fet,

com una complexa pràctica social.

Allò que ens interessa d'aquesta rebel·lió és que suggereix que quan fem abstracció de la dimensió pragmàtica dels discurs no es deixa lloc per al subjecte humà de l'argumentació. I aquest suggeriment sembla que és el que promet desenvolupar una futura filosofia de la història (345) que segueixi les passes del tomb iniciat per W. Dray i A.C. Danto.

Contemplar la narració com a característica essencial de la història ha servit per tornar a concedir crèdit a la perspectiva historicista, ha possibilitat la recuperació del discurs lligat al subjecte, sense, però, cometre els pecats d'orgull i d'impaciència característics de la filosofia clàssica de la història. El model d'una història narrativa recupera aquella consideració de la història com a font i focus de les ciències humanes i, en fi, lloc per excel·lència de coneixement del subjecte humà.

Un cop assumit que la narració juga aquest paper destacat en la història i que tot relat o història és, com afirma A. Heller (346), una unitat organitzada de la informació del món en el qual va tenir lloc l'esdeveniment, sorgeix la necessitat de preguntar-se per les relacions que es donen entre narració i teoria. Una de les aportacions fonamentals de l'obra de Danto és justament que una narració és una forma d'explicació, una història ens informa de què va passar, com va passar, i per què va passar, d'una forma coherent. Ens manca però encara saber de quina manera una teoria pot entrar en una narració; Dray en distingeix tres de totalment diverses. Una primera: la teoria

del procés històric -de tot o d'una part- guia les explicacions, les caracteritzacions, els judicis d'importància, etc. que l'historiador formula. És a dir, aquí no es manegen lleis generals, en el sentit fort del terme, sinó hipòtesis de treball que permeten de construir narracions coherents. En el cas de la segona, el recurs de la teoria és esporàdic, eclèctic i pragmàtic, l'historiador recull tot allò que troba útil, en un moment determinat, com a font d'idees: teories, poesia, viatges "cartesians" a l'estranger... En l'últim cas, l'historiador es forma, per exemple, una concepció de com es comportaven els homes d'un cert tipus, en determinades circumstàncies. Aquestes teories són un producte autònom de la investigació històrica i, tot i ésser generals, en el sentit que van més enllà del relat dels esdeveniments particulars, són particulars en el sentit que només s'afirmen en relació amb una determinada societat, de l'estudi de la qual van ésser derivades. En l'àmbit del subjecte tot allò que són regularitats de conducta depèn de normes i de pautes de conducta institucionalitzades i, per tant, són susceptibles de transformació en el curs de la història com a resultat de les accions humanes.

Però el fet que les lleis socials siguin el resultat de les accions i de les relacions que estableixen els homes entre sí, no implica que ens obliguin menys que les naturals i que siguin immediatament cognoscibles o transparents. Amb la qual cosa podem apreciar que la ciència, entesa com a discurs que explica, en el sentit que estableix relacions causals entre esdeveniments particulars i legalitats d'un grau d'universalitat variable, té també un paper en la història, al costat de la comprensió. Aquesta darrera va lligada a la intel·ligibilitat de les accions d'un subjecte que afirma que els productes del món humà són el resultat de les seves interaccions amb els altres

subjectes i amb la natura. El fet que aquesta interacció estigui condicionada i no sempre permeti a l'individu de reconèixer-se darrera dels "objectes" del seu món social suposa que la història, com a disciplina que s'ocupa de fer intel·ligible el passat humà, ha de combinar explicació i comprensió.

NOTES

- (1) Diu Agnes Heller a la seva Teoría de la historia (trad. cast., Ed. Fontamara, Barcelona 1983, pp. 234 i ss) que la Història -amb H majúscula- és un projecte de la civilització occidental a l'època moderna. Heller aclareix el contingut de l'expressió "època moderna" tot enumerant-ne els components fonamentals: la societat civil, el capitalisme i la indústria manufacturera; la gènesi de la Història és el desenvolupament d'aquests tres components.
- (2) FOUCAULT, M. "Il problema del presente. *Una lezione su Che cos'è l'Illuminismo? di Kant" (editat originalment a Magazine Litteraire, núm. 207, maig 1984). Aut-Aut, núm. 205, 1985.
- (3) KOSELLECK, R. "La storia sociale moderna e i tempi storici" a La teoria della storiografia oggi a cura de P. Rossi, Ed. Il Saggiatore, Milà 1983, pp 147; els textos inclosos en aquest volum són les actes del congrés "La teoria della historiografia en els darrers vuit anys", realitzat a Torí el maig/juny de 1982.
- (4) Emprem aquí l'expressió "filosofia especulativa de la història" en el mateix sentit que W.H. Walsh (An Introduction to Philosophy of History, Hutchinson & Co., Londres 1961; hi ha trad. cast. a Ed. siglo XXI, 1978). La filosofia especulativa de la història s'interessa per descobrir el sentit i la qualitat de tot el procés històric i tracta de reescriure una exposició del curs detallat dels esdeveniments històrics de tal manera que quedi palès el seu "veritable" sentit i la seva "essencial" racionalitat.

- (5) L'anàlisi filosòfica, en el sentit estricte, és aquell corrent de pensament que entén els problemes filosòfics com a problemes lingüístics; s'inaugura amb l'obra de Frege i té un paper destacat, en el nostre segle, amb B. Russell, L. Wittgenstein i l'empirisme lògic fins els anys 50 en què les obres de W.O. Quine, del segon Wittgenstein, N. Goodman i P.F. Strawson, posaran en crisi alguns dels seus conceptes fonamentals. Diu J.L. Acero (Filosofía y análisis del lenguaje, Ed. Cincel, Madrid 1985, pp 19):

"Lo que la Filosofía Analítica añade a la empresa clásica del análisis del sistema conceptual (...) es la doctrina ulterior de que los problemas filosóficos pueden solventarse a través de su disección, ya que derivan de una interpretación errónea de nuestro lenguaje o de la utilización de un sistema lingüístico inadecuado".

- (6) Recollim també el sentit que W.H. Walsh atorga a l'expressió "filosofia crítica de la història". La filosofia crítica de la història cal entendre-la com a teoria crítica del saber històric que té com a objecte mostrar la manca de sentit de la filosofia especulativa de la història i estudiar els problemes que es poden agrupar en quatre grans blocs: a) la història i altres formes de coneixement, b) veritat i fet en la història, c) objectivitat històrica i d) l'explicació històrica.

Un sentit similar és el que A.C. Danto atribueix a l'expressió "filosofia analítica de la història"; a les primeres pàgines de la seva Analytical Philosophy of History, (Cambridge University Press, 1965), afirma que la "filosofia analítica de la història" és filosofia aplicada als especials problemes conceptuals que neixen de la pràctica de la història i de la "filosofia substantiva de la història" -concepte que correspondria al de "filosofia especulativa de la història-".

- (7) RICOEUR, P. Temps et recit, Eds. Seuil, París 1983, vol. I.

- (8) TAYLOR, Ch. Hegel and the Modern Society. Cambridge University Press, Cambridge 1979. (Trad. cast. F.C.E. Mèxic, 1983, pp. 18-22).
- (9) L'idealisme intentarà de recuperar la filosofia dels sotracats a què la sotmeten els esdeveniments històrics. La filosofia per tal de poder donar compte d'allò que és -que, en aquests moments no és poca cosa-, ha de fer l'esforç de reelaborar i de fer compatibles els conceptes de Natura i de Llibertat. Així, en El més antic programa de sistema de l'idealisme alemany, editat a les Actes de Sessions de l'Acadèmia de les Ciències de Heidelberg, secció de Història de la Filosofia, cinquena memòria, any 1917, amb lletra de Hegel i datable cap el 1776 i escrit per Schelling o Hölderling, es diu:
- "... la qüestió és aquesta: ¿com ha d'estar constituït un món per ésser moral?."
- Das alteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (Anhang)
Rüdiger Bubner (Hg.), Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1973, pp. 261 i ss. (Trad. cat. de J. Llobet en el vol. SCHILLER, F. Cartes sobre l'educació estètica de l'home. Ed. Laia. Barcelona, 1983).
- (10) A la "Metodologia trascendental" Kant formula les 3 preguntes que expresen tots els interessos de la raó (A 805/B 833): què puc saber?, què haig de fer? i què puc esperar?.
- (11) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Kants Werke, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1968, Band VIII, pp. 15-32. (Trad. cast. per E. Estiu a Filosofia kantiana de la història. Ed. Nova. Buenos Aires, 1964, pp.39-57).

Totes les citacions de Kant les farem a partir d'aquesta edició; en cas que no sigui així, ja ho indiquem.

Donada la notable manca de traduccions, les versions catalanes dels textos d'aquesta primera part són, gairebé sempre, el resultat de la confrontació de l'original i de la versió castellana que esmentem. En aquesta tasca hem comptat amb l'ajut de F. Pereña.

- (12) Op. cit. pp, 18. (Trad. cast. pp. 40).
- (13) Kant aquí esta d'acord amb la idea de Voltaire, expressada amb ironia en el seu Càndid (1758): l'"espectacle" de la història és un espectacle de follia on predominen les forces del mal, la irracionalitat.
- (14) KANT, I. Op.cit., pp, 18. (Trad. cast. pp. 41). (Subratllar F.B.).
- (15) Cal tenir present que la idea de la història com a educació continuada del gènere humà proporciona el fil per contemplar la història com un procés intel·ligible i no com una simple acumulació de violència, vici i desgràcies injustificades. Aquesta idea és característica del pensament il·lustrat i idealista alemany (la trobem a Encara una filosofia de la història de Herder (1774), a L'educació del gènere humà de Lessing (1780) A Cartes sobre l'educació estètica de l'home de Schiller (1795), entre d'altres).

Aquesta concepció va lligada, fonamentalment, al reconeixement del contingut racional de tot sentiment moral i religiós, tot fent compatibles d'aquesta manera les noves idees il·lustrades i el cristianisme.

Al món modern el portador del sistema religiós no és l'Estat o la polis, sinó la comunitat de creients (la ciutat de Déu) a la qual pertanyen tots els homes, car els manaments de Déu són universals. Així, es

pot parlar d'un subjecte de la història, tal com la humanitat i es pot explicar la història com un text educatiu; la història és concebuda com un pla diví d'educació. L'històric, el temporal ja no és, doncs, contradictori amb el racional, sinó que és el lloc de la seva realització. Hi ha una adequació moral del món: a la concepció cristiana, després de tota crucifició ve una resurrecció.

D'altra banda, la idea de la història com a educació continuada del gènere humà no és aliena al pensament de Rousseau.

- (16) F. Schiller a les seves Cartes sobre l'educació estètica de l'home (Carta VI), en les quals reconeix el seu deute amb Kant, expressa una idea gairebé idèntica:

"Per desplegar les diverses facultats que posseix l'home, no hi havia cap altre mitjà fora de separar-les i d'oposar-les entre si. Aquest antagonisme és el gran instrument de la cultura. Però n'és justament l'instrument i res més; perquè avancem tan sols pel camí de la cultura mentre és present aquest antagonisme."

Cartes sobre l'educació estètica de l'home. Ed. Laia.
Barcelona, 1983 (trad. J. Llobet).

- (17) Aquesta escissió és característica del món modern. D'una banda, tenim l'individu privat, "el burgès", de l'altra, la comunitat social, el lloc reservat al "ciudadà". Tots dos es donen en el mateix subjecte real.

Kant en la seva filosofia de la història, identifica llibertat amb la llibertat del "burgeois".

"Allò que ens sorpren -en relació amb la sistematització del món clàssic-és precisament aquesta definició positiva i mundana de la llibertat de l'individu, que ja no es veu com una articulació de la llibertat del grup humà i, per tant, com una rigurosa inherència de la virtut i la saviesa, sinò com una esfera específica d'activitat permesa a l'individu, al marge de qualsevol problema d'ètica general: l'Estat, en efecte, es desinteressa d'aquests darrers, i fins i tot els reconeix com a patrimoni privat de les consciències individuals."

CERRONI, U. La libertà dei moderni. De Donato Ed. Bari, 1968. (Trad. cast. de R. de la Iglesia. Marti nes Roca, Ed. Barcelona, 1972, pp. 13).

En el món modern ja no es pot parlar d'una comunitat humana com a comunitat ètica. Hi ha una devaluació de la comunitat històrica. En canvi, en el món antic és impossible d'establir una distinció entre ètica, política i religió. Recordem que per a Aristòtil (Política 1295) la constitució era tota la vida de la comunitat.

En el marc del cristianisme, els homes es pensen com éssers morals en tant que pertanyents a una comunitat no històrica, la Ciutat de Déu. Comunitat que no és equiparable a la ciutat terrena. D'aquesta manera, la participació a la vida pública de la ciutat històrica no és el més important en l'activitat del subjecte en tant que ésser individual.

La necessitat de superar aquesta escissió és expressada sovint, en el marc del pensament alemany del S.XVIII, amb una nostàlgia de la polis grega.

"L'aparició de la humanitat grega fou, indiscutiblement una fita que no podia perdurar ni podia ésser superada. No podia perdurar, perquè el conjunt dels coneixements adquirits havia de moure per força l'enténiment a separar-se de la sensibilitat i de la intuïció, i a esforçar-se per assolir un coneixement precís de les coses; i no podia ésser superada perquè solament un determinat grau de claredat és compatible amb una determinada plenitud i escalfor espirituals. Els grecs van assolir aquest grau, i quan van voler avançar fins a un grau cultural més alt, llavors van haver de renunciar, com nosaltres, a la totalitat de la seva essència..."

SCHILLER, F. Op. cit. Carta VI.

Aquest text de Schiller ens pot servir de recordatori del fet que la nostàlgia de la polis només és una imatge per a expressar la necessitat de retrobar una unitat. La polis és el model, car la comunitat pública hi constitueix la substància de la vida i del destí personal.

Com assenyala K. Löwith a De Hegel a Nietzsche, (trad. de E. Estiu. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1974²), d'allò que es tracta és de reconciliar el principi de la polis -la universalitat substancial- amb el de la concepció cristiana de la individualitat subjectiva, i això és el que intentarà Hegel.

- (18) Kant, de la mateixa manera que Rousseau, fa ús de la idea d'un suposat estat de naturalesa de l'home.

Rousseau l'ha fet fervir -en els seus dos primers discursos- com a factor crític, com a eina per aclarir la naturalesa de l'home abans d'entrar en societat. L'estat de naturalesa és presentat com "l'haver d'ésser" de l'home enfrontat amb allò que "és", l'estat de civilització.

Rousseau i Kant coincideixen en caracteritzar l'home natural com l'home que posseeix les mínimes qualitats que el diferencien de l'animal. És un ésser purament instintiu, sense atributs morals i intel·lectuals. En aquest estat l'home és feliç (perquè no pot ésser altra cosa!) car no té cultura i no és esperonat per la curiositat:

"L'home primitiu és bo perquè encara no és prou actiu per actuar malament".

STAROBINSKI, Jean. Jean Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle. Ed. Gallimard. Paris 1971², (Trad. cast. de S. González. Ed. Taurus. Madrid 1983, pp. 37).

- (19) Tant Rousseau com Kant -i com hem vist a la nota (15) i en general a la majoria de textos idealistes alemanys- traslladen el mite religiós a la història, que divideixen en dos edats: una, temps estable d'innocència, regne tranquil de la pura naturalesa; l'altra, temps d'activitat culpable, negació de la natura per l'home. La primera no seria pròpiament històrica i, en canvi, la segona sí.

Fins i tot, Kant en el seu Començament versemblant de la història humana (1786), Mutmasslicher Anfang der Menschgeschichte, Kants Werke, Band VIII, (trad. cast. de E. Estiu a Filosofia kantiana de la historia, Buenos Aires, 1964), usa el mite del Gènesi per donar compte de quines són les condicions per a poder parlar de la història com història del procés del gènere humà.

"Abans que la raó despertés, no hi havia encara cap obligació ni prohibició; ni, per tant, tampoc cap transgressió; però quan ella va començar la seva feina, dèbil com és, entrà en combat amb l'animalitat i tota la seva força. Per això

havien d'aparèixer mals i, encara pitjor, tractat-se d'una raó cultivada, vicis totalment estranys a l'estat d'ignorància, és a dir, d'innocència. Per tant, des del punt de vista moral, el primer pas per sortir d'aquesta condició consistí en una caiguda, les conseqüències de la qual, des del punt de vista físic, foren una multitud de mals mai no coneguts constituïren un càstic. Així, doncs, la Història de la naturalesa comença amb el bé, ja que és obra de Déu; la història de la llibertat, amb el mal, ja que és obra de l'home." (subrallat F. B.)

(20) Idee... pp. 21, (trad. cast. pp. 45)

(21) Ibid.

(22) SCHILLER, F. Op.cit., (Carta III)

(23) Aquí llibertat és entesa com a mera independència; com a esfera específica de l'activitat de l'individu, i no en un sentit moral.

(24) "Tot i que un cos polític semblant existeix per ara en l'estat d'un projecte molt barroer, no obstant comença ja a desvetllar-se, com aquell qui diu, un sentiment en tots els seus membres: l'interès per la conservació del tot, cosa que permet d'esperar que després de vàries revolucions i transformacions, s'arribi a produir alguna vegada la suprema intenció de la naturalesa: una condició cosmopolita universal, entesa com el sí en què es desenvoluparan totes les disposicions originàries de l'espècie humana."

Idee... pp. 28, (trad. cast. pp.54)

- (25) Aquesta expressió és la que utilitza Yovel a Kant and the Philosophy of History, Princeton Univ. Press, 1980.
- (26) Idee... pp. 53, (trad. cast. pp. 28). (Subratllat F.B.).
- (27) L'home, pel sol fet de saber-se voluntat autònoma es col·loca en un ordre diferent de coses d'aquell en què es trobaria si es percebés com a simple fenomen. Podem parlar d'un "valor de fi en si mateix" de l'existència humana en la mesura en que ens sabem deslligats de la causalitat natural.
- (28) "Pel que fa a les bones maneres i al decòrum social estem civilitzats fins a la saturació. Però encara ens falta molt per poder considerar-nos moralitzats."

Idee..., pp.26, (trad.cast. pp. 51).

Anys més tard, a la Crítica del Judici, § 83, tornarà a insistir en aquesta idea:

"... l'absurd de les disposicions naturals en l'home el sumeix a més a més en turments inventats per ell mateix o per la seva pròpia espècie, mitjançant la pressió de la dominació, la barbàrie de la guerra etc..., ell mateix a més, treballa tot allò que en ell tendeix a la destrucció de la seva pròpia espècie..."

Kritik der Urteilskraft, Kants Werke, Band V, (trad. cast. de M. Garcia-Morente a Espasa-Calpe, Madrid 1977).

- (29) Uns anys abans ja havia enunciat aquesta idea:

"En la naturalesa humana hi ha una certa improbitat que, en darrer terme, com tot allò que ve de la naturalesa, ha de contenir una disposició cap a bons fins: una propensió a dissimular els propis sentiments i a fer gala d'uns altres, fingits, que es tenen per bons i lloables. No hi ha el més mínim dubte que amb aquesta tendència... els homes no sols es civilitzaren, sinó que a més a més, fins a cert punt es moralitzaren de mica en mica... Però aquesta inclinació a aparentar d'ésser millor del que s'és i a fer gala de sentiments que no es tenen, només serveix, com si diguessim, provisionalment per treure l'home de la seva brutalitat i fer-li adoptar almenys les maneres del bé que coneix... cal combatre cada cop més enèrgicament aquesta falsetat, perquè... els bons sentiments no poden prosperar entre la malesa de la bella aparença."

KANT, I. Kritik der reinen Vernunft, Kants Werke, vol. 3 i 4. A 744/B 776, (trad. cast, de Rovira Armengol, Ed. Losada.B.A., 1973⁴, vol.II, pp. 345).

Emil L. Fackenheim, en el seu article "Kant's concept of History" (Kants-Studien, vol. XLVIII, 1957), fa notar que a Kant hi ha una idea de llibertat que indica moments en els quals l'autodeterminació no remet només a la màxima moral, sino a un àmbit més ampli; a aquest àmbit Fackenheim l'anomena "llibertat cultural", la qual té una significació essencialment social.

(30) A l'article de 1784 Resposta a la pregunta: Què és il·lustració?, trobem paraules que expressen aquesta optimista confiança en la voluntat humana. Paraules que recorden el mite platònic de la caverna.

"... a cada home individual li és difícil de sortir de la minoria d'edat, gairebé esdevinguda naturalesa seva; fins i tot li ha agafat afecció. De moment és realment incapaç de fer ús del seu propi enteniment, ja que mai no li és permes de fer aquest assaig. Els grillons que el lligen a la persistent minoria d'edat li són donats per les lleis i les formules... Com que no està habituat als moviments lliures, aquell que s'alliberi d'aquests grillons potser donarà un salt incert per damunt d'alguna estretíssima rasa. Per això només son pocs els qui, per esforç del propi esperit, aconseguen de sortir de la minoria d'edat i caminar, tanmateix amb pas segur."

(31) Possiblement Kant fa ús del mite del Gènesi, com vèiem a la nota (19), -si volem d'un relat en forma quasi-històrica- car aquests a priori no són formals.

(32) Veure nota (19).

(33) El temor a la mort és quelcom que caracteritza la raça humana en el Prometeu encadenat (245-250) d'Esquil; el present de Prometeu -la cultura- esmorteix aquest sentiment.

"He fet que els mortals deixessin de tenir els ulls fits en la mort."

Amb la cultura -que expressa la confiança en la perfectabilitat- Prometeu ha sembrat la llavor de la insaciabilitat.

-Corifeu: "Quina medicina has descobert per a aquest mal?"

-Prometeu: "He estatjat en ells cegues esperances."

ESQUIL. Prometeu encadenat, F. Bernat Metge. Barcelona 1932-34
(Trad. C. Riba).

Prometeu, en diferenciar amb el seu present l'home de la resta dels animals, ha fundat la història. El mite expressa, però, molt nítidament que amb la història humana neixen alhora la cultura i el mal: el regal de Prometeu i la guerra de Pandora.

D'altra banda, en els seus escrits Kant fa equivalents món sensible i món natural. No sembla suposar que hi puguin haver d'altres determinacions que no siguin les naturals; dit en d'altres termes, hi ha un desco-neixement del social.

(34) KANT, I. Idee..., pp. 30, (trad. cast. pp. 57). (Subratllat F. B.)

(35) WALSH, W.H. Op. cit.

(36) A l'article Idee... IV principi i a Començament (Observació final) ja se'ns ha mostrat que l'home neix a la raó -la història- de la mà del que podem anomenar mal moral. Si no disposéssim de la perspectiva de la història filosòfica difícilment podríem entendre o justificar la presència del mal i la infelicitat a la història.

(37) La idea d'un mil·lenarisme de la filosofia la trobem explícitament expressada a l'article Idee... (VIII principi).

"Ens adonem que també la filosofia podria tenir el seu mil·lenarisme (Chiliasmus): la idea que, encara que de lluny estant, ens en fem, pot ésser propulsora del seu adveniment, o sigui, al menys fantàstica possible."

(38) "... el principi de la propia felicitat és el més reprobable, no solament perquè és fals i perquè l'experiència contradiu el supòsit que el benestar correspongui sempre al bon captament, ni tampoc solament

perquè no contribuïx gens a la fonamentació de la moralitat, car és completament diferent fer un home feliç de fer-lo bo..., sinó perquè aquest principi suposa sota la moralitat uns mòbils que més aviat la socaven i n'anulen tota la sublimitat, tot incloent en una sola classe els motius que impulsen a la virtut i aquells que impulsen al vici i tot en senyant només de fer un càlcul millor, mentre que fan desapareixer totalment la diferència específica que hi ha entre ambdós."

KANT, I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Band IV, pp.444. (Trad, cat. de J. Leita. Ed. Laia. Barcelona 1984, pp. 141).

(39) Kritik der praktischen Vernunft, Kants Werke, Band V, pp. 21. (Trad. cast. J. Rovira Armengol. Ed. Losada, Buenos Aires 1973³. pp. 25).

(40) El "complement material" -l'expressió és de Y. Yovel, en el text ja esmentat- per a l'imperatiu formal sembla expressar allò que E. Lledó, en el seu article "Razón práctica en la razón pura", Rev. Sistema nº 57, Nov. 1983, pp. 3-18, anomena "imperatiu de superació".

(41) Nexes que ja semblaven anunciar-se a la Crítica de la raó pura (A 807).

"... la raó pura enclou, no pas en el seu ús especulatiu, però sí en un cert ús pràctic (el moral) principis de possibilitat de l'experiència, és a dir: d'aquelles accions que segons els principis podrien trobar-se en la història de l'home."

(42) Anys després a Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Kants Werke, Band VI pp. 5, (trad. cast. de F. Martínez Marzoa. Alianza Ed. Madrid, 1969, pp. 20-21) Kant formularà clarament la pregunta en el pròleg a la 1a. edició:

"De la Moral, tanmateix, en resulta una finalitat: ja que la Raó no pot restar indiferent sobre com es pot respondre a aquesta qüestió: que en sortirà d'aquest nostre obrar bé."

(43) Crítica de la raó pràctica, 113-114, (trad. cast. 132).

(44) Körner, S. Kant. Alianza Ed. Madrid, 1977, pp. 132). Kant ho expressava a la primera crítica (A 802).

"[Aquesta llibertat dóna] també lleis que són imperatius, això és, lleis objectives i que diuen allò que ha d'esdevenir, encara que potser no s'esdevingui mai."

(45) Crítica de la raó pràctica, Op.cit. pp. 114, (trad. cast. 123-24)

(46) DELLA VOLPE, G. Rousseau e Marx, Editori Riuniti. Roma, 1957. (Trad. cast. Eds. Martínez Roca. Barcelona, 1969).

(47) KANT, I. Crítica del judici, Introd. IX.

(48) Op.cit., Introd. II.

(49) Les idees de la raó deia ja Kant a la seva Crítica de la raó pura tenen un ús positiu, sistematitzador quan les considerem com a indicadors d'objectius inassolibles als quals, però, podem aproximar-nos. És a dir, quan no les entenem com a aplicables a l'experiència. D'aquesta manera, la raó té per tasca, a part d'elaborar sil.logismes amb el judicis i conceptes que li proporciona l'enteniment, encarar tots els problemes metafísics i morals.

"La raó pura, que en principi semblava prometre ni més ni menys que l'ampliació dels coneixements més enllà de tots els límits de l'experiència, no conté sinó principis reguladors que, si bé imposen una unitat més gran que la que pot aconseguir l'ús empíric de l'enteniment, eleven al grau més alt la concordança de l'ús empíric de l'enteniment amb si mateix mitjançant l'unitat sistemàtica precisament perquè porta tan lluny el fi a que aqueta pretèn aproximar-se..."

Crítica de la raó pura, A 701/N 729.

(50) Crítica del judici, §83

(51) "Fi final és aquell fi que no en necessita de cap altre com a condició de la seva possibilitat."

Ibid. § 84.

(52) Op.cit., § 83.

(53) Ibid.

(54) "La llei moral com a condició fòrmal de la raó en l'ús de la nostra llibertat, ens obliga per ella sola, sense dependre de cap fi com a condició material; però, així i tot, ens determina també i ho fa a priori, un fi final que ens obliga a perseguir i aquest fi final és en el món el bé més alt possible mitjançant la llibertat... el bé físic que cal perseguir com a fi final és la felicitat, sota la conducció subjectiva de la concordança de l'home amb la llei de la moralitat, com a allò que el fa digne d'ésser feliç."

Op.cit. § 87.

(55) Op.cit. & 84.

(56) " ..., per exemple, entre els matrimonis, els naixements que se n'originen, i les morts: es tracta d'esdeveniments en els quals la lliure voluntat de l'home té una influència molt gran i no semblen, per això mateix, que se sotmetin a cap regla que permeti calcular per endavant la determinació del seu nombre. Tanmateix, els grans països tenen estadístiques anuals que demostren que també aquests fets es produeixen segons lleis naturals fixes..."

Idee, pp. 17. (Trad. cast. pp. 39).

(57) A pesar que la metafísica només accepta un sol tipus d'objectivitat, no més reconeix les substàncies que existeixen, el sistema de la raó ha de poder pensar necessitats pures que no s'expressen sota la forma d'existència com les que trobem en els judicis ètics i polítics.

(58) HABERMAS, J. Erkenntnis und Interesse, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968. (Trad. cast. de M. Jiménez; J.F. Yvars y L. Martin Santos. Taurus. Madrid, 1982).

(59) Kant a la primera Crítica (B 370) pren el terme platònic "idea" per designar els conceptes de la raó.

"Plató fa ús del terme idea de forma que es veu, sense cap mena de dubte, que enten per ell quelcom que no sols no es pren mai dels sentits, sinó que a més a més va molt més enllà dels conceptes de l'enteniment, dels quals s'ocupava Aristòtil, ja que en l'experiència no trobem res que sigui congruent amb aquest quelcom. Per a ell, les idees són prototipus de les coses

mateixes, i no com les categories, meres conclusions per a possibles experiències."

- (60) Crítica de la raó pràctica, 120-124. (Trad. cast. pp. 129-120)
- (61) KANT, I. Religió, principalment la tercera part.
- (62) Op.cit. pp. 107. (Trad. cast. pp. 109).
- (63) LLEDÓ, E. "Razón práctica en la razón pura", Rev. Sistema, n.º.57. Madrid Nov. 1983.
- (64) KANT, I. Über den Gemeinspruch das mag in der theorie richtig sein, taugt aber nicht die Praxis, Kants Werke, Band VIII, pp. 305. (trad. cast. de E. Estiu a l'obra esmentada, pp. 178).
- (65) KANT, I. Der Streit der Fakultäten, Kants Werke, Band VII, pp. 91. (Trad. de E. Estiu a l'obra esmentada pp. 204).
- (66) ESTIU, E. La filosofía kantiana de la historia. Proleg , pp. 30.
- (67) CERRONI, V. Op. cit., pp. 21.
- (68) En el fragment que conservem de El més antic programa de sistema de l'idealisme alemany de 1796 es palesa -com ja notavem abans- aquest desplaçament de la Natura per la Història -la llibertat-, fins i tot, un avenç d'aquesta per sobre d'aquella.

"Donat que tota metafísica venidora caurà en el camp de la moral -qüestió de la qual Kant només ha donat un exemple amb els seus dos postulats pràctics, sense haver-la exhaurida... La primera idea és, naturalment, la representació de mi mateix com un ésser

absolutament lliure."

- (69) "La proposició que el finit és ideal constitueix l'idealisme. L'idealisme en filosofia només consisteix en no reconèixer el finit com a vertader ésser...

La filosofia és /idealisme/ de la mateixa manera que ho és la religió, ja que la religió tampoc no reconeix el finit com a vertader ésser, com a quelcom últim i absolut, quelcom no posat, increat, etern."

HEGEL, G.W.F. Wissenschaft der Logik, Werke, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969, vol.5, pp. 172. (Trad. cast. R. Mondolfo Solar-Hachette. Buenos Aires, 1976⁴, pp. 136).

- (70) Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Felix Meißner. Hamburg, 1955, pp. 110. (Trad. cast. de J. Gaos a Rev. de Occidente. Madrid, 1974⁴, pp: 67):

Aquesta idea ja és present a l'obra herderiana de 1774 Encara una filosofia de la història quan s'usen allí dues imatges per parlar de la història: la de l'arbre (des de la germinació a la fruita) i la de les edats de la vida humana.

Hegel fa ús aquí de la idea de canvi natural i de la concepció hilemòrfica de l'ésser viu, ambdues procedents de la tradició aristòtelica. Es concep l'ésser viu com a unitat funcionant, unitat autoorganitzadora que només pot funcionar en la seva encarnació material.

- (71) Presentar la reflexió kantiana com a antecedent directe de la dialèctica hegeliana, cercar la filosofia de l'esperit en l'obra postuma de Kant, és l'objectiu tant del ja esmentat llibre de Yovel, Kant and the

Philosophy of History, com de la tesi de S. Turró Tomàs, Antecedentes kantianos de la filosofía del Espíritu, Barcelona, 1985.

- (72) En el seu llibre Hegel (Cambridge Univ. Press, 1975) Taylor anomena "expressivisme" el corrent que neix en termes de resposta a la concepció il·lustrada de l'home i que recull en part, i supera, l'esperit del "Sturm und Drang". L'"expressivisme" -del qual n'és una clara mostra l'obra de Herder- ofereix, com a alternativa a la idea d'home subjecte i objecte d'una anàlisi científica i objectivadora, una concepció de l'home com a objecte expressiu. La vida humana té una unitat -de la qual la raó analítica no pot donar compte- parangonable a la d'una obra d'art. Els homes assoleixen la seva autèntica i plena realització en l'activitat expressiva.

L'home és un ésser expressiu en la mesura que pertany a una cultura i cal no oblidar que aquesta només és possible a través d'una comunitat. La comunitat es defineix precisament perquè té, al seu nivell, una unitat expressiva. La qual cosa suposa una crítica a la concepció utilitarista de la societat per pobre i mistificadora. L'home, però, no es relaciona només amb els altres homes, sinó també amb la natura i aquest intercanvi ha d'ésser entès en termes d'expressivitat i, per tant, exigeix la comunió home-natura trencada per l'actitut analítica de la ciència objectivant.

- (73) Hegel, enfront del pensament d'Anaxàgores, fa seva la protesta socràtica: la natura no és concebuda i explicada com un desenvolupament del Nous, com una organització produïda per aquest. El recurs a les nocions de Providència i de Déu com a Esperit li permet de subsanar aquest problema.

Recurs que no és extrany ni nou; només cal recordar que l'estreta connexió -de la qual ja hem fet esment en pàgines anteriors entre els interessos històrico-filosòfics i els religiosos constituïa un dels elements fonamentals del pensament il·lustrat alemany.

(74) Lliçons, pp. 25. (Trad. cast. pp. 41).

En aquestes línies podem trobar una crítica solapada a la noció de "racional" en Kant. Aquest considera que no hi ha res de racional en l'apetit o en la sensació, per exemple.

(75) Op. cit., pp. 33. (Trad. cast. pp. 46).

(76) Op. cit., pp. 63 (Trad. cast. pp. 68)

(77) "Tot essent una autoconsciència l'objecte, aquest és tant jo com l'objecte. Amb això ja és present per a nosaltres el concepte de l'esperit. Allò que esdevindrà més tard per a la consciència i l'experiència d'allò que és l'esperit, aquesta substància absoluta que en la llibertat perfecta i en la suficiència de la seva oposició, és a dir, de diverses autoconsciències que són per a si, contitueix la unitat d'aquestes autoconsciències: jo és nosaltres i nosaltres que és jo."

Hegel, G.W.F. Phänomenologie des Geistes, Werke, vol.3. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983², pp. 145. (trad. cat. de J. Leita, ed. R. Valls, Ed. Laia, Barcelona, 1985, vol.1 pp.193-94)

(78) TAYLOR, Ch. Hegel y la sociedad moderna, pp. 55.

Aquest text és una condensació del ja citat a la nota (72).

Taylor assenyala dos models d'encarnació en la teoria hegeliana del subjecte. L'un derivat d'Aristòtil, que considera que una forma de vida

només és concebible en un cos; l'altre, aquell que destaca que l'expressió d'un pensament necessita un medi.

- (79) Hegel, com assenyala Taylor, en l'obra que hem citat abans, fa palesa la confluència de la teoria expressivista de l'home i de la idea kantiana de la llibertat entesa com a autodeterminació. Kant, en concebre la llibertat a l'ensem com a autodeterminació i com a independència de la natura, obre la porta al desig d'un home que no limiti la seva capacitat de determinar a un nivell espiritual i individual, sinó que la pugui manifestar en tot, en la natura; la teoria expressivista satisfà, en certa mesura, aquest desig.
- (80) Expressió que prenem de Taylor, Ch. Hegel. Taylor utilitza aquest terme per referir-se al concepte de llibertat que representa una superació del concepte kantian, el qual, en definir la llibertat per oposició amb la natura, ho fa amb tanta radicalitat que el buida; si ésser lliure és ésser absolutament autodependent, el subjecte lliure ho és quan no hi ha cap obstacle, cap mediació, quan s'ha abolit tota situació natural (o social) Diu Taylor a la pàgina 562:

"Hegel va fer palesa la buïdor de l'ego lliure i de la pura llibertat, en la seva crítica de la moralitat de Kant i la política de la llibertat absoluta. I confia haver superat la buïdor, haver donat a l'home una situació, sense abandonar el concepte de voluntat racional. Això es feia mostrant l'home com a vehicle d'una raó còsmica que generava les seves articulacions de si mateixa."

(81) Hegel fa seu el concepte spinozista de substància. Spinoza considera que lliure és allò que existeix per pura necessitat de la seva pròpia natura lesa i que es determina a si mateix en les seves accions. Podríem dir que és lliure tot el que s'autodetermina; d'aquesta manera l'expressió "Natura ^{naturans}" fa referència a la natura que es crea activament a ella mateixa i desplega els seus poders essencials en els seus infinits atributs.

(82) Lliçons, pp. 92. (Trad. cast, pp. 88).

(83) Op. cit., pp. 101. (Trad. cast. pp. 94).

(84) "Aquesta idea de la relació íntima entre raó i desraó en la vida humana, i en la ment com a tal, anuncia en veritat una nova concepció de l'home, dinàmica enlloc d'estàtica, i significa que Hegel treballa per allunyar-se de la teoria abstracta i estàtica de la natura humana que prevalgué en el segle XVIII."

COLLINGWOOD, R.G. The Idea of History. Clarendon Press. Oxford, 1946. (Trad. cast. de T.E. O'Gorman i J. Hernández Campos. F.C.E. México, 1968³, pp. 120).

(85) Lliçons, pp. 101. (Trad. cast. pp. 94).

(86) Op. cit., pp. 103. (Trad. cast. pp. 95).

(87) Op. cit., pp. 64 (Trad. cast. pp. 67)

(88) Aquesta idea de llegir la història en termes de Pla de la Providència és present tant en Kant com en Herder, pero allò que cal destacar aquí es l'èmfasi en la possibilitat de conèixer aquest pla. Possibilitat que en Kant seria incórrer en un mal ús de la raó i en Herder en una

pressumpció inadequada, una temeritat. Per a Hegel, els camins de la Providència són els mitjans, els fenòmens de la història, i hem de referir-los al principi general que la Providència regeix el món.

- (89) Lliçons, pp. 48. (Trad. cast, pp, 56).
- (90) Op.cit. pp, 157. (Trad. cast. pp. 132-133).
- (91) La vertadera llibertat només és possible en una comunitat; la cultura i la civilització en són les eines, encara que cal no oblidar que les passions i els fins de l'interès particular són molt més a prop de l'home que no pas aquelles.
- (92) Op.cit. pp. 117. (Trad. cast. pp. 105).
- (93) Al filòsof de la història no li interessa cap fenomen natural ni tan sols accions, que malgrat éssers humanes, no siguin expressives d'una certa autoconsciència, d'una certa elaboració.
- (94) Op.cit. pp. 177. (Trad. cast. pp. 145).
- (95) Op.cit., pp. 77. (Trad. cast. pp, 78).
- (96) Fenomenologia de l'Esperit, Pròleg I.
- (97) Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, Suhrkamp, 1980-83, vol.7 (Trad. cast. de J.L. Verma. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1975) Prefaci.
- (98) Diu Kant al Conflicte de les Facultats, sec. 2
- (99) Lliçons, pp. 28. (Trad. cast. pp. 43).

- (100) Aquest tipus de lectura el fa W. Dray a Philosophy of History (Prentice Hall, 1964). Podríem situar també la lectura de Collingwood en la seva Idea of History (Clarendon Press. Oxford), 1946. Segons Collingwood, per a Hegel cap successió d'esdeveniments no pot considerar-se històrica a menys que consisteixi en actes d'agents els motius i pensaments dels quals puguin ésser recreats per l'historiador.
- (101) Citat per G. Lukács a El joven Hegel (Trad. M. Sacristán a Ed. Grijalbo, Barcelona 1976)
- (102) LÖWITH, K. Meaning in History. The University of Chicago Press. Chicago, 1949. (Trad. cast. J. Fernández Bugan. Ed. Aguilar. Madrid, 1973⁴, pp. 67).
- (103) MARX, K. Zum Kritik des hegelschen Staatsrechts, M.E.W. Dietz, Berlin, 1964-71, vol. 1, pp. 241.). (Trad. cast. dirigida per M. Sacristan, O.M.E. Ed. Crítica. Barcelona, 1978, vol. 5, pp. 49).
- (104) "espíritu significa comunidad humana históricamente constituída. Claro es que en esta voz, en su uso por Hegel, se observa una carga de espiritualismo tradicional cuando opone espíritu a naturaleza, cuando lo considera lo verdaderamente sobrenatural y lo negativo de lo natural. Es más, recibe fuertes cargas teológicas, mejor o peor racionalizadas, cuando se evoca aquel espíritu que es la unidad del Padre y del Hijo..."
- VALLS, R. El trabajo como deseo reprimido en Hegel. Eds. Univ. de Barcelona, 1981.
- (105) MARX, K. & ENGELS, F. Die Deutsche Ideologie, Marx-Engels-Werke, vol.3 Dietz B Verlag. Berlin, 1969, pp. 18. (Trad. cast. W. Roces. Ed. Grijalbo. Barcelona, 1970, pp. 676).

(106) Els textos del jove Marx (1843-44), La qüestió jueva, Crítica de la filosofia del Dret de Hegel, Crítica de la filosofia de l'Estat de Hegel i els Manuscrits foren publicats l'any 1927 i 1932 respectivament. El text íntegre de la Ideologia Alemanya (1845) no s'imprimí fins el 1933, moment en què el "materialisme dialèctic" ja era la filosofia oficial de la URSS i dels partits comunistes europeus; en aquest context, els escrits de Marx despertaren tota mena de reticències i foren reduïts a "escrits de joventut".

(107) F. Engels en el seu L. Feuerbach i la fi de la filosofia clàssica alemanya (1886) tracta la filosofia de Hegel sense fer cap referència a la filosofia de la història i defensa la tesi que en Hegel hi ha un aspecte revolucionari, el mètode dialèctic, i un de reaccionari o conservador, el sistema. De la mateixa manera, quan Lenin decideix llegir Hegel ho fa a través de la seva Lògica.

L'any 1981 Plejanov publica Per al seixanta aniversari de la mort de Hegel on desenrotlla un estudi sobre les Lliçons, tot fent seves les idees d'Engels i contemplant la filosofia hegeliana com una filosofia de l'esdevenir.

Una anàlisi del tractament que ha rebut el pensament de Hegel a la filosofia marxista el trobem a l'obra de L. Colletti i, en concret, en el seu article El marxisme i la filosofia de la història de Hegel, publicat en el volum preparat per F. Tessitori, Incidenza di Hegel, Nàpols, 1970; en castellà, traduït per F. Fernández Buey i A. Martínez Castells, està publicat a L. Colletti, La cuestión de Stalin, Ed. Anagrama, Barcelona, 1977.

- (108) MARX, K. Zum Kritik des hegelschen Staatrechts, M.E.W., 1 pp. 206
(Trad. cast. dirigida per M. Sacristan O.M.E. Ed. Crítica, vol. 5, pp. 7).
- (109) Op. cit. pp. 233. (Trad. cast. O.M.E. pp, 39-40).
- (110) MARX, K. Zur Judenfrage, M.E.W., 1, pp. 354. (Trad. cast. O.M.E., 5, pp. 186).
- (111) Op. cit. pp. 369. (Trad. cast. O.M.E., 5, pp. 200).
- (112) "La filosofia alemanya del Dret i de l'Estat és l'única història alemanya que es troba "al pari" amb el present modern oficial."
MARX, K. Crítica de la filosofia del Dret de Hegel, M.E.W., vol.1 pp. 383. (Trad. cast. O.M.E., 5, pp. 215).
- (113) Usarem aquest terme per referir-nos a l'obra de Marx, seguint la terminologia establerta als textos de M. Sacristan.
- (114) L. COLLETTI. Introducció als primers escrits de Marx, a Early Writting. The Pelican Marx Library. New Left Review. Londres, 1974. (Editat en castellà a l'esmentat La cuestión de Stalin).
- (115) Ideologia alemanya, M.E.W., 3, pp. 26. (Trad. cast. pp. 26)
- (116) Així l'analitza J. Habermas a Conocimiento e interés.
- (117) MARX, K. Manuskripte aus 1844, M.E.W., E.B. Schriften, bis 1844. Erster Teil, 516. (Trad. cast. O.M.E., vol. 5, pp. 354).
- (118) El Capital, Llib. I, sec, 1a. (Trad. J. Moners. Eds. 62. Barcelona, pp. 218-219).

(119) Ibid.

(120) Manuscripts, M.E.W. EB I, pp. 513. (Trad. cast. pp. 351).

(121) Les forces productives consisteixen en la força de treball dels subj^{ec}tes actius en la producció, el coneixement tècnic que sigui valorable en funció de la seva incidència en l'augment de productivitat i el coneixement organitzatiu que permeti coordinar de manera eficaç la coope^{ració} dels treballadors dins de la divisió del treball.

G. Cohen en el capítol 2 del llibre que hem esmentat, defineix les forces productives així:

"Per poder ésser qualificat de força productiva, un element ha de poder ésser usat per un agent productor de tal manera que la producció es doni (en part) com a resultat del seu ús i que la intenció d'algú sigui que aquest element contribueixi a la producció. Però aquest algú no té perque ésser el propi productor immediat."

(122) En aquest sentit l'autoconstitució humana seria un procés escalonat que possiblement culminaria en la substitució de l'home per la màquina.

(123) HABERMAS, J. Op. cit., pp. 66.

(124) El Capital, vol I, cap. 1.

(125) Ideologia Alemanya, M.E.W. 3, pp. 32 i ss.

(126) "... amb la divisió del treball es dóna la possibilitat i fins i tot, a la realitat, que les activitats espirituals i materials, el gaudiment i el treball, la producció i el consum, s'assignin a diferents

individus..."

Op. cit., pp. 33.

- (127) Das Kapital, M.E.W., vol. XXVIII, vol. 1, cap I.
- (128) Manuscripts, M.E.W., E.B., I, pp. 516. (Trad. cast. O.M.E., 5, pp. 354).
- (129) Ideologia Alemanya, ibid.
- (130) Op. cit., pp.26. (Trad. cast. pp. 26)
- (131) LAMO DE ESPINOSA, E. La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Francfort. Alianza Edi. Madrid, 1981, pp. 52.
- (132) COHEN, G.A. Karl Marx theory of history. A defence. Oxford University Press. Oxford, 1978. (Trad. cast. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1986).

Cohen, amb l'instrumental de l'anàlisi filosòfica, escriu una obra que tracta de mostrar que l'explicació funcional és al bell mig del materialisme històric; així en Marx hi hauria tant una "filosofia de la història" com una "teoria de la història".

A l'Apèndix I, Cohen es dedica a l'anàlisi de les conseqüències d'aquella màxima marxiana que afirma que si no hi hagués diferència entre la realitat i l'aparença no hi hauria necessitat de ciència.

La màxima sembla implicar per a Marx -aquesta és l'opinió de Cohen- que el socialisme i les ciències socials són incompatibles, és a dir, des del moment que es desenvolupa el socialisme les ciències socials han d'anar desapareixent; en el socialisme és de desitjar que les coses siguin allò que aparenten ésser. La il·lusió, l'opacitat, són elements constitutius de les societats de classes. Diu Cohen, a la pàgina 370:

"En unificar la teoria i la pràctica socials, el socialisme suprimeix les ciències socials. Fa que, en la pràctica, siguin intel·ligibles esferes del contacte humà que fins aleshores havien estat intel·ligibles a través de la teoria!"

- (133) Ideologia Alemanya, M.E.W., 3, pp. 35. (Trad. cast. pp. 37).
- (134) Ho podem llegir en el Manifest Comunista, als Grundrisse i a El Capital.
- (135) Ideologia Alemanya, M.E.W., 3, pp. 69. (Trad. cast. pp. 81).
- (136) PEREYRA, C. El sujeto de la historia. Alianza Edit. Madrid, 1984, pp.25
- (137) Heilige Familie, M.E.W., 2, pp. 98. (Trad. cast. O.M.E., vol.6, pp.105)
- (138) Ideologia Alemanya, M.E.W., 3, pp. 33 i 378-379. (Trad. cast. pp. 34 i 470).
- (139) R. Valls, a l'article que ja hem citat abans, destaca que Hegel quan parla de treball fa referència al treball artístic i, en canvi, quan Marx ho fa es refereix a l'activitat productora d'objectes destinats al consum o el treball manual en el sentit ordinari.

Pero Marx sembla aproximar-se a Hegel en pensar en una societat com la comunista, entesa com aquella en què s'hi dona conjuntament un ampli domini de la natura i la màxima transparència en les relacions socials. El comunisme és un estat en el qual la natura ha perdut el seu caràcter amenaçador i el treball pot acomplir la seva funció de mecanisme d'individuació en la mesura en què les relacions socials són transparents.

- (140) HELLER, A. "Marx y la liberación de la Humanidad" en Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón. Eds. Península Barcelona, 1984. (Trad. cast. G. Muñoz i J.I. López Soria, pp.319-333.)
- (141) Manuscripts, M.E.W. EB.
- (142) Op. cit. M.E.W. 546. (Trad. cast. pp. 387-388).
- (143) Einleitung zur kritik der Politischen Ökonomie, M.E.W., vol. 13, pp.617 (Trad. cast. O.M.E., vol. 21, pp. 11).
- (144) LUKACS, G. Història i consciència de classe. Ed. Grijalbo. Barcelona, 1975², pp. 53.
- (145) Einleitung, M.E.W., 13, pp. 636. (Trad. cast. O.M.E., 21, pp. 29).
- (146) COHEN, G. Op. cit. En aquesta obra el materialisme històric és presentat com una teoria funcionalista de la història i de la societat. Cohen afirma (pp. 307) que les explicacions centrals de Marx són funcionals, cosa que significa, a grans trets, que el caràcter d'allò que s'explica està determinat pel seu efecte sobre allò que s'explica.
- (147) TAYLOR, Ch. Hegel y la sociedad moderna, pp. 270.
- (148) COLLETTI, L. "Marxismo e Dialettica". Ed. Laterza. Roma-Bari, 1974. (Trad. cast. a La cuestión de Stalin, Op. cit.). Aquesta idea reprèn l'anàlisi feta a Il marxismo e Hegel. Laterza.Bari, 1969.
- (149) DILTHEY, W. Pròleg de 1911 a El món espiritual, Introducció a la ..

filosofia de la vida, Obras, vol. I, pp. XVIII. (Trad. cast. E, Imaz, 1978).

- (150) DILTHEY, W. Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, Band I, pp. XVIII. (Trad. cast. d'E. Imaz a F.C.E. 1978³).
- (151) Op. cit., pp. 4-5 . (Trad. cast. pp. 13).
- (152) Període estudiat per LÖWITH, K. a l'obra ja esmentada, De Hegel a Nietzsche
- (153) DILTHEY, W. "Discurs del seu setantè aniversari". Trad. castellana, "El sueño de Dilthey". a Obras, vol. I.
- (154) Allò que és positiu en Comte és el descobriment que la connexió lògica de les ciències de l'esperit es palesa en el seu desenvolupament històric.
- Per a Dilthey es tracta de repetir el gest que han fet els positivistes tot respectant allò que hi ha de positiu en les ciències particulars de l'esperit, és a dir, tenint en compte l'especial relació que en aquestes manté la intel·ligència amb el seu objecte. En aquest sentit, li mereix una especial consideració J.S. Mill en quan parla de "Ciències morals" (Llib. VI, System of Logic) tot referint-se a aquelles branques del saber que tenen relació amb l'home, sempre que no tinguin un caràcter estrictament normatiu i ni puguin classificar-se com a parts de la física. Serien ciències morals, doncs, la psicologia, l'etologia i la sociologia i la història.
- (155) TESSITORE, Fulvio. Storicismo e pensiero politico. Ricardo Ricciardi Editore. Milano-Napoli, 1974 pp. 158.

(156) Dilthey fa referència a la idea anticartesiana de G. Vico que la veritat és idèntica a allò creat; així la Natura és per els homes necessàriament obscura. El món històric, en canvi, creat per l'home, pot ésser conegut i penetrat; això no vol dir que poguem conèixer-lo immediatament més aviat ens fa falta una interpretació constructiva per aquesta finalitat.

Carlos Moya Espí, (Interacción y configuración en el pensamiento de Dilthey, Fundación Juan March. Madrid, 1982, pp. 20) comenta:

"en la medida que yo participo como miembro en el marco de la actividad social en el que cobra sentido determinado hecho o relación social, puedo aprehender en mi propia experiencia la conexión interna, no inferida inductivamente, presente en él. No hay una instancia superior a dicho marco de actividad que preste sentido a un hecho o relación social, ninguna realidad en si misma de la que estos fueran meros fenómenos."

(157) Per experiència s'entén el conjunt de percepcions que són susceptibles d'ésser útils en la construcció de conceptes científics vàlids.

(158) HABERMAS, J. Conocimiento e interés. Taurus. Madrid, 1982, pp. 151.

(159) Ibis, pp. 150.

(160) L'èmfasi en l'especificitat del "Verstehen" no és nou. Droysen ja havia establert la importància de diferenciar entre "erkennen" (conèixer), "erklären" (explicar) i "verstehen" (comprendre).

(161) Com diu Gadamer a Veritat i mètode (280-1).

Allò que caracteritza i suporta la construcció del món històric no són els fets guanyats per l'experiència i inclosos després en una referència valorativa, sinó que la seva base és més aviat la historicitat interna pròpia de la mateixa experiència. Aquesta és un procés vital i històric i el seu model no és la constatació de fets sinó la peculiar fusió de record i expectativa en un tot que anomenem experiència.

(162) SCHNADELBACH, H. La Filosofia de la Història després de Hegel. El problema del historicismo. Ed. Alfa 1980, pp. 129. (Verlag, Karl Aber, Friburgo, Munich, 1974).

(163) DILTHEY, Op. cit., pp. 36. (trad. cast. pp. 44-45).

(164) HABERMAS, J. Op. cit., pp. 152.

(165) Com assenyala P. Veyne, tot recullint a Marx, l'acció de l'home supera, i de bon tros, la consciència que en té.

"Vivim sense saber formular la lògica dels nostres actes i actuem sense que nosaltres mateixos sapiguem gaire bé per què."

(Comment on écrit l'histoire. Ed. du Seuil, 1971). (Trad. cast. de J. Aguilar a Alianza Edit. Madrid, 1984, pp. 132).

(166) DILTHEY Op. cit., pp. 31-32' (Trad. cast. pp. 41).

(167) MAKKREEL, R. A. Dilthey, Philosopher of the Human Studies. Princeton University Press. Princeton, New York, 1975, pp. 56

Diu Dilthey a l'Einleitung, pp. 95. (Trad. cast. pp, 97).

"El coneixement del tot de la realitat històrico-social, a què ens vam veure impel·lits com a problema més general i últim de les ciències de l'esperit, és verifica succesivament en un nexce de veritats que descansa en una autognosi crítica, en la qual les teories particulars de la realitat social, s'aixequen sobre la teoria de l'home i s'apliquen després, en una ciència històrica de fet vinculada a la interacció dels individus. En aquesta connexió de veritats s'arriba a conèixer la relació entre els fets, la llei i la regla mitjançant l'autognosi."

(168) DILTHEY. Op. cit. pp 45. (Trad. cast. pp 63)

(169) MOYA ESPI, C. Op. cit.; i DILTHEY pp, 50. (Trad. cast. pp. 57-58).

(170) És en aquest sentit que Dilthey (Op. cit. pp.53, trad. cast. pp. 60) pot dir que l'historiador pragmàtic -aquell que considera que el curs històric es resol en el joc de les forces personals, el joc dels interessos dels individus sota l'imperi de l'atzar- dialoga amb Hegel -en aquest joc es realitza el lligam necessari de la història de la humanitat. I dialoguen perquè tot el que és resultat de l'acció humana en aquesta realitat històrico-social es dóna en virtut de'algun ressort de la voluntat; però en aquesta el fi actua com a motiu. I com les accions dels homes s'acomoden al nexce final? Doncs, mitjançant els sistemes culturals i sistemes d'organització social.

(171) DILTHEY, Op. cit., pp. 27. (Trad. cast. pp. 37).

(172) Diu Dilthey al capítol VI de L'Einleitung que un judici polític que condemna una institució no és vertader ni fals, sinó just o injust, si pensem en el seu objectiu; malgrat això un judici polític pot ésser ver-tader o fals quan es tracta d'aclarir les relacions de certa institució amb altres institucions. Només quan aquesta distinció arribi a ésser clau en la teoria de l'enunciat, podrem disposar d'un fonament gnoseològic que no limiti la realitat peculiar de les ciències de l'esperit en l'estretesa d'un coneixement d'uniformitats, sinó que compregui aquestes ciències i les fonamenti de la mateixa manera que s'han produït,

(173) DILTHEY, Op. cit., pp. 93. (Trad. cast. pp. 96).

(174) Dilthey en el capítol XIV i ss. del Llibre primer, tracta de mostrar que la filosofia de la història i la sociologia no són veritables ciències. Així, crítica a Comte de subordinar arbitràriament -a partir d'una posició metafísica- les ciències de l'esperit a les ciències de la natura.

(175) "La Història universal, en la mesura en que no és quelcom sobrehumà, formaria la conclusió d'aquest tot de les ciències de l'esperit."

DILTHEY, Op. cit., pp. 95. (Trad. cast. pp. 98).

"... aquesta representació elegíaca d'una participació contemplativa dels difunts en les lluites dels d'aquí baix... ens sembla quelcom excessiu per a les exigències d'una crítica austera i, en el pla somniador, molt poca cosa, ja que el

resultat final del desenvolupament de la humanitat només pot ésser posseït en la vivència i no en una contemplació ociosa."

Op. cit., pp. 104. (Trad. cast. pp. 105).

(176) Op. cit., pp. 113. (Trad. cast. pp. 114).

(177) SPINOZA, Ètica, Escolí I, prop. 4o, llib. 2on.

(178) DILTHEY, Op.cit., pp.106. (trad. cast. pp. 107-108).

(179) ARON, R. Philosophie critique de l'histoire. J.Vrin, 1969. Introd.

(180) WALSH, W.H. Op.cit., Tot el primer capítol és dedicat a aquesta distinció.

(181) ROSSI, P. Lo storicismo tedesco contemporaneo. Einaudi, Torino, 1971².

(182) MEINECKE, F. El historicismo y su génesis. F.C.E. Madrid, 1983², 1943¹;
(Die Entstehung des Historismus, R. Oldeubourg, Munich i Berlin 1936).

(183) D'aquesta manera, Meinecke, en l'"Advertència preliminar", diu que l'historicisme no és altra cosa que l'aplicació a la vida històrica dels nous principis vitals descoberts pel gran moviment alemany que va des de Leibniz fins a la mort de Goethe.

(184) ROSSI, P. Op. cit., pp. XXIII-XXIV.

(185) POPPER. The Poverty of Historicism. Routledge & Kegan Paul. London, 1969. (Trad. cast. de P.Schwartz. Taurus-Alianza Ed. Madrid,1973).
The Open Society and its Enemies, Routledge & Kegan Paul. London 1969. (Trad.cast. de E.Loedel. Ed. Paidós, Barcelona).

- (186) Fem nostra la terminologia usada per Walsh en l'obra esmentada més amunt.
- (187) POPPER, K.R. Miseria del historicismo, Introd. pp. 17.
- (188) Cubbedu (CUBBEDU, Raimondo. Storicismo e razionalismo critico. Il problema della conoscenza nelle scienze storico-politiche. Edizione Scientifiche Italiane. Napoli, 1980) dedica els seus esforços a mostrar que el racionalisme crític és hereu de Dilthey i molt pròxim a M. Weber.
- (189) Dilthey no és tampoc un historista (teoria que sosté que el valor d'un determinat període històric condicionen el valor, les accions i el saber dels individus i que aboga per un tipus de coneixement intuitiu, essencialista, relativista) justament el que Dilthey es proposa és una crítica de la raó històrica; la tasca es desenvolupa doncs, un fonament gnoseològic de les ciències de l'esperit i utilitzar-lo per determinar la connexió interna de les ciències particulars de l'esperit, les fronteres dintre de les quals és possible en cadascuna d'elles el coneixement, i la relació recíproca de les seves veritats (Einleitung pp.116; Trad. cast. pp. 97.
- (190) "El psicologisme té raó, en la meua opinió, només en la mesura que insisteix sobre el que es podria anomenar "individualisme metodològic", en oposició al "col.lectivisme metodològic."
- POPPER, K.R. The Open Society... pp. 91. (Trad. cast. pp. 277).
- (191) POPPER, K.R. El Coneixement Objectiu. Edcs, 62. Barcelona, 1985.(Trad. N. Roig. Ed. a cura de Victòria Camps)pp. 127.

(192) Op. cit., pp. 183.

(193) POPPER, K.R. The Poverty of Historicism, paràgraf 31.

(194) El mateix Popper fa una comparació amb Collingwood en el paràgraf 12 de la conferència "A l'entorn de la teoria de la ment objectiva", recollida a El Coneixement Objectiu.

(195) Això suposa una concepció no inductiva del mètode de la ciència: un enunciat és científic si i només si és falsable. Una hipòtesis és falsable si existeix un enunciat observacional o conjunt d'enunciats observacionals lògicament possibles que siguin incompatibles amb ella, és a dir, que en cas d'ésser establerts com a vertaders, falsarien la hipòtesi.

Les hipòtesis científiques es construeixen com a conjetures i són provisionals. La ciència progressa gràcies a l'assaig i a l'error. Una qüestió lògica dona suport al falsacionista: l'estructura lògica de la verificació incorre en la fal·lacia de l'afirmació del consegüent, per contra, el model falsacionista es tradueix a la regla del "Modus Tollens" de la lògica deductiva.

(196) POPPER, K.R. Op. cit., pp. 141. (Trad. cast. pp. 156).

(197) CUBBEDU, Op. cit., pp. 189.

(198) POPPER, K.R. El Coneixement Objectiu, pp. 203.

(199) POPPER, K.R., Op. cit., Apèndix I, pp. 354.

- (200) POPPER, K.R. "An Intellectual Autobiography" a SCHLIPP (Ed.) The Philosophy of K. R. Popper. Open Court. Illinois, 1974. (Hi ha trad. cast. de C. García Trevijano. Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual. Ed. Tecnos. Madrid, 1977, pp. 156-158).
- (201) The Logic of Scientific Discovery. Hutchinson. London, 1983¹¹. (Hi ha trad. cat. de R. Puppó i Bunds, ed. a cura de M. Cadevall a Ed. Laia. Barcelona, 1985).
- (202) HEMPEL, C.G. "The Function of General Laws in History", Journal of Philosophy, 39, 1942; reeditat a GARDINER, P. Theories of History. The Free Press. Glencoe, 1959. (Hi ha trad. cast. de I. Ruiz a Hempel, C.G. La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia. Buenos Aires, 1979, pp. 233-246).
- Aquesta concepció de l'explicació no és nova i, de fet, així ho reconeixen tant Popper com Hempel; podem trobar-ne formulacions a MILL, J.S. A system of Logic, Llib. III, cap. XII, sec. 1, o en COHEN, M.R. Reason and Nature, Llib. I, cap. 1, sec. 2 i Llib. III, cap. 1, sec. 1 (d), 2 i 3.
- (203) Aquest model d'explicació és hereu de l'anàlisi humeana del concepte de causa. Diu Popper, en el cap. III de La lògica de la investigació científica. (Trad. cat. pp. 109-110).

"Donar una explicació causal d'un esdeveniment vol dir deduir un enunciat que el descriu valent-se d'una o d'algunes lleis universals com a premisses de la deducció, juntament amb certs enunciats singulars, les condicions inicials."

Una mica més endavant, en aquest mateix capítol, diu:

"... proposaré una regla metodològica que correspon tan exactament al "principi de causalitat", que aquest podria considerar-se com la seva versió metafísica. Es tracta de la senzilla regla que cal no abandonar la recerca de lleis universals i d'un sistema teòric coherent, ni cal renunciar mai als nostres intents d'explicar causalment tot tipus d'esdeveniment que podem descriure,"

Aquesta idea es repeteix a la Societat oberta... pp. 262-263. (Trad. cast. pp. 425), però a la seva autobiografia aquesta és substituïda per una anàlisi basada en la seva interpretació propensional de la probabilitat.

- (204) DRAY, W. Laws and Explanation in History. Oxford University Press. Londres, 1957.
- (205) La lògica de la investigació científica, sec. 12.
- (206) HEMPEL, C.G. Op. cit., pp. 233.
- (207) HEMPEL, C.G. Aspects of Scientific Explanation and other Essay in the Philosophy of Science. The Free Press. New York, 1965. (Hi ha trad. cast., veure nota 202).
- (208) H. Reichenbach a Experience and Prediction (1938) fa ús de les expressions "context de descobriment" i "context de justificació" per reflectir la diferència entre la tasca de la psicologia i la de l'epistemologia. La psicologia s'ocupa de com tenen lloc els processos del pensar i l'epistemologia de construir aquests processos de la manera en què

s'haurien de donar si haguessin d'ésser disposats en un sistema consis-
tent.

- (209) HEMPEL, C.G. "The Function of General Laws....", pp. 240.
- (210) En aquesta línia, l'article de T. Abel, "The Operation Called Verstehen" (American Journal of Sociology, nº 54, 1948; reeditat a FEIGL, H & BRODBECK, M. Readings in the Philosophy of Science. Appleton-Century Crofts. New York, 1953, pp. 677-687), destaca la funció heurística de la Verstehen en el procés d'establir una hipòtesi, malgrat no ésser útil per a la seva contrastació.
- (211) Aquesta distinció és força enganyosa perquè quan parlem d'història ens referim gairebé sempre a la història humana, i així ho fa també Popper, el qual no torna a parlar de la geologia ni de cap ciència històrica que no sigui la referida al passat humà.
- (212) En el darrer capítol de la Societat oberta... (pp. 265; trad. cast. pp. 427), Popper obre el següent parèntesi, tot parlant de la trivialitat i impossibilitat de les lleis històriques.

"(En realitat la majoria de les explicacions històriques fan un ús tàcit, no tant de les lleis sociològiques i psicològiques trivials, sinó de... la lògica de la situació; és a dir, a més de les condicions inicials que descriuen els interessos, objectius personals i altres factors de la situació, suposen tàcitament, a tall de primera aproximació, la llei general trivial que les persones assenyades, actuën general-ment de forma més o menys racional.)"

- (213) POPPER, K.R., Op. cit. pp. 268. (Trad. cast. pp. 429).
- (214) Op. cit. pp. 278. (Trad. cast. pp. 438).
- (215) WILKINS, B.T. Has History Any Meaning? A Critique of Popper's Philosophy of History, Cornell University Press, Ithaca, 1978. (Hi ha trad. cast. de P. Rosenblueth a F.C.E. México, 1983)
- (216) GARDINER, P. The Nature of Historical Explanation. Oxford University Press. London, 1968, pp. XII. (Hi ha trad. cast. de J.L. González a U.N.A.M. México, 1961)
- (217) GARDINER, P. Op. cit. pp. 6
- (218) DRAY, W. Laws and Explanations in History. Oxford University Press. London, 1957, pp. 13.
- (219) De tota manera, Gardiner comença per analitzar l'argument que afirma que, en la mesura en què els fets històrics són fets passats, no són cognoscibles de la mateixa forma que ho són els esdeveniments presents. Aquesta objecció, en la seva opinió, suposa una cosa innegable: no tenim coneixement directe (knowledge by acquaintance) del passat; però alhora suposa quelcom que ja és més conflictiu o problemàtic: el verader coneixement és coneixement per contacte directe.

Aquest segon supòsit té conseqüències tals com la que emfatitza M. Oakeshott (Experience and its Modes. Cambridge, 1933): el passat descansa en el present, és el present; per tal de donar suport a aquesta darrera afirmació és pot afirmar que l'expressió "allò que realment va esdevenir" ha d'ésser substituïda per "allò que l'evidència ens obliga

a creure". Afirmacions similars les podem trobar també en els textos d'alguns empiristes (per exemple, C.I. Lewis en el seu llibre de 1920, Mind and the World Order) quan examinaven el significat de les afirmacions històriques a la llum del principi de verificació, cosa que implicava que tota afirmació sobre el passat ha d'ésser equivalent a una afirmació sobre els registres, documents, etc.

(220) GARDINER, P. Op. cit., pp. 43

(221) Op. cit., pp. 44

(222) SEARLE, J. Mentes, cerebros y máquina, (Trad. cast. de L. Valdés), Ed. Cátedra. Madrid, 1985.

(223) GARDINER, P. Op. cit., pp. 115

(224) Op. cit., pp. 49.

(225) Op. cit., pp. 135.

(226) RYLE, G. Concept of Mind. London, 1949. (Hi ha trad. cast. de E. Rabossi a Paidós. Buenos Aires, 1967).

(227) GARDINER, P. Op. cit., pp. 124-125. (Subratllat F.B.).

(228) En opinió de Ryle els filòsofs han tendit a suposar que actuar intel·ligentment és sinònim de "teoritzar" o de "descobrir la veritat". Però per a Ryle teoritzar no és res més que una forma de conducta intel·ligent -el saber què. És del tot fals que qualsevol conducta intel·ligent s'executi sempre després d'una operació interna de reflexió o d'avaluació;

molts dels nostres actes intel·ligents no exigeixen la consideració prèvia de regles o criteris d'aplicació explícitament assumits ni de proposicions que indiquin a l'agent com s'ha de comportar: hi ha una manera d'actuar que més que formular les regles les aplica -hi ha un saber com. En una partida d'escacs, per exemple, el jugador no ha de dir-se a si mateix quines són les regles de moviment de les peces per fer una jugada.

- (229) POPPER, K.R. Op. cit. vol.II, pp. 185.
- (230) GARDINER, P. Op. cit., pp. 60.
- (231) GARDINER, P. Op. cit., pp. 61.
- (232) Ibid.
- (233) RICOEUR, P. Temps et recit. Eds. du Seuil. Paris, 1983, vol. 1, pp.166.
- (234) GARDINER, P. Op. cit., pp. 93.
- (235) GARDINER, P. Op. cit., pp. 95.
- (236) Gardiner apel·la aquí a l'article de Stuart Hampshire "Subjective conditionals", Analysis, 1948, on es diu:
- "... la característica diferenciadora dels judicis pràctics i històrics (en oposició a les afirmacions de fet i a les afirmacions científiques) consisteix en que les condicions de la seva refutació no estan exactament prescrites."
- (237) GARDINER, P. Op. cit., pp. 97-98.

- (238) Per exemple a La Societat oberta..., vol. II, pp. 264. (Trad. cast. pp. 427), Popper diu:

"Si expliquem, per exemple, la primera divisió de Polònia el 1772 posant l'èmfasi en el fet que no era possible de resistir a la força combinada de Rússia, Prússia i Àustria, de fet utilitzarem tàcitament una llei universal trivial d'aquest tipus: "si de dos exèrcits amb paritat d'armes i de cabdills, l'un té sobre l'altre una tremenda superioritat en el nombre d'homes haurà d'obtenir sempre la victòria."

- (239) GARDINER: P. Op. cit., pp. 99

- (240) NAGEL, E. "Some Issues in the Logic of Historical Analysis" Scientific Monthly, 74, 1952. Nosaltres hem usat la reimpressió de l'article en el ja esmentat GARDINER, P. (Ed.) Theories of History, pp. 373-385. Aquest article ha estat parcialment reeditat a MEYERHOFF, H. (Ed.) The Philosophy of History in Our Time. Doubleday Anchor Books. New York, 1959 pp. 203-216, i en el seu Structure of Science. Harcourt. Brace & World Inc., New York. (Hi ha trad. cast. de N. Mínguez a Ed. Paidós, Buenos Aires, 1974). Nagel inclou en el capítol XV una versió ampliada de l'article.

- (241) Nagel pren aquests arguments de Wilhelm Windelband i de Heinrich Rickert.

- (242) Alguns dels possibles significats de "A es un factor determinant més important (bàsic o fonamental) de C que B" es troba a les pp. 383-385 i les pàgines que corresponen a aquest tema en La estructura de la ciència són, en la traducció castellana, 524-526.

- (243) "Some Issues in the Logic..." pp. 385.
- (244) FRANKEL, Ch. Explanation and Interpretation in History; Philosophy of Science, 1957; reimprès en GARDINER, P. Op. cit. pp. 408-427, edició que utilitzem aquí.
- (245) FRANKEL, Ch. Op. cit., pp. 412.
- (246) FRANKEL, Ch. Op. cit., pp. 418.
- (247) FRANKEL, Ch. Op. cit., pp. 418.
- (248) FRANKEL, Ch. Op. cit., pp. 421.
- (249) FRANKEL, Ch. Op. cit., pp. 424.
- (250) P. Ricoeur, en l'obra que ja hem esmentat, dedica un capítol amb el títol de "l'eclipsi del relat", compost de dues parts, una dedicada a la historiografia de llengua francesa i l'altra a l'epistemologia neopositivista. A la historiografia francesa l'eclipsi del relat procedeix principalment del desplaçament de l'objecte de la història, ja no és l'individu que actua, sinó el fet social. En el marc del positivisme l'eclipsi prové, sobretot, del trencament epistemològic entre explicació històrica i comprensió narrativa.
- (251) A la nota (203) hem fet referència a la modificació del seu concepte d'explicació causal per part de Popper.
- (252) COLLINGWOOD, R.G. An essay on Metaphysics. Clarendon Press. Oxford, pp. 285-286.

- (253) RICOEUR, P. Op. cit., pp. 166.
- (254) DRAY, W. Op. cit., pp. 47.
- (255) Gardiner es refereix indiscriminadament a la "covering law" com a una "generalització", una "regla" o una "generalització hipotètica".
- (256) El concepte de justificació en Hempel (1942) seria simètric al de predicció i d'explicació.
- (257) HEMPEL, C.G. La explicación científica, pp. 419-420.
- (258) P. Gardiner a la Naturalesa de l'explicació històrica ha examinat les objeccions de Collingwood, però ho ha fet encara des d'una postura molt diem-ne, conservadora; posteriorment dedicarà un article a la importància dels arguments de Collingwood per donar raó del coneixement històric: "Historical Understanding and The Empiricist Tradition" a WILLIAMS B & MONTEFIORE, A (eds.) British Analytical Philosophy. London, 1965.
- Una aproximació a les idees de Collingwood també es pot trobar en el darrer capítol de WINCH, P. Ciencia social y filosofía. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 1977.
- (259) DRAY, W. Laws and Explanations in History. Oxford University Press. London, 1957, pp. 29.
- (260) DRAY, W. Op. cit., pp. 42.
- (261) DRAY, W. Op. cit., pp. 37.
- (262) DRAY, W. Op. cit., pp. 47.
- (263) RICOEUR, P. Op. cit., pp. 178.
- (264) DRAY, W. Op. cit., pp. 67 i ss.

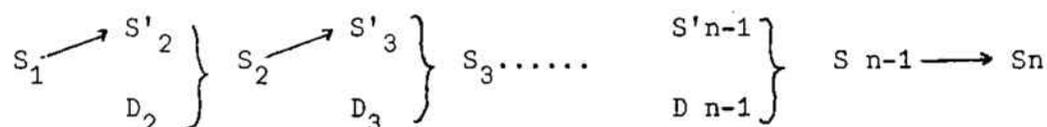
(265) DRAY, W. Op. cit., pp. 68.

(266) Ibid.

(267) FRANKEL, Ch. Op. cit., pp. 412.

(268) HEMPEL, C.G. La explicación científica, pp. 439-44. Idees similars les trobem en l'esmentat NAGEL, E. La estructura de la ciencia.

(269) Hempel, a l'Op. cit., proposa el següent diagrama per a representar esquemàticament la manera com l'explicació nomològica es combina amb la descripció directa.



Cada fletxa indica una pressumpta connexió nòmixa entre dues etapes sucesives; proposa uniformitats que, en general, no s'enuncien de manera completa i explícita i que poden ésser de tipus estrictament universal o de tipus estadístic. $O_1, O_2 \dots O_n$ són conjunts d'oracions que expressen tota la informació que l'explicació genètica dóna sobre la primera, la segona..., l'enèsima etapa. Per cadascuna d'aquestes etapes, excepció feta de la 4^a. i de l'última, la informació així fornida es divideix en dues parts: una d'elles - $S'_2, S'_3 \dots S'_{n-1}$ - descriu aquells fets de l'etapa considerada que s'expliquen per referència a l'etapa anterior; l'altre - $D_2, D_3 \dots D_{n-1}$ - consisteix en informació sobre alltres fets que es presenta sense explicació, per la seva importància explicativa per a l'etapa següent.

- (270) GARDINER, P. The Nature of Historical Explanation, pp. 1.
- (271) A les conferències de l'any 1952 de L'Universitat d'Oxford; citat per Dray, Op. cit., pp. 88.
- (272) Collingwood a An Essay on Metaphysics. Clarendon Press. Oxford, 1948, distingeix els 3 sentits. El tercer estableix una relació terme a terme, en virtut de la necessitat lògica, entre dos esdeveniments o estats de coses: equival a la noció de condició suficient.
- (273) DRAY, W. Op. cit., pp. 98.
- (274) DRAY, W. Op. cit., pp. 100.
- (275) DRAY, W. Op. cit., pp. 104.
- (276) DRAY, W. Op. cit., pp. 113-114.
- (277) Proceedings of the British Academy, 22, 1936 pp. 97-127; inclòs a COLLINGWOOD, R.G. The Idea of History. Clarendon Press. Oxford, 1946. (Hi ha trad. cast. de E. O'Gorman i J. Hernández a F.C.E. México, 1982).
- (278) DRAY, W. Perspectives on History. Routledge & Kegan Paul. London-Boston, 1980, pp. 12-13.
- (279) DRAY, W. Laws and Explanations in History, pp. 121.
- (280) DRAY, W. Op. cit., pp. 122.
- (281) Op. cit., pp. 125.

- (282) Op. cit., pp. 131.*
- (283) Op. cit., pp. 132.
- (284) Walsh , a l'obra que hem esmentat, fa una reflexió semblant sobre el conjunt de judicis en el qual descansa el pensament de l'historiador, judicis que fan referència a la naturalesa humana. Són judicis sobre les respostes característiques que donen els éssers humans als diversos reptes que els són dirigits en el curs de les seves vides, tant per les condicions naturals en que viuen, com per els altres humans.
- (285) DRAY, W. Op. cit., pp. 137.
- (286) Dray només dedica les pàgines 139-140 de l'obra que estem comentant a la possible connexió entre història i literatura, l'interessa més el nexa entre filosofia de la història i filosofia de l'acció
- (287) COLLINGWOOD, R.G. Op. cit., pp. 210.
- (288) DRAY, W. "Explaining What in History" a P. GARDINER. Theories of History The Free Press. New York, 1959, pp. 406.
- (289) HEMPEL, C.G. La explicación científica. Ed. Paidós. Buenos Aires, pp. 447.
- (290) "En explicar perquè alguna cosa va passar, si hi ha alguna pressumpció, rebutgem la pressumpció que no havia d'haver passat, demostrant que a la llum de certes consideracions (potser tant lleis com fets) havia de passar. Però en explicar com alguna cosa podia haver passat, rebutgem la

pressumpció que no podria haver passat, mostrant que, a la llum de certs altres fets, no hi ha, després de tot, cap bona raó per suposar que no podria haver passat".

DRAY, W. Laws and Explanation in History, pp. 161.

(291) COLLINGWOOD, R.G. Op. cit., pp. 211.

(292) DRAY, W. "Historical Explanation of Actions Reconsidered" a HOOK, S. (ed.) Philosophy and History: A Symposium. New York University Press, 1963; reimprés a GARDINER, P. (ed.) The Philosophy of History. Oxford University Press. London, 1974, pp. 89.

(293) DRAY, W. Op. cit., pp. 87-88.

(294) Dray ja ha criticat la tesi que el model de subsumpció és condició necessària i suficient dels esdeveniments explicats.

(295) DRAY, W. Laws and Explanation in History, pp. 79-80

(296) COLLINGWOOD, R.G. Op. cit., pp. 259.

H.L. A HART & A.M. HONORÉ, a Causation in the Law (Oxford University Press) assenyalen que fixar la responsabilitat no és aquí necessàriament un assumpte moral; correspon a allò que fa un jutge en adjudicar obligacions en una causa civil més que no pas al seu dictamen sobre la culpabilitat en una causa criminal.

(297) RICOEUR, P. Op. cit., pp. 187.

Dray, a l'any 80 dedica la pp. 47 a 69 del seu Perspectives on History. (Routledge and Kegan Paul. London, 1980) a l'anàlisi de les tesis de Watkins.

- (298) RICOEUR, P. Op. Cit., pp 186-187. En el proper capítol ens referirem a l'individualisme metodològic.
- (299) DANTO, A.C. Analytical Philosophy of History, Cambridge University Press, 1968²; En aquests mateixos anys es publiquen varies obres en les quals es revaloritza la narració:
 GALLIE, W.B. Philosophy and the Historical Understanding, Schocke Books, New York 1964
 WHITE, M. Foundations of Historical Knowledge, Harper & Row New York 1965.
- (300) Hi ha moltes teories causals que pretenen donar raó dels esdeveniments històrics a través de considerar que són explicables a la llum de factors racials, climàtics o econòmics. En el millor dels casos, pensa Danto, aquestes teories són contribucions a les ciències socials i, per elles mateixes, no són filosofies de la història.
- (301) Aquí Danto recorda i mostra el seu acord amb la distinció de W.H. Walsh ("Meaning in History" a GARDINER, P. Theories of History, The Free Press, pp 296-307) entre el significat de la història i el significat en la història. En aquest darrer sentit, preguntar pel significat d'un esdeveniment és estar preparat per acceptar algun context dins del qual l'esdeveniment sigui considerat significatiu.
- (302) DANTO, A.C. Op. cit., pp 8.

(303) DANTO, A.C. Op. cit., pp 9.

(304) "Els relats ("stories") constitueixen el context natural en el qual els esdeveniments adquireixen significat històric".

DANTO, A.C. Op. cit., pp 11.

En aquestes mateixes pàgines, Danto fa referència a la distinció que W.H. Walsh fa, a la seva Introducció a la filosofia de la història entre "narracions senzilles" ("plain narratives") dels esdeveniments passats -l'historiador es limita (o hauria de limitar-se) a la descripció exacta del que va passar- i "narracions significatives" ("significant narratives") -l'historiador no es proposa simplement dir el que va passar, sinó també explicar-ho. Aquesta distinció respon a la pregunta si el nivell en que es mou la història és comparable a la mera percepció o a la ciència.

Aquesta distinció, paral·lela a la que trobem entre crònica i història, entre descriure i explicar en una narració històrica, és rebutjada per Danto en assenyalar que si tenim en compte que, per la seva naturalesa, una narració té un començament, un endemig i un final, el simple relat d'una seqüència d'esdeveniments no es pot considerar una narració; la història és, doncs, "tota d'una peça". En tot cas podem distingir entre el relat i les proves materials que el justifiquen -evidència documental- i, a partir d'aquí, pensa Danto, podem afirmar que tota narració és explicativa, qüestió que tractarem en un proper apartat.

(305) DANTO, A.C., Op. cit., pp 15.

- (306) DANTO, A.C. Op. cit., pp 16.
- (307) Danto s'ocupa de l'escepticisme històric en els capítols III, IV i V. El seu tractament de l'escepticisme s'estén des dels arguments verificacionistes de C.I. Lewis i del jove J. Ayer, a través de la famosa endevinalla de Russell "Com pot ésser provat que el món no ha començat a existir, complet amb els vestigis històrics i geològics, fa uns quants minuts?", fins a les idees sobre la història de Ch. Beard.
- (308) DANTO, A.C. Op. cit., pp 25.
- (309) DANTO, A.C. Op. cit., pp 143.
- (310) DANTO, A.C. Op. cit., pp 151.
- (311) Ibid.
- (312) DANTO, A.C. Op. cit., pp 18
- (313) DANTO, A.C. Op. cit., pp 159.
- (314) DANTO, A.C. Op. cit., pp 169.
- (315) DANTO, A.C. Op. cit., pp 183-184.
- (316) DANTO, A.C. Op. cit., pp 202.

- (317) Es pot reformular (b) tot mostrant que els enunciats generals que intervenen en la justificació de les explicacions que ofereixen els historiadors són sovint truïsmes (SCRIVEN, M. "Truïsmes as Grounds for Historical Explanations" a GARDINER, P. Theories of History) o bé parant atenció -com feia Popper- a l'especial utilització de generalitzacions trivials en les explicacions històriques.
- (318) DANTO, A.C. Op. cit., pp 218
- (319) DANTO, A.C. Op. cit., pp
- (320) DANTO, A.C. Op. cit., pp 234.
- (321) Danto suggereix que hi ha una certa semblança entre aquesta estructura de narració històrica -començament, endemig i final- i el model dialèctic hegelianà.
- (322) A les pàgs. 122-129 d'Analytical Philosophy of History, Danto afirma que a més del suport documental (evidència documental), les narracions reposen sobre allò que es pot anomenar evidència conceptual. Identificar algú com un artista, ens permet d'aplicar-li una altra sèrie de conceptes amb una certa plausibilitat. Aquesta mena de conceptes ens proporcionen certa base per a construir una nova narració. Una narració fictícia és aquella que només recorre l'evidència conceptual; una narració d'aquest tipus pressuposa, d'alguna manera, constància de pràctiques i institucions, és a dir, un cert "provincianisme temporal"

("temporal provincialism"), però, de fet, només som provincians temporalment respecte al futur.

- (323) DANTO, A.C. Op. cit., pp 243.
- (324) DANTO, A.C. Op. cit. pp 248.
- (325) Aquests criteris no cal considerar-los els únics per a la veritat, n'hi poden haver d'altres que fins i tot entrin en conflicte amb aquests, com per exemple amb (3). Danto ho reconeix, però justifica la seva selecció en funció del seu interès per la força explicativa de les accions.
- (326) DANTO, A.C. Op. cit., pp 251-255.
- (327) "Historical Explanation, Historical Understanding and the Human Sciences" a ROSSI, P. La teoria della storiografia oggi, Il Saggiatore, Milano 1983, pp 8.
- (328) DONOGAN, A. "Arthur C. Danto, Analytical Philosophy of History" a Theory and History, vol. VI, núm. 3, 1963, pp 430-435 (resenya).
- (329) COHEN, M. Razón y naturaleza. Un ensayo sobre el significado del método científico, (trad. de G. Germani), Ed. Paidós, Buenos Aires, 1956.

- (330) COLLINGWOOD, R.G. Op. cit., pp 280
- (331) DANTO, A.C. "Historical Language and Historical Reality", Review of Methaphysics, 1973, vol. XXVII, pp 232
- (332) GALLIE, W.B. Philosophy and the Historical Understanding, Schocken Books, New York 1964.
- (333) DANTO, A.C. Op. cit., pp 257.
- (334) Malgrat que semblen sostenir unànimement una mateixa actitud, entre els defensors d'aquest podem -pensa Danto, pp. 258 i ss- distingir diverses posicions. Per exemple, les afirmacions de H.T. Marrou (De la Connaissance Historique, Eds. du Seuil, París 1959) van lligades a una tesi ontològica; Marrow insisteix en el fet que només els éssers humans individuals són reals i els individus socials no ho són. En canvi, J.W.N. Watkins, tot i que pugui defensar una tesi ontològica, de fet, l'única cosa que afirma ("Historical Explanation in the Social Sciences" British Journal for the Philosophy of Science? 1957, reimprés a GARDINER, P. (ed.) Theories of History, the Free Press, New York, 1959) és que els éssers humans són els constituents últims del món social, és a dir que són els únics agents dinàmics ("moving agents") en el món social i això és una tesi sobre l'explicació.
- (335) DANTO, A.C. Op. cit. pp 277
- (336) DANTO, A.C. Op. cit. pp 284

- (337) WALSH, W.H. Op cit., pp. 4-9

Un altre exemple d'aquest descrèdit és el que suggereix W.Dray (Philosophy of History, pp. 2): van ésser revistes com Time o Life, i no revistes de tipus acadèmic, les que van aplaudir l'aparició d'obres com la de Toynbee.

- (338) MANDELBAUM, M. "The Problem of Covering Laws," a GARDINER, P. (ed.) The Philosophy of History, Oxford University Press, Londres 1974, pp. 51-66 (originalment publicat amb el títol "Historical Explanation: The Problem of Covering Laws" a History and Theory, I, 3 (1961) pp. 229-42.

- (339) Una mostra d'aquest tipus d'interpretació de les explicacions genètiques i teleològiques podem trobar-la en el llibre de E.Nagel, La estructura de la ciència.

- (340) WALSH, W.H. Op. cit., pp. 66 i ss.

- (341) Vid. suppra. pp. 139 i ss.

La idea que un factor subjectiu és inherent a nombrosos enunciats sobre causes porta a considerar aquestes com a indecidibles des d'una base purament empírica. Dray defensa, per exemple (op. cit. pp. 43 i ss.) que algunes consideracions morals juguen un paper inevitable en diverses controvèrsies cèlebres en el camp de la historiografia.

- (342) Tot i que Danto subratlla que el final condiciona una frase narrativa, considerem que es queda molt curt en la seva anàlisi de les característiques de la narració en reduir-la a l'anàlisi de l'estructura de les frases narratives. Amb això sembla suggerir que una narració és constituïda per la conjunció de frases narratives, cosa que potser és excessivament simple. L.O. Mink critica a "Narrative Form as a Cognitive Ins-

- trument" en The Writting of History: Literary Form and Historical Understanding (a cura de R.H. CANARY i H. KOZICKI) Madison (WISC), 1978, pp. 143-44.
- (343) El fet que parlem de la presència d'un element subjectiu no és contradictori amb el fet que la majoria d'historiadors menyspreïn tota narració carregada de prejudicis. En general, l'historiador es dirigeix a un públic de lectors qualificats, desconfiats, que centren la seva atenció no només en allò que narra sinó també en allò que fa autèntic el relat.
- (344) STEGMULLER, W. Estructura y dinámica de teorías (trad. C.U. Moulines) Ed. Ariel, Barcelona 1983.
- (345) Exemples d'aquesta filosofia de la història que destaca el paper essencial de la narració en la història són, a més de l'esmentat W.GALLIE Philosophy and the Historical Understanding: els articles d' O. MINK "The Autonomy of Historical Understanding" History and Theory, vol. V, núm. 1, 1965; "Philosophical Analysis and Historical Understanding" Review of Metaphysics, 20, 1968. Hayden WHITE Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. The John Hopkins University, Baltimore & London 1973; "The Structure of Historical Narrative", Clio I, 1972.
- D'altra banda obres com Explanation and Understanding (Ithaca, New York, 1971) de G.H. von WRIGHT tracten de conjuminar explicació causal i inferència teleològica en un model mixt, l'explicació quasi-causal, o la de P. WINCH The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy, Routledge & Kegan Paul, London 1958, que llegeix la tradició de la Verstehen a la llum de la filosofia del segon Wittgenstein, o la de P. VEYNE Comment on écrit l'hitoire en la qual s'afirma la radical diferència entre historiografia i ciència.
- (346) HELLER, A. Teoría de la historia, Ed. Fontamara, Barcelona 1982.

BIBLIOGRAFIA

Primera Part.- Lectures de filosofia clàssica de la història.

KANT, I. Kants-Werke, Akademie Textausgabe. Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1968-1977.

TRADUCCIONS:

Crítica de la razón pura. (Trad. J. Rovira Armengol), Ed. Losada. Buenos Aires, 1973⁴, 2 vols.

Fonamentació metafísica dels costums. (Trad. J. Leita), Laia. Barcelona, 1984.

Crítica de la razón práctica. (Trad. J. Rovira Armengol), Ed. Losada. Buenos Aires, 1973³,

Crítica del Juicio. (Trad. García Morente), Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1977.

La religión dentro de los límites de la mera razón. (Trad. F. Martínez Marzoa), Alianza Ed. Madrid, 1969.

Filosofía kantiana de la historia. (Trad. E. Estiu), Ed. Nova. Buenos Aires, 1964².

Filosofía de la historia. (Trad. E. Imaz), F.C.E. México, 1978².

HEGEL, G.W.F. Phänomenologie des Geistes, Werke. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1983², vol. 3.

Wissenschaft der Logik, Werke, vol. 5.

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte Herausgegeben von

Johannes Hoffmeister. Felix Meiner. Hamburg, 1983².

TRADUCCIONS:

Fenomenologia de l'esperit. (Trad. J. Leita, ed., a cura de R. Valls),
Ed. Laia. Barcelona, 1985.

Ciència de la Lògica. (Trad. A & R. Mondolfo), Ed. Solar-Hachette,
Buenos Aires, 1976⁴.

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. (trad. J. Gaos)
Rev. de Occidente. Madrid, 1974⁴.

MARX, K. & ENGELS, F. Marx-Engels Werke (M.E.W.) Dietz Verlag. Berlin, 1964-
1971.

TRADUCCIONS:

Obras de Marx y Engels (O.M.E.). (Trad. dirigida per M. Sacristán), Ed.
Crítica, Grijalbo. Barcelona, 1976.

El Capital. (Trad. J. Moners), Eds. 62. Barcelona, 1983.

BOOTH, W.J. "Reason in History. Kant's other Copernican Revolution", Kant-
Studien LXXIV, 1983, pp. 56-71.

CASSIRER, E. Filosofía de la Ilustración. (Trad. de E. Imaz), F.C.E. México,
1975.

Rousseau, Kant, Goethe. Princeton University Press, Princeton, 1963

- Kant, vida y doctrina. (Trad. W. Rocés), F.C.E. México, 1968².
- CERRONI, V. La libertà dei moderni, De Donato Ed. Bari, 1968. (Hi ha trad. cast. a Martínez Roca, Ed. Barcelona, 1972).
- COHEN, G. Karl Marx theory of history. A defence. Oxford University Press, Oxford, 1978. (Hi ha trad. cast. de F. López Máñez a Ed. Siglo XXI-Ed. Pablo Iglesias. Madrid, 1986).
- COLLETTI, L. Il marxismo e Hegel. Laterza. Bari, 1969.
 "Il marxismo e la Filosofia della storia di Hegel" a TESSITORI, F. (comp.) Incidenza di Hegel, (hi ha trad. cast. de F. Fernández Buey & A. Martínez Castells a COLLETTI, L. La cuestión de Stalin Anagrama. Barcelona, 1977).
- COLLINGWOOD, R.C. Idea of History. Clarendon Press. London, 1946. (Hi ha traducció cast. de O'Gorman & J. Hernández a F.C.E., 1952).
- DELEUZE, G. La philosophie critique de Kant. P.U.F. Paris, 1971. (Hi ha traducció cast. a DELEUZE, G. Spinoza, Kant, Nietzsche. Ed. Labor, Barcelona, 1974).
- FACKENHEIM, E.L. "Kant's Concept of History", Kant-Studien, 48, 1956-57, pp. 379-398.
- FINDLAY, J.N. Reexamen de Hegel. (Trad. cast. de J.C. García Borrón) Ed. Grijalbo. Barcelona, 1969.
- FLOREZ, R. La dialéctica de la historia en Hegel. Ed. Gredos. Madrid, 1983.
- FOUCAULT, M. "Il problema del presente. Una lezione su Che cos'è l'Illuminismo? di Kant", (originalment publicat a Magazine Litteraire, núm. 207, maig 1984).

- HABERMAS, J. Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1976. (Hi ha trad. cast., de J. Nicolas Muñiz & R. García Hortelano a Eds. Taurus. Madrid, 1981).
- Erkenntnis und Interesse. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1968. (Hi ha trad. cast., de M. Jiménez, J.F. Yvars & L. Martín Santos a Eds. Taurus. Madrid, 1982).
- HARTNACK, J. Teoría kantiana del conocimiento. (Trad. cast. de C. García & A. Llorente a Eds. Cátedra. Madrid, 1977).
- HELLER, A. La revolución de la vida cotidiana. (Trad. cast. de G. Muñoz, E. Perez, I. Tapia), Ed. Materiales, Barcelona, 1979.
- Teoría de la historia. (Trad. cast. J. Honorato), Ed. Fontamara. Barcelona, 1982.
- Crítica de la Ilustración. (Trad. cast. G. Muñoz & J. López Soria), Eds. Península. Barcelona, 1984.
- HERDER, G. Encara una filosofia de la història. (Trad. J. Leita, ed. a cura de L. Sala Molins), Ed. Laia. Barcelona, 1983.
- HYPPOLITE, J. Introducción a la filosofía de la historia de Hegel. (Trad. A. Drazul), Eds. Caldén. Buenos Aires, 1970, (1a. ed. franc., 1948).
- "La critique hegelienne de la reflexion kantienne" Kant-Studien, vol. 45, 1953-54, pp. 83-95.
- KAUFMANN, W. Hegel. (Trad. de V. Sánchez de Zavala), Alianza Editorial. Madrid, 1982.

- KOLAKOWSKI, L & HAMPSHIRE, S. El mito de la autoidentidad humana. La unidad de la sociedad civil y la sociedad política. Cuadernos Teorema, Univ. de Valencia, 1976.
- KÖRNER, S. Kant. Penguin Books, Middlesex, 1977. (Hi ha trad. cast., de I. Zapata a Alianza Editorial. Madrid, 1977).
- LAMO DE ESPINOSA, E. La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Francfort. Alianza Editorial. Madrid, 1981.
- LESSING, G.E. Escritos filosóficos y teológicos. (Trad. A. Andreu Rodrigo), Editora Nacional. Madrid, 1982.
- LLEDÓ, E. "El marco de la belleza y el desierto de la arquitectura. Una glosa a la Crítica del juicio kantiana", Rev. Occidente, nº42, Nov. 1984, pp. 109-127.
- LÖWITZ, U. El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia. (Trad. J. Fernández Bujan), Madrid 1973⁴, (1a. ed. angl. 1949).
- De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard. (Trad. E. Estiu), Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1974², (1a. edic. alem. 1941).
- LUCAS, H.CH. "La historia como juicio universal. Sobre la modificación del concepto de Historia de Hegel en Heidelberg", mecanoscrit de la conferència pronunciada a la Societat Catalana de Filosofia el curs
- LUKACS, G. Història y consciència de clase. (trad. de M. Sacristán), Ed. Grijalbo. Barcelona, 1975², (1a. edic. alem. 1923).

- MARCUSE, H. Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social.
(Trad. J. Fonbona) Alianza Editorial. Madrid, 1976³, (1a. edic. angl.
1941).
- MUÑOZ, J. Lecturas de filosofía contemporánea. Ed. Materiales. Barcelona,
1978.
- MURE G.R.G. The Philosophy of Hegel. Oxford University Press, 1965. (Hi
ha trad. cast. a Editorial Cátedra. Madrid, 1984).
- ORTEGA Y GASSET, J. Kant, Hegel, Dilthey. Ed. Rev. de Occidente. Madrid, 1958.
- O'BRIEN, G.D. Hegel on Reason and History. A contemporary Interpretation. Uni
versity of Chicago Press, 1975.
- OVEJERO LUCAS, F. "Desde Marx para la historia ¿Sirve para algo la teoría mar
xista de la historia?", Mientras Tanto, nº 27, 1986, pp. 17-43,
- PEREYRA, C. El sujeto de la historia. Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- POPPER, K.R. The Poverty of Historicism. Routledge & Kegan Paul. London,
1969⁶. (Hi ha trad. cast. de P. Schwartz en Alianza Ed. 1973²).
- The Open Society and its Enemies. Routledge & Kegan Paul. London, 1969⁵
2 vols. (Hi ha trad. cast. de E. Loedel, Ed. Paidós. Barcelona, 1981).
- Conjectures and Refutations the Growth of Scientific Knowledge Rouledge
& Kegan Paul, London, 1963. (Hi ha trad. cast. de N. Miguez a Paidós.
Barcelona, 1983²).
- Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxford Clarendon Press.
London, 1972. (Hi ha traducció cast. de N. Roig, red. a cura de V. Camps
Eds.62. Barcelona, 1985.

- ROSSI, P. "La filosofia della storia" a AAVV. L'Opera e l'eredità di Hegel. Ed. Laterza. Bari, 1972.
- SACRISTÁN, M. "El concepto kantiano de historia" a AAVV. Hacia una nueva historia. Akal Ed. Madrid, 1976, (1a. edició a Laie, nº 22, 1953)
- SCHILLER, F. Cartes sobre l'educació estètica de l'home. (Trad.cat. de J. Llobet), Ed. Laia. Barcelona, 1983; aquest volum inclou també la traducció de El més antic programa de sistema).
- STAROBINSKI, J. Jean Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle. Ed. Gallimard. Paris 1971². (Hi ha trad. cast. de S. González. Ed.Taurus, Madrid, 1983).
- SUAREZ, L. Grandes interpretaciones de la historia. EUNSA. Pamplona, 1976
- TAYLOR, C. Hegel. Cambridge University Press. Cambridge, 1975.
- Hegel and the Modern Society. (Hi ha trad. cast. de J.J. Utrilla a F.C.E. México, 1983).
- VALLS PLANA, R. "El sistema hegelian, "ciència" o tomba de la llibertat?" Rev. Enrahonar, nº 3, 1-82, pp. 5-11.
- El trabajo como deseo reprimido en Hegel. Eds. Universitat de Barcelona. Barcelona, 1981.
- VILAR, P., HOBSBAWM et alt. "El marxismo en tiempos de Marx", vol. I de Historia del marxismo, Ed. Bruguera. Barcelona, 1979. (Trad. dir. per J.M. Colomer), vol. I.

VOLPE, G. della. Marx y Rousseau a Martinez Roca Ed., Barcelona, 1969.

YOVEL, Y. Kant and the Philosophy of History. Princeton University Press.
Princeton, 1980.

Segona Part.- Lectures de filosofia crítica de la història.

DANTO, A.C. Analytical Philosophy of History. Cambridge University Press.
Cambridge, 1968².

"Historical Explanation, Historical Understanding and the Human Sciences"
a P. Rossi (1983).

"Mere Chronicle and History Proper" Journal of Philosophy, 6, 1953

DILTHEY, W. Gesammelte Schriften. B.G. Teubner Verlagsgesellschaft m.b. H.
Stuttgart, 1973, vol. I.

DRAY, W. Laws and Explanation in History. Oxford University Press. London,
1957.

Perspectives in History. Routledge & Kegan Paul. London, 1980.

"Explaining What in History" a P. GARDINER (1959), pp. 403-408.

"Some Reflections on Narrativism and its Problems" a P. Rossi (1983)
pp. 187-196.

"The Historical Explanation of Actions. Reconsidered" a Hook, S. (ed))
Philosophy and History: A Symposium. New York University Press, 1963;
reimprés a P. GARDINER (1974).

Philosophy of History. Prentice-Hall, Inc. London, 1964.

FRANKEL, Ch. "Explanation and Interpretation in History". Philosophy of Science,
24 (1957), pp. 137-155; reimprés a P. GARDINER (1959), pp. 408-427.

GARDINER, P. The Nature of Historical Explanation. Oxford University Press.
London, 1968. (Hi ha trad. cast. de J.L. González a U.N.A.M. México,
1961).

- HEMPEL, C.G. "The Function of General Laws in History". The Journal of Philosophy, 39, 1942, pp. 35-48; reimprés a P. GARDINER (1959), pp. 344-356. (Hi ha trad. cast. de I. Ruiz a HEMPEL, C.G. La explicación científica. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1979).
- Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science. The Free Press. New York, 1965. (Hi ha trad. cast. a Ed. Paidós, Buenos Aires 1979).
- "Reasons and Covering Laws in Historical Explanation" a S. Hook (ed.) Philosophy and History: A Symposium. New York University Press, 1963, pp. 143-165; reimprés a P. GARDINER (1974), pp. 90-105.
- ABEL, T. "The Operation Called Verstehen". American Journal of Sociology, 54, 1948; reimprés a FEIGL, H. & BRODBECK, M. Readings in the Philosophy of Science. Appleton Century Crofts. New York, 1953, pp. 677-687.
- A.A.V.V. "Il sapere come narrazione", monografia de la Rev. La casa di Dedalo, núm. 2.
- ACERO, J.J. Filosofía y análisis del lenguaje. Ed. Cincel. Madrid, 1985.
- ADORNO et. alt. (comp.) La disputa del positivismo en la sociología alemana. (Trad. cast. J. Muñoz), Ed. Grijalbo. Barcelona, 1972.
- ARON, R. Introducción a la filosofía de la historia. Ensayo sobre los límites de la objetividad histórica. (Trad. cast. A. Llanos), Ed. Siglo Veinte. Buenos Aires, 1983, 2 vols.

- Philosophie critique de l'histoire. Sur une théorie allemande de l'histoire. Ed. Vrin. Paris, 1969.
- AYER, A.J. (comp.) El positivismo lógico. F.C.E. Madrid, 1965.
- BORGER, R & CIOFFI, F. (comp.) La explicación en las ciencias de la conducta. (Trad. cast. D. Quesada), Alianza Ed. Madrid, 1974.
- CARR, E.H. Qué es la historia. (Trad. cast. de J. Romero), Ed. Seix Barral, Barcelona 1976⁶.
- COLLINGWOOD, R.G. An Essay on Methaphysics. Clarendon Press. Oxford, 1946.
Idea de la Historia. (Trad. cast. de E. O'Gorman & J. Hernández), F.C.E. México.
- CRUZ, M. El historicismo. Ed. Montesinos. Barcelona, 198.
- CUBBEDU, R. Storicismo e razionalismo crítico. Il problema della conoscenza nelle scienze storico-politiche. Edizione Scientifiche Italiane. Napoli, 1980.
- DONOGAN, A. "Explanation in History" Mind, 1957; reimprés a P. GARDINER, (1959), pp. 428-443.
"Historical Explanation: the Popper-Hempel Theory Reconsidered", History and Theory, vol. IV, núm. 1, 1964, pp. 3-26.
- FAIN, H. Between Philosophy and History. Princeton University Press. Princeton-New Jersey, 1970.
- GADAMER, H. G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen. J.C.B. Molir, 1965. (Hi ha trad. cast. de R. Agapito & A. Agud a Eds. Sígueme. Salamanca, 1977).

- GALLIE, W.B. "Explanations in History and the Genetic Sciences", Mind, 1955; reimprés a P. GARDINER (1959), pp. 385-402.
- "Historical Understanding". History and Theory, vol. II, núm.2, 1963, pp. 149-202.
- Philosophy and the Historical Understanding. Schocken Books. New York, 1964
- GARDINER, P. (comp.) Theories of History. The Free Press. New York, 1959.
- (comp.) The Philosophy of History. Oxford University Press. London, 1974.
- GIBSON, Q. La lógica de la investigación social. (Trad. cast. J. Melgar), Ed. Tecnos..Madrid, 1974⁴.
- GRAHAM, G. Historical Explanation reconsidered. Aberdeen University Press, 1983.
- HOSPERS, J. Introducción al análisis filosófico. (Trad. cast. de J.C. Armero i N. Míguez), Alianza Ed. Madrid, 1976, 2 vols.
- IMAZ, E. El pensamiento de Dilthey. F.C.E. México, 1978².
- KOLAKOWSKI, L. La filosofía positivista. (Trad. cast. de G. Ruiz-Ramón), Ed. Cátedra. Madrid, 1979.
- LLEDÓ, E. Lenguaje e Historia. Ed. Ariel, Madrid 1978.
- MACIVER, A.M. "The Character of Historical Explanation" Proceedings of the Aristotelian Society, Sup. vol. XXI, 1947.
- MAKKREEL, R.A. Dilthey. Philosopher of the Human Studies. Princeton University Press. Princeton-New York, 1975.

- MANDELBAUM, M. "A Note in Historical Narrative". History and Theory, vol. VI, núm. 3, 1967, pp. 413-419.
- "The Problem of Covering Laws". History and Theory, vol. I, 3, 1963; reimprés a P. GARDINER (1974), pp. 61-65.
- MANNINEN, J. & TOUMELA, R. (comp.) Ensayos sobre explicación y comprensión. Contribuciones a la filosofía de las ciencias humanas y sociales. (Trad. L. Vega). Ed. Alianza. Madrid, 1980.
- MEINECKE, F. Die Entstehung des Historismus. R. Oldeuburg. Munich-Berlin, 1936. (Hi ha trad. cast. de J. Mingano & T. Muñoz a F.C.E. Madrid, 1983²).
- MOYA ESPI, C. Interacción y configuración en el pensamiento de Dilthey. Fundación Juan March. Madrid, 1982.
- MEYERHOFF, H. (comp.) The Philosophy of History in Our Time. Doubleday Anchor Books. New York, 1959.
- MUGUERZA, J. (comp.) La concepción analítica de la filosofía. Ed. Alianza. Madrid, 1974, 2 vols.
- NAGEL, E. La estructura de la ciencia. Problemas de la lógica de la investigación científica. (Trad. cast. N. Míguez). Ed. Paidós. Buenos Aires, 1974².
- "Some Issues in the Logic of Historical Analysis" Scientific Monthly, 74, 1952; reimprés a P. GARDINER (1959).
- PASSMORE, J. "Explanation in Everyday life, in Science and in History". History and Theory, vol. II, núm. 2, 1962, pp. 105-123.
- Cien años de filosofía. (Trad. cast. de P. Castrillo), Alianza Ed. Madrid, 1981.

- POPPER, K.R. The Logic of Scientific Discovery. Hutchinson. Londres, 1983¹¹.
(Hi ha traducció catalana de R. Puppo, ed. a cura de M. Cadevall a Ed. Laia. Barcelona, 1985).
- RICOEUR, P. Corrientes de la investigación en las ciencias sociales. (Trad. cast. de M. J. Triviño), Ed. Unesco-Tecnos. Madrid, 1982, vol. IV.
Temps et recit. Ed. de Seuil. Paris, 1983, vol. 1.
- ROSSI, P. Le storicismo tedesco contemporaneo. Einaudi. Torino, 1979².
(comp.) La teoria della storiografia oggi. Il Saggiatore. Milano, 1983.
- RYAN, A. (comp.) La filosofía de la explicación social. (Trad. C. Haydee), F.C.E. Madrid, 1976.
- RYLE, G. El concepto de lo mental. Ed. Paidós. Madrid, 1967.
- SCHAFF, A. Historia y verdad. (Trad. cast. de I. Vidal), Ed. Crítica. Barcelona, 1976.
- SCRIVEN, M. "Truisms as Grounds for Historical Explanation" a P. GARDINER (1959) pp. 443-475.
- SCHNÄDELBACH, H. La filosofía de la historia después de Hegel. El problema del historicismo. (Trad. de E. Garzón Valdés), Ed. Alfa. Buenos Aires, 1980.
- STEGMULLER, W. Teoría y experiencia. (Trad. cast. U. Moulines), Ed. Ariel. Barcelona, 1979.
- STONE, L. "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History", Past and Present, núm. 85, 1979, pp. 3-24.
- TESSITORE, F. Storicismo tedesco e pensiero político. Riccardo Ricciardi Editore. Milano-Napoli, 1974.

- TOPOLSKI, J. Metodología de la historia. (Trad. cast. de M.L. Rodríguez Tapia), Ed. Cátedra, Madrid 1982.
- TOULMIN, S. La comprensión humana. (Trad. cast. N. Míguez) Ed. Alianza. Madrid; 1977.
- El puesto de la razón en la ética. (Trad. cast. de I.F. Ariza),
Revista de Occidente-Alianza Ed. Madrid, 1979².
- WALSH, W.H. An Introduction to Philosophy of History. Hutchinson. London, 1967³. (Hi ha traducción cast. de F.M. Torner a Ed. S. XXI. Madrid 1978⁸))
"Colligatory Concepts in History" a BURSTON, W.H. & THOMPSON, D. (ed.)
Studies in "The Nature and Teaching of History" Routledge & Kegan Paul, London, 1967; reimprés a P. GARDINER (1974).
- WHITE, A.R. (comp) La filosofía de la acción. (Trad. cast. S. Block), F.C.E. Madrid, 1976.
- WHITE, H. "The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory" a P. Rossi (1983).
- WHITE, M. "Historical Explanation", Mind, 1943; reimprés a P. GARDINER (1959) pp. 357-373.
"Can History be Objective?". Social Thought in America, 1949, pp. 220-235, reimprés a MEYERHOFF, H. (1959), pp. 188-202.
- WINCH, P. Ciencia social y filosofía. (Trad. cast. de M.R. Viganó), Ed. Amorroztu. Buenos Aires, 1972.
- WISDOM, J.O. "General Explanation in History". History and Theory, vol. XV, núm. 3, 1976, pp. 257-266.

WRIGHT, H. von Explanation and Understanding. Ithaca. New York, 1971. (Hi
ha trad. cast. de L. Vega a Alianza Ed. Madrid, 1979).

Els textos utilitzats a totes dues parts, els hem resenyat a la primera part de la bibliografia i no considerem necessari de repetir-los.