

GOTTFRIED W. LEIBNIZ
IMMANUEL KANT

ESCRITS SOBRE TEODICEA

estudi preliminar i traducció de
GONÇAL MAYOS i SOLSONA

Amb la col·laboració del Departament de
Cultura de la Generalitat de Catalunya

Col·lecció
«MALA-MENT»

EL LLAMP

Sumari

Estudi preliminar	7
Els textos i les seves circumstàncies	7
Interpretació de l'esquema leibnizià de teodicea	17
Rebuig de la teodicea racionalista i la seva substitució en Kant	36
Cronologia	61
Escrits sobre teodicea	69
Compendi de la controvèrsia, reduïda a arguments en forma. Leibniz (1710)	71
Sobre el fracàs de tots els intents filosòfics en la teodicea. Kant (1791)	91

Estudi preliminar

ELS TEXTOS I LES SEVES CIRCUMSTANCIES

En aquest llibre proposem un petit experiment intel·lectual: la lectura contraposada de dos escrits —breus però força complexos i profunds— de dos grans pensadors alemanys: Leibniz i Kant. Ambdós versen sobre la teodicea però, així com el primer passa per ser el que ha dut a la seva màxima expressió el projecte racionalista de teodicea, el segon representa la més profunda crítica a aquests plantejaments dogmàtico-racionalistes. La crítica del darrer és, d'altra banda, molt important en la mesura que no va dirigida als pressupòsits ideològics de fons (ja que sabem de la profunda religiositat de Kant) sinó a les possibilitats efectives i el rigor epistemològic d'aquests intents.

Entre un i altre escrit hi ha una distància de vuitanta anys aproximadament, distància que marca un profund canvi de perspectiva i que abasta la pràctica totalitat de la història de la gran teodicea moderna. Esperem, per això, que el nostre breu llibre ajudi a centrar aquesta problemàtica, confrontant dos escrits cabdals (fins ara poc coneguts i traduïts directament del francès i de l'alemany) de dos autors bàsics. D'altra banda, també confiem que la Cronologia i aquest Estudi Preliminar que els acom-

panya ajudin a apuntar alguns elements cabdals pel que fa a l'evolució de la problemàtica de la «teodicea» des de la creació del mot per Leibniz (literalment vol dir Déu-just i significa tant «doctrina de la justícia de Déu» com «justificació de Déu») fins a la seva destrucció per Kant (almenys sota la seva forma racionalístico-dogmàtica).

D'altra banda és evident que en el nostre «estudi preliminar» no hem pogut introduir totes les qüestions que ens agradaria i ens sembla rellevant comentar, si bé en ell així com en los notes i cronologia apuntem elements que desenvoluparem més endavant.

El *Compendi de la controvèrsia reduïda a arguments en forma de Leibniz* s'inclou correntment com un dels escrits que configuren la *Teodicea*. Segons diu Leibniz tot començant el mateix escrit, la decisió de dur a terme aquest compendi es produí a partir d'alguns precés que li demanaven posar una mica d'ordre i, probablement, límits espaials a la seva complexa i prolixa polèmica recollida en els diversos escrits publicats sota el rètol de *Teodicea*. Això no és estrany, si recordem que aquest llibre és conformat per: un prefaci, un escrit que planteja la qüestió cabdal del tractament en clau racionalista del tema religiós¹ —en principi— de la teodicea (*Discours de la conformité de la foi avec la raison*, 87 apartats), dues llar-

1. Malgrat els antecedents platònics o estoics. Com a obra de consulta general remetem als tres magnífics volums de la *Història de la teologia cristiana* d'Evangelista Vilanova, en especial al tercer subtítulat s. XVIII - XIX - XX (Herder, 1989) —on breument parla dels autors que considerem— i el segon *Pre-reforma, refor-*

gues parts amb un total de 240 apartats més, una tercera part formada pel compendi que publiquem i els escrits: *Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais, de la liberté, de la nécessité et du hasard* i *Remarques sur le livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre*, acabant amb un altre escrit annexat sobre *La cause de Dieu plaidée par sa justice, elle-même conciliée avec toutes ses autres perfections et la totalité de ses actions*.

Es tractava certament d'una agrupació de textos diversos, escrits en ocasions diverses i amb finalitats similars però no idèntiques —generalment en resposta a obres d'altres autors—. És coneguda l'anècdota (potser certa, però en cap cas no decisiva) que fixa l'origen del llibre en les entrevistes amb la reina de Prússia Sofia-Carlota² a partir de les famoses crítiques de Pierre Bayle.³ Sembla que les respostes leibnizianes van ser tan convincents que la reina li va demanar que les redactés.

Una cosa és indubtable però, la *Teodicea* s'escriu bàsicament en contra i en resposta a Pierre Bayle. Aquest autor lliurepensador, més agnòstic que no escèptic i desmarcat de la doctrina oficial (tant pel que fa al catolicisme com al luteranisme) —veure la Cronologia— havia influït notablement en el seu temps mitjançant sobretot

mes, *contrareforma* (Herder, 1986). En conjunt defineixen el context —no només estrictament teològic— que permet situar els dos escrits presentats.

2. (1668-1705) Filla de l'elector de Hannover, esposa del rei de Prússia Frederic III i mare de Frederic-Guillem I (anomenat el «rei sergent»).

3. El mateix Leibniz ho comenta en el prefaci de la *Teodicea* (edició J. Brunschwig, pp. 39-40).

el seu *Dictionnaire historique et critique* (probablement l'esforç sistemàtic més influent fins a l'*Encyclopèdia* francesa, Leibniz s'hi refereix com a «*dictionnaire merveilleux*») i, pel que fa a la Teodicea leibniziana, mitjançant les *Réponses aux questions d'un provincial* i els *Entretiens de Maxime et de Thémetiste*. Tanmateix també s'inclouen en la Teodicea les ressenyes crítiques de Leibniz del llibre de Thomas Hobbes *Questions concerning Liberty, Necessity and Chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall and Th. Hobbes*⁴ i del llibre del bisbe irlandès William King *De origine mali* (del 1702, aquest autor també polemitzà amb Pierre Bayle). A més s'inclouïa tota l'erudició de Leibniz, amplíssima tant pel que fa al seu temps com a la filosofia anterior (ja fos greco-romana com cristiana —afegint-hi, a diferència d'altres grans filòsofs moderns, l'escolàstica).

Per tot això en resultà una obra no sistemàtica i força complexa, prolixa i sovint reiterativa, provocant que, malgrat una certa pretensió pedagògica i popular en publicar-la, el resultat no fos de fàcil comprensió global. El mateix Leibniz reconeix que fou escrita a partir de l'enllaç d'una enorme quantitat de fragments i argumentacions diverses. Efectivament, s'hi sumen digressions eru-

4. Es tracta d'un escrit de 1656 en què Hobbes respon a les crítiques que, del seu llibre del 1654 *Of Liberty and Necessity; a treatise wherein all controversy concerning predestination, election, free will, grace, merits, reprobation, etc. is fully decided and cleared* havia dut a terme el bisbe John Bramhall en *A Defense of the Thru Liberty, from antecedent and extrinsecal Necessity, being an answer to a late book of Mr. T. Hobbes intituled A Treatise of Liberty and Necessity* (1655). La polèmica va continuar al voltant del *Leviatan* més endavant.

dites i anecdòtiques, comentaris d'autors avui completament desconeguts i que poca gent, tret de Leibniz, coneixia a fons, cites i referències. Malgrat que la *Teodicea* fou publicada en francès per tal que hi poguéssin accedir el públic cult en general (més enllà dels teòlegs o filòsofs de les universitats i escoles), va provocar una gran polèmica, i va tenir més èxit i influència per l'impacte d'algunes tesis ràpidament divulgades que no llegida sistemàticament i en la seva totalitat.

Aquest conjunt divers que conforma la *Teodicea* leibniziana fou publicat el 1710 i és l'única de les gran obres filosòfiques de Leibniz publicades en vida. No oblidem que aquest no va veure publicats els *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (sembla ser que per la mort del crític Locke), la *Monadologie*, els *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* o el *Discours de métaphysique*. Per aquest motiu la seva importància és molt més gran que no la temàtica o el to del contingut podrien fer pensar. D'altra banda, és una obra de plena maduresa d'un autor que va intervenir des de molt jove en temes políticoreligiosos, com els intents d'unificació de les diverses confessions cristianes (irenisme, nom donat a l'ecumenisme a l'època en honor de sant Ireneu) i que va fer de la tesi de l'harmonia preestablerta per Déu la base del seu sistema filosòfic racionalista.

Sembla clar que, quan redacta el compendi de teodicea que tractem, ja té força avançats i perfilats els altres escrits d'aquesta obra i, per tant, el seu pensament «definitiu» al respecte. Així, com recull Brunschwig,⁵ en la

5. Ens referim a l'edició de la *Teodicea* leibniziana que fem servir per a la traducció (Garnier-Flammarion, 1969), nota 526.

carta a Burnet del 30-10-1710 no en dóna cap notícia malgrat que anuncia l'aparició propera de la *Teodicea* i, fins i tot, menciona les peces annexades. Podem pensar, en conclusió, que aquest escrit és dels més posteriors i que és redactat quan la resta d'escrits estan ja conclusos o molt definits. Es correspon, doncs, a l'estadi més definitiu i darrer de la polèmica i del pensament de Leibniz sobre la qüestió. Podem considerar-lo com un resum conclusiu que, en l'essencial, intenta posar punt i final a la polèmica tot sintetitzant la postura leibniziana. Fins i tot, com sembla apuntar l'autor en el primer paràgraf, introdueix algunes «observacions» que no acabaven d'estar prou tractades en aquella obra —mencionada aquí com a ja conclusa—.

Pensem, doncs, que per la seva funcionalitat en ser escrit per Leibniz mateix com a síntesi breu i esquemàtica del complex de raons que dispersament es desenvolupaven en la *Teodicea*, representa una bona pedra de toc per a introduir-se en aquesta complexa temàtica. D'altra banda és curiosament un escrit que es troba a manca tant en la vella traducció de la *Teodicea*⁶ de Patricio de Azcárate com en la recent edició de Concha Roldán i Roberto Rodríguez *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* (Tecnos, 1990). Només se l'inclou en l'edició d'Eze-

6. En el volum 5 hi consten estrictament els 415 apartats del cos més propi de la *Teodicea* i el *Discurso de conformidad de la fe con la razón*, hi manquen doncs la resta dels annexos. En el volum 1 només hi trobem els escrits sobre el llibre de Hobbes, sobre el llibre de l'origen del mal i *La causa de Dios defendida por su justicia, ella misma conciliada con todas sus otras perfecciones y la totalidad de sus acciones*. Podem veure en definitiva que hi manca la traducció de l'escrit que tractem.

quièl de Olaso *Escritos filosóficos* (Buenos Aires, Charcas, 1982).

En un altre ordre de coses, el seu caràcter de síntesi i el seu tamany comparable permet una fàcil contraposició amb l'altre escrit que presentem *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*. Així podem veure que si el primer intenta sintetitzar l'essencial de l'argumentació leibniziana —però també per extensió de la teodicea racionalista— el segon intenta destruir amb una forta càrrega de profunditat la possibilitat d'una argumentació d'aquest tipus. També podem calibrar la distància filosòfica que els separa, correlativa amb els vuitanta anys que van des de la publicació del primer a la del segon.

Pel que fa a l'escrit de Kant, cal dir que correspon igualment a una època de total maduresa, ja publicades les tres crítiques i enllaçant amb dues obres⁷ que li són tan properes com *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*⁸ (publicada poc després, 1793) i l'es-

7. Encara que sigui força anterior (1763), cal tenir també en compte l'escrit *L'únic fonament possible d'una demostració de l'existència de Déu* —hi ha traducció castellana de J. M. Quintana Cabanas (PPU, 1989)—. També cal tenir en compte la resposta de Kant a Eberhard en el seu escrit de 1791 —traduïda per A. Castaño (Aguilar, 1981)—. Al respecte el complet comentari de Félix Duque en la introducció a l'obra mencionada en la nostra nota 9.

8. Hi ha la molt bona edició de Felipe Martínez Marzoa *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Alianza, 1969). D'aquest mateix autor cal tenir en compte, tot i centrar-se en els aspectes ontològic-metafísics, el llibre *Cálculo y ser (Aproximación a Leibniz)* (Visor, 1991). Encara que com l'autor diu «en tot Leib-

crit inacabat (pràcticament en coincideix el temps de redacció, 1791) sobre el concurs proposat per la Reial Acadèmia de Ciències de Berlín «¿Quins són els efectius progressos que la metafísica ha fet a Alemanya des dels temps de Leibniz i Wolff?».⁹

Sobre el fracàs de tots els intents filosòfics en la teodicea,¹⁰ publicat el 1791 en el *Berlinische Monatsschrift* (número XVIII, pp. 194-225), va ser escrit en ple període de radicalització en l'ortodòxia religiosa del règim prussià a la mort de Frederic II. Kant havia alabat força aquest rei pro-illustrat per la seva tolerància i llibertat d'expressió en l'escrit *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784). El seu hereu va nomenar ministre d'Ensenyament i Cults a J. C. Wöllner que va representar un retorn al control polític de tot el que feia referència a la religió i llibertat de pensament, alhora que una recuperació de la religiositat més institucionalitzada i vinculada a l'esfera exterior de l'aparença (coses que Kant critica profundament en l'escrit que traduïm). Aquest ministre va promulgar el 9-7-1788 un edicte sobre la constitució religiosa de Prússia i el 19-12-1788 un altre sobre la censura.

Cal tenir en compte que aquests esdeveniments eren anteriors a la Revolució francesa i les seves mesures secu-

niz es tracta d'una sola cosa» i en aquest aspecte el càlcul diví ha de poder satisfer les condicions de la teodicea racionalista i «sortir-se'n» de les crítiques que des d'ella se li fan.

9. També comptem amb l'excel·lent edició de Félix Duque *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* (Tecnos, 1987), amb un llarg i complet estudi preliminar.

10. Hi ha traducció castellana del professor Rogelio Rovira a *Revista de Filosofía*, Madrid, 1981, 2:4, pp. 239-257.

laritzadores. Ara bé és clar que les notícies que en els anys següents arriben de França (veure cronologia) no fan sinó crispas els ànims i radicalitzar els enfrontaments.

L'enfrontament amb Kant no va trigar a esclatar. Aquest sempre s'havia oposat a aquest «despotisme espiritual» i, d'acord amb el pietisme, valorava sobretot l'autenticitat de la convicció interna més profunda i els continguts morals de la religió per damunt dels litúrgico-dogmàtics. D'altra banda semblava haver abandonat —en un assumpte que l'hi importava tant— els seus tradicionals introversió i retir. Així, quan li van censurar la publicació d'un llarg i complex article en el *Berlinische Monatsschrift* i després que les seves queixes no tinguessin cap efecte, Kant va ajuntar aquest article amb tres més i va editar el 1793 *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

Aquesta publicació —que la cort podia fàcilment considerar desafiant—, juntament amb la de dos escrits més: *Über den Gemeinspruch: «Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis»*¹¹ —criticant el filòsof Christian Garve¹² (1742-1798) però sobretot tocant temes «polítics» com la llibertat d'expressió— i *Das Ende aller Dinge*¹³ —criticant el cristianisme que vol imposar-se mitjançant la força i no per la lliure convicció— van provocar la reacció governamental. L'u d'octubre de 1794 l'emperador, en una carta personal i escrita de la seva mà, es queixava i amonestava Kant per les seves manifesta-

11. *Berlinische Monatsschrift*, 1793, núm. XXII, pp. 201-284.

12. Es tracta de l'escrit de 1792 *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der literatur und dem gesellschaftlichen Leben*.

13. *Berlinische Monatsschrift*, 1794, núm. XXIII, pp. 495-522.

cions públiques i el comminava a no persistir-ne. El resultat és conegut: Kant va decidir (si bé no modificar la seva opinió o escrits) abstenir-se en el futur de tocar en públic el tema de la religió.

El problema de fons era que Kant no només criticava la falsa religiositat i la hipocresia d'una religió merament externa, sinó que rebutjava en el camp de les idees i conviccions qualsevol autoritat ja sigui política, eclesiàstica o metafísico-racional. La teodicea, per exemple, representava les pretensions de la raó humana per conèixer els dissenys darrers de Déu, pretensió que si bé de vegades responia a la voluntat omnicomprendiva de filòsofs (com Leibniz o Wolff per exemple), la major part de les vegades només responia a la hipocresia dels que són com els «amics» de Job, que més que no defensar a Déu, el que fan és adular-lo per tal de guanyar el seu favor o —podríem afegir— el favor dels homes (que així els creuen més «sants»). Kant, com veurem, valora de Job el ser prou sincer com per manifestar els seus dubtes i limitacions en descobrir el disseny diví però, anant més enllà, també identifica l'essencial de l'actitud religiosa autèntica i sincera (Job inclòs) amb un caràcter moral.

Kant en la *Kritik der reinen Vernunft* afirmava voler «posar límits a la raó per deixar espai a la creença» i, efectivament, va posar límits a l'ús teorètic i especulatiu de la raó que només va deixar sobrepassar pel que fa a l'ús pràctic o ètic. Sembla que quelcom similar fa en l'escrit traduït, reconeix la limitació de la raó i l'especulació per afermar una teodicea, si bé mostra com aquesta és vàlida si s'afiança en la moralitat i la sincera convicció pràctica. Així, Job pot triomfar (a la seva mesura humana, és clar) on els filòsofs racionalístico-dogmàtics fracassen.

sen o els seus hipòcrites amics mostren la seva misèria.

Les edicions que hem fet servir per a la traducció són la de J. Brunschwig *G. W. Leibniz Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, sobre la primera edició de 1710 (Garnier-Flammarion, 1969), i la de W. Weischedel *I. Kant Theorie-Werkausgabe*, volum XI (Suhrkamp, 1968).

INTERPRETACIÓ DE L'ESQUEMA LEIBNIZIA DE TEODICEA

Leibniz estructura el compendi que traduïm com a exposició i resposta d'una sèrie d'objeccions o crítiques a la possibilitat de justificar la teodicea (és a dir, com a arguments en contra de Déu, una mica com Kant plantejarà). Es tracta d'un total de vuit objeccions, a les quals es dóna resposta dintre de la més correcta sillogística escolàstica, si bé complementada amb argumentacions un xic més volgudament «*ordine geometrico*».

Leibniz vol mostrar que és possible fer coherent la visió racionalista de Déu amb l'experiència humana dels fenòmens mundans. Demostrar que no hi ha contradicció insuperable entre aquella consideració de Déu i la seva relació amb la creació, que són salvables —mitjançant raonaments lògics— les crítiques d'escèptics i ateus basades en la incompatibilitat d'ambdós elements. L'esforç de Leibniz va dirigit, per tant, a mostrar i defensar la coherència de la cosmovisió racionalista cristiana, en especial pel que fa a la consideració del concepte que n'és la clau

de volta: el ser suprem i la coherència i bondat del seu disseny sobre el món. Aquests paràmetres són més valorats, però, com a elements clau per a fer compatible aquella tradició cristiana amb el projecte modern pre-il·lustrat, que no com a mera apologia de la dogmàtica tradicional. Probablement Leibniz no podia ser del tot conscient de la profunda transformació a què sotmetia aquells dogmes quan els interpretava. Les seves afirmacions van sempre en el sentit de valorar la interpretació que en fa, com la manera més profunda i coherent de fer-los comprensibles per a la raó.

Cal assenyalar que Leibniz insinua en moltes ocasions —en oposició al que després argumentarà Kant— que l'esforç i la responsabilitat de la prova queda de la banda del crític. És aquest el que hauria de justificar o donar raó de les seves crítiques. Hi ha per sota una espècie de «principi de caritat» aplicat a Déu que li concedeix —almenys, com a pressupòsit i d'acord amb la dogmàtica cristiana— la raó mentre el crític no pugui demostrar el contrari. I és que no hem d'oblidar que l'escrit es planteja com una resposta a unes crítiques força corrents en la seva època, però que s'enfrontaven amb tota una cosmovisió cristiana tremendament complexa i aparentment sense fisures. Ara bé, Leibniz no s'amaga darrera d'aquest argument amb components fideistes i dogmàtiques, ans al contrari s'esforça per donar una argumentació positiva i per refutar les crítiques amb raons. D'aquesta manera mostra el respecte que li mereixen i la seva voluntat de no limitar-se a ridiculitzar el discurs de la minoria des del discurs de la majoria.

Anant al fons de la qüestió cal dir que Leibniz està molt preocupat per salvaguardar la infinitud i perfecció

de Déu. Cosa fàcilment comprensible si es té en compte que són els paràmetres que permeteren a Descartes demostrar la seva existència no enganyadora sinó legitimadora del saber humà. D'altra banda, vol raonar aquesta infinitud i perfecció sense haver d'abdicar de la raó humana —en principi, finita—. És a dir sense obrir un abisme absolut entre home i Déu, entre raó humana i saviesa divina, que conduís a argumentacions marcadament fideistes com les de Pascal o les dels místics. Hem de pensar que a Leibniz li resultava tan perillós l'escepticisme deista o ateu com el fideisme ja que, en ambdós casos, la raó humana i les seves possibilitats d'un coneixement cert en resultaven força malparades.

En darrer terme Leibniz parteix de la convicció que, en el que la raó pot conèixer amb rigor —des de les veritats matemàtiques o lògiques fins als principis metafísics—, el saber humà no té res a envejar a la saviesa divina. La raó humana és més limitada pel que fa l'abast, la capacitat d'atenció i la barreja d'elements sensibles o de prejudicis que propicien l'error. Però quan la raó humana coneix per si mateixa —sense intromissions— i d'acord amb un raonament lògic rigorós s'acara directament amb la veritat que és la mateixa per a creador i criatura. Llavors, però només llavors, la saviesa humana és idèntica amb la divina i no hi ha ni diferència de certesa ni de precisió. La raó és una i la mateixa en creador i criatura, encara que per a la raó d'aquesta darrera hi hagi un límit en el coneixement, un residu al qual no pot accedir. Però precisament, sobre la base d'un àmbit (no omniabastador però tampoc buit) lògico-racional on la veritat pot ser assolida tant per Déu com per l'home, és on fonamentarà la possibilitat de la teodicea racionalista.

Sembla, doncs, que no va massa desencaminada la sospita de Kant en el sentit que en la teodicea es jugava sobretot la causa de la raó humana (tal com s'entenia en l'òrbita postcartesiana) més que no la causa de Déu. Si bé cal tenir en compte que —per a Leibniz— totes dues coses eren explícitament indisolubles, malgrat que una part de la cristiandat podia acusar el racionalisme leibnizià de dur a terme una excessiva reducció de la divinitat.

La primera objecció que tracta Leibniz en aquest escrit és sense cap dubte la més abastadora i profunda, ja que és la que més directament posa en qüestió la infinitud de Déu en algun dels seus paràmetres essencials: poder, saviesa i bondat. En definitiva, s'ataca la idea de perfecció divina que tant essencial era per a Descartes o Leibniz i la majoria dels filòsofs del començament de la modernitat.

És clar que si el tema del mal es va convertir en tant important per a la primera modernitat (fins al punt de donar origen a la rica tradició de teodicea racionalista) va ser perquè era un argument que posava en qüestió la infinitud i perfecció d'aquells paràmetres sota els quals es pensava Déu. En el cas de Leibniz i altres racionalistes teistes això també posava en qüestió l'ordre i perfecció del món, de l'home i les seves possibilitats en aquell. El mal era, doncs, un problema —una imperfecció massa pregonada i escandalosa— tant pel que fa a la religiositat com en les pretensions més secularitzades de la modernitat postcartesiana. Totes dues coses estan indissolublement unides encara que sempre es remarqui més la primera.

Així la infinitud o perfecció de Déu (i a l'època eren absolutament inseparables ambdues determinacions) és

qüestionada a partir del fet que la sola presència del mal en el món posaria en dubte la seva elecció del millor (paràmetre essencial per a Leibniz). La no elecció del millor en dur a terme la creació, ja que existeix el mal, implicaria una mancança en el ser diví pel que fa al seu poder, saber o bondat (i, encara que no es digui, en unes certes expectatives secularitzades posades en la vida mundana). En qualsevol cas, el fet d'acceptar alguna mancança o limitació implicaria el destronament de la divinitat o de la raó —en aquest darrer cas perquè no seria capaç de donar-ne raó suficient i fracassaria en el seu intent de comprensió—.

Cal remarcar que Leibniz no vol entrar en consideracions de fet i desvia ràpidament la discussió cap a argumentacions racionals, en termes de possibilitat i de raó suficient. El seu problema no és d'anàlisi d'uns esdeveniments concrets, d'unes circumstàncies, sinó del marc conceptual que les permet veure com a racionals, és a dir a partir dels principis de no contradicció i de raó suficient. Així accepta com a punt de partida la qüestió de fet (que tant escàndol provocava i tants arguments donava als crítics) de l'existència del mal en el món i en absolut no retrocedia davant la tesi que el creador infinit podia haver-lo evitat. El conflicte és acceptar ja de partida i ara el que tracta és de demostrar que no qüestiona ni impedeix la seva coherència als ulls de la raó humana i, per tant, la seva comprensibilitat.

La solució ve donada en funció del següent plantejament: el problema no es dona al nivell de qüestió de fets sinó de raons. No tracta el mal (o el bé) com un esdeveniment particular i concret, sinó com una possibilitat realitzada de la que s'ha de poder donar raó suficient. Cohe-

rentment amb aquest plantejament no tracta el mal o el bé com a essències irreductibles o esdeveniments amb valor absolut per si mateixos. El seu valor és, al contrari, relatiu i s'ha de considerar en funció del tot i la seva coherència i perfecció, no en funció d'aquesta o aquella altra circumstància concreta. La teodicea es juga doncs a un nivell superior (gairebé transcendental en el sentit de Kant) del de la vida empírica —com sovint s'ha ridiculitzat a partir del *Càndid* de Voltaire—.

Leibniz se situa des del primer moment en el nivell de consideració de la veritat i del tot (com Spinoza parlant des de les idees adequades o Malebranche des del punt de vista de Déu), del conjunt racional, del *cosmos* universal que *ha de ser* la creació divina. Així el mal passa a ser considerat en relació a aquest tot global —com un atemptat per a la seva harmonia racional— i Leibniz desenvolupa la seva estimada idea del *càlcul maximitzador*, el càlcul d'avantatges i inconvenients, i de les raons o lleis lògiques que regeixen aquesta globalitat. Per això no és estrany que, relativitzant el mal, el mostri com a *mitjà necessari en vistes a un fi global*. Així el mal particular —inqüestionable vist des del punt de vista particular— apareix com un bé global també inqüestionable —pensa Leibniz— des del punt de vista global. El que a nivell particular no pot ser vist sinó com un atemptat vers l'harmonia racional del cosmos, passa a ser vist des de la universalitat i el tot com l'afiligranament d'aquesta harmonia.

Pel mateix plantejament del problema i per la posició des d'on parla Leibniz, es pot entendre també la seva repugnància a descendir a tractar el problema a partir d'intervencions personals contínues i *extraordinàries* de

Déu (miracles i relació paterno-personal immediata del creador amb les seves criatures). Seria un atemptat tant per a l'harmonia de les lleis lògiques universals com per a la majestat de la persona divina. Per això li és tan essencial el principi de la universalitat, eternitat i coherència de les decisions divines, esdevingudes lleis del cosmos (incloent la natura i la raó humana).

En concret l'argumentació de Leibniz contra aquesta primera objecció (s'obvia el desglossament dels prosillogismes i l'anàlisi dels raonaments pressuposats) va en el sentit d'apuntar les raons per les quals una certa presència de mal en el món és desitjable. En aquest sentit recorre al principi de l'acceptació d'un mal en favor d'un bé més gran —tant ridicularitzat per Voltaire—. El mal és, llavors, condició de possibilitat de la llibertat humana i del millor món. Alhora, amb aquest argument satisfà tant la defensa de Déu respecte els seus crítics, de la raó respecte els seus i justifica alguns dels paràmetres seculars de la modernitat.

Si la resposta a la primera objecció afirmava el principi del bé més gran en el conjunt, la segona objecció va dirigida directament en contra d'aquest principi. Evidentment, seria impossible la relativització del mal en funció d'un bé més gran, si el nombre del primer fos més gran que el del segon. No hi hauria llavors la compensació amb escriu com s'havia dit i no es veuria gens clar el càlcul diví o la comparació del bé i el mal. Leibniz contempla dues possibilitats en funció que el càlcul s'atengui al conjunt de la creació o es limiti a les criatures intel·ligents (en concret, l'home). S'afanya a criticar l'antropocentrisme que hi ha present sota aquestes crítiques i la maximització dels mals que Déu ha deparat als sers

humans sense tenir en compte el conjunt de la creació, oblidant que la creació no és només la humanitat.

Una vegada més, l'error es genera pel punt de vista adoptat, perquè hom valora només els inconvenients viscuts en la pròpia pell i oblida l'harmonia universal. Llavors en funció dels retrets particulars es posa en qüestió la bellesa i bondat del conjunt. Una vegada més, Leibniz adopta el punt de vista universal tot i rebutjat entrar en un càlcul pormenoritzador de la quantitat de bé i de mal en cada cas. Malgrat que la seva tesi es basa en la possibilitat —almenys per a Déu— de dur a terme aquest càlcul, no entra en la impossible i forassenyada (per a l'home) suma d'uns i altres.

Al contrari, i coherentment amb el seu plantejament, el que fa és donar raó de com aquest càlcul podria ser favorable al principi del millor possible. Una vegada més, es preocupa de mostrar la possibilitat (és a dir, no contradicció) de la seva hipòtesi, inclús podem dir que intenta donar-ne raó suficient (que no implica dur a terme efectivament el càlcul), deixant al rival la tasca de demostrar la seva crítica i anorrear la defensa leibniziana. Acceptant la bondat de la seva argumentació, això darrer esdevé del tot impossible, ja que caldria llavors ser Déu i realitzar el càlcul fins a les darreres conseqüències. Leibniz es protegeix darrera de la coherència lògica de les seves afirmacions juntament amb una convicció moral —d'altre tipus—, però tant ferma i comparable a la de Kant —no se li pot negar aquest extrem—. Per això diu: «Hom té dret a suposar que una cosa pot ser, mentre no es demostrï que és impossible; i, inclús, el que s'anticipa aquí traspassa la suposició» i no hi ha en absolut «necessitat, per respondre a una objecció, de provar que una

cosa és quan amb la seva possibilitat n'hi ha prou». De tota manera cal dir que Leibniz no es limita a aquest tipus de respostes.

La tercera objecció ja no se situa al nivell global de les causes del mal o de la seva quantitat, atacant per tant la perfecció i infinitud divina a aquest nivell. Ara se situa en una perspectiva més centrada en l'home i, des d'ell, es posa en qüestió la bondat divina i alhora la responsabilitat moral humana.

L'objecció es basa en el conflicte entre la preciença divina, a partir de la qual s'ha predeterminat i creat el món, amb la llibertat i responsabilitat exigida als homes. D'una banda és clar que Leibniz no pot abdicar del principi de la omnisciència i predeterminació divina, no només perquè això posaria en qüestió la perfecció e infinitud divina sinó perquè faria del tot impensable —contradictori i, per tant, impossible— els principis del càlcul planificador, de l'elecció del millor dels mons possibles i de l'harmonia global (fent impensable, llavors, el món per a la raó humana). D'altra banda, tampoc no pot renunciar a la llibertat humana ni a la seva responsabilitat moral.

Els crítics argumenten la manca de llibertat humana davant del pecat ja que, donada la planificació o predeterminació divina, o bé hom es troba amb la impossibilitat total de pecar o bé amb la necessitat també absoluta de pecar. En tots dos casos qualsevol càstig resultaria fora de lloc.

La contraargumentació de Leibniz va en el sentit de negar que la predeterminació divina institueixi per si mateixa una «necessitat absoluta» i, llavors, faci impossible la responsabilitat moral de tota acció juntament amb

la justícia dels càstigs. Per a Leibniz la predeterminació no es redueix a la necessitat essencial i absoluta sinó que inclou també la necessitat moral, condicional i hipotètica. La primera significaria, certament, la impossibilitat d'una voluntat lliure, tot imposant un determinisme total. Però la predeterminació divina no és d'aquest tipus, sinó que suposa la voluntat de les criatures (bàsicament les intel·ligents i morals). És a dir, en el moment de predeterminar i crear el món, Déu té en compte les voluntats de les criatures lliures, sent aquestes darreres judicades en funció de les seves futures voluntats. La preciença divina les coneix i les incorpora en el càlcul previ a la creació del món sota el principi del millor possible. D'aquesta manera no nega ni la llibertat, ni la responsabilitat o moralitat humanes.

Recordem que per a Leibniz no hi ha res sense raó suficient, incloent-hi —per a un intel·lecte infinit com el de Déu— els actes voluntaris i lliures. Actuar lliurement no vol dir, doncs, actuar sense motiu, sense fi, sense raó, no és arbitrietat o «perfecta indiferència d'equilibri». Vol dir actuar conforme al propi ser o caràcter, conforme a principis propis dels quals s'és moralment responsable. Per això, la inclinació constitutiva, pròpia i natural vers una cosa no qüestiona la pròpia llibertat, ans és la seva possibilitat d'existència.

Déu no ha anat contra les inclinacions o volicions de les seves criatures lliures en predeterminar i crear el món, sinó que les ha tingut en compte i les ha incorporat en el seu càlcul universal. Tot remetent a la *Teodicea*, Leibniz nega que la predeterminació, previsió o coneixement previ per part de Déu de les decisions humanes, signifiqui la negació de llur llibertat. Déu, en la seva om-

nisciència infinita, coneix i té en compte els motius i voluntats lliures dels homes. És, en funció d'aquest coneixement previ a l'actuació efectiva, que ha disposat el món d'acord amb el principi del màxim bé i la justícia de càstigs i recompenses, que ha elegit el millor dels mons possibles. Per tot això, es pot veure que no hi ha determinació absoluta dels actes i esdeveniments sinó només relativa pel que fa al coneixement d'aquests i adequació global de tot.

Per aquest motiu Leibniz critica l'argument anomenat «sofisme mandrós». Aquest consisteix en afirmar que, donat que els esdeveniments són predeterminats, qualsevol acció o intenció és vana i ociosa, ja que es faci el que es faci o es vulgui el que es vulgui només s'esdevindrà el que havia d'esdevenir-se. El seu resultat és el rebuig de qualsevol acció o voluntarisme i implica deixar-se dur pels esdeveniments —impedint així qualsevol comportament moral—. Com hem vist, la preciscència i la predeterminació divina no implica per a Leibniz caure en aquest argument sofístic, ja que la llibertat, la intencionalitat i la voluntat de les criatures són reals i dignes de ser valorades o judicades, l'únic que aquest judici està fet —en Déu— per endavant ja que aquest coneix cada una de les volicions de les seves criatures —fins i tot abans que les tinguin—. Aquest argument —molt comentat en el segle XVII— només omple de desesperació a aquells dèbils d'esperit i de conviccions que, com el personatge del clàssic *Condenado por desconfiado*, desconfien de si mateixos i de Déu.

No oblidem que el judici diví sobre les criatures es basa només en el que aquestes en són responsables, és a dir: la intencionalitat dels seus actes i els seus valors,

però mai no en el que en pugui resultar d'aquestes bones intencions per un destí funest. Llavors, fins i tot en les circumstàncies més estrictament condicionadores, l'important és la intenció o volició lliure de l'individu i no l'èxit efectiu d'aquesta volició. Aleshores, pel que fa a Déu i al seu judici moral, la llibertat de les criatures està sempre salvaguardada i n'és possible un dictamen o un premi-càstig, malgrat que per les circumstàncies no puguin eludir un mal concret.

La quarta objecció parteix precisament d'aquest punt. Ja no intenta identificar coneixement amb causació, per tant preciença amb predeterminació absoluta, sinó que critica que la preciença no impliqui la correcció o prevenició —abans de la seva realització— dels mals. Segons aquesta crítica, Déu col·laboraria en la presència del mal en el món no per acció directa sinó per omissió. Com deia Pierre Bayle: «si podia, per què no ha fet?». En definitiva, ¿si coneixia que es faria el mal (omniciència) i podia evitar-ho (per la seva omnipotència) per què no ha intervingut i, per omissió de la seva acció, ha deixat que el mal es cometés? D'aquesta manera hi podria haver una certa complicitat de Déu pel que fa a la presència del mal, potser no en seria el responsable més directe però sí el responsable darrer¹⁴ o, almenys, un testimoni que malgrat que pot actuar per auxiliar la víctima no ho fa.

La resposta leibniziana va en la direcció de negar que la intervenció —sempre possible— de Déu fos un bé per

14. Com diu Leibniz: «Déu pot impedir el pecat de les criatures intel·ligents, però no ho fa i hi contribueix primer pel seu concurs i per les ocasions que fa néixer, tot i tenir-ne una coneixença perfecta».

si mateixa o el millor dels béns possibles. Evidentment, pel que dèiem en la resposta a l'objecció tercera, aquesta intervenció divina constant sí que conculcaria la llibertat i responsabilitat dels homes. D'altra banda, també aniria en contra de la voluntat del propi Déu, ja que aquest hauria de modificar particularment les lleis generals que s'ha donat a si mateix en la seva creació i això seria un contrasentit. Si Déu s'ha autolegislat o ha creat conforme a unes lleis generals és perquè són les millors possibles, llavors si les modifica o bé aquelles eren millorables i no havia escollit el millor la primera vegada, o bé ara, en lloc de fer un bé més gran, fa més mal que bé i no seria aquesta decissió particular ni sàvia ni bona.

En qualsevol cas Déu hauria fallat (o el que ve a ser el mateix, hauria estat irracional) i, a més, hauria estat infidel a si mateix. Actuaria en contra de les raons que l'havien fet crear el món d'una manera determinada i això implicaria anar en contra del principi de millor elecció en un dels dos casos. Aleshores estaria en qüestió el principi de raó suficient i el motiu que l'havia fet escollir en la creació un món concret dels molts possibles. Seria, per tant, una acció des-enraonada (sense raó, irracional), perquè aniria en contra d'aquelles raons i de raó suprema només n'hi pot haver una. Déu, en definitiva, es deu sobretot a si mateix, a aquella elecció única i essencial del millor dels mons possibles i, després, no pot canviar per sentimentalismes o per les demandes d'una criatura concreta.

Així si sembla que s'ha d'acceptar que Déu «vol» —en el sentit de «permet»— algun mal concret, ho fa per una «voluntat conseqüent» (final o decretòria) que deixa oberta la possibilitat del mal per a no contradir la «voluntat antecedent» que li feia escollir el millor malgrat

que hi hagués implicat algun mal. Podem dir que la «voluntat conseqüent» de crear la quantitat concreta de bé barrejada d'una part de mal present en el món, ve determinada per la «voluntat antecedent» de crear més aviat que abstenir-se'n, de permetre la llibertat de les criatures intel·ligents més que no impedir-la. Aquestes decisions que, per a Leibniz, són absolutament bones, justes i santes són les que —com a mal menor— permeten l'aparició d'un mínim de mal. (Vegeu nota 36.)

Tal vegada podem explicar intuïtivament aquesta terminologia dient que Déu havia de ser «conseqüent» amb si mateix, amb la seva pròpia saviesa i decisió de voler crear, crear el millor món possible i deixar llibertat a les seves criatures intel·ligents. El mal no representa sinó una «conseqüència» inevitable una vegada es vol ser «conseqüent» amb aquesta voluntat primera, més bàsica i més important. Si s'entenen així les coses, es comprèn que la coherència —conseqüència— de Déu respecte a les seves decisions, la seva raó o saviesa es converteixi en un criteri essencial a salvar que s'oposa a les demandes de les criatures, les quals no ho volen entendre i demanen sempre excepcions personals.

Leibniz presenta la cinquena objecció com a derivada i pensada per aquells que no volen caure en les subtils disputes escolàstiques respecte de la voluntat conseqüent i antecedent. Per això evita la qüestió de la intencionalitat i es centra en la mera responsabilitat per ser causa efectiva del mal. L'argumentació ja no es dirigeix tant a discutir fins a quin punt Déu és causa del mal, com a justificar que el mal no és una realitat positiva que pugui ser volguda per si mateixa, que pugui ser causada per si mateixa. Leibniz diu que el mal no està al mateix nivell que

el bé, mentre que aquest és una realitat positiva, aquell és només una privació, una certa manca d'aquella realitat positiva del bé.

Com veiem, Leibniz fa servir l'estratègia escolàstica d'introduir una distinció on hi ha una contradicció no desitjada. La distinció introduïda distingeix entre la causa del que de positiu hi ha en el món i del que hi ha de negatiu, de privatiu.¹⁵ Déu serà la causa de tot el primer, mentre que el privatiu o negatiu en resultarà de les limitacions intrínseques dels ens positius creats per Déu. Així, en qualsevol cas Déu només pot ser acusat de no haver transgredit contínuament les seves regles —mitjançant miracles, etc.— per tal d'haver evitat les conseqüències negatives i no desitjades de les limitacions dels ens mundans. En definitiva, és clar que per a Leibniz el valor de l'ordre i l'harmonia universal predomina en Déu per damunt de les particularitats. Pensa la relació de Déu amb els homes més que com un pare atent a cada una de les seves criatures particulars, com un arquitecte i rellotger que harmonitza i fa coherent l'enorme diversitat de criatures. Per això en Leibniz no té sentit que una criatura particular es queixi o reclami un millor destí privat, sinó que s'hi ha d'acontentar en funció de l'harmonia de l'ordre mundà i de les lleis conforme a les quals Déu l'ha creat.

Leibniz continua argumentant, tot remetent a la resposta de la primera objecció, que la sàvia composició divina de les limitacions de les criatures ha fet que en

15. És curiós que no s'argumenti més en el *Compendi* aquesta qüestió central i metafísicament molt profunda de la «manca de realitat positiva» del mal i la seva reducció a mera «privació».

resulti un bé major. Déu com a bon arquitecte ha sabut aprofitar les limitacions dels materials amb què ha fet el món per a obtenir-ne una més bella harmonia i, com a bon músic, ha sabut aprofitar les dissonàncies per una més bella composició. La imperfecció és, doncs, només la limitació a què està sotmesa la connexió de diverses perfeccions o de diverses criatures finites (i per tant no perfectes).

La sexta objecció torna a apuntar la qüestió de la condemna divina dels homes que no han actuat bé, perquè no ho podien evitar en mancar-los coneixements o forces per seguir qualsevol altre camí. Leibniz nega que, fins i tot en aquests casos, Déu hagi escatimat la possibilitat de fer el bé i la consegüent salvació. Les breus paraules del final fan referència a la possibilitat de la salvació a l'últim davant la mort i és que, en darrer terme, no es justifica tant el que Déu hagi donat en cada moment les plenes possibilitats per a fer el bé sinó, més aviat, que almenys hagi donat l'oportunitat a tothom per a salvar-se tot penedint-se dels seus actes.

Evitem d'entrar —com fa Leibniz en el *Compendi*, no així en el cos de la *Teodicea*— en la complexa problemàtica escolàstica de la gràcia suficient. La resposta leibniziana és ara de recordar que tots som cridats per Déu i que són algunes criatures les que es neguen i es tanquen a la crida divina. Afegeix que aquells casos en què la criatura no pot respondre (nadons morts abans del baptisme, pagans que no han conegut la paraula de Déu) la pretesa condemna no és tal. Déu no condemna sense més aquests innocents (en el sentit també de manca de coneixement). Altra cosa és respecte aquells que, malgrat haver tingut notícia de Déu, s'hi han tancat voluntària-

ment i protesten sense tenir en compte que inclús en el darrer moment de la vida, davant la mort, havien tingut la possibilitat (i la gràcia divina) de salvar-se. Leibniz considera que en aquests altres casos no es pot argumentar la manca de possibilitats reals o de gràcia divina.

La setena i penúltima objecció continua dintre d'aquests paràmetres. Déu és acusat ara d'haver negat almenys a algunes criatures alguns dels mitjans dels molts possibles per assolir la bona voluntat i la fe salvadores. La crítica és molt més dèbil i per això molt més difícil de contestar, ja que només en ser-li negat a algú algun mitjà —encara que només sigui una vegada— ja n'hi ha prou per acusar a Déu d'injust o de manca de bondat.

De fet, la resposta a l'objecció va en el sentit de negar que aquest fet (s'accepta per tant, implícitament, que pot donar-se) representi manca de bondat. Leibniz accepta la possibilitat que, en un moment determinat, Déu hagi actuat extraordinàriament, amb una gràcia fora del normal. Ara bé, nega que l'extensió a tots els casos d'aquesta gràcia extraordinària sigui desitjable, fins i tot no s'atreveix a donar cap raó concreta d'aquest comportament especial de Déu. Aquí l'argumentació leibniziana sembla caure totalment sota aquella crítica de Kant als qui acaben parapetant-se darrera de la suprema saviesa de Déu per a legitimar coses que, d'altra banda, semblen condemnables davant del tribunal de la raó humana. De tota manera, no hem d'oblidar que ja des de la patristica sempre s'havia considerat que privilegiar algunes criatures (pels miracles, etc.) no podia ser pres com a motiu de protesta pels no afortunats. Així, si ens fixem en la formulació de l'objecció, podem veure que el problema sorgeix no del fet que alguns són privilegiats extraordi-

nàriament sinó que alguns no reben tot el suport que sembla que Déu els podia oferir. D'altra banda, Leibniz reitera la justificació en funció de «l'harmonia universal» i remet a l'argumentació de la primera objecció, que sembla així confirmar-se com la més profunda i valuosa.

La darrera objecció torna a ser molt global i recull un flanc deixat sense protecció a la crítica en les anteriors respostes. Si certament sempre s'ha argumentat dient que Déu ha escollit *necessàriament* el millor dels mons possibles, sembla que Déu ha estat determinat per aquesta *necessitat d'elecció*. Per dir-ho així, Déu sembla que no ha estat capaç o lliure d'escollir el millor absolut (que hauria de ser aquell que no conté cap mal); ¹⁶ no obstant això, sí que ha estat *obligat* a escollir el millor dels mons possibles (acceptant un mínim de mal). Aquest fet implica que Déu no ha estat lliure d'escollir un altre món —amb més gran presència de mal, per exemple—.

Formulant la qüestió d'una manera més profunda, podem dir que la inalienable voluntat de Déu (la seva llibertat) ha estat determinada per la seva bondat i saviesa, pel coneixement que té del que és millor i per la seva tendència a preferir benèvolament el millor per a les seves criatures. Resulta doncs —i era un tema de constant discussió en la teodicea— que hi havia una interferència entre les diverses facultats divines, determinant i condicionant les unes a les altres (resultant-ne mal parada en aquest cas la seva llibertat). Es tracta d'aquella famosa crítica que diu que Déu és menys lliure que l'home perquè Déu no pot ser dolent i l'home sí.

La resposta de Leibniz, però, va en el sentit molt

16. Qüestió ja tractada en la primera objecció.

clàssic de superar la definició de llibertat com a absoluta arbitrarietat i definir-la com a autonomia, autoinclinació vers un contingut concret. Per aquest motiu cal que la voluntat abans d'actuar lliurement sigui informada per la saviesa o l'enteniment del que realment vol. Com veiem, hem retornat una mica a la qüestió de la voluntat conseqüent i antecedent. La voluntat primera i primigènia de Déu és fer el bé, llavors la voluntat *concreta* que *concretitza* aquella primera ha d'estar mediatitzada, informada i determinada per la seva saviesa. Així diu Leibniz: «havent-se proposat un fi, que és el d'exercir la seva bondat, la saviesa l'ha determinat a escollir els mitjans més propis per a obtenir aquest fi».

En definitiva, Déu és lliure precisament perquè segueix i vol les lleis que ell mateix s'ha autoimposat, que s'ha prescrit, que *ell és*.^{16 bis} És lliure no perquè no atengui a raons, sinó perquè només até a les seves raons, les raons que són tals perquè Déu així ho ha volgut. Com hem dit, *conseqüent* amb si mateix, «segueix sempre la inclinació de la seva pròpia natura». Aquesta és la veritable llibertat, la «necessitat moral» que uneix necessitat i deure, i que fa possible que Déu sigui pensat com un ser moral (cosa que també enfatitzarà Kant). Aquest concepte de llibertat —assenyalarà Kant— és el pressupòsit essencial de la teodícea. D'altra banda, és la llibertat més plena ja que no implica arbitrarietat sinó que es basa en raons. En cas contrari, es conculcaria el principi de raó suficient tant estimat per Leibniz, per al qual no tenen sentit (són contradictoris) una elecció o qualsevol esde-

16 bis. Això enllaça amb el que hem dit tot comentant la frase del *Llibre de Job*: «Ell és u», nota 58.

veniment si no hi ha una raó suficient de perquè s'esdevenien ells i no qualssevol altres (o com inquiriria Heidegger en un altre context: per què no més aviat res, el no-res?).

REBUIG DE LA TEODICEA RACIONALISTA I LA SEVA SUBSTITUCIÓ EN KANT

La teodicea racionalista és, per a Kant, un projecte que implica adoptar el partit —com a punt de partida i supòsit essencial— alhora de Déu i de la raó en el moment de justificar (fer comprensible) la suprema saviesa del primer en crear el món. Això comporta rebatre els arguments d'escèptics o ateus intentant raonar (i donar raó o la raó) de tot el que en el món hi ha d'antifinalístic,¹⁷ de contrari al fi diví i a tot fi pensable, d'advers per a un pla diví tal i com l'interpreta la raó humana.

El model que guia Kant és el d'un tribunal. El partidari de la teodicea hauria d'adoptar el paper del defensor de la causa de Déu en contra d'aquells crítics que semblen adoptar la causa contrària. Ara bé, Kant assenya-la immediatament que la teodicea racionalista es pot comprendre millor i més profundament si ens adonem que la causa (o cosa ¹⁷) defensada no és tant la de Déu com la de la raó mateixa. És a dir, en definitiva, el que es defensa en la teodicea racionalista és pròpiament la cau-

17. Veure les notes corresponents que fem en la nostra traducció.

sa de la raó, la qual no es resigna a no poder comprendre o donar raó d'absolutament tot, fins i tot del pla amb què el creador ha fet el món.

El filòsof alemany apunta irònicament que la causa de Déu no necessita tant aquest tipus de defensa, com la necessita aquella raó «presuntuosa» que no és capaç de comprendre ni admetre els seus propis límits. Aquesta raó forasenyada és incapaç, curiosament, de donar raó de la seva finitud, de fonamentar rigorosament el seu saber en cada àmbit concret (com va voler fer Kant a la *Crítica de la raó pura* i les altres dues crítiques). De manera coherent amb el seu criticisme, considera que el projecte racionalista dogmàtic (ara pel que fa a la teodicea) no representa la millor defensa de la causa de la raó ni de Déu, en el benentès que Kant mai no va renunciar a cap d'elles, si bé pensa que s'havien d'adaptar a la necessària comprensió dels límits del coneixement racional. Com veurem, per a Kant, només la raó pràctica podia inspirar i, en certa mesura, donar testimoni de la divinitat.

Però no avancem esdeveniments. Deixant de banda tota presumpció acrítica i infonamentada, Kant no rebutja d'entrada el projecte d'una teodicea —coherentment amb la seva valoració d'aquelles coses més desitjades (veure pròleg *KrV*)—. Aquest projecte és vàlid i necessari, l'home se l'ha de plantejar, però sense cometre un pecat de *hybris* racional. Certament, com a ser racional és legítim que l'home jutgi d'acord amb la seva facultat racional (d'acord amb les condicions transcendents i límits en l'ús d'aquesta) totes les doctrines (o totes les *qüestions*) que se li volen imposar, que se li volen fer acceptar o reconèixer. L'il·lustrat Kant reivindica aquí la llibertat per a que, fent «ús públic de la raó», els homes manifestin i

avaluïn públicament la certesa o validesa que mereixen al tribunal de la raó aquelles doctrines —en especial les vinculades amb la religió o les creences—.

En el tercer paràgraf de l'escrit, Kant assenyala unes condicions mínimes per a poder participar en la defensa de una teodicea. La primera condició és que l'únic tribunal acceptat sigui la mateixa raó, rebutjant tot el que pugui ser transcendent o estar més enllà d'ella, és a dir, tot el que la raó no en pot donar raó. En conclusió, tant el defensor (que és a qui es dirigeix ara Kant) com el fiscal, han de refutar mitjançant arguments racionals i de manera formalment adequada les alegacions del contrari. Una de les conseqüències d'aquesta condició és només acceptar l'autoritat darrera del tribunal de la raó i, inclús, comprometre's a no acceptar-ne cap altra mentre duri el judici o l'examen que la teodicea representa. La plena sobirania de la raó no pot ser qüestionada mitjançant el recurs a arguments d'autoritat que, o bé li són contraris i no s'hi fonamenten, o bé van més enllà d'ella, cas aquest on evidentment tampoc no s'hi fonamenten. En concret això implica que no es pot fer servir simplement l'allegació de la impenetrable saviesa de Déu o de l'artífex del món, perquè aleshores els arguments ja no són basats en la raó sinó en la fe o creença. Els arguments adduïts han de ser comprensibles i avaluable en si mateixos i per la mera raó, a més a més han de ser capaços d'aclarir o superar els arguments del contrari.

Això no implica, diu Kant, negar la suprema saviesa de Déu, sinó que simplement significa que cap mortal, cap dels sers racionals que argumenten davant del tribunal de la raó humana finita, no pot presentar Déu com a testimoni de càrrec o exculpori, és a dir: un argument

de fe o creença. En cap cas no es podrà anar més enllà de l'experiència i la raó, ni argumentar coses que —suposadament— Déu ha demostrat però que no es poden conèixer mitjançant l'experiència o la raó.

Ara bé, aquesta prohibició no implica mai posar en qüestió que Déu pugui anar més enllà d'on arriba la raó humana, sinó emfatitzar que en aquest cas la raó humana seria incapaç de seguir-lo ni, per tant, de donar-ne un testimoni vàlid en el tribunal racional sota el qual hem decidit jutjar les possibilitats d'una teodicea. Si algú negués el que acabem de dir, seria com considerar-se igual a Déu almenys en saviesa, ser omniscient, i tenir la suprema certesa que només Déu pot tenir.

En aquest punt Kant està d'acord amb Leibniz. Tant l'un com l'altre plantegen el conflicte de la teodicea dintre de l'estricta àmbit de la raó. Així no es pot *demostrar* res en teodicea que no es pugui demostrar en i per la raó humana. Si es tracta d'emetre un judici cognoscitiu, la teodicea no pot anar més enllà de les capacitats racionals humanes —per molt que per a Leibniz l'abast d'aquestes capacitats sigui més ampli que no per a Kant—. Inclús quan es tracta d'emetre un judici moral (que Kant assenyala com essencial a la teodicea) tampoc no es pot superar l'àmbit de la raó, però sí l'àmbit de l'ús teorètic de la raó, el qual es veu ampliat pel seu ús pràctic. És per això que Kant desvia la tasca factible de la teodicea del camp cognoscitiu, teorètic i especulatiu en què la planteja sobretot Leibniz, vers el camp ètico-moral, de la raó pràctica. Per aquest motiu el veredicta negatiu de Kant pel que fa a la possibilitat de demostrar cognoscitivament la veritat de la teodicea leibniziana, és substituït per un veredicta positiu i admirat vers aquells que la fonamenten

sincerament en la seva consciència moral —sense, però, voler imposar-la a la resta de gent, cas de Job—.

Una vegada situades les condicions bàsiques per a tractar en concret el problema d'una teodicea, Kant analitza tres estratègies bàsiques per fer raonable i moral la presència en el món del mal i tot el que és antifinalístic. Així assenyala que el partidari d'una teodicea racionalista ha de poder demostrar almenys una de les tres coses següents: 1) La no existència del que en principi consideren (almenys els crítics) com a antifinalístic o contrari a tota finalitat divina.^{17 bis} 2) L'ens o fet antifinalístic (el mal) no ha de ser vist com una realitat plena [*Faktum*] sinó merament com una conseqüència inevitable però derivada de la natura de les coses, és a dir, un accident que acompanya el que de substancial hi ha en el món, una conseqüència necessària del pla conforme al qual Déu ha fet la creació. 3) En cas d'existir l'antifinalístic, no en podem concloure que sigui una obra directa i feta expressament pel creador, sinó merament com a obra dels sers capaços de responsabilitat: és a dir els homes que, com diu Kant, poden ser més o menys bons però en tot cas són les úniques criatures (Déu no és criatura sinó creador) espirituals i capaces de discerniment —obviant les jerarquies angèliques—.

Analitzant més en concret la natura del que es considera antifinalístic (podem dir, el mal metafísic), Kant en proposa tres possibilitats o tipus:

El primer [*Böse*] seria la seva versió més radical i absoluta, el mal per antonomàsia que en cap cas no pot amagar la seva malignitat ni disfressar-la en virtut de

17 bis. «Inclús a tot finalisme intern».

qualsevol altra cosa. És un mal irreductible, sense «valor de canvi» (si se'ns permet l'expressió) dintre d'un comerç o càlcul de béns i mals. Kant l'anomena mal moral i afirma que no pot ser desitjat ni com a fi ni com a mitjà, no pot ser per tant acceptat a canvi o com a mitjà d'un bé més gran.¹⁸ Seria per tant un tipus de mal contrari en principi a qualsevol saviesa i generaria una repugnància insuperable. Kant té com a model el pecat i evidentment ni Déu ni qualsevol ment ben constituïda no el pot voler ni en si mateix ni amb vistes a una altra cosa (recordem que el maquiavelisme és pensar que un fi «bo» justifica mitjans dolents).

El segon [*Übel*] seria una versió més limitada, ja que si bé continuaria sent rebutjat com a fi, podria ser acceptat com a mitjà. Kant l'anomena mal físic i designa tots aquells infortunis, sofriments, dolors, desgràcies, calamitats i perjudicis de tot tipus que acompanyen la vida de l'home en el món.

Es tracta en definitiva de dos tipus de mal, que (obviant la qüestió de la possible transacció entre ells) sovint ja distingim en la vida quotidiana. És la diferència entre dir que algú «fa el mal» i que algú o alguna cosa «fa mal», el primer no necessàriament té a veure directament amb el dolor o sofriment —hi ha molts tipus de pecats d'aquest estil— mentre que el segon sí. En el primer hi ha d'haver intencionalitat mentre que en el segon no necessàriament. El segon és sobretot una realitat dolorosa psicològicament o corporal, mentre que el primer és bàsicament la transgressió de preceptes morals, religiosos o socials.

Certament la traducció contraposada de «mal moral»

18. El gran argument per a Leibniz.

i «mal físic», que té una llarga tradició, és farragosa i força un xic els termes. El mateix Kant sol acompanyar el terme *Böse* amb l'adjectiu «*moralische*» (moral), la qual cosa ja indica que el substantiu necessita d'aquesta adjectivació perquè ell sol no l'expressa suficientment. En canvi, pel que fa al mot *Übel*, simplement se n'oblida en endavant de l'adjectivació «*physische*» (físic). De fet, si es reté el que hem dit i la contraposició que fa Kant, es podria traduir *Böse* simplement per mal i *Übel* per «infortuni», «desgràcia» o «sofriment».

És evident que a Kant (no tant clarament en Leibniz) li interessa sobretot el problema del mal moral, cosa molt coherent amb el seu decantament pràctico-moral de la teodicea. Així, sovint fa servir *Böse* simplement com «mal» en general¹⁹ i, al final de l'escrit, clarament el vincula amb el que considera com els pitjors mals: la insinceritat, la mendacitat, la indignitat i la mentida, tots ells clarament pertanyents als mals morals i que afecten (inclús coarten absolutament, apunta Kant) tota conducta ètica i moral.

Abans de passar a exposar-nos la tercera possibilitat o tipus de mal, Kant ens comenta que els dos tipus de inadequació exposats serien conjuminables. Per exemple, es podria pensar que els mals físics són conseqüència lògica dels mals morals, és a dir l'infortuni o el dolor serien conseqüències dels pecats o mals morals, els primers serien el càstig corresponent al crim que representarien els segons. Es podria pensar, i una saviesa ho podria acceptar, que els segons són mitjans per a recompensar o castigar

19. Les pàgines 107, 109 i 122 de l'edició alemanya.

els primers, malgrat que no siguin volguts per si mateixos.

Ara bé, per a que aquesta hipòtesi pogués considerar-se part del pla diví sobre el món, hauria de satisfer-se la condició que afirma el necessari equilibri, justícia i proporció en la relació entre uns i altres, dels mals físics i els morals, dels càstigs respecte dels delictes. Però com que aquesta correspondència justa i equilibrada entre uns i altres no sembla donar-se, Kant presenta el tercer tipus d'antifinalístic, d'inadequació teleològica. Es tracta precisament del desequilibri o desproporció entre el mal moral i el mal físic, que fa que difícilment es pugui considerar l'un com a conseqüència lògica i justa de l'altre.

Per a Kant aquests tres tipus de contradiccions teleològiques es relacionen amb les tres propietats que sempre es prediquen en la teodicea respecte de l'autor del món. És a dir, són contradiccions que xoquen —una a una— contra aquelles virtuts que necessàriament sembla que ha de posseir el ser suprem.

La primera virtut posada en qüestió és la santedat de Déu en tant que legislador, que sembla xocar frontalment amb la simple existència i, per tant, acceptació tàcita del mal moral en el món. Per la naturalesa absolutament inacceptable (ja comentada) del mal moral, sembla que la seva mateixa existència és completament incompatible amb la idea de la santedat divina —la qual mai no en pot ser origen ni còmplice—. La segona virtut amenaçada és la bondat de Déu en tant que governador i mantenidor, en tant que executor constant de les seves decisions. Kant pensa que aquesta virtut xoca amb la presència contínua de dolorosos infortunis, de sofriments i desgràcies. Sembla que la bondat de Déu l'hauria d'haver portat a evitar

tots aquests infortunis o mals físics a les seves criatures.

En tercer lloc, es posa en qüestió la justícia del ser suprem, ja que tot i acceptant alguna justificació per a què la presència del mal moral i físic en el món no qüestioni la seva santedat i bondat, aquests no semblen haver-se prodigat o distribuït amb sentit de justícia. Així, el desequilibri dels uns respecte dels altres, tant en els que són viciosos com virtuoses, no sembla respondre a cap regla racional, no sembla tenir una causa suficient, al contrari sembla mancar de qualsevol finalitat o teleologia. En una llarga i contundent nota afirma que és aquesta desproporció entre crims i càstigs el tipus de contradicció teleològica que més escàndol provoca. Nega que la bondat divina hagi d'esmenar la plana —suavitzant-la— a la seva justícia i, d'una manera força rigorista, remarca la necessitat i intrínseca justícia del càstig, que no és només un mitjà sinó també un fi —diu—.

Formulades aquestes crítiques, Kant es proposa analitzar i arribar a depurar la responsabilitat per a cada una de les qüestions, per a cada una de les querelles que ha recollit —segons el llenguatge jurídic que fa servir—. Continuem, doncs, dintre del símil jurídic i la imatge que se'ns presenta és la d'un tribunal on es van aportant i argumentant les raons de l'advocat i del fiscal.

Kant estructura les crítiques en nou apartats que corresponen a un quadre de doble entrada: a cada una de les tres estratègies comentades de justificació del mal, li corresponen els tres tipus de mal assenyalats (moral, físic i desproporció entre ells) que, com hem dit, estan vinculats a les virtuts divines posades en qüestió. Tal vegada pot ajudar a comprendre les raons adduïdes tenint en compte aquest esquema.

Així, comença analitzant les crítiques que se solen fer en contra de la primera virtut assenyalada. Efectivament, la mateixa santedat de la voluntat de Déu queda amenaçada davant el tribunal de la raó humana per l'existència del mal moral, que com hem dit és el mal absolut, el més radical²⁰ i incompreensible, en principi el tipus de mal de més difícil justificació i més absolutament condemnable (el que repugna més a la raó i a la llei moral). Kant analitza tres justificacions diferents.

La primera va en la direcció d'afirmar que la contradicció absoluta del mal moral no seria tal, ja que només atemptaria en contra de les lleis de la raó humana i no en contra de les de Déu (que en principi serien les absolutes i, per tant, no es podria parlar de mal absolut). Kant està recollint l'argument que podem anomenar de «l'astúcia de Déu»²¹ en similitud a la famosa «astúcia de la raó». Segons aquest argument Déu pot «escriure recte amb rengles torçats». Pot actuar conforme a uns designis ocults per a l'home que, vistos des de Déu, són absolutament coherents i justificables. Aquesta justificació remarcaria la distància insalvable entre la saviesa divina —i el seu procedir— i la humana. Així, doncs, seria un greu error prendre com criteris per a judicar l'obra divina el que només són criteris vàlids per al punt de vista humà.

20. Aquest és només un sentit del «mal radical» al qual Kant dedica el primer assaig de *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Al respecte veure el capítol dedicat a la filosofia de la religió de Kant per Eusebi Colomer en el volum I de *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (Herder, 1986).

21. La meua comunicació sobre «La astucia de Dios iniciando la modernidad» en el 27 Congreso de Filósofos Jóvenes sobre «Filosofía y Dios», Oviedo (Astúries) del 15 al 18 d'abril de 1990.

Kant és contundent respecte aquesta pretesa justificació: no l'accepta, sent així coherent amb el que fins ara hem comentat (i Leibniz també hi estaria d'acord). Acceptar aquesta justificació seria saltar-se el tribunal de la raó o fer servir davant d'ells uns arguments d'una molt altra índole. Nega la pressuposició de racionalitat i, d'altra banda, col·loca el mal més enllà de la consciència moral humana. Efectivament, es cauria en una espècie de nihilisme fideïsta ja que qualsevol acció podria ser bona al cap i a la fi. El criteri humà no serviria per a judicar el mal —ni el bé— i per tant la consciència moral seria impossible.

Davant només de la insinuació d'aquestes conseqüències, Kant renuncia fins i tot a argumentar en contra i només diu que el remei és pitjor que la malaltia. Molt significativament remet a l'espontani rebuig d'aquells que tenen un clar sentiment de la moralitat, mostrant ja la preponderància que en tot l'escrit atorgarà a la consciència moral. Kant no està disposat a acceptar el salt al desconegut, al nihilisme o al fideïsmo radical (que explícitament havia negat abans com a condició per a iniciar l'avaluació de la teodícea), sobretot si aquest salt és pretèsament justificat per un argument d'autoritat —com si fos una raó suficient— i amagant, hipòcritament o fanàtica, l'inevitable desesper humà davant d'aquest desconeixement.

En la segona justificació, Kant critica l'argumentació que, partint de l'existència del mal moral, afirma que no li ha estat possible a Déu evitar-lo per la autolimitació que es va posar en acceptar la llibertat dels homes, malgrat ser finits i per tant capaços de fer el mal. Continua dient que segons aquest argument els homes no podrien

ser responsabilitzats del mal moral que engendressin, ja que per la seva finitud hi són condemnats. D'aquesta manera l'anomenat mal moral —el mal absolut i radical— ja no pot ser vist com un mal que està en el lloc d'un bé possible i es converteix en necessari, la qual cosa és contrària a la definició del mateix concepte de mal moral. D'altra banda en ser necessari el mal per la finitud humana, aquest ja no pot ser imputat als homes, no pot ser «mal moral» (amb càrrega ètica) i passa a ser mer «mal físic» (dolor, desgràcia, infortuni, etc.).

Una tercera justificació emfatitza que, si bé Déu ha consentit sàviament el mal com a fruit dels actes humans, en cap cas no l'ha aprovat o volgut per ell mateix. Kant assenyala que aquesta argumentació convergeix amb l'anterior pel que fa a la «tolerància» del mal —encara que sigui indirecta— per part de l'omnipotent i únic creador (és a dir, sense contraposició, sense oposició pensable). Així, si per aconseguir fins més alts Déu ha consentit el mal moral, aquest passaria a ser pròpiament un destí inevitable, un infortuni (i s'associaria amb el mal físic, ja que seria una més de les xacres inevitables en l'obra divina). El mal quedaria, doncs, com una necessitat (per la limitació de les criatures) i restaria encara inconclusa la justificació plena d'aquesta necessitat.

Hem vist com Kant ha passat al problema de la justificació del mal físic, de les desgràcies, infortunis i dolors. Alhora també passa a analitzar l'acusació a la bondat divina, en el sentit que els ha permès. Així, malgrat que aquests patiments poden ser justificats pels crims o pecats comesos, és clar que Déu —endut per la seva suprema bondat— els podria haver perdonat i no ho ha fet —com podem constatar cada dia—. Les estratègies per a justifi-

car aquest estat de coses, com diu el mateix Kant, són molt similars a les ja comentades —i naturalment contenen les mateixes debilitats—.

Una primera possibilitat passa per negar que les desgràcies a què són abocats els homes siguin tant importants com per a compensar el bé suprem representat per la vida mateixa. En definitiva, la bondat de la vida és de tal ordre i tan essencial que no sembla veure's modificada per una més gran o més petita quantitat de penúries. Així sembla que en la mesura que les criatures eviten o retarden tot el que poden la mort, es demostra que la vida els és més valuosa malgrat els possibles sofriments. Kant, que insinua un fort pessimisme respecte a una vida feliç en aquest món, recorda que la preponderància o no de l'infortuni o del goig depèn de la valoració personal i que difícilment es pot argumentar racionalment el que en darrer terme és objecte d'una decisió personal. D'altra banda també recorda que no s'ha demostrat que el dolor o mal físic no existeix i que, en tot cas, no s'ha d'argumentar en funció de què hom rebutja o retarda la mort,²² el que en tot cas s'hauria d'argumentar és el desig a tornar a viure en unes condicions similars.

La segona justificació d'aquest apartat es basa en reduir al punt de vista humà l'aparent superioritat de les desgràcies per damunt de les benaurances. Ara bé, Kant reitera que el criteri a fer servir en aquest càlcul només pot ser la valoració de les criatures sobre la seva pròpia vida (en definitiva és la seva i han de ser elles qui la visquin). D'altra banda, cabria la crítica que diu que, si no

22. De fet es pot continuar amb vida o evitar el suïcidi per raons molt diverses.

s'estava en condicions de poder garantir la felicitat i seguretat de les criatures segons els seus paràmetres i valoracions, per què crear-les o prendre-les sota la pròpia empara?

La tercera argumentació justifica la infelicitat present en aquest món per bé d'una felicitat futura i transcendent (ja que la de la història no serveix perquè la felicitat dels descendents mai no compensa del tot la infelicitat dels seus ancestres). No obstant això, els infortunis podrien ser justificats per la necessitat de guanyar-se i merèixer aquella felicitat futura, com un temps de prova. Ara bé, d'una banda sembla que tampoc no és clara la seva necessitat, sobretot si pensem que, per la seva preciença, Déu podia haver obviat tant el temps de prova com els sofriments. Podia saber què es mereixeria cadascú sense haver d'obligar a patir realment els infortunis simplement per a arribar al veredict que ell ja havia previst. D'altra banda, no desapareix tampoc la sospita que en la seva omnipotència podria haver suavitzat i fet menys dolorosa l'existència de les seves criatures. I quan s'argumenta tornant a recórrer a supremes i ocults designis divins, Kant veta aquest camí de nou per escapar a la raó humana.

Sobre les acusacions dirigides contra la justícia divina, Kant recull tres argumentacions. La primera afirma que no hi ha mai cap tipus d'impunitat per als viciosos, ja que tot i no veure's un càstig exterior, la seva pròpia consciència s'ocupa de castigar-los des del seu interior. Kant contesta que aquesta resposta només és vàlida si es considera que tant els viciosos com els virtuosos tenen el mateix caràcter anímic i consciència del bé i del mal. Però això no sembla probable, ja que sinó segurament aquells serien més virtuosos, pel corcó interior de la seva

consciència. En conclusió, la justícia crim-càstig no es restaura, molt al contrari empitjora, perquè són els virtuosos els que pateixen contínuament per petits errors o debilitats, mentre que els viciosos semblen prescindir totalment de la càrrega justiciera d'una consciència moral. Quan s'argumenta que no hi ha ningú sense una mica de consciència moral (com ningú és només viciós o només virtuos), Kant respon que, fins i tot en aquests casos, els viciosos veuen compensats amb escriu els seus minsos retrets morals amb el plaer sensual obtingut.

La segona refutació acceptaria el desequilibri entre culpa i càstig *en aquest món*. El motiu seria que així es potencia la virtut enfrontant-la no només al mal i a l'infortuni sinó també a la percepció d'una injustícia. Llavors la virtut ho seria per ella mateixa i amb independència de premis o recompenses immediats. D'altra banda, la justícia divina es veuria de nou restablerta només que es recordés el judici posterior a la mort i el corresponent càstig. Però malgrat tot Kant creu que, segons aquestes suposicions, el càstig, el sofriment moral i, inclús, l'infortuni passen a ser pràcticament patrimoni majoritari dels virtuosos i no en funció d'un principi racional sinó per la mera facticitat. Això darrer sembla anar en contra de la idea de justícia, mentre que l'argumentació del càstig o recompensa en l'altra vida no és sinó una afirmació impossible de demostrar i reclama, per tant, més resignació que no aporta un consol efectiu.

La tercera resposta contraposa l'ordre mundà actual amb el de l'altra vida. En el primer es valoraria la sort viscuda exclusivament segons les lleis naturals (les circumstàncies, les habilitats humanes), desmarcant-se de qualsevol finalitat suprasensible. Només en l'altre món,

es podrien incloure judicis morals i finalitats suprasensibles, ja que l'ordre d'aquell món «a diferència de l'actual) sí que tindria en compte aquestes qüestions. Ara bé, Kant assenyala la distància que hi ha —per la seva pròpia natura— entre les decisions en funció de principis morals interns o la pròpia llibertat i decisions determinades per circumstàncies externes. La diferència entre unes i altres és tant essencial i profunda que fa pensar en una molt difícil concordança en un món possible, encara que fos en el més enllà. En definitiva, l'argument continua basat en una creença i no en cap argument d'estricta raó.

Kant en aquest punt està recuperant la seva distinció bàsica entre ús teorètic i ús pràctic de la raó, i entre aquests i el mer actuar determinat i no lliure. El problema és valorar en conjunt aquests elements constitutivament tant diversos que, malgrat tot, els defensors de la teodicea fàcilment creuen sumables o restables. El problema ja no és merament que les recompenses en l'altra vida restableixin l'aparent desequilibri entre crims i càstigs en aquest món, sinó que difícilment es poden comparar i relacionar lleis morals, que pressuposen la llibertat, amb lleis causals i deterministes (que tothom pot veure que predominen en aquest món). El problema de la teodicea seria, doncs, justificar amb criteris morals un món les lleis del qual són causals i deterministes.

A partir del que hem dit, Kant conclou que el projecte de la teodicea (justificar amb raons morals el món del que tenim experiència) no ha estat dut a terme. Però matisa immediatament que, en no poder arribar la nostra raó al coneixement de Déu i els seus, tal vegada, insospitables motius, tampoc no es pot descartar que hi hagi un ordre moral superior al que nosaltres poguem albirar.

Començant la segona part de l'escrit, Kant no vol per ara extreure —de moment— tota la potencialitat de les darreres raons argüides. Al nostre judici ens semblen força contundents i podrien representar una formidable elaboració de l'anomenada fallàcia naturalista. Kant argumenta la impossibilitat de justificar, amb arguments morals i de deure, afirmacions que són d'un altre tipus, fàctiques i d'existència efectiva. S'oposa a tractar qüestions de fet a partir de qüestions de raó. Es nega a passar de la desitjabilitat d'alguna cosa, de l'afirmació de què «hauria de ser», que seria bona, justa o santa, a una conclusió d'un tipus molt diferent que significués que aquella cosa *per tant és real*, és un fet, com diu: un *Faktum*. Momentàniament Kant sembla obviar l'apuntada incomparabilitat dels fenòmens externs amb els fenòmens morals interns i que l'experiència del món segons els primers no acaba d'encaixar amb l'experiència moral. Reserva per a més endavant l'argument de la dualitat que hi ha sota aquests dos tipus diferents d'experiència (d'un món exterior cognoscible i de la moralitat interior —en el fons del cor—).

Així diu que ha demostrat només el fracàs dels intents passats de teodicea i reconeix que tampoc no ha demostrat el contrari. En aquest moment la situació podria ser definida com un empat i respondria al fet que la raó cognoscitiva o l'ús teorètic d'aquesta *no pot decidir* sobre la qüestió de la teodicea racionalista. Ha posat en crisi els arguments adduïts però tampoc no ha pogut demostrar els seus contraris. Per sortir d'aquesta situació d'aparent atzucac Kant es pregunta, coherentment amb el seu criticisme, si en pot treure algun tipus de saviesa negativa —ja que no, com hem vist, positiva—. Comen-

ça per remarcar l'abisme que separa la saviesa humana de la divina i la resta de l'escrit està sota el signe d'aquesta «saviesa negativa» i les potencialitats positives que s'hi desprenen.

Afirma que la idea de Déu com a saviesa creadora del món, que adequa, en principi racionalment, l'obra —els mitjans— als seus fins (per això parla de «saviesa d'artífex»), no sembla repugnar, en un primer moment, a la raó especulativa. Per aquest motiu —diu— han estat tan habituals els intents de teodicea o les barreges de cosmologia i teologia. D'altra banda però, la raó pràctica té també la idea de «saviesa moral». En principi hi cap la hipòtesi que molt bé podrien coincidir aquestes dues «savieses» —cosa necessària d'altra banda perquè es parla d'un únic Déu, coherent amb si mateix. Però Kant, d'acord amb el seu criticisme, afirma que no hi ha concepte de la unitat i harmonia d'aquestes dues savieses. Per tant no hi ha comprensió, *logos*, de l'enllaç entre una i altra. L'escissió de l'ús teorètic i l'ús pràctic de la raó —que aquí subjeu— ens fa desesperar que mai no es pugui arribar a assolir aquest concepte unificador el qual, no ho oblidem, seria el necessari per a dur a terme una teodicea —ja que ha de justificar amb arguments teorètics un pressupòsit moral— i que implicaria conèixer el món suprasensible.

Així Kant diu que, en termes naturals i com a criatures finites, som totalment sota els designis del creador (expressats en les lleis de la natura creada per ell), però com a sers morals lliures se'ns obre un espai volitiu més enllà. La unificació d'ambdós aspectes sota d'una harmonia fixada per la divinitat, és quelcom que escapa a la nostra comprensió. Ens és impossible perquè sinó necessi-

tarfem arribar al coneixement directe de Déu, mentre que estem limitats a conèixer-lo només pels fenòmens mundans i per la seva obra. No oblidem que nosaltres partim del *factum* de la natura i de la llei moral en nosaltres, mentre que ens manca qualsevol *factum* o experiència de la seva unitat.

Per aquest motiu, perquè només podem conèixer els designis de Déu per l'anàlisi de la seva obra, Kant diu que «tota teodícea ha de ser en el fons una *interpretació* de la natura». Totes aquelles teodícees que es basen en voler descobrir especulativament la saviesa i el darrer disseny divins s'anomenen —diu Kant— doctrinals (i a aquest tipus correspon la majoria). A Kant li interessa més un altre tipus que anomena «teodícea autèntica». Aquesta parteix de la lliure i sobirana raó pràctica que projecta sense ulterior consideració la seva natura a Déu, el qual fa —valgui la metàfora— a la seva imatge i semblança.

Kant, molt similarment a Fichte (del qual sembla que ja coneixia en el moment d'escriure això el manuscrit d'*Assaig d'una crítica de tota revelació*),²³ afirma que en aquesta el subjecte es posa a si mateix com un «acte diví d'autoritat» com a legislador en virtut de la seva consciència moral. Es tracta doncs d'una màxima de la raó pura prèvia a qualsevol experiència en funció de la sobirana raó pràctica. Aquesta s'autoposa o s'imposa sense cap fonament previ o posterior i, per això, diu Kant pot ser tinguda per l'explicació immediata i la decisió de Déu. Així es donaria un sentit al món amb la mateixa gratuï-

23. El jove Fichte l'havia anat a veure expressament. Veure la cronologia.

tat i immediatesa amb que Déu el va crear. La consciència moral i l'ús pràctic de la raó permetien aquesta «acció originària» (*Tathandlung* en Fichte) sense la qual seria impossible la moralitat kantiana i la teodicea «autèntica».

Kant dedica la tercera part de l'escrit a comentar aquest tipus de teodicea, contra el qual no té res a dir sinó molt a favor i que troba reflectit en el llibre bíblic de Job. Allí s'hi explica com Job era el més afavorit dels mortals fins que fou provat per Déu amb la pèrdua sistemàtica de tots els seus béns i amb les desgràcies més fortes però, això és important, sense que hi hagués cap pecat o crim. Kant comenta que Job ho perd tot menys la seva bona consciència, la certesa que ell no havia pecat en contra de Déu i que, per tant, en principi no havia merescut cap càstig. En la discussió amb tots els amics vinguts pretesament a «aconsolar-lo», aquests afirmen que malgrat no poder recordar cap pecat de Job, n'ha d'haver comés algun perquè sinó trontollaria la justícia divina. Job en canvi no renega de la seva innocència, ni de la seva convicció interior, però tampoc no s'atreveix a dictaminar com ha de ser la justícia divina. Al contrari, tot reafirmant-se en la seva moralitat, deixa oberta la possibilitat que Déu l'hagi castigat en funció de designis que cap humà no pot albirar.

A Kant li interessa comparar els dos tipus de plantejament que bàsicament corresponen amb els dos tipus comentats de teodicea: doctrinal i autèntic. En contra dels amics i el tipus doctrinal de teodicea, critica que es parli com si es conegués el més íntim de la saviesa i voluntat divina. De Job i el tipus autèntic de teodicea, li interessa posar de manifest en canvi que té el seu prin-

cipi i punt de partida en la raó pràctica, en una consciència moral recta i transparent a si mateixa. La força de Job surt precisament de la certesa de la pròpia ignorància, és a dir, fa de la seva debilitat (cognoscitiva, ja que no li permet conèixer el designi diví) la força moral de refermar-se en les seves pròpies conviccions ètico-religioses. Per això Kant diu que Job no fonamenta la moralitat en la creença o la fe, sinó aquestes en aquella.

En definitiva, Kant ens vol dir que en aquests àmbits, com que no hi ha cap certesa o raó especulativa suficient en favor o en contra, ni tampoc ningú no pot argüir que coneix quelcom que els altres no poden conèixer, no resta sinó fer confiança en la pròpia convicció moral, aquella llei que hom troba amagada en el fons del propi cor. I en funció d'aquesta llei o convicció trobada en si mateix, cal fer l'acte d'autoposició com a ser moral, ètic, amb una sinceritat a tota prova.²⁴ Com podem veure Kant era sobretot un home d'una indestructible convicció moral abans que un home de fe, si bé en darrer terme per a ell ambdues coses s'acabaven unint, però amb el predomini de la convicció interior per sobre dels dogmes o influències exteriors.

A partir del que hem comentat, no cal dir que Kant valora molt positivament la conclusió del llibre de Job: condemna dels amics i rehabilitació de Job per part de Déu. En definitiva, valora la sinceritat, rectitud i honradesa de Job —malgrat que alguns la poden trobar forassenyada— per damunt de les vanitoses pretensions especulatives o les hipòcrites hipòtesis dels amics. Privilegia

24. Fichte diria: posar-se com a «home idealista» i com a «ser lliure».

el tipus de teodicea autèntica per damunt de la doctrinal. També valora més la religiositat interior que no l'exterior basada només en rituals o cultes que, sovint, no són prou sentits. Rebutja la devoció estricta a la lletra de les escriptures per valorar-ne l'esperit que, per a Kant, és en el més essencial ètico-pràctic. I cal remarcar que totes aquestes crítiques les fa sense, en cap moment, provocar dubtes respecte de la seva religiositat —sempre tan profunda com sincera—.

Clarament Kant s'emmiralla en el *Llibre de Job* i en la seva interpretació de l'honradesa ètico-religiosa d'aquest. Podem veure la identificació de Kant amb la postura de Job i, en certa mesura per tant, amb la teodicea que anomena «autèntica» en una carta al també filòsof Lavater.²⁵ Allí hi trobarem exactament el mateix llenguatge i idees que a la fi de l'escrit que tractem. Kant es presenta com un home «que no coneix cap altre mitjà per a fer front els darrers moments de la vida que la sinceritat més pura respecte els designis més amagats del cor i que, igualment a Job, considera un crim adular Déu i formular confessions interiors arrancades tal vegada per la por i que no responen a la fe lliure de l'esperit». I continua de la següent manera: «Jo distingeixo entre l'ensenyament de Crist i la notícia que en tenim i, per esbrinar la primera amb tota la seva puresa, m'esforço en separar sobretot la doctrina moral de totes les addicions del Nou Testament. Aquesta és indubtablement, la doctrina fonamental de l'Evangelí, mentre que la resta només pot ser

25. Del 28 d'abril de 1775. Cita recollida per E. Cassirer *Kant, vida y doctrina* (Fondo de Cultura Económica, 1978, pàgines 439-440).

una doctrina auxiliar... Ara bé, li confessaré sincerament que, des del punt de vista històric, els textos del Nou Testament no arribaran a gaudir mai del prestigi necessari perquè ens poguem atrevir a entregar-nos amb il·limitada confiança a cada una de les seves línies i a debilitar d'aquesta manera, fonamentalment, l'atenció vers l'únic necessari, o sigui cap a la fe moral de l'Evangelí, l'excel·lència de la qual consisteix precisament en concentrar totes les nostres aspiracions en la puresa de les nostres intencions i en una conducta conscientment bona; però de tal manera que tinguem sempre present la llei sagrada i considerem en tot moment la més petita desviació de la voluntat divina com a condemnada per un jutge just i innexorable, *sense que en contra d'això pugui servir de res cap classe de confessions, la invocació de noms sagrats o l'observància d'actes rituals o de culte*».

El resultat del plantejament kantianista és posar en evidència la qüestió vital que hi ha amagada darrera de la teodicea i desmarcar-se de la pretensió de la raó especulativo-teorètica de superar qualsevol límit, alhora que desvia la problemàtica al camp de la raó pràctica, de la convicció moral. Així la teodicea passa a ser vista més com una qüestió de creença i convicció moral, que no una qüestió de subtil coneixement o de ciència especulativa. Es pot basar en una sòlida convicció moral viscuda com incommovible, però no se'n pot fer ciència, coneixement especulatiu. Així, s'ha de basar més en el reconeixement de la debilitat, finitud i impotència de la raó cognoscitiva que no en la presumptuosa confiança en les seves forces.

Per aquest motiu, l'única manera d'evitar en aquestes qüestions el problema de la falsetat està en la sinceritat i en fer declaracions que, no prenent fer afirma-

cions sobre coses exteriors sinó respecte als propis estats d'ànim o a la pròpia consciència, no poden ser mai falses, a no ser que voluntàriament es vulgui falsejar el que hom sent en la pròpia consciència. Per això l'honradesa —fins i tot amb un mateix— i la sinceritat són el lloc on hom es pot afermar. Només en la declaració de la pròpia convicció —i sense anar més enllà d'ella— és impossible l'error, ja que en som l'únic i privilegiat testimoni. Per això, en la insinceritat i la mendacitat hi veurà Kant el signe del mal radical de la natura humana. També per això veurà, en tot intent d'imposar a altri alguna cosa que atempta contra la seva convicció interior o encara pitjor que li impedeix desenvolupar-la, el principal atemptat contra els homes i la seva llibertat.

La nota final i la resta del vigorós escrit està dedicat a fer una contundent defensa de la sinceritat i escrupulositat moral, com a àmbit on es basa tota veracitat humana per aquestes qüestions espinoses de creença o pràctiques com la «teodicea autèntica».

- 1646: Leibniz neix a Leipzig (1 de juliol) en una família d'origen eslav (d'aquí la transcripció «Leibnitz»). El pare luterà era juriconsult i professor de Moral a la Universitat de Leipzig, la mare també era filla d'un professor de Dret.
- 1647: Pierre Bayle neix a Le Carla (prop de Foix, al Llenguadoc), primer fou educat en el protestantisme, després es va convertir al catolicisme per, finalment, retornar al luteranisme.
- 1661: Leibniz comença a estudiar a la Universitat de Leipzig, seguint especialment els cursos del filòsof Jacob Thomasius.
- 1663: Leibniz presenta la seva tesi *De principio individui* i comença estudis de matemàtiques a Jena i de jurisprudència a Brunswick i, després, a Altdorf (prop de Nuremberg).
- 1666: Leibniz *Dissertatio de arte combinatoria... Praefixa est demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta.*
- 1668: Leibniz *Confessio naturae contra atheistas.*
- 1668-1669: Leibniz *Demonstrationes Catholicae i Defensio Trinitatis per nova reperta logica.*
- 1670: Conseller de l'elector de Magúncia.
- 1672: Missió diplomàtica a París (hi contactarà amb molts filòsofs, en especial amb Arnauld i Malebranche. Cerselier li deixa consultar manuscrits de Descartes i s'entusiasma amb inèdits de Pascal).
- 1673: Leibniz escriu *Confessio philosophi*, visita a la Gran Bretanya i passa a residir a París fins el 1676. Coneix Pierre Bayle i Collins l'introdueix en el pensament newtonià.
- 1674: Nicolas Malebranche *De la Recherche de la véri-*

té où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences.

- 1676: Comença a treballar sobre el càlcul infinitesimal, publicat el 1684. Bibliotecari a la cort del duc de Hannover. Camí d'aquesta ciutat sojorna a Holanda on retroba Spinoza.
- 1677: El duc de Hannover es converteix al catolicisme, Leibniz inicia negociacions per a la reconciliació de les esglésies. Correspondència amb Bossuet i Spinola.
- 1678: Leibniz conseller àulic a Hannover.
- 1679: Neix Christian Wolff, màxim representant de l'anomenada escola racionalista de Leibniz-Wolff.
- 1680: Malebranche *Traité de la nature et de la grâce*.
- 1681: Per fugir dels problemes religiosos, Bayle s'estableix a Rotterdam.
- 1682: Leibniz funda les *Acta Eruditorum* de Leipzig.
- 1685: Revocació de l'Edicte de Nantes i fugida dels hugonots francesos. Leibniz nomenat historiògraf de la casa de Brunswick.
- 1686: Leibniz *Discours de métaphysique* i posterior correspondència al respecte amb Arnauld. *Systema theologicum* (nou intent de conciliació de les esglésies).
- 1687-1690: Viatges a Àustria, Alemanya i Itàlia. Aprofita per a dur a terme investigacions documentals i contactes per compte propi.
- 1695: Leibniz *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*.
- 1695-1697: Bayle primera edició (2 vols.) del seu *Dictionnaire historique et critique*.

- 1697: Leibniz *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel* i *De rerum originatione radicali*.
- 1700: Leibniz és nomenat primer president de la Societat de Ciències de Berlín.
- 1702: Bayle publica la segona edició augmentada del *Diccionari*.
- 1703: Leibniz comença a redactar els *Nouveaux essais sur l'entendement humain* en resposta a l'*Essay concerning human understanding* de Locke (1690, traducció francesa del 1700).
- 1704: Bayle publica el primer volum de les *Réponses aux questions d'un provincial*.
- 1705: Bernard de Mandeville *The Grumbling Hive, or Knaves Turn'd Honest*.
- 1706: Bayle publica els volums segon i tercer de les *Réponses*, mor el 28 de desembre. Wolff professor a la Universitat de Halle.
- 1707: Publicació pòstuma dels volums quart i cinquè de les *Réponses*, així com els *Entretiens de Maxime et de Thémisme* de Bayle.
- 1710: Leibniz *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*.
- 1714: Leibniz redacció de *La Monadologie* i dels *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Mandeville *The Fable of the Bees; or Private Vices, Public Benefits*. La casa de Hannover en el tron britànic, Leibniz no és acceptat com a conseller del nou rei i perd tota influència política.
- 1715: Polèmica epistolar Leibniz-Clarke (defensor de Newton).
- 1716: Mor Leibniz a Hannover (14 de novembre).
- 1719: Wolff *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Wel-*

tund der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt.

- 1720: Wolff *Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit.*
- 1723: Destitució de Wolff de la Universitat de Halle sota l'acusació d'«impietat» i trasllat a Marburg.
- 1724: Neix Immanuel Kant a Königsberg (22 d'abril) fill d'un artesà i de mare profundament pietista luterana.
- 1732: Kant ingressa en el Collegium Fredericianum que passà a ser dirigit per Franz Albert Schulz, pietista i wolffià que l'influí notablement.
- 1737: Wolff *Theologia naturalis.*
- 1738: Karl Günter Ludovici *Neueste Merckwürdigkeiten der Leibnizisch-Wolffische Weltweisheit.*
- 1739: Alexander Baumgarten *Metaphysica*, wolffià l'obra del qual va fer servir Kant en les seves classes.
- 1740: Edició de Des-Maizeaux en 4 volums del *Dictionari* de Bayle. Frederic II de Prússia estudia en la universitat on és influït per Martin Knutzen (també pietista i wolffià però sobretot lliurepensador i coneixedor de les ciències).
- 1745: Friedrich August Crusius *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden* (pietista antiwolffià proper a l'empirisme que va influir en Kant).
- 1753: Wolff *Philosophia moralis sive Ethica.*
- 1751: Comença l'edició de l'*Enciclopèdia* francesa.
- 1755: Kant *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.*
- 1760: Baumgarten *Initia philosophiae practicae primae.*

- 1762: Kant *Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.*
- 1763: Kant *Versuch über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.*
- 1766: Kant *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik.* És nomenat subbibliotecari de la Biblioteca Reial.
- 1770: Baumgarten *Philosophia generalis.* Kant és nomenat catedràtic ordinari de Lògica i Metafísica.
- 1779: Es publiquen els *Dialogues concerning Natural Religion de Hume* (escrits al voltant de 1752). Lessing *Nathan der Weise.*
- 1781: Kant *Kritik der reinen Vernunft.*
- 1784: Kant *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*
- 1785: Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Friedrich Heinrich Jacobi *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn.*
- 1788: Kant *Kritik der praktischen Vernunft.* Eberhard publica l'escrit contra Kant que aquest respondrà.
- 1789: Comença la Revolució francesa i *Constitució dels drets de l'home i del ciutadà.*
- 1790: Kant *Kritik der Urteilskraft.* Comença a escriure en vistes al concurs per a l'any 1791 de l'Acadèmia Reial de Ciències de Berlín sobre la qüestió: «¿Quins són els efectius progressos que la metafísica ha fet a Alemanya des dels temps de Leibniz i Wolff?». A França s'aprova la *Constitució civil del clergat* i els béns eclesiàstics són fets servir per a finançar la Revolució.
- 1791: Kant *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere ent-*

behrlich gemacht werden soll, resposta a Eberhard —professor wolfià de Halle—. Fichte li presenta el seu escrit *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (que publicarà anònimament un any després i que hom atribuirà en un primer moment a Kant). Kant *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*.

- 1792: Kant comença els primers escrits que compondran *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (publicada l'any següent). Es prohibeixen a França les manifestacions exteriors del culte catòlic (ex. processions).
- 1793: Són guillotïnats a París Lluís XVI i Maria Antonieta, coincidint amb el moment més radical de la Revolució francesa. També es proclama el culte a la deessa raó. Kant *Über der Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*.
- 1794: Kant *Das Ende aller Dinge*.
- 1797: Kant *Metaphysische Anfangsgründe de Tugendlehre*.
- 1798: Polèmica sobre l'ateisme al voltant de Fichte.
- 1804: Mor Kant (12 febrer).

GOTTFRIED W. LEIBNIZ

Compendi de la controvèrsia,
reduïda a arguments
en forma²⁶

[1710]

26. En estructures sillogístiques (que Leibniz sempre reivindicà) entre escolàstiques i el que s'entenia a l'època com «*more geometrico*» (*Nota del t.*)

Algunes persones intel·ligents han desitjat que es fes aquesta addició i s'ha condescendit al seu parer més fàcilment en la mesura en què, així, s'ha tingut ocasió de satisfer encara algunes dificultats i de fer algunes observacions que no havien estat prou tractades en l'obra.

Primera objecció

Tothom qui no pren en absolut el millor partit, està mancat de potència, de coneixement o de bondat.

Déu no ha pres de cap manera el millor partit en crear aquest món.

Per tant Déu està mancat de potència, o de coneixement, o de bondat.

Resposta

Es nega la premisa menor, és a dir la segona premisa d'aquest sil·logisme; i l'adversari la prova per aquest prosil·logisme:

Prosil·logisme

Tothom qui fa les coses on hi ha mal, podent ser fetes sense cap mal o la producció de les quals pogués ser omissa, no pren en absolut el millor partit.

Déu ha fet un món on hi ha mal. Un món, dic, que

podia ser fet sense cap mal o la producció del qual podia ser omesa del tot.

Per tant Déu no ha pres de cap manera el millor partit.

Resposta al prosillogisme

S'acorda la premisa menor d'aquest prosillogisme, ja que cal admetre que hi ha mal en el món que Déu ha fet i que era possible fer un món sense mal o, fins i tot, de no crear en absolut el món, car la seva creació ha depès de la voluntat lliure de Déu. Però es nega la premisa major, és a dir la primera de les dues premises del prosillogisme i hom podria acontentar-se amb demanar-ne la prova.²⁷ Però per donar més claretat a la matèria, s'ha volgut justificar aquesta negació, tot fent remarcar que el millor partit no és sempre el que tendeix a evitar el mal, car pot ser que el mal vingui acompanyat d'un bé més gran. Per exemple, un general de l'exèrcit s'estimarà més una gran victòria amb una ferida lleu, que una situació sense ferida i sense victòria.

27. En la mesura que la teodicea és en principi una «defensa de Déu» sembla que l'esforç per provar la «culpabilitat» cauria de banda dels crítics escèptics o ateus. Ara bé Leibniz no es limita a aquesta posició sinó que vol donar raó plena de la totalitat del món (i fer per tant una «defensa positiva» del seu artífex). Com veïem la seva postura s'assembla a la dels amics de Job per l'atreuiment de voler donar raó plena del disseny diví i, si bé sembla que no pot ser acusat d'hipocresia (com ho seran aquells), sí que resta clar que —com apunta Kant— per a Leibniz defensar «la causa de Déu» és alhora «defensar la causa de la raó» i de les seves ambiciosos potencialitats. (*Nota del t.*)

S'ha mostrat això més àmpliament en aquesta obra, fins i tot fent-ho veure per exemples presos de les matemàtiques i d'altres disciplines, que una imperfecció en la part pot ser requerida per una perfecció més gran dins del tot. S'ha seguit en aquest aspecte el sentiment de sant Agustí, el qual ha dit cent vegades que Déu ha permès el mal per treure'n un bé, és a dir, un bé més gran; i el de Tomàs Aquino (*in libr. 2 sent., dist. 32, qu. I, art. I*) que el permetre el mal tendeix al bé de l'univers. S'ha fet veure que en els antics la caiguda d'Adam ha estat anomenada *felix culpa*, un pecat afortunat, perquè havia estat reparat amb un avantatge immens per l'encarnació del Fill de Déu, qui ha donat a l'univers alguna cosa més noble que tot el que entre les criatures hi hauria hagut sense aquell pecat. I per a millor intelligibilitat, s'ha afegit —després de molts bons autors— que era per a l'ordre i el bé general que Déu va deixar a certes criatures l'avinentesa d'exercir llur llibertat, fins i tot si havia previst que aquestes es dirigissin cap al mal i malgrat que ell podia fàcilment redreçar-les, perquè no convenia que per impedir el pecat, Déu obrés sempre d'una manera extraordinària. N'hi ha prou doncs per eliminar l'objecció, de fer veure que un món amb el mal podia ser millor que un món sense mal. Però s'ha anat més enllà en aquesta obra i, fins i tot, s'ha mostrat que aquest univers deu ser efectivament millor que tot altre univers possible.

Segona objecció

Si hi ha més mal que bé en les criatures intel·ligents, hi ha més mal que bé en l'obra sencera de Déu.

Ara bé, hi ha més mal que bé en les criatures intel·ligents.

Per tant, hi ha més mal que bé en tota l'obra de Déu.

Resposta

Es nega la premisa major i la premisa menor d'aquest sil·logisme condicional. Pel que fa a la premisa major no se l'accepta gens, perquè aquesta pretesa conseqüència de la part al tot, de les criatures intel·ligents a totes les criatures, suposa tàcitament i sense proves que les criatures desprovistes de raó no poden entrar en absolut en comparació i en relació d'igualtat amb aquelles que sí en tenen. Però per què no podria ser que l'excedent de bé compensés i sobrepassés incomparablement l'excedent de mal en les criatures no intel·ligents, que omplen el món, com en les criatures racionals? És cert que el valor de les darreres és més gran però, en compensació, les altres són —sense punt de comparació— molt més nombroses i pot ser que la proporció del nombre i de la quantitat sobrepassi la del valor i la qualitat.

Pel que fa a la premisa menor, no s'ha d'acceptar en absolut, és a dir hom no ha d'admetre de cap manera que hi hagi més mal que bé en les criatures intel·ligents. Fins i tot no hi ha necessitat de convenir que hi ha més mal que bé en el gènere humà, perquè pot ser i és força raonable, que la glòria i la perfecció dels benaurats sigui incomparablement més gran que la misèria i la imperfecció dels condemnats, i que aquí l'excel·lència del bé total en els menys nombrosos prevalgui al mal total en els que en són més. Els benaurats s'apropen a la divinitat pel

mitjà del Mediador diví tant com pot escaure a aquestes criatures i fan progressos en el bé que és impossible que facin els condemnats en el mal, encara que aquests s'apropessin tant com fos possible a la natura dels dimonis. Déu és infinit i el dimoni és limitat; el bé pot anar i va cap a l'infinit, mentre que el mal té els seus límits. Per això, en la comparació dels benaurats i dels condemnats, pot passar (i es pot creure que així és) el contrari del que hem dit que pot passar en la comparació de les criatures intel·ligents i no intel·ligents. És a dir, pot ser que, en la comparació dels benaurats i dels malaurats, la proporció dels graus sobrepassi la dels nombres²⁸ i que, en la comparació de les criatures intel·ligents i no intel·ligents, la proporció dels nombres sigui més gran que la dels valors.²⁹ Hom té el dret a suposar que una cosa pot ser, mentre no es demostri que és impossible; i, inclús, el que s'anticipa aquí traspassa la suposició.

Però en segon lloc, malgrat s'acordi que hi ha més mal que bé en el gènere humà, s'és susceptible encara de no acordar en absolut que hi ha més mal que bé en totes les criatures intel·ligents, ja que hi ha un nombre inconcebible de genis i potser encara d'altres criatures raonables.³⁰ I un adversari no sabria provar que el mal superi el bé en tota la ciutat de Déu —composada tant per genis com per innumbrables animals raonables i d'una infinitud d'espècies. I encara que no tingui cap necessi-

28. La qualitat superi la quantitat. (*Nota del t.*)

29. La quantitat superi la qualitat. (*Nota del t.*)

30. Recordeu que en la *Monadologia* s'exposa que les m̀nades estan jerarquitzades en funció de la seva capacitat de reflectir l'estructura del món i per les seves capacitats «intel·lectuals». (*Nota del t.*)

tat, per respondre a una objecció, de provar que una cosa és, quan amb la seva possibilitat n'hi ha prou, no s'ha deixat de mostrar en aquesta obra que és una conclusió de la suprema perfecció del sobirà de l'univers que el regne de Déu sigui el més perfecte de tots els estats o governs possibles i que, en conseqüència, el poc de mal que hi ha sigui requerit pel *summum* [comble] del bé immens que s'hi troba.

Tercera objecció

Si sempre és impossible no pecar, sempre és injust castigar.

Arabé, sempre és impossible de no pecar, o bé tot pecat és necessari.

Doncs sempre és injust castigar.

Es prova la menor.

1. ProsiHogisme

Tot el predeterminat és necessari.

Tot esdeveniment és predeterminat.

Doncs tot esdeveniment (i en conseqüència el pecat també) és necessari.

Hom prova encara així aquesta segona menor.

2. ProsiHogisme

El que és futur, el que és previst i el que és contingut en les causes és predeterminat.

Tot esdeveniment és tal.

Doncs tot esdeveniment és predeterminat.

Resposta

S'acorda en un cert sentit la conclusió del segon prosihogisme, que és la menor del primer; però es nega la major del primer prosihogisme. És a dir, es nega que tot el predeterminat és necessari, entenent per la necessitat de pecar per exemple o per la impossibilitat de no pecar o de no fer alguna acció, la necessitat de què es tracta aquí, és a dir aquella que és essencial i absoluta, i que destrueix la moralitat de l'acció i la justícia dels càstigs. Però, si algú entengués una altra necessitat o impossibilitat, és a dir una necessitat que no fos més que moral o que fos més que hipotètica (que s'explicarà després), és manifest que se li negarà la major de l'objecció mateixa. Hom es podria acontentar amb aquesta resposta i demanar la prova de la proposició negada. Però, en la present obra, encara s'ha preferit donar raó d'aquest procediment per aclarir millor la cosa i per illuminar millor tota aquesta matèria, tot explicant la necessitat que ha de ser rebutjada i la determinació que s'ha d'esdevenir. Així que la necessitat contrària a la moralitat, que ha de ser evitada i que faria injust el càstig, és una necessitat insuperable que faria inútil tota oposició, encara que inclús es volgués evitar de tot cor l'acció necessària i encara que s'hi fessin tots els esforços possibles. Fins i tot és manifest que no és aplicable a les accions voluntàries, ja que no se les faria mai si no se les volgués prou. Tampoc la seva previsió i predeterminació no és gens absoluta, sinó que

suposa la voluntat: si és segur que hom les farà, no és menys segur que hom les voldrà fer. Aquestes accions voluntàries i les seves conseqüències no arribaran a ser en absolut es faci el que es faci, o perquè hom les vulgui o no, sinó perquè hom farà i perquè hom voldrà fer el que hi du. I això està contingut en la previsió i en la pre-determinació, i n'és fins i tot la raó.

La necessitat de tals esdeveniments és anomenada condicional o hipotètica, o bé necessitat de conseqüència, perquè aquesta suposa la voluntat i els altres *requisits*; mentre que la necessitat que destrueix la moralitat i que converteix en injust el càstig i en inútil la recompensa, és en les coses es faci el que es faci i es vulgui fer el que es vulgui i, en una paraula, es troba en el que és essencial; i és el que es diu una necessitat absoluta. Tampoc no serveix de res, atenent al que és necessari absolutament, de fer prohibicions o manaments, de proposar penes o premis, de blasmar o de lloar; tot això no serà molt ni poc. Mentre que, en les accions voluntàries i en el que en depèn, els preceptes armats del poder de castigar i de recompensar serveixen molt sovint i estan compresos en l'ordre de les causes que fan existir l'acció. I és per aquesta raó que són útils no solament els miraments i els treballs, sinó també les pregàries, ja que Déu ha vist aquestes pregàries abans d'haver reglat les coses i haver vist el que era convenient. És per això que el precepte: *Ora et labora* (pregueu i treballeu); resta en peu tot sencer. I cauen en el que els antics ja anomenaven el *sofisme mandrós* [*sophisme paresseux*], no solament els qui pretenen, sota el va pretexte de la necessitat dels esdeveniments, que es pot negligir els miraments que demanen els negocis, sinó inclús els qui raonen contra les pregàries.

Així la predeterminació dels esdeveniments per les causes és justament el que contribueix a la moralitat en comptes de destruir-la i les causes inclinen la voluntat sense necessitar-la.³¹ Ja que la determinació on es mou no és gens una necessitat [*necessitation*], és cert (per a aquell que ho sap tot) que l'efecte segueix aquesta inclinació. Però d'aquest efecte no se'n segueix gens una conseqüència necessària, és a dir el contrari de la qual implica una contradicció. I és així, per una tal inclinació interna, que la voluntat es determina sense implicar necessitat.³² Supposeu que hi hagi la passió més gran del món (per exemple, una gran set), reconeixereu que l'ànima pot trobar alguna raó per resistir-s'hi, fins i tot encara que aquesta no sigui més que per mostrar el seu poder. Així encara que no existeixi mai una perfecta indiferència d'equilibri i que hi hagi sempre una prevalència d'inclinació pel partit que es pren, aquesta no converteix mai per tant la resolució que es pren en absolutament necessària.³³

Quarta objecció

Tothom qui pot impedir el pecat d'altri i no ho fa, sinó que més aviat hi contribueix, tot estant-ne ben informat,³⁴ n'és còmplice.

Déu pot impedir el pecat de les criatures intel·ligents,

31. El sentit és «sense determinar-la». (*Nota del t.*)

32. Sense que impliqui una determinació absoluta i necessària, sense constituir una necessitat estricta. (*Nota del t.*)

33. És a dir, podria ser d'una altra manera. (*Nota del t.*)

34. «*Quoi-qu'il en soit bien informé*».

però no ho fa i més aviat hi contribueix pel seu concurs i per les ocasions que fa néixer, tot i tenir-ne una coneixença perfecta.³⁵

Per tant, etc.

Resposta

Es nega la major d'aquest sillogisme; ja que pot ser que es pugui impedir el pecat però que no s'hagi de fer en absolut, perquè no es podria fer sense cometre un mateix un pecat o (quan es tractés de Déu) sense fer una acció desenraonada. Se n'han donat exemples i hom n'ha fet l'aplicació a Déu mateix. Pot ser que es contribueixi al mal i que, per tant, algun cop se li obri el camí fent les coses que hom està obligat a fer; i quan hom compleix el seu deure o (parlant de Déu) quan, millor considerat, es faci el que la raó humana, no s'és en absolut responsable dels esdeveniments, fins i tot si se'ls preveu. No es vol pas aquests mals però se'ls vol permetre per un bé més gran, que no se sabrà dispensar-se raonablement de preferir a altres consideracions; i és una voluntat *conseqüent*³⁶ que resulta de les voluntats *antecedents*, per les quals es vol el bé. Sé que alguns, parlant de la voluntat de Déu antecedent i conseqüent, han entès per l'*antedecent* aquella que vol que tots els homes siguin salvats i, per la *conseqüent*, aquella que vol, en conseqüència del pecat perseverant, que n'hi hagi de condemnats.

35. «*Quoi-qu'il en ait une parfaite connaissance*».

36. El «*conséquent*» francès té tant el sentit de «conseqüent» com de «conseqüent», permetent així el joc de paraules leibnizià.
(Nota del t.)

Però això no són sinó exemples d'una noció més general, i es pot dir, per la mateixa raó, que Déu vol per la seva voluntat antecedent que els homes no pequin en absolut i que, per la seva voluntat conseqüent o final i decretatòria (que té sempre el seu efecte), ell vol permetre que pequin. Aquesta permissió és una conseqüència de raons superiors i hi ha motiu per dir que generalment la voluntat antecedent de Déu va cap a la producció de bé i cap a l'impediment del mal, cadascun pres en si mateix i com deslligat (*particulariter et secundum quid*, Thom. I, qu. 19, art. 6), seguint la mesura del grau de cada bé o de cada mal. Però la voluntat divina conseqüent, o final i total, va cap a la producció de tants béns com es puguin posar plegats, la combinació dels quals esdevé així determinada i comprèn també la permissió d'alguns mals i l'exclusió d'alguns béns, com ho demana el millor pla possible de l'univers. Arminius, en el seu *Antiperkinsus*,³⁷ ha explicat molt bé que la voluntat de Déu pot ser anomenada conseqüent, no solament respecte a l'acció de la criatura considerada anticipadament en l'enteniment diví, sinó més aviat respecte a d'altres voluntats divines anteriors. Però n'hi ha prou amb considerar el passatge citat de Tomàs d'Aquino i el de Scotus (*I. dist. 46, qu. XI*), per veure que aquests autors prenen aques-

37. Jacob Harmensz (també Harmensen o Hermann) anomenat Arminius (1560-1609), teòleg protestant holandès cap de la secta dels arminians (moderada —per exemple respecte la predestinació— i liberal). L'obra citada es titula *Examen modestum libelli quem D. Guglielmus Perkinsius editit ante aliquot annos de prae-destinationis modo et ordine itemque de amplitudine gratiae divinae*, Leyde, 1612. William Perkins (1558-1602) és un teòleg anglès, calvinista estricte i polemista anticatòlic. (Nota del t.)

ta distinció com s'ha pres aquí. Tanmateix, si algú no vol permetre en absolut aquest ús dels termes, que posi voluntat *prèvia* en lloc d'antecedent i voluntat *final* o decretòria en lloc de conseqüent, perquè no es vol discutir de cap manera sobre mots.

Cinquena objecció

Tothom qui produeix tot el que hi ha de real en una cosa, n'és la causa.

Déu produeix tot el que hi ha de real en el pecat.

Per tant Déu és la causa del pecat.

Resposta

Hom podria acontentar-se amb negar la major o la menor, perquè el terme «real» rep unes interpretacions que poden convertir en falses aquestes proposicions. Però per explicar-se millor hom distingirà: real significa o el que és positiu solament, o bé comprèn inclús els éssers privatius. En el primer cas es nega la major i s'acorda la menor, en el segon cas es fa el contrari. Hom hauria pogut limitar-se a això, però s'ha volgut anar encara més enllà per a donar raó d'aquesta distinció. Per tant s'ha estat d'acord en considerar que tota realitat purament positiva o absoluta és una perfecció, i que la imperfecció ve de la limitació, és a dir del privatiu, ja que limitar és refusar el progrés o el que és més enllà [*plus outre*]. Ara bé Déu és la causa de totes les perfeccions i, en conseqüència, de totes les realitats quan es consideren com a

purament positives. Però les limitacions o les privacions resulten de la imperfecció original de les criatures, que limita llur receptivitat. És com un vaixell carregat que el riu fa anar més o menys lentament, proporcionalment al pes que porta. Així la seva velocitat prové del riu, però el retard que limita aquesta velocitat prové de la càrrega.

D'aquesta manera s'ha fet veure en aquesta obra com la criatura, tot causant del pecat, és una causa deficient, com els errors i les males inclinacions neixen de la privació, i com la privació és eficaç per accident. I s'ha justificat l'opinió de sant Agustí (*lib. I, ad Simpl. p. 2*) que explica, per exemple, Déu com a inflexible,³⁸ no pas per donar una cosa dolenta a l'ànima, sinó perquè l'efecte de la seva bona impressió és limitada per la resistència de l'ànima i per les circumstàncies que contribueixen a aquesta resistència; de manera que no li dóna tot el bé que sobrepassaria el seu mal. *Nec, inquit, ab illo erogatur aliquid quo homo fit deterior, sed tantum quo fit melior none rogatur.*³⁹ Però si Déu hagués volgut fer encara més, hauria calgut fer o altres natures de criatures o altres miracles per canviar llurs natures, que el millor pla no ha pogut admetre. És com si fes que el corrent del riu fos més ràpid que no permet el seu pendent o que els vaixells anessin menys carregats, si calgués fer anar aquests vaixells a més velocitat. I la limitació o la imperfecció original de les criatures fa que fins i tot el millor pla de l'univers no sabés estar exempt de certs mals, que han

38. Ens ha semblat la millor traducció de «*comment Dieu endurecit*». (*Nota del t.*)

39. «Això no és, diu ell, que procuri a l'home alguna cosa que el converteix en pitjor, és només que no li forneix d'alguna cosa que el converteix en millor». (*Nota del t.*)

de reportar però un bé més gran. Són alguns desordres en les parts que revelen meravellosament la bellesa del tot, com certes dissonàncies que, usades com cal, fan l'harmonia més bella. Però això depèn del que ja s'ha respost a la primera objecció.

Sisena objecció

Tothom qui castiga els qui han fet tan bé com estava en el seu poder de fer, és injust.

Déu ho fa.

Doncs, etc.

Resposta

Es nega la menor d'aquest argument. I hom creu que Déu dona sempre els ajuts i les gràcies que calguin als qui tinguin una bona voluntat, és a dir que no rebutgin aquestes gràcies per un nou pecat. Així no s'acorda la condemna dels infants morts sense baptisme o fora de l'Església, ni la condemna dels adults que han obrat seguint les llums que Déu els ha donat. I hom creu que si algú ha seguit les llums que tenia, en rebrà indubtablement de més grans quan n'hi ha necessitat, com en alguna banda ha assenyalat M. Hülsemann,⁴⁰ teòleg cèlebre i profund a Leipzig.

40. Johann Hülsemann (1602-1661), professor a Leipzig, teòleg i polemista luterà, autor d'un *Breviarium theologia*, Wittenberg, 1640. (Nota del t.)

I si a un home semblant n'havia mancat durant la seva vida, les rebria almenys en el moment [*à l'article*] de morir.

Setena objecció

Tothom qui dóna només a alguns i no a tots els mitjans que li fan tenir efectivament bona voluntat i la fe final de salvació, no té prou bondat.

Déu ho fa.

Doncs, etc.

Resposta

Es nega la major. És cert que Déu podria superar la més gran resistència del cor humà i que ho fa alguna vegada, sigui per una gràcia interna, sigui per les circumstàncies externes que poden molt sobre les ànimes; però no ho fa en absolut sempre. Hom dirà: d'on ve aquesta distinció i per què la seva bondat sembla limitada? No hauria estat pas en l'ordre d'obrar sempre extraordinàriament i de capgirar el lligam de les coses, com ja s'ha remarcat en respondre a la primera objecció. Les raons d'aquest lligam, pel qual l'un és situat en circumstàncies més favorables que l'altre, són amagades en la profunditat de la saviesa de Déu: depenen de l'harmonia universal. El millor pla de l'univers, que Déu no hagués pogut de cap manera deixar d'escollir, ho portava així. Se'l jutja per l'esdeveniment mateix, ja que Déu l'ha fet, no seria possible fer-ho millor. Ben lluny que aquesta conducta fos con-

trària a la bondat, és la suprema bondat qui l'hi ha conduït. Aquesta objecció amb la seva solució podia ser extreta del que ha estat dit a la llum de la primera objecció, però ha semblat útil tractar-la a part.

Vuitena objecció

Tothom qui no pot evitar d'escollir el millor, no és lliure.

Déu no pot evitar d'escollir el millor.

Doncs Déu no és lliure.

Resposta

Es nega la major d'aquest argument: la veritable i més perfecta llibertat rau més aviat en poder usar el millor del seu lliure arbitri i d'exercir sempre aquest poder, sense ser desviat ni per força externa ni per passions internes, ja que l'una fa l'esclavatge dels cossos i les altres de les ànimes. No hi ha res de menys servil que estar menat sempre al bé i sempre per la seva pròpia inclinació, sense cap constrenyiment i sense desgrat. I objectar doncs que Déu tenia necessitat de coses externes, no és més que un sofisme. Ell les crea lliurement, però havent-se proposat un fi, que és el d'exercir la seva bondat, la saviesa l'ha determinat a escollir els mitjans més apropiats per a obtenir aquest fi. Anomenar això necessitat, és prendre el terme en un sentit no ordinari que en depura tota imperfecció similarment com es fa quan es parla de la còlera de Déu.

Sèneca diu en algun lloc que Déu ha manat només que una vegada, però que obeeix sempre, perquè obeeix les lleis que ha volgut prescriure's: «*semel jussit, semper paret*».⁴¹ Però millor hauria d'haver dit que Déu mana sempre i que és sempre obeït, ja que tot volent, segueix sempre la inclinació de la seva pròpia natura i tota la resta de coses segueixen la seva voluntat. I com que aquesta voluntat és sempre la mateixa, no es pot dir de cap manera que no ha obeït sinó aquella que tingué antany. Tanmateix, encara que la seva voluntat sigui sempre infalible i vagi sempre cap el millor, el mal o el menor bé que rebutja no deixa de ser possible en si. D'altra manera la necessitat del bé seria geomètrica —per dir-ho així— o metafísica i del tot absoluta. La contingència de les coses seria destruïda i no hi hauria de cap manera elecció. Però aquesta forma de necessitat, que no destrueix gens la possibilitat del contrari, només té aquest nom per analogia. Esdevé efectiva, no pas per la sola essència de les coses, sinó pel que hi ha fora d'elles i per sobre d'elles, és a dir per la voluntat de Déu. Aquesta necessitat és anomenada moral, perquè per al savi, *necessari* i *degut* són coses equivalents i, quan té sempre el seu efecte, com el té veritablement en el savi perfecte, és a dir en Déu, hom pot dir que és una afortunada necessitat. Com més s'hi atansen les criatures, més s'atansen a la felicitat perfecta.

Aquesta forma de necessitat tampoc no és aquella que es tracta d'evitar i que destrueix la moralitat, les recompenses, les lloances. El que aquesta necessitat produeix no arriba pas a fer el que es faci i es vulgui el

41. «Ha manat una vegada, obeeix sempre». (*Nota del t.*)

que es vulgui, sinó perquè es vol de veritat. I una voluntat a la qual és natural escollir bé, mereix més de ser lloada: també porta la seva recompensa amb ella, que és la suprema felicitat. I com que aquesta constitució de la naturalesa divina dóna una satisfacció plena a qui la posseeix, també és la millor i la més desitjable per a les criatures, que depenen totes de Déu. Si la voluntat de Déu no tingués en absolut per regla el principi del millor, aniria cap al mal, que fora el pitjor; o bé en alguna mesura seria indiferent al bé i al mal, i guiada per l'atzar. Però una voluntat que es deixés anar sempre a l'atzar no valdria gaire més per al govern de l'univers que el concurs fortuït de corpuscles sense que hi hagués cap divinitat. I encara que Déu s'abandonés a l'atzar només en algun cas i d'alguna manera (com ho faria si no anés sempre plenament cap el millor i si fos capaç de preferir un bé més petit a un bé més gran, és a dir un mal a un bé, ja que el que impedeix un bé més gran és un mal) seria imperfecte, així com també l'objecte de la seva tria. No mereixeria de cap manera una confiança plena, en aquest cas obraria sense raó i el govern de l'univers fóra com certs jocs dividits entre la raó i la fortuna. I tot això fa veure que aquesta objecció, que es fa contra la tria del millor, perverteix les nocions del lliure i del necessari, i ens fa veure el millor mateix com a dolent, el que és maligne o ridícul.

IMMANUEL KANT

Sobre el fracàs de tots
els intents filosòfics
en la teodicea

[1791]

Per una teodicea s'entén la defensa de la suprema saviesa de l'autor del món davant l'acusació que la raó aixeca, en contra seva, a partir del que en el món és antifinalístic.⁴² Hom ho anomena: abogar per la causa⁴³ de Déu, tot i que bàsicament no és res més que la causa [*Sache*] que li agradaria ser a la nostra raó presumptuosa, ja que inclús desconeix els seus límits. Certament, aquesta causa [*Sache*] no és la millor però, malgrat tot, pot ser acceptada en tant que (deixant de banda aquella presumpció) l'home com a ser racional té dret a provar totes les afirmacions, totes les doctrines, que li demandin acatament abans de sotmetre-s'hi, amb objecte que aquest acatament sigui sincer i no fingit.

Per aquesta justificació es requereix que el suposat advocat de Déu demostrï *o bé*: que no existeix el que judiquem en el món com a antifinalístic; *o bé*: que, encara que fos, no ha de ser jutjat com a *factum*⁴⁴ [*Faktum*],

42. *Zweckwidrigen* se sol traduir per «inadequat» o «advers» en el sentit del que «és contrari a un fi determinat». En el context de l'escrit de Kant el seu significat més adient seria «contrari a fi», «oposat a tot fi o *telos*», «el que vulnera absolutament tot fi». Clarament es contraposa a *Zweckmässig* (finalístic o conforme a fi) i a *Zweckmässigkeit* (finalisme, adequació final). Agraint les suggerències de Ramon Valls Plana, Felipe Martínez Marzoa, Félix Duque i Pere Lluís Font hem optat (assumint-ne tota la responsabilitat, és clar) per la traducció menys farragosa de «antifinalístic», però convé tenir sempre en compte el que hem dit. (*Nota del t.*)

43. Aquí Kant fa un joc de paraules molt profund. La frase feta «abogar per la causa» d'algu, en alemany fa servir el mot «*Sache*» (cosa) en el sentit de causa, partit o, fins i tot, la raó (Kant abans ha fet servir el mot «*Vernunft*»). A partir d'aquí, Kant pren el sentit més propi del mot «*Sache*». (*Nota del t.*)

44. És a dir, com a fet o realitat irreductible, en aquest cas com a obra volguda per si mateixa per l'autor del món. (*N. del t.*)

sinó com a conseqüència inevitable de la natura de les coses; o bé finalment: que, com a mínim, no hauria de ser considerat com a obra [*Faktum*] del suprem artífex de totes les coses, sinó merament dels sers mundans als que es pot imputar alguna cosa, és a dir els homes (en tot cas també els sers més espirituals i superiors —més bons o més dolents—).

L'autor de una teodicea consenteix, doncs, en que aquest litigi sigui entaulat davant dels tribunals de la raó i es compromet a representar com a advocat la part acusada mitjançant la refutació formal de totes les allegations de l'adversari. En definitiva, mentre dura el judici i per una decisió inapel·lable, no li és permès declarar la incompetència del tribunal de la raó humana (*exceptionem fori*). És a dir, no pot rebutjar les allegations tot imposant al contrari una concessió a la saviesa suprema de l'artífex del món que, immediatament i sense investigació, declari sense fonament tots els dubtes que se li volen presentar en contra; sinó que ha d'admetre i fer comprensibles les objeccions, ja que de cap manera no destrueix el concepte de la suprema saviesa,⁴⁵ mitjançant elu-

45. Tot i que el concepte específic d'una saviesa només representa la propietat d'una voluntat per concordar amb el bé suprem, com el *fi darrer* de totes les coses; l'art [*Kunst*] en canvi només representa la capacitat d'usar dels mitjans més adequats *per als fins volguts*. Ara bé, l'art, si es demostra com a tal i és adequat a idees la possibilitat de les quals supera tota comprensió de la raó humana (per exemple quan mitjans i fins es produeixen mútuament els uns als altres, com en els cossos orgànics), és a dir com *art diví*, podrà ser inclòs també —no injustament— sota el nom de saviesa. Però, per a no confondre els conceptes, convé diferenciar les denominacions de *saviesa d'artífex* [*Kunstweisheit*] i de *saviesa moral* de l'artífex del món. La teleologia (mitjançant ella

cidació i refutació [racionals]. No obstant això, a una cosa no s'hi ha compromès necessàriament: a saber, demostrar la suprema saviesa de Déu fins i tot a partir del que en aquest món ensenya l'experiència; ja que, amb aquesta darrera simplement —perquè sinó precisaria de la omnisciència— i en un món tal com es dona a conèixer en l'experiència, no aconseguiria reconèixer de ple aquella perfecció, de la qual es pot dir amb certesa que arreu no n'és possible cap de més gran en la creació i govern.

Però el que en el món és antifinalístic i que podria ser contrari a la saviesa del seu artífex és de tres maneres:

1. L'antifinalístic per antonomàsia, que una saviesa no pot aprovar ni desitjar, ni com a fi ni com a mitjà.
2. L'antifinalístic condicionat, que certament no pot ser conciliat mai amb la saviesa d'una voluntat com a fi, però sí com a mitjà.

inclús la teologia física) dona en l'experiència proves abundants de la primera. Però de l'experiència no en resulta cap conclusió sobre la saviesa moral del creador del món, perquè llei natural i llei moral requereixen principis totalment diversos, i la demostració de la saviesa moral ha de ser conduïda totalment a priori, és a dir: en absolut no pot ser fonamentada en l'experiència del que passa en el món. Mentre que el concepte de Déu que ha [*soll*] de ser adequat per a la religió (ja que no el necessitem a efectes de l'explicació de la natura i, per tant, amb intenció especulativa) ha [*muss*] de ser un concepte d'ell com un ser moral. Llavors aquest concepte —tan poc com aquell— no pot ser basat en l'experiència, així com tampoc obtingut merament de conceptes transcendents d'un ser absolutament necessari que és totalment excessiu per a nosaltres. Sembla prou evident, per tant, que la demostració de l'existència d'un ser com aquest no pot ser altra que moral.

El *primer* és l'antifinalístic moral, com el mal ⁴⁶ [*Böse*] mateix (el pecat). El *segon* és l'antifinalístic físic, el mal físic [*Übel*] (el dolor). Però aleshores hi ha encara un finalisme ⁴⁷ en la relació del mal físic respecte el mal moral, una vegada que aquest darrer existeix i no pot ni ha de ser evitat: a saber, en la unió del mal físic i el dolor, com a càstigs, amb el mal moral com a crim; i queda per saber d'aquest finalisme del món si a cadascú li esdevé el seu dret en el món. Conseqüentment ha de poder ser pensable encara una tercera manera d'antifinalístic:

3. És a dir, la desproporció de crims i càstigs en el món.

Els atributs de la suprema saviesa de l'artífex del món, contra els quals es presenta com a objecció el que és antifinalístic, són igualment tres:

Primerament la seva *santedat* com a *legislador* (creador), en contraposició amb el mal moral en el món.

En segon lloc la seva *bondat* com a *governador* (sustentador), en contrast amb els innumbrables mals físics i dolors dels sers terrenals racionals.

En tercer lloc la seva *justícia* com a *jutge*, en comparació amb la penosa situació que sembla posar de mani-

46. A partir d'ara el traduirem per «mal moral», d'acord amb el que comentem en la introducció (veure-ho) i per a distingir-lo de *Übel* (infortuni, desgràcia, calamitat, sofriment, malaltia, perjudici, tot el que fa referència al dany o dolor més físic, per això fem servir la denominació «mal físic»). També mantenim la mateixa distinció per a *Güte* (bé en sentit moral) i *Wohl* (bé en sentit físic i com a sinònim de benefici, profit, utilitat, avantatge). (*Nota del t.*)

47. *Zweckmässigkeit*. Recordeu el joc ja apuntat amb *Zweckwidrig*.

fest la desproporció en el món entre la impunitat dels depravats i els seus crims.⁴⁸

48. Aquestes tres propietats juntes, que no es deixen reduir en cap cas les unes a les altres, com tampoc la justícia a la bondat i el tot a un nombre petit, conformen el concepte moral de Déu. El seu ordre tampoc no es deixa canviar (com en fer la bondat la suprema condició de la creació del món, a la que estaria subordinada la santedat de la legislació) sense destruir d'aquesta manera la religió que té aquest concepte moral en el seu fonament. La nostra pròpia raó pura (i certament pràctica) determina aquesta jerarquia de manera que si la legislació inclús s'adequa a la bondat, ja no hi ha més mèrit en la mateixa ni cap concepte estricte de deure. En primer lloc l'home desitja ser feliç, però malgrat això comprèn i es resigna (encara que a desgrat) a què el dret a ser feliç, és a dir la concordança de l'ús de la seva llibertat amb la llei sagrada, hagi estat necessàriament precedit en la decisió de l'artífex per la condició de la seva bondat. Per tant el desig, que té el fonament en el fi subjectiu (de l'amor a si mateix), no pot determinar el fi objectiu (de la saviesa) que prescriu la llei que dona la regla categòrica a la voluntat. Tampoc en cap cas, en l'exercici de la justícia i per a la saviesa legisladora, el càstig no està fonamentat com a mer mitjà, sinó com a fi. La transgressió està enllaçada amb mals físics, no per a que en resulti un altre bé sinó perquè aquest enllaç és en si mateix bo, és a dir moralment i necessària. La justícia pressuposa certament la bondat del legislador (ja que si la seva voluntat no fos per al benestar dels seus súbdits no podria tampoc obligar-los a obeir-la). Però no és la bondat; en tant que justícia s'hi distingeix essencialment tot i que estigui continguda en el concepte universal de saviesa. Per això si no s'esborra la queixa sobre la manca de justícia que es mostra en la sort que pertoca als homes en el món, no és perquè als *bons* no els va *bé*, sinó perquè als dolents no els va *malament* (certament, quan al primer fet escandalós se li afegeix el segon, augmenta encara el contrast d'aquest escàndol). En definitiva, en un govern diví, l'home més bo tampoc no pot fonamentar el seu desig de benestar en la justícia divina, sinó que ha de fer-ho en la seva bondat: perquè aquell que fa merament el seu deure, no pot tenir cap dret al bonfer de Déu.

S'ha de donar resposta, doncs, a aquestes tres que-
relles segons les tres maneres diverses a dalt descrites i
s'ha de comprovar la seva validesa.

1. Vers la reclamació en contra de la santedat de la
voluntat divina respecte del mal moral que enfosqueix
el món —la seva obra—, la primera justificació consis-
teix:

a) En què no hi ha de cap manera un antifinalístic
absolut, ja que com a tal prenem la transgressió de les
lleis pures de la nostra raó, sent per tant només contra-
venció de la saviesa humana. La saviesa divina ho jutja-
ria segons regles incomprensibles per a nosaltres i total-
ment altres, però —malgrat això— el que en ella certa-
ment trobem de reprobable, segons la nostra raó pràctica i
la seva determinació —respectivament—, podria ser pot-
ser el mitjà més convenient tant per al nostre bé parti-
cular com per al millor bé universal —pel que fa als
fins divins i la suprema saviesa—. Els camins del Suprem
no serien els nostres camins (*sunt Superis sua iura*) i ens
equivoquem si així considerem el que en aquesta vida
només és llei relativa per als homes. Per aquest motiu
també prenem el que la nostra consideració de les coses
—a partir d'un punt de vista tan ordinari— ens presenta
com a antifinalístic, com si fos considerat des del su-
prem punt de vista. Aquesta apologia, on la justificació
és més maligna que la queixa, no necessita cap refuta-
ció i, sens dubte, pot ser deixada lliurement al despreci
d'aquell home que té el mínim sentiment de la moralitat.

b) La segona aparent justificació seria, d'una banda,
reconèixer la realitat del mal moral en el món però dis-
culpar, d'altra banda, l'artífex del món, dient que no hau-
ria estat possible d'evitar-lo perquè es fonamentava en

les limitacions de la natura dels homes com a sers finits. Però d'aquesta manera es justificaria aquell mal mateix i, ja que no pot ser imputat als homes com la seva culpa, s'hauria de deixar d'anomenar-lo mal moral.

c) La tercera resposta suposa també que, amb l'anomenat mal moral, pesa una culpa sobre l'home, però que a Déu no se n'hi ha d'atribuir cap, perquè ell per motius savis l'ha deixat subsistir merament com a acte dels homes però, en cap cas, no l'ha aprovat, volgut o disposat per si. Ara bé (si hom no vol escandalitzar-se tampoc del concepte del mer *tolerar* d'un ser que és total i exclusiu artífex del món) anem a parar a la mateixa conseqüència que amb l'anterior apologia b), a saber: ja que al mateix Déu li era impossible d'evitar aquell mal moral sense destruir altrament fins més alts i, inclús, més morals; el fonament d'aquest infortuni⁴⁹ (ja que així hauríem pròpiament d'anomenar-lo aleshores) hauria de ser buscat inevitablement en el ser de les coses, és a dir en les necessàries limitacions de la humanitat com a natura finita, amb la qual cosa tampoc no li podria ser imputada.

2. Pel que fa a la queixa plantejada contra la bondat divina respecte dels mals físics —en definitiva els dolors— en aquest món, la justificació insisteix ara de manera similar:

a) En els destins dels homes, s'afirma incorrectament la preponderància del mal físic respecte de l'agradable goig de la vida. Qualsevol, per molt malament que li vagi, prefereix ser viu que mort i aquells pocs que pre-

49. Aquest és un clar cas en què «infortuni» o «desgràcia» són millors traduccions de «*Übel*» que no «mal físic», com es veient. (Nota del t.)

fereixen això darrer, reconeixen encara aquella superioritat en la mesura que ho ajornen. I, si en darrera instància són prou insensats, també aleshores es converteixen merament a l'estat de la no-sensació, on en cap cas no es pot sentir cap dolor. Però, la resposta a aquesta sofisteria es pot deixar amb seguretat al dictamen d'aquell home de sa enteniment, que ha viscut prou temps i ha meditat sobre el valor de la vida per a poder emetre un judici, si se li pregunta, sobre si li faria il·lusió recomençar el joc de la vida una altra vegada —no vull dir de la mateixa manera sinó en qualsevol altra condició que li plagui (no certament en un món de fades sinó en aquest món terrenal nostre)—.

b) La segona justificació es basa en què la preponderància dels sentiments dolorosos per sobre dels agradables no pot ser separada de la natura d'una criatura animal com és l'home (com va afirmar el comte Verri,⁵⁰ en el llibre sobre la natura del plaer). Es replica que, si fos així, caldria fer-se la següent pregunta, per què en definitiva, l'autor de la nostra existència ens ha cridat a la vida si, segons el nostre càlcul cert, no és desitjable per a nosaltres? En el disgust hom podria reaccionar aquí com aquella dona índia a Gengis-kan, a qui no se li podia proporcionar cap satisfacció en atenció a la violència suportada ni inclús en atenció a la seguretat futura: «Si no ens vols protegir per què ens has conquerit llavors?».

50. Es tracta de Pietro Verri (1728-1797), polític reformista, economista i literat milanes i del seu llibre *Idee sull'indole del piacere* (Milà, 1773) traduït a l'alemany el 1777 com *Gedanken über die Natur des Vergnügens*. El 1763 va escriure *Meditazioni sulla felicità*, després refeta totalment. (Nota del t.)

c) La tercera solució del conflicte ha de ser que Déu ens ha posat en el món en funció d'una felicitat futura, és a dir per bondat, però que, a tots aquells que esperen una gran i sobreabundant benaurança, els hauria de predecir absolutament l'estat ple d'esforç i tribulació de la vida actual, on hem de fer-nos mereixedors d'aquella glòria futura justament per mitjà de la lluita contra les adversitats. Una cosa cal tenir en compte: que, davant de la suprema saviesa, aquest temps de prova (al que la majoria sucumbiria i en el qual tampoc el millor no s'accontentaria de la seva vida) hauria de ser la condició de les futures alegries que gaudiríem i, no obstant això, no hauria estat factible de deixar acontentada la criatura amb cada època de la seva vida. Certament, aquesta justificació pot ser postullada però no compresa absolutament i, llavors, aquest conflicte es pot fer desaparèixer lliurement —però no resoldre— mitjançant apellació a la saviesa suprema que així ho ha volgut —la qual cosa compromet aleshores el poder dur a terme la teodicea—.

3. A la darrera acusació en contra de la justícia del jutge universal⁵¹ es contesta:

a) Que la pretensió de la impunitat dels viciosos en el món no té cap fonament; perquè cada crim, segons la

51. Cal destacar que, entre totes les dificultats per unir la marxa dels esdeveniments del món amb la divinitat del seu artífex, cap no revolta tant vehement l'esperit com les aparences d'una justícia deficitària en aquest punt. Si s'esdevé (tot i que passa rarament) que un injust i poderós malvat no escapa sense càstig del món, l'espectador imparcial se n'alegra en certa mesura reconciliat amb el cel. Cap altre finalisme de la natura l'emocionarà tant, provocant-li la seva admiració, ni li deixarà percebre de la mateixa manera la mà de Déu. Per què? Aquest finalisme és moral i l'únic del tipus que hom pot esperar percebre en certa mesura en el món.

seva natura, ja porta aquí en si mateix el seu adequat càstig, en la mesura que els retrets interns de la consciència del viciós el turmenten i molesten encara més que les fúries. De tota manera, en aquest judici rau evidentment un error, ja que l'home virtuós cedeix el seu caràcter anímic al viciós, és a dir, l'escrupulositat amb tota la seva severitat, la qual com més virtuós és l'home encara més fortament el castiga a causa de la més lleugera irreflexió reprovada en ell per la llei moral. No obstant això, on manca completament aquesta manera de pensar i amb ella l'escrupulositat, manca també el botxí dels crims comesos. El viciós, si pot escapar-se dels càstigs exteriors corresponents als seus delictes, se'n riu de l'ansietat dels honrats en turmentar-se internament amb les pròpies repreensions. Però, els petits retrets que de vegades es pot fer, o bé el viciós no se'ls fa en absolut per consciència o bé, si encara té una mica de consciència en si, aleshores aquests petits retrets són recompensats i equilibrats amb escriu mitjançant el plaer sensual —l'únic en el que hi troba gust—. Si aquella acusació ha de ser més profundament refutada podem dir que:

b) Certament és innegable que no es troba en absolut en el món cap relació adequada a la justícia entre culpa i càstig i que, sovint, en la marxa del món hom hauria descobert amb indignació una vida guiada amb flagrant injustícia i tanmateix feliç fins a la fi. Però no obstant això, aquesta dissonància situada en la natura i no organitzada intencionadament no implica discordança moral, perquè seria una propietat de la virtut lluitar contra l'adversitat (d'aquí prové el dolor que ha de patir el virtuós per mitjà de la comparació de la seva pròpia infelicitat amb la felicitat del viciós). Els patiments no-

més serveixen per a augmentar el valor de la virtut i per tant —davant de la raó— aquesta dissonància dels immerescuts mals físics de la vida és dissolta en la més majestuosa harmonia moral. Així, aquesta solució s'oposa a que aquests mals físics puguin ser representats certament i permanent com si estiguessin en concordança moral amb la virtut, tot acompanyant-la o *precedint-la* com la seva pedra d'esmolador i si, almenys, el final de la vida corona la virtut i castiga el vici. Però si, inclús, aquest final resulta absurd com en dóna molts exemples l'experiència, aleshores el patiment semblaria haver recaigut en els virtuoses, no *per a què* la seva virtut sigui pura, sinó *perquè* així ha estat (en canvi però era contradictori amb les regles de l'intelligent amor propi): la qual cosa és exactament el contrari de la justícia, tal com els homes se'n poden fer un concepte. Llavors pel que fa a la possibilitat que, malgrat tot, el final d'aquesta vida terrenal pugui no ser el final de tota vida, hem de dir que aquesta possibilitat no pot valer com a justificació de la providència; en cas contrari és merament un acte d'autoritat de la raó moral creient, mitjançant el qual qui dubta és remès a la paciència però no satisfet.

c) Finalment la tercera solució d'aquesta relació inharmonica entre el valor moral de l'home i la sort que li pertoca, vol proposar que es digui: En aquest món tota fortuna o infortuni⁵² haurien de ser judicats merament com a resultat —segons les lleis de la natura— de l'ús de les facultats dels homes proporcionalment a l'habilitat i intel·ligència aplicades, així com també a les circumstàn-

52. Tradueix lliurement «*Wohl oder Übel*». També podria ser traduït per «bé o mal físic». (Nota del t.)

cies en què cauen de manera casual, però mai no segons la seva harmonia amb fins suprasensibles. En un món futur, al contrari, destacarà un altre ordre de les coses i en formarà part aquell els actes del qual aquí en la terra valguin segons judici moral. En conseqüència, aquesta pressuposició és també arbitrària. Encara més la raó, si com a facultat legisladora moral no fa un acte d'autoritat d'acord amb els seus interessos, ha de trobar versemblant —segons meres regles del coneixement teorètic— que el curs del món determini els nostres destins segons l'ordre natural, ja sigui aquí com també més enllà.⁵³

Aleshores què té la raó com a fil conductor per a la seva suposició teorètica altrament a la llei natural? I si, com abans *b*) se li va exigir, es deixés remetre a la paciència i l'esperança d'un futur millor: com pot esperar que el curs de les coses segons l'ordre de la natura, que en aquest món és savi per si mateix, sigui poc savi precisament segons les mateixes lleis en un món futur? Per això, no hi ha pràcticament cap relació comprensible entre les raons internes de determinació de la voluntat segons lleis de la llibertat (a saber, la manera moral de pensar) i les causes (en gran part, exteriors i independents de la nostra voluntat) del nostre benestar segons lleis naturals. Així la suposició de la concordança del destí dels homes amb la justícia divina —segons els conceptes que ens en fem— seria tan poc d'esperar allí com aquí.

* * *

53. L'altra vida, ja que en darrer terme el premi o el càstig s'han guanyat pel que s'ha esdevingut en la vida mundana (*Nota del t.*)

La conclusió d'aquest litigi davant del tribunal de la Filosofia és que fins ara tota teodicea no compleix el que promet, a saber: justificar la saviesa moral en el govern del món contra els dubtes que s'han produït a partir del que dona a conèixer l'experiència en aquest món. Tot i que certament, pel que fa a això darrer i fins on abasta la nostra inspecció respecte la condició de la nostra raó, aquests dubtes com a objeccions' tampoc no poden demostrar el contrari. Encara però roman incerta la qüestió de si amb el temps no es pogués concebre encara fonaments més aptes per a la seva justificació i, finalment, poder absoldre la saviesa acusada no merament «*ab instantia*».⁵⁴ Si no podem aconseguir demostrar amb certesa que la nostra raó és absolutament impotent per a l'examen de la relació que manté amb la suprema saviesa un món tal com el que sempre podem conèixer mitjançant l'experiència, ja que aleshores serien rebutjats completament tots els intents posteriors de la suposada saviesa humana per examinar els camins de la divina. Llavors almenys seria al nostre abast una saviesa negativa, a saber, l'examen de les limitacions necessàries de les nostres pretensions amb vistes del que és massa elevat per a nosaltres. Però això encara ha de ser provat per acabar per sempre aquest procés⁵⁵ i, malgrat tot, es pot fer molt bé.

És a dir, tenim el concepte d'una *saviesa d'artífex*⁵⁶

54. «*Absolvere ab instantia*», suspendre els tràmits judicials i deixar lliure l'inculpat perquè no s'ha pogut demostrar ni la seva innocència ni la seva culpabilitat. (*Nota del t.*)

55. Que representa la teodicea. (*Nota del t.*)

56. És aquella que adequa els mitjans als fins. «*Kuntwisheit*» també es podria traduir per «saviesa artística» o «saviesa tècnica», però no ho hem fet per a evitar els sentits associats que remarquen

en l'organització d'aquest món. Per a la nostra facultat de la raó especulativa, a aquest concepte no li manca realitat objectiva per arribar fins una teologia física.⁵⁷ De la mateixa manera, en la idea moral de la nostra pròpia raó pràctica, tenim també el concepte d'una *saviesa moral* que podria haver estat posada en el món en general per un artífex perfectíssim. Però, de la *unitat en l'harmonia* d'aquella saviesa d'artífex amb la saviesa moral en un món sensible, no en tenim cap concepte ni tampoc mai no podem esperar d'assolir-lo. Certament, en la idea d'un món com el bé suprem hi hem de pensar la següent unificació de conceptes: en primer lloc, ser una criatura i un ésser natural implica merament seguir la voluntat del seu artífex, en segon lloc però com a ser lliure (que té una voluntat independent d'influxs externs i que pot ser contrària de moltes maneres a la del seu artífex) és responsable dels seus actes i, al mateix temps, ha de contemplar la seva pròpia acció com l'efecte d'un ser més alt. Però l'acord d'aquests conceptes només el pot comprendre aquell que penetra fins al coneixement del món suprasensible (l'intelligible) i comprèn la manera com és fonamentat el món sensible. Només sobre aquest coneixement pot ser fonamentada darrerament i exclusiva la prova de la saviesa moral de l'artífex del món, ja que

allusions de bellesa o ornamentació i de manualitat o tecnologia. Devem a Félix Duque la solució adoptada de «saviesa d'artífex». Vegeu també la primera nota de Kant en aquest escrit. (*Nota del t.*)

57. Enllaçant la idea del món (com a totalització racional de tots els fenòmens) amb la idea de Déu com a artífex, i ordenador d'aquest món: (*Nota del t.*)

aquesta només es presenta en el fenomen d'aquell primer món —un coneixement que no pot ser assolit per cap mortal—.

* * *

Tota teodicea ha de ser en el fons *interpretació* de la natura, en tant que Déu fa conèixer pel seu mitjà el propòsit de la seva voluntat. Aleshores qualsevol interpretació de la voluntat declarada d'un legislador és o bé *doctrinal* o bé *autèntica*. La primera és aquella que dedueix especulativament quina ha estat aquella voluntat a partir de les expressions de què n'ha fet ús, en relació amb els ja coneguts propòsits del legislador. La segona la fa el legislador mateix.

El món, com a obra de Déu, pot ser considerat per nosaltres també com una proclamació divina dels *propòsits* de la seva voluntat. Des d'aquest punt de vista el món és *sovint* per a nosaltres un llibre tancat. Però *sempre* ho és, malgrat ser un objecte de l'experiència, quan se'l considera per a treure'n fins i tot el *darrer propòsit* de Déu (el qual sempre és moral). Els intents filosòfics d'aquest tipus d'interpretació són doctrinals i expressen la teodicea pròpiament dita que, per tant, hom pot anomenar doctrinal. Malgrat això, no es pot denegar el nom de teodicea al mer rebuig de totes les objeccions en contra de la saviesa divina, quan es fa per un *acte diví d'autoritat* o (en aquest cas ve a ser el mateix) quan és una màxima de la mateixa raó per mitjà de la qual ens fem, necessàriament i abans de qualsevol experiència, el concepte de Déu com a un ser savi i moral. En aquest cas

Déu mateix esdevé —per mitjà de la nostra raó— l'interpretet de la seva voluntat proclamada mitjançant la creació, i a aquesta interpretació podem anomenar-la una teodicea autèntica. Però llavors no és interpretació d'una raó subtil (especulativa) sinó d'una sobirana raó pràctica que, en tant que és absolutament imposada sense posterior fonament en el legislador, pot ser tinguda per l'explicació immediata i la veu de Déu per mitjà de la qual dóna un sentit als signes de la seva creació. Una semblant interpretació autèntica la trobo expressada allegòricament en un antic llibre sagrat.

Job és presentat com un home en el que s'havia ajuntat tot el que es pot imaginar per a fer complet el seu goig vital: sa, adinerat, lliure, senyor sobre altres que pot fer feliços, rodejat d'una feliç família, enmig d'estimats amics i, sobretot (el que és més important), satisfet amb si mateix i amb bona consciència. Tots aquests dons, excepte el darrer, li pren de sobte un dur destí encaminat a posar-lo a prova. Gradualment arriba des de l'atordiment per aquest daltabaix imprevisit fins a la reflexió, llavors esclata en lamentacions per la seva mala sort. Per aquest motiu aviat arriba a una discussió entre ell i els amics que havien acudit aparentment a aconsolar-lo, en ella ambdues parts, cada una segons la seva manera de pensar (però especialment segons la seva situació), erigeixen la seva teodicea particular sobre l'explicació moral d'aquell destí funest. Els amics de Job es declaren partidaris del sistema d'explicació de tots els mals físics en el món a partir de la justícia divina, que fixa tants càstigs com crims perpetrats. I si certament no en sabien anomenar cap que fos culpa de l'infeliç Job, malgrat tot creien poder fer l'afirmació a priori que ell havia d'haver-ne co-

més algun, perquè sinó segons la justícia divina no seria possible que ell fos infeliç. Job, al contrari, s'exclamava amb indignació de què la seva consciència en tota la seva vida no li havia fet cap retret al respecte, però que si li sobrevenien inevitables faltes humanes només Déu mateix, que l'havia fet com una fràgil criatura, sabia perquè. Es pronunciava en favor del sistema de la *voluntat divina incondicionada*. «Ell és u»,⁵⁸ deia, «Ell fa el que vol».

En el que ambdues parts especulen o sobreespeculen hi ha poc de destacable, però mereix força més atenció el caràcter a partir del qual ho fan. Job parla com pensa i com sent, com també se sentiria indubtablement qual-

58. *Er ist einig* (Job XXIII, 13) és una frase verbal que significa: «estar d'acord o conforme amb alguna cosa» i en cert sentit «haver-se decidit» per aquesta, però com diu Felipe Martínez Marzosa «*einig*» funciona com un adjectiu que emfatitza la identitat i unicitat del subjecte de la frase (també Pere Lluís Font ens ha recalcat que no s'hauria de prendre aquesta referència en la nostra traducció). Així aquesta s'ha d'entendre a partir de la presa de posició absolutament incondicionada de Déu, qui està totalment d'acord i en una relació d'identitat (d'absoluta coherència amb si mateix) en la seva decisió. S'hi ha volcat aportant-ne tot el pes del seu poder i de la seva divinitat. Per això hem optat per «Ell és u» enlloc de traduir «és únic», com fan tant Paul Festugière com Rogelio Rovira. Així remarquem la identitat plena amb el seu signifi, en el sentit que Déu és plenament amb la seva decisió. Al respecte cal comentar que J. M. Bover i Francisco Cantera (BAC, 1953) tradueixen «Mas El ha tomado decisión... lo que su alma ha proyectado El hará». *La Bíblia dels Monjos de Montserrat* (Casal i Vall, 1983) tradueix: «Ell ho ha volgut... Li ha donat la gana de fer-ho, i ho ha fet», i la Fundació Bíblica Catalana (Ed. Alpha, 1968) tradueix: «Ell ho ha volgut... N'ha tingut ganes, i ho ha fet». (*Nota del t.*)

sevol home en la seva situació. Els seus amics, al contrari, parlen com si fossin espiats en secret pel Poderós sobre les coses del qual dictaminen i a favor del qual es posen, per mitjà del seu judici, més per interès que no per la veritat. La seva malícia, en afirmar —per cobrir les aparències— coses que haurien de tenir clar que no comprenen i en fingir una convicció que en realitat no tenen, contrasta molt amb Job —en profit del darrer— precisament per la franquesa, que s'allunya tant de falsos compliments que gairebé boreja la temeritat. «Voleu defensar Déu —diu ell—⁵⁹ amb injustícia? Voleu examinar la seva persona? Voleu suplir Déu? Ell us castigarà si d'amagat examineu segons les persones! Cap hipòcrita no compareix davant d'ell.»

Això darrer confirma realment el desenllaç de la història. Déu, doncs, considera Job digne de mostrar-li la saviesa de la seva creació, especialment les parts impentresables. Li deixa fer una ullada sobre el cantó bell de la creació, on presenta de manera inequívoca la saviesa i la benèvola previsió de l'artífex del món per als fins comprensibles dels homes. Però altrament també li mostra l'intimidant, li assenyala els productes del seu poder i, entre ells, també coses espantoses i perjudicials, les quals malgrat estar disposades finalísticament per si i per a la seva espècie, semblen ser però destructives en atenció a altres i inclús per als homes, semblen ser antifinalístiques i en desacord a tot pla universal disposat mitjançant bondat i saviesa. Però per això demostra la disposició i conservació del tot proclamada —pel savi artífex del món—, malgrat que els seus camins inexcrutables per

59. Job XIII, 7 fins 11, 16.

a nosaltres s'havien d'amagar inclús en l'ordre físic de les coses i, certament, encara molt més en l'enllaç d'aquest amb el moral (que encara és impenetrable per a la nostra raó?). La conclusió és que mentre Job reconeix —no precisament *impiament* ja que ell se n'adona cabalment de la seva honradesa— haver-se exclamat imprudentment sobre coses que li són massa altes i que no pot comprendre, Déu dicta sentència condemnatòria en contra dels seus amics perquè no havien parlat tan bé de Déu (segons l'escrupulositat) com el seu serf Job.

Si es considera ara la teoria sostinguda per cada una de les dues bandes: la dels seus amics desitja sobretot apropiarse de l'aparença de la raó més especulativa i de la humilitat més pietosa. I amb molta probabilitat, Job hauria hagut de sofrir un funest destí davant de qualsevol tribunal de teòlegs dogmàtics, davant d'un sínode, d'una inquisició, d'una classe venerable o de qualsevol alt consistori del nostre temps (a excepció d'un de sol).⁶⁰ Aleshores, només la sinceritat del cor —no la superioritat de la intel·ligència—, l'honradesa en reconèixer francament els seus dubtes i la repugnància a fingir convicció on no se sent —especialment davant de Déu (on a més a més aquesta astúcia és absurda)— són les qualitats que han decidit en la sentència divina el privilegi dels homes

60. Consell religiós. Cassirer en *Kant, vida y doctrina* (Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 441, nota 19) considera que es refereix en aquesta excepció a l'Alt Consistori de Berlín «que sota la presidència d'Spalding va oposar enèrgica resistència a les mesures decretades per Wöllner». Veure el que hem dit sobre el conflicte de Kant amb el govern prussià en la nostra introducció. Paga la pena completar-lo amb el que diu Félix Duque (nota 9) respecte a la militància antikantiana de l'A. de Ciències de Berlín. (*N. del t.*)

honrats, en la persona de Job, per davant de l'adulador religiós.

Però la creença que li brolla per mitjà d'una dissolució tan sorprenent del seu dubte, a saber, merament per la convicció de la pròpia ignorància, només podia arribar a l'ànima d'un home que enmig dels seus dubtes més vitals pogués dir (XXVII, 5, 6): «Fins que arribi la meva fi, no vull abdicar de la meva pietat, etc.», ja que amb aquesta convicció prova que no fonamenta la seva moralitat en la creença sinó la creença en la moralitat. En aquest darrer cas també la creença pot ser igualment dèbil, l'únic que de manera més clara i autèntica, és a dir d'aquella manera que fonamenta una religió no de sol·licitació de favor sinó de la vida bona.

NOTA FINAL

La teodicea, com s'ha mostrat, no té a veure tant amb una tasca en benefici de la ciència com, més aviat, amb una qüestió de creença. De l'autèntica teodicea veiem que no depèn tant de l'especulatiu com de la sinceritat en l'acotació de la impotència de la nostra raó i en l'honradesa de no falsejar els seus pensaments en l'exposició, cosa que encara passa tantes vegades per piatosa que sigui la intenció. Això ocasiona encara breus reflexions sobre una rica matèria, és a dir sobre la sinceritat com a requisit principal en qüestions de creença, en contraposició amb la propensió a la falsetat i la deslleialtat com a principal manca de la natura humana.

Ningú no pot estar segur sempre (ja que hom pot equivocar-se) que sigui *veritat* el que es diu a si mateix o a altri; però en canvi pot i s'ha d'estar segur que la seva confessió o declaració sigui *veraç*, ja que d'aquesta n'és conscient immediatament. O sigui, en el primer cas, compara la seva afirmació amb l'objecte en el judici lògic (per mitjà de l'enteniment); en el segon cas però la compara amb el subjecte (previ a la consciència), ja que reconeix la seva asseveració [*Fürwahrhalten*]. Si fa la confessió en atenció a l'objecte, sense ser conscient del subjecte, menteix perquè pretén una altra cosa i no la que en té consciència.

L'observació que hi hauria tal deslleialtat en el cor humà, no és nova (Job ja l'havia fet). Però gairebé s'hauria de creure que és nova l'atenció a la mateixa pel que fa als mestres de religió i ètica: tan poc corrent és que n'hagin fet un ús suficient d'aquella observació, tot i *volent* obrar conforme a deure, i malgrat la dificultat d'arrostrar la clarificació de les conviccions dels homes. Aquesta veracitat es pot anomenar *escrupulositat formal*; la *material* consistiria en la precaució d'atrevir-se —no a risc que sigui fals—, ja que consisteix en la consciència d'haver aplicat aquesta precaució en un cas donat. Els moralistes parlen d'una consciència errònia. Però una consciència errònia és un absurd; i, si n'hi hagués una de semblant, llavors mai no es podria estar segur d'haver actuat rectament, perquè també en darrera instància podria equivocar-se el jutge.

Certament puc equivocar-me en el judici *en el que crec* tenir raó, perquè això pertany a l'enteniment, que és l'únic que judica objectivament (veritable o fals). Però en la consciència, *si jo crec en el fet* de tenir raó (o me-

rament ho pretenc), no em puc equivocar en absolut, perquè aquest judici o, més aviat, aquesta proposició diu merament que jo judico així l'objecte.

L'escrupulositat formal que és el fonament de la veracitat consisteix en tenir cura per adonar-se d'aquesta creença (o no-creença) i per no pretendre cap asseveració [*Fürwahrhalten*] sobre el que no se'n sigui conscient. Ara bé, aquell que es diu a si mateix (i davant de Déu, la qual cosa és indiferent en les confessions religioses) que *creu*, sense tal vegada haver fet una ullada en si mateix, per averiguar si en realitat era conscient (o en quin grau ho era) d'aquesta asseveració: ⁶¹ *inventa* no no-

61. El mitjà per obligar algú a la veracitat en les seves declaracions externes, *el jurament (tortura spiritualis)* és tingut davant d'un tribunal humà no només com a permès sinó també com a indispensable. Trista demostració de la pobra estimació dels homes per la veritat, fins i tot en el temple de la justícia pública, on la seva mera idea hauria d'inspirar per si mateixa la més gran estimació! Però, fins i tot en les seves confessions internes, els homes menteixen també amb un convenciment que al menys no tenen en el tipus o en el grau que pretenen. Aquesta mala fe, ja que es converteix a poc a poc en persuasió real, pot tenir perjudicials conseqüències externes. Per això aquell mitjà d'obligar a la veracitat, el jurament (tot i que certament només en el més intern, és a dir l'intent d'averiguar si l'asseveració resisteix la prova d'una inspecció interna *sota jurament* de la confessió), pot fer-se servir també molt bé, si no per rebutjar la més audaç temeritat, sí almenys per suspendre la declaració exterior més violenta. Per un tribunal humà no s'exigeix a la consciència del qui ha jurat més que el compromís que, *si hi ha* un posterior jutge universal (per tant Déu i una vida futura), vulgui ser responsable davant d'ell de la veritat de la seva confessió externa. No és necessari exigir-li una confessió *de que hi ha un tal jutge universal* perquè, si la primera solemne afirmació no pot descartar la mentida, la

més la més absurda mentida (davant d'un coneixedor del cor), sinó també la més sacrílega, perquè corromp el fonament de qualsevol propòsit virtuós: la sinceritat. És fàcil preveure com d'aviat, *confessions* cegues i exteriors (que molt fàcilment serien compatibles amb una altra tan cabalment interna com falsa), si proveeixen de *medis de subsistència*, paulatinament poden provocar una certa falsetat en la mateixa manera de pensar dels sers vulgars.

Mentrestant aquesta pública depuració de la manera de pensar roman postposada —de la manera més probable— a temps llunyans, fins que tal vegada sota la protecció de la llibertat de pensament esdevingui un principi universal d'instrucció i d'educació. Encara algunes ratlles poden ser dedicades aquí a la consideració d'aquell mal costum que sembla estar tan profundament arrelat en la natura humana.

segona confessió falsa provocaria encara menys escrúpol. Segons aquesta delació interna del jurament hom es preguntaria a si mateix: t'atreveixes, per tot el que t'és de més estimat i sagrat, a respondre de la veritat d'algun important dogma? Davant d'una tal exigència, la consciència se sobresalta pel perill a què s'exposa de pretendre més del que hom pot afirmar amb certesa pel que fa l'estimació d'un objecte que no és assolible en absolut pel camí del saber (coneixement teòretic). Però únicament la seva suposició, la qual és recomanable per sobre de totes les coses però sempre lliure, fa possible la concordància de la raó amb si mateixa, mitjançant la connexió en un sistema dels principis suprems de la raó pràctica amb els del coneixement teòretic de la natura. Encara més però, han de ser sotmeses a aquesta prova de foc de la veracitat les confessions de fe, la font de les quals és històrica. Si, pel contrari, són imposades com a prescripcions, llavors la insinceritat i simulada convicció s'extén a la multitud i la culpa cau sobre aquell que surt avalador d'altres consciències (donat que els homes són passius de bona gana en les seves consciències).

Hi ha alguna cosa de commovedora i sublim en la formació d'un caràcter sincer, allunyat de tota falsetat i positiu fingiment. Ara bé, l'honradesa, una mera simplicitat i rectitud en la manera de pensar (especialment si se li disculpa la franquesa), és el mínim que hom pot promoure en un bon caràcter i, per això, no s'endevina on es basa l'admiració que dediquem a un tal objecte. O bé hauria de ser doncs que la sinceritat fos precisament la qualitat de la que la natura humana estigués més allunyada. Trista consideració! Ja que precisament només mitjançant aquesta qualitat, totes les restants qualitats humanes poden tenir un veritable valor intern, sempre que es basin en principis. Un misantrop contemplatiu (que no desitja cap mal a cap home, malgrat estar inclinat a creure-n'hi qualsevol mal) no pot sinó dubtar entre si ha de trobar els homes *dignes d'odi* o, més aviat, *dignes de despreci*. Les qualitats, per les que els judicaria qualificats com a dignes d'odi, són aquelles per les que perjudicarien a propòsit. Però la propietat que sembla exposar-li davant d'aquell misantrop a ser digne de despreci no podria ser altra que una inclinació que és *en si dolenta* [*böse*], tot i que no perjudicaria a ningú. És en definitiva una inclinació vers el que no ha de ser usat per cap motiu com a mitjà, per tant vers el que objectivament no és bo per a res.

El primer mal moral no seria cap altre que l'*hostilitat* (dit suaument, insensibilitat); el segon no pot ser altre que la inclinació profunda a la mentida (falsetat, inclús sense cap propòsit de perjudicar). La *primera* tendència té un propòsit, el seu ús malgrat tot i en certes relacions pot ser permès i ser considerat bo, per exemple: l'*hostilitat* en contra d'irrecuperables perturbadors de la

pau. Però la *segona* inclinació implica l'ús d'un mitjà (la mentida) que no és bo en absolut, sigui la intenció que sigui, perquè és reprobable i dolent en si mateix. La condició de l'home del primer tipus és la *maldat* amb la que es deixa enllaçar encara l'aptitud per a fins bons donades certes relacions externes i peca només pels mitjans que, de tota manera, tampoc no són condemnables per a tot propòsit. El mal del darrer tipus és la *indignitat*, mitjançant la qual li és negat a l'home tot caràcter. Aquí em refereixo bàsicament a la mala fe més profundament amagada, ja que l'home inclús sap falsejar les manifestacions interiors davant de la seva pròpia consciència. Per això hom no ha d'estranyar-se de la tendència externa a l'engany; doncs hauria de ser aquesta que, malgrat que tot hom està informat de la falsetat de la moneda amb què trafica, aquesta però sempre pot mantenir-se en circulació.

En les cartes del senyor *De Luc*⁶² sobre les muntanyes, la història de la terra i de la humanitat recordo haver llegit el següent resultat del seu viatge, en part antropològic. El filantròpic autor va partir amb la hipòtesi de la bondat original del nostre gènere i cercava la seva confirmació on l'opulència urbana no podia haver tingut cap influx en corrompre els ànims: en les muntanyes, des de les *suïsses* fins el *Harz*. I després que una terrible experiència en les muntanyes suïsses fes perdre força a la seva creença en una desinteressada tendència altruista, va apuntar finalment la següent conclusió: *Que l'home,*

62. Es refereix a Jean André de Luc (1727-1817) autor de *Lettres physiques et morales sur les montagnes et sur l'histoire de la terre et de l'homme* (1778-1780), que va ser catedràtic de filosofia i geologia a Göttingen. (Nota del t.)

pel que fa a la benevolença, seria prou bo (fins aquí cap meravella! doncs es basa en una tendència innata, de la que Déu és l'artífex) *només que no hi cohabités en ell una maligna inclinació al refinat engany* (la qual cosa tampoc no ha de sorprendre, ja que el caràcter que l'home mateix ha de formar en si rau en impedir aquesta darrera tendència)! Es tracta en definitiva d'un resultat d'investigació que qualsevol podria haver trobat també sense haver viatjat a les muntanyes, entre els seus conciutadans, encara més a prop, en el seu propi pit.⁶³

63. Aquí Kant apunta a la seva teoria del mal radical humà.