

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'algú, 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 què 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 alegacions 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 (*exceptio nem fori*). És a dir, no pot rebutjar les alegacions 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 mal⁴⁶ [*Böse*] mateix (el pecat). El *segon* és l'antifinalístic físic, el mal físic [*Übel*] (el dolor). Però aleshores hi ha encara un finalisme⁴⁷ 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 dóna 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 reproable, 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'ano-
menat 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 ho-
mes 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 des-
truir altrament fins més alts i, inclús, més morals; el fo-
nament d'aquest infortuni⁴⁹ (ja que així hauriem pròpia-
ment d'anomenar-lo aleshores) hauria de ser buscat ine-
vitablement en el ser de les coses, és a dir en les necessà-
ries 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 do-
lors— en aquest món, la justificació insisteix ara de ma-
nera similar:

a) En els destins dels homes, s'afirma incorrecta-
ment la preponderància del mal físic respecte de l'agra-
dable 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 ve
fent. (*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 Veri,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 disjut 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 milanès 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 apel·lació 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 reprovable 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 honorats en turmentar-se internament amb les pròpies repressions. 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'esmlar 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 imprevist 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-

mès 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 sobre especulen 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 Marzoa «*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 designi, 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 Biblia* 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 aparences— 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 impenetrables. 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 assenyalà 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 apropiari-se 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 meua fi, no vull abdicar de la meua 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 sollicitació 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 vèiem 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 espiritualis*) 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 sobrealta 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 cobabités 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.

ALTRES OBRES DE GONÇAL MAYOS

Entre lògica i empírica. Una lectura de la filosofia hegeliana de la història, PPU, Barcelona, 1989.

Il·lustració versus Romanticisme. La polèmica Kant/Herder, en premsa.

En col·laboració

«La filosofía política de Kant y Herder... Despotismo y revolución» a *Filosofía y revolución*, Universitat de Múrcia, 1991.

«De Kant a Hegel» a *Breu història de la filosofia (les grans etapes del pensament filosòfic)*, Columna, Barcelona, 1987.

«El abismo y el círculo hermenéutico» a *Los sentidos de la hermenéutica*, Los Trabajos de Sísifo, Barcelona, 1990.

Traduccions

A. J. R. TURGOT, *Escritos sobre el progreso humano*, Tecnos, Madrid, 1991.

W. DILTHEY, *L'origen de l'hermenèutica, Els tipus de cosmovisió, L'essència de la filosofia*, en premsa.