

## EL TERREMOTO DE LISBOA Y EL PROBLEMA DEL MAL EN KANT

Gemma Vicente. Universidad de Sevilla

El terremoto que sacudió la ciudad de Lisboa en noviembre de 1755, señala un momento crucial para el pensamiento europeo. Con él se aceleró el fin del «optimismo» característico de la primera mitad del siglo de las luces, convirtiéndose, como señala Campo, en signo premonitor de una nueva forma de pensar, sentir y obrar<sup>1</sup>.

A partir de las investigaciones realizadas por Th. Besterman sobre este acontecimiento, es unánimemente aceptada su tesis de que las consecuencias que tuvo desde el punto de vista cultural fueron de mucha mayor importancia que las repercusiones de orden físico.

Las causas de la revolución intelectual surgida a raíz de este terremoto no están excesivamente claras. En 1750, año en el que existían las mismas razones objetivas de organización industrial de la producción editorial, medios de comunicación... que en 1755, un fuerte movimiento sísmico había afectado a numerosas zonas de Europa sin producir reacciones culturales de importancia. La razón de la particular repercusión del terremoto de Lisboa parece encontrarse de un lado, en la importancia que esta ciudad tenía en el siglo XVIII, y de otro, y de una manera especial, en Voltaire, quien en su poema sobre el desastre realizó una continua, insistente e irónica crítica al planteamiento sistemático del optimismo<sup>2</sup>. En cualquier caso está claro que la mayor parte de los filósofos europeos se enzarzaron en una polémica en torno a las tesis del optimismo racionalista, provocando una verdadera revolución en el espíritu del siglo.

Kant, que era un pensador que se sentía profundamente implicado en la historia y en la problemática cultural de su tiempo, adoptó ante este fenómeno una postura netamente activa. Ello le movió a escribir tres ensayos que versan directamente sobre el terremoto y otros dos dirigidos a defender y reforzar las tesis del optimismo metafísico.

El presente estudio va a versar sobre las explicaciones y la postura general que Kant defiende acerca del problema de la existencia del mal y su presencia en el mundo en los mencionados artículos. El análisis, en concreto, se centrará en las ideas expuestas por Kant en el segundo de los escritos dedicados a explicar las causas del movimiento sísmico de Lisboa, las reflexiones sobre el optimismo que se encuentran entre las *Lose Blätter* y que suelen datarse alrededor del año 1755, y el *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo de 1759*.

## 1. Sobre el 2º ensayo acerca del terremoto

En 1756 Kant publica en el «Königsberger Nachrichten» tres artículos que aparecen en enero, marzo y abril respectivamente: *Sobre las causas de los terremotos, en ocasión del desastre que ha conmovido a Europa occidental hacia el final del presente año*; *Historia y descripción natural de los fenómenos más notables del terremoto que ha sacudido a finales de 1755 gran parte de la tierra* y *Otras consideraciones sobre los terremotos registrados desde hace algún tiempo*.

La intención que Kant persigue en ellos no es ni literaria ni emotiva ni moral, sino puramente científica. Y así lo expresa de manera rotunda en el segundo de los ensayos enumerados:

«Yo describo aquí simplemente el trabajo de la naturaleza, las raras circunstancias naturales que han acompañado el terrible suceso, y su causa»<sup>3</sup>.

Sin embargo va a ser precisamente este ensayo el que se va a estudiar en nuestro trabajo. Y ello es así porque es en este artículo *Historia y descripción natural de los fenómenos más notables del terremoto que ha sacudido a finales de 1755 gran parte de la tierra* donde Kant, al igual que le sucediera ya en *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, no puede resistir la tentación de deslizarse desde las cuestiones científicas hacia las consideraciones morales, y donde se alude, más claramente, al problema y a la vivencia del mal.

La tesis central kantiana desde el punto de vista científico es que los terremotos son provocados por incendios que se producen en cavernas subterráneas. En ellas hay una materia inflamable a la que basta la menor turbación para desencadenarse y emprenderla contra el suelo que tienen encima<sup>4</sup>.

Pero la labor del científico no se agota en la fría descripción de los fenómenos naturales, sino que se siente impelido a considerarlos dentro de una visión general del todo<sup>5</sup>. Esta perspectiva le permite hablar a Kant de la utilidad de los terremotos: de las funciones de los focos subterráneos en los procesos geológicos, de su actividad depuradora sobre la atmósfera que motiva una vegetación más próspera... .

Así pasa Kant de la perspectiva mecanicista causal, a la teleológica y ética. La ciencia deja al hombre indefenso frente a la objetividad de lo real pero lo libera de una ilusoria relación ventajosa. En la misma línea de pensamiento iniciada en la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, Kant sostiene que lo que la objetividad científica nos muestra es que en el contexto de la naturaleza el hombre no es sino un elemento más, que toda ilusión antropocéntrica es radicalmente falsa:

«¿Verdaderamente no sería mejor juzgar así: era necesario que de vez en cuando se produjeran terremotos sobre la tierra, pero no era necesario que nosotros construyéramos altivas casas sobre ella?... El hombre tiene que aprender a conformarse en la naturaleza, pero quiere que ella tenga que conformarse con él»<sup>6</sup>.

Una vez establecida la teoría física Kant aplica su enfoque científico contra lo que él considera una insípida moral y una falsa teología. Dos peligros cuya consideración, señala Adickes, prácticamente ningún escritor que se ocupa del terremoto elude<sup>7</sup>.

Como afirma Campo, el finalismo kantiano no es ni inmediato ni extrínseco, sino que propugna la subordinación de los fines inferiores a los superiores, fines estos últimos, que no deben ser físicos sino morales<sup>8</sup>. El extrañamiento hombre-

naturaleza supone para Kant la afirmación de que el fin de la existencia humana no puede ser en modo alguno la felicidad sensible:

«La observación de estos espantosos acontecimientos es rica en enseñanzas. Humilla al hombre en cuanto le permite ver que no tiene ningún derecho, o al menos lo ha perdido, a esperar de las leyes de la naturaleza, que Dios ha dispuesto, resultados rápidos y cómodos; y él quizá también aprenda a comprender de esta manera: que en este remolino de sus pasiones no puede esperar la meta fácil de sus aspiraciones»<sup>9</sup>.

Así, el amoralismo natural y la neutralidad científica muestran al hombre la necesidad de dirigir su vida según una determinada actitud moral que tiene como principal característica el implicar una crítica a los planteamientos eudemonistas: el fin de la existencia humana no puede ser la satisfacción de los sentidos del hombre.

Lo que la experiencia muestra es que el mal para el hombre existe, o al menos, que hay muchos eventos y acontecimientos que éste siente y sufre como malos. Lo que la ciencia evidencia es que de ningún modo se pueden antropologizar los acontecimientos naturales. El hombre no es sino una pieza del proceso de la naturaleza y su dolor no tiene por qué tener más significación que la queja del ratón al ser comido por el águila.

Pero la actitud científica enseña al hombre algo más, humillándolo también en otro sentido: la naturaleza entera funciona según unas leyes exactas que Dios ha insertado en ella desde el principio, y los terremotos no son nada más que consecuencias directas de las mismas<sup>10</sup>. La incompreensión humana ante este tipo de catástrofes se debe a que el hombre podrá conocer y explicar las leyes de la naturaleza; pero adivinar en función de qué designios se han formulado no puede ser más que presunción:

«Así está el hombre en la oscuridad cuando quiere adivinar la intención que Dios tiene ante los ojos en el ordenamiento del mundo»<sup>11</sup>.

Es decir, como afirma Adickes, el mecanicismo defendido aquí por Kant se halla impregnado de teología: lo que sucede lo hace naturalmente, pero es Dios quien proyecta lo que acaece. El desarrollo mecánico de la naturaleza está diseñado por la más Alta Sabiduría<sup>12</sup> y el hombre en ningún modo puede aspirar a participar del conocimiento del plan divino.

Así el hombre es un eslabón en la cadena de la naturaleza, que pretende ser el todo, o si no, ser al menos el fin de la misma. Y sin embargo ni siquiera es capaz de conocer las razones en virtud de las cuales la naturaleza ha sido formulada. El hombre, desde este planteamiento, de ninguna manera puede suponer que los terremotos y demás causas de sufrimientos humanos sean castigos divinos ante sus acciones. La naturaleza sigue su curso con independencia del sentido en el que éste afecte al hombre. Está regida por unos designios inescrutables para nosotros; y el creer que gira, para bien o para mal, a nuestro alrededor, no es sino una prueba de ignorancia y falso orgullo<sup>13</sup>.

Por ello tiene razón Travaglia cuando sostiene que optimismo no quiere decir en Kant que seamos siempre capaces de comprender la coordinación de la racionalidad que gobierna el todo, sino que la naturaleza es un digno objeto del entendimiento y la sabiduría divina<sup>14</sup>. Y esto en el fondo supone la remisión del por qué del sufrimiento y el dolor humano al misterio. El hombre es el ratón al que se come el águila. Su mal ni es importante ni en realidad existe, es simplemente el modo en el que la naturaleza funciona, y tanto si el modo le gusta como si no, nunca sabrá su

causa. La única prerrogativa del hombre frente al ratón estriba en que si bien éste conoce que es susceptible de ser comido por el águila si ésta está hambrienta, el hombre es capaz de elaborar una teoría general sobre el funcionamiento natural. Pero en realidad bien poco valdría esta diferencia si Kant no le reservara al hombre una vía especial a través del uso práctico.

Hemos visto como el análisis general sobre los logros científicos tenía como resultados el reconocimiento por parte del hombre de su situación no fundamental en el conjunto de la naturaleza y la comprensión de los límites de su propio conocimiento, al negar al hombre la capacidad de conocer los designios que gobiernan el mundo.

Pero esto, en Kant, sólo acontece en el plano teórico. Así análogamente a su visión crítica definitiva, afirma que, si bien a nivel teórico andamos en la oscuridad, a nivel práctico tenemos bastante claro que es lo que debemos hacer:

«Sólo nos encontramos sin ninguna duda cuando depende del uso, cómo debemos servirnos de estos caminos según el propósito de la providencia»<sup>15</sup>.

La ciencia nos salva de nuestra ignorancia mostrándonosla, al señalarnos que su límite no sólo no cierra el nivel práctico, sino que lo abre. Y es aquí donde se encuentra la verdadera virtualidad del conocimiento científico humano. El hombre no conoce el por qué de las leyes de la naturaleza, y el límite significa por un lado que hay un más allá de nuestro conocimiento y, por otro, que si el ser humano es capaz de interrogarse por lo que trasciende el mundo natural su destino no puede ser el de quedarse dentro de las fronteras del mismo<sup>16</sup>.

Si el hombre es un ser insignificante y necio en medio de un inmutable e inmejorable mundo de leyes naturales, está claro que de tener un destino personal e importante, no puede ser ni la mera permanencia en el mismo, ni la simple satisfacción ante las eventualidades que nos aporta.

Y esta segunda afirmación la realiza Kant taxativamente:

«Yo estoy lejos y apartado de dar a entender que el hombre se encuentre abandonado a un destino inmutable de las leyes de la naturaleza, sin el privilegio de su particular ventaja»<sup>17</sup>.

Las resonancias religiosas del escrito kantiano en relación a este tema son bastante claras. El contraste entre optimismo metafísico y pesimismo humano<sup>18</sup> se resuelve en la afirmación de la heterofinalidad del hombre y la naturaleza gracias a que su conocimiento posee la virtualidad de impulsarnos hacia otro terreno en el que el saber se dá a un nivel diferente y que en definitiva no es ético, sino religioso. En el Kant crítico, el no saber a nivel teórico puro que Dios existe no nos impide obrar según su existencia. *En Historia y descripción natural de los fenómenos más notables del terremoto que ha sacudido a finales de 1755 gran parte de la tierra* el no saber cuales son los designios divinos no nos impide el que sepamos actuar conforme a ellos. La diferencia está en que Kant aquí no apela a otro tipo de razón distinta de la teórica.

«El hombre no ha nacido para construir eternas chozas en este teatro de presunción. Porque toda su vida tiene una meta lejana más noble, que por lo demás no determinan bien todas las catástrofes, que el cambio del mismo mundo deja ver en aquellas cosas, que brillan para parecernos las más grandes y verdaderas, para recordarnos que las cosas mejores terrenas para la felicidad de nuestros instintos no pueden procurarnos ninguna satisfacción»<sup>19</sup>.

Así en esta etapa del pensamiento kantiano se perfila, tal y como señala Papi, un tema de gran importancia en su pensamiento ético definitivo: la conciencia de la optimidad del mundo no engloba finalísticamente el hombre en un beneficio providencialista, sino que es un elemento teórico que ayuda a ver sólo en la autonormativa del hombre la posibilidad de constituir una acción positiva. Aunque por ahora este retorno al hombre sólo muestra una dimensión religiosa e intelectualista<sup>20</sup>.

Ward afirma que lo que aquí aparece es un conflicto que estará siempre presente en la obra kantiana<sup>21</sup>. El problema que aquí se plantea, y que había surgido en *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, es la compaginación de los pensamientos pietistas y racionalistas. Realmente no es fácil armonizar el optimismo racionalista, que nos muestra lo bueno del todo señalando que nuestro problema es que a nuestro pesar no somos sino una insignificante parte del mismo, y afirmar al mismo tiempo que el hombre tiene un destino muy especial, personal e infinito. Probablemente el Kant precrítico no solucionó nunca este enigma, como seguramente tampoco lo hizo el Kant crítico. La posible contradicción se elude con la consideración de que el destino personal del hombre es ultraterreno y extranatural, pero la aporía sugiere una cuestión radical que queda sin respuesta: si el hombre es un ser insignificante sujeto a leyes de la naturaleza ¿por qué había de estar sujeto a determinaciones naturales?.

Este intento de armonización era un lugar común de muchos pensadores de la época y formaba parte del bagaje cultural con el que comenzó Kant su andadura filosófica. Por otro lado si el problema no es nuevo en la filosofía alemana tampoco lo es en el mismo Kant. Este se planteaba ya en sus obras en las que se veía cómo la moralidad, para poder ser ejercida, necesitaba de una libertad precaria capaz de moverse entre los dinamismos naturales y la fuerza divina.

Dios ha diseñado y creado un mundo que se realiza y despliega a través de una serie de leyes naturales. El designio divino es absoluta garantía de la racionalidad del proceso y eventos como el de Lisboa no restan nada a la optimidad del mundo. El hombre considera y vive numerosas cosas como mal, pero esto sucede porque equivoca un determinado momento del proceso con el fin y la globalidad del mismo. Desde esta perspectiva se podría afirmar que el mal no existe.

Pero queda aún otra posible consideración del mal en el presente texto kantiano: el mal es aquello que constituye al hombre como tal. Y ello porque, por un lado le muestra al hombre su destino (el hombre no ha nacido para construir eternas chozas en este teatro de presunción, etc) y, por otro lado y de forma fundamental, reconoce para el hombre la posibilidad de realizar él el mal. Y es precisamente esta posibilidad lo propio del hombre, es decir, el hombre es hombre porque puede actuar moralmente mal, porque puede no cumplir su propio destino, porque ni es perfecto como para realizar directamente la voluntad de Dios, ni es absolutamente natural como para cumplir su destino a través de un puro proceso mecánico.

## 2. Las Lose Blätter

En 1753 la Academia de Ciencias de Berlín proponía un concurso para 1755 con el siguiente título: «En demanda del exámen sobre el sistema de Pope contenido en la proposición «el todo es bueno». El título dejaba entrever que los promotores esperaban que los pensadores que a él concurrieran establecieran una polémica entre los planteamientos optimistas de Leibniz y Pope.

El concurso fué ganado por A. Reinhard, discípulo de Crusius. No se puede asegurar que Kant participara en él de una forma oficial, aunque escribió unas cuantas páginas confrontando los sistemas anteriormente citados.

Estas páginas, netamente metafísicas, son las aparentemente más críticas hacia el pensamiento racionalista de toda esta primera etapa de la producción literaria kantiana. En ellas, a pesar de las alabanzas, aparecen claramente al menos dos objeciones al planteamiento leibniciano: 1) la deducción de la bondad del mundo a partir de la inteligencia y bondad divinas y 2) la solución aportada por Leibniz al problema del origen del mal.

Estas dos críticas se hallan en Kant fuertemente unidas. Las tesis leibnicianas a las que ellas responden, y su articulación mutua, las formula Kant como lo más característico del sistema optimista racionalista en la definición que da de él:

«El optimismo es aquella doctrina que de la premisa de un principio supremo, bueno, sabio y omnipotente trata de justificar los males del mundo afirmando que, a pesar de la aparente contradicción, lo que por ese ser infinito y perfecto ha sido elegido, aún es lo mejor de todo lo posible; y que la presencia del mal no se debe atribuir a la elección de la complacencia divina sino a la necesidad inevitable del defecto esencial de la cosa finita»<sup>22</sup>.

Así Kant considera que Leibniz hace depender el mundo, y por tanto su bondad, directamente de Dios. Pero que para explicar el mal apela a una especie de necesidad heterónoma de El.

Si la afirmación de que este mundo es el mejor de los posibles se realiza como deducción directa de la naturaleza de Dios, para defender Su bondad y sabiduría debemos necesariamente comprometer su omnipotencia:

«Este mundo no es mejor, sólo por esto, porque Dios así lo haya querido, sino porque no era posible otro»<sup>23</sup>.

«...así este mundo es, entre todos aquellos que eran posibles para la potencia divina, el mejor; y el mismo que por piezas pudo ser mucho mejor no es deseable por su ruptura»<sup>24</sup>.

Leibniz realiza de este modo un sistema optimista no consecuente. La garantía que tenemos de que este mundo es el óptimo es que Dios, sabio, bueno y omnipotente, lo ha creado. Pero este aval se quebranta desde el momento en que ponemos una necesidad, distinta de la de Dios, que limita su libertad:

«El gran error consiste en esto, Leibniz sitúa el plano del mejor de los mundos por un lado en una especie de independencia y por otro, en una dependencia de la voluntad de Dios»<sup>25</sup>.

Con ello se ve que la dificultad de derivar la naturaleza del mundo directamente de la existencia de Dios, se muestra patente justo frente al problema del mal. Desde el plano de una relación deductiva directa Dios/mundo, no es posible, según Kant, mantener todos los atributos divinos y dar a la vez una explicación convincente del origen del mal que fundamente su presencia objetiva en el mundo.

Según la concepción optimista este mundo debe ser, a pesar de todas las contradicciones visibles, el mejor. El mal no querido por Dios, sería sin embargo utilizado por El y transformado en bien universal. Los males que no se han introducido en el mundo por elección divina:

«...sin embargo por Su sabiduría y bondad son convertidos hacia lo mejor del todo de modo que el descontento, que puede excitar la vista de ello en el

particular por la sustitución que por Su bondad divina puede organizar sea abonado en el todo»<sup>26</sup>.

El mal no se explica, sino que se justifica. Leibniz realiza la defensa de Dios frente al mal sobre la base de que Dios elige «lo mejor». Dios tiene que decidirse necesariamente por algún tipo de mal y Su sabiduría y bondad le llevan a inclinarse por aquél, que siendo de la menor intensidad posible, se pueda de alguna manera, reconvertir en bien. Pero Kant objeta:

«Cuando el mal, yo no sé por qué extraña fatalidad extorsiona a Dios su permiso sin haberle procurado complacencia, transforma la actitud positiva de los seres sublimes y beatos que por la justificación de inocencia por su parte puede dulcificarse en cierta medida pero no suprimirse. Si todo fuera completamente bueno, o sea también en las partes, la mirada desde todas las perspectivas sería infaliblemente fuente de entretenimiento. ¿Por qué todo ha de verse así: que todo sea desagradable en las partes para provocar complacencia sólo en el todo? si Dios aborrece el mal y las tribulaciones, por qué si no las desea las permite: por qué era pues necesario que ellas existiesen aún admitiendo que no podían quedar excluidas sin dar paso a desgracias más graves?»<sup>27</sup>.

Así Kant plantea con toda radicalidad la pregunta sobre el origen del mal. Leibniz arguye que el mal era inevitable, pero no tiene respuesta ante la pregunta de Kant sobre si era necesario un mundo en el que no todo fuera del agrado de Dios. El reconocimiento de la objetividad del mal, dentro de las coordenadas del pensamiento leibniziano, supone, según Kant, la negación de la omnipotencia divina. El mundo depende directamente de Dios, pero El no ha elegido el mal que en él abunda, sino que parece depender de una condición distinta de El y con la que necesariamente se encuentra. La metafísica apriorística empleada por Leibniz comporta una contradicción que Kant va a intentar superar.

«El segundo error del optimismo es que los males y desdichas que se perciben en el mundo se justifican solamente desde el supuesto de la existencia de Dios, y que así se debe creer que hay un ser infinitamente bueno y perfecto antes de que se pueda asegurar que este mundo, que se ha denominado su mundo, sea bueno y regular, en vez de que baste toda la concordancia del orden del mundo, que puede ser conocida en y por sí mismo como la mejor prueba de la existencia de Dios y de la dependencia de El de la totalidad de las cosas»<sup>28</sup>.

De lo que se desprende que Kant supone que si la relación de Dios/mundo no se realiza de modo directo y a priori, sino de forma a posteriori e intercalando el orden natural, desaparece el problema. El sistema de Pope, en el que se defiende una doctrina idealista de este segundo tipo, lo habría puesto de manifiesto:

«Pope encontró un camino que hará comprensible a todos los hombres la prueba más hermosa de Dios, la más creíble de todas las posibles y que al mismo tiempo que concede completitud a su sistema somete toda posibilidad a la autoridad del ser originario autosuficiente, por debajo de la cual las cosas no pueden tener otros caracteres que no sean perfectamente conformes a la expresión de su perfección. El recorre pieza por pieza la creación principalmente por donde le parece que falta más veces esa armonía y muestra que cada cosa, que con gusto quisiéramos borrar del plano de la más alta perfección,

también puede considerarse buena por sí misma y que no se debe tener primeramente una opinión ventajosa de la sabiduría del ser ordenador, para concederle aprecio»<sup>29</sup>.

Partiendo de la observación de las causas naturales Kant pretende alcanzar la prueba tanto de la existencia de Dios, como de su omnipotencia y autosuficiencia. El mal, por otro lado, no existe. Y en la medida que existe pertenece al orden natural de la cosa: hay una ley general de amor escrita en el instinto, que produce de manera natural el mal a través de las causas de su movimiento<sup>30</sup>. Además lo que se podría considerar un desorden concuerda en la armonía del todo:

«El egoísmo, que sólo tiene como propósito alcanzar algún placer y parece ser la causa visible del desorden moral que nosotros observamos, es el origen de bonitas coincidencias que nosotros admiramos»<sup>31</sup>.

Mientras que Leibniz muestra la imposibilidad de la existencia del mal, Pope lo justifica como un momento que concurre al orden universal. Esta posición permite a Pope –y a Kant– afirmar que el mundo es óptimo en sí mismo, aunque, como sucedía en el ensayo sobre el terremoto, su curso no tiene por qué coincidir en cada momento con los deseos humanos.

Así partiendo del orden perfecto inmanente a la objetividad humana, Kant puede, como señala Papi, eliminar la cuestión del mal como problema y mantener una actitud superoptimista<sup>32</sup>.

En realidad Kant no niega el optimismo leibniziano, sino que más bien lo matiza. Por ello tiene razón Lamacchia cuando afirma que la predilección de Kant por el sistema de Pope es sólo una ocasión para poder hablar de la objetividad del orden de la naturaleza a partir de la experimentación natural<sup>33</sup>. Lo que Kant en último término pretende es obtener el optimismo leibniziano pero de modo a posteriori: a través del orden del mundo se puede llegar a demostrar que su fundamento se halla en la idea concebida por el intelecto divino.

Por ello la postura kantiana sigue siendo en esencia la misma que defendiera en su conocida obra *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*. Y lo que aquí, como allí, importa es mantener de forma válida la articulación entre un mundo regido por leyes interiores y un mundo que responde a una idea del intelecto divino. Este concepto de un diseño divino del mundo, es decir, concebido según el máximo grado de racionalidad posible, resulta ser, como bien escribe Papi, la garantía de la autonomía objetiva del mundo según sus leyes inmanentes<sup>34</sup>.

Que la metafísica kantiana se halla cerca de la mantenida por Leibniz, es algo que se observa en el análisis de las alternativas que ofrece a los aspectos que critica. Kant objeta a Leibniz, fundamentalmente, el que al haber concebido la relación entre Dios y el mundo como deductiva y directa, le confiere necesariamente una tonalidad moral.

Kant, en pro del carácter científico, pretende evitar este planteamiento. El mundo está regido por unas leyes naturales. Estas, sin embargo, remiten a Dios, por lo que el mundo, en último término, responde a la idea concebida por Dios desde el principio. El mal no es ya algo con lo que Dios se encuentra y sobre lo que debemos conceder que ha debido de elegir lo menos posible, sino que es algo que se produce por el mismo desarrollo de las leyes naturales, y que no es, en definitiva, sino un momento positivo en el despliegue general del todo. Así, el mal no es tal, y, sobre todo, Dios no tiene por qué verse declarado impotente ante el mal, o responsable de él. Es decir, ya no es necesario escribir una teodicea.



Sin embargo la solución kantiana no deja de ser paradójica. La relación entre orden natural y precomprensión divina es ambigua, y el mal queda igualmente poco explicado. Si bien Kant tiene razón al afirmar que el sistema leibniciano no da una razón convincente de la existencia del mal, también es cierto que él tampoco lo hace, y que la certera crítica que por ello dedica a Leibniz sigue en pie respecto de su propio planteamiento.

Ya en *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, se percibe un uso ambiguo de la relación establecida por Kant entre Dios y el orden de las leyes naturales. Tal y como se muestra en dicha obra en el orden del mundo existen unas irregularidades que no se pueden atribuir a Dios directamente sin afirmar que es un mal géométrico. Parece que si Dios interviniera directamente en el mundo los resultados de la naturaleza responderían a una matematización perfecta y que si hay desviaciones es por la interposición de un cúmulo de leyes entre Dios y el mundo. Lo que ya aquí no resulta fácil explicar es cómo es posible que si es Dios quien ha formulado las leyes las irregularidades acontecidas en el curso del mundo no remitan igualmente a Él. Si el orden natural es producción de la sabiduría divina, la presuposición de la representación racional de Dios tiene que garantizar la necesidad de lo que acaece.

Este mismo esquema es el que se está repitiendo en las presentes páginas kantianas: Kant tiene que explicar el mal como algo dependiente de las leyes naturales, no de Dios, pero a la vez no puede afirmarlo como algo heterónomo y no querido por Él, sin limitar Su omnipotencia. De ninguna manera se puede afirmar que este mundo contiene la menor cantidad de mal posible y con ello justificar a Dios porque no es fácil contestar a la pregunta de Kant sobre por qué era necesario un mundo en el que existiera un mal aborrecido por Dios.

Pero este problema no se salva por la interposición del orden natural. Si el mundo responde a un orden natural mecánico que remite a Dios, Dios sigue siendo el responsable moral del mundo<sup>35</sup>, que es lo que Kant pretendía criticar. Por otro lado Kant afirma que el mal, en el fondo, no existe: lo que a nosotros nos parece mal es un momento positivo en el desarrollo del todo. Con esto se niega la vertiente antropológica, pero ello ya había sido intentado por Leibniz, y además no soluciona nada. El mal para nosotros en realidad no es mal, sino que es bueno para el todo. Pero, y repitiendo casi literalmente palabras kantianas ¿por qué era necesario un mundo en el que se diera el mal para nosotros? ¿por qué no es posible un todo en el que todos sus componentes sean buenos para todas las perspectivas?.

Así Kant no soluciona el problema del mal y tampoco supera el problema que pueda suponer deducir el mundo de una idea preconcebida por Dios desde el principio, porque no es sólo inexistente el mal físico, sino también la posibilidad de mal moral, y Kant tenía un especial interés por defender este último. Y ello porque como afirma Travaglia si todo momento de la experiencia, toda realidad singular puede ser entendida en el plano metafísico como manifestación de la racionalidad del principio, el mal es desterrado del mundo de la moral, y sólo existen gradaciones diversas de una única bondad que procede por vía directa de la absoluta<sup>36</sup>.

Así, si con interposición del orden natural o sin él, el mundo deviene de una idea preconcebida por Dios, las acciones humanas y los acontecimientos que ocurran en el mundo, no son más que manifestaciones de esa idea. El despegue de Kant de la doctrina racionalista es más aparente que real y ni el mal ni la posibilidad de la moral logran encontrar una vía de acceso en su concepción filosófica.

### 3. El Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo

Se trata de un estudio que no sólo ha sido tenido poco en cuenta por la mayoría de los comentaristas kantianos, sino que incluso fué explícitamente repudiado por él<sup>37</sup>. Sin embargo desde el punto de vista de la evolución del pensamiento kantiano es importante ya que no es sólo, quizá, la última obra kantiana que muestra una clara influencia wolffiana, sino que además representa el culmen del pensamiento racionalista en nuestro autor. Parece afirmar sin ningún género de dudas tesis y opiniones que ya en obras anteriores había puesto en cuestión.

Este escrito se publicó inmediatamente después de que Daniel Weiman presentara una disertación académica titulada *De mundo no optimo*. Al margen de la disputa que surgió entre los dos pendadores a raíz de este hecho, y de la que Kant se queja en una carta a Lindner del 28 del 10 de 1759<sup>38</sup>, Lamacchia considera que este hecho puede dar luz a la hora de comprender la postura mantenida por Kant en este ensayo. Kant sabiendo que alguien preparaba una disertación contra el optimismo dentro del ambiente de Königsberg, se pudo sentir inducido a reemprender con mayor vehemencia el argumento leibniciano. Ello podría explicar también el tono polémico y dogmático del escrito<sup>39</sup>.

El objetivo principal del libro es defender y demostrar que este mundo es el mejor de los posibles. Y esta defensa la realiza de una manera tal que Delbos la califica, con toda razón, de fidelidad literal a la solución leibniciano. Además esta tesis se sostiene como una verdad que va de suyo, es decir, a la vez no hace falta defender<sup>40</sup>.

De ello, y del optimismo que revela todo él, dan ya buena muestra las palabras con las que Kant comienza su ensayo:

«Cuando uno se ha hecho una idea conveniente de Dios, quizá no se forme un pensamiento más natural que éste, que, cuando El elige, El sólo elige lo mejor...Leibniz tampoco creyó establecer nada nuevo cuando dijo: este mundo es, de todos los posibles, el mejor»<sup>41</sup>.

El razonamiento kantiano se mueve contra aquellos que argumentan que no es posible la idea del mejor de los mundos, que el problema del mejor de los mundos es similar al de los números, cupiendo pensar siempre uno mayor, uno mejor. Por un argumento, que Kant considera nuevo, declara que dos realidades sólo pueden ser objeto de un pensamiento que las compare y distinga si sus diferencias residen en sus grados respectivos de determinación positiva o de perfección y no en sus caracteres constitutivos en sí. Por ello la idea de dos mundos diferentes e igualmente perfectos es contradictoria, porque supone una perfección igual para dos grados diferentes de realidad<sup>42</sup>.

Además el problema de los mundos es distinto del de los números, ya que si en el caso de los mundos se habla siempre de realidades, esto no sucede en el orden de los números: en el orden de estos últimos siempre se puede pensar uno mayor mientras que en el orden de las realidades tenemos ya dado el grado máximo: Dios. No hay, pues, un máximo en el mundo de los números, pero sí lo hay en el de las realidades<sup>43</sup>.

En cuanto a la otra posible objeción que se le presenta de que, debido a la libertad divina, Dios hizo este mundo que habitamos, no porque fuese mejor ni peor que otro posible sino, simplemente, porque esa fue su voluntad, Kant responde con las mismas palabras del principio del ensayo: a la dignidad divina no corresponde más obra que aquella que sea la mejor entre las posibles<sup>44</sup>.

Kant, ya casi al final de la obra escribió, corroborando emocionalmente lo dicho, una frase que ha pasado a la historia como prueba de su optimismo y de su convencimiento de la filosofía wolffiana al inicio de su carrera:

«Yo estoy convencido y quizá una parte de mis lectores conmigo, yo me alegro de verme ciudadano en un mundo que no podría ser mejor»<sup>45</sup>.

Evidentemente parece claro que a Kant se le ha olvidado ya el planteamiento que defendía en 1755 acerca del problema del mal. No hay en el presente escrito ningún sistema de leyes naturales interponiéndose entre Dios y el mundo, sino que parece que lo que se mueve entre estos dos extremos es una relación directa.

En virtud de lo dicho anteriormente podría pensarse que Kant se ha dado cuenta de que desde su perspectiva, es decir desde la concepción filosófica en la que se mueve, el mal remite siempre a Dios y Este se convierte ineludiblemente en el responsable moral del mismo. En definitiva podría creerse que Kant se ha percatado de que las soluciones que él había aportado para subsanar las deficiencias de la posición leibniziana son insuficientes y que había decidido olvidarlas. Pero probablemente no sea ésta la interpretación más fiable sobre la razón del cambio. Da la impresión de que lo que sucede es que Kant redacta este ensayo de manera bastante apresurada, y que dadas las circunstancias tiene interés por resaltar y ponderar lo que él considera lo esencial: este mundo es el mejor de los posibles, la racionalidad es el principio exclusivo del mundo y el mal es algo que prácticamente no existe.

A lo largo de los textos analizados en el presente estudio hemos observado cómo el Kant de esta época procura denodadamente eliminar el mal de la faz del mundo, aunque pretenda dejar de alguna manera un resquicio, por ejemplo en los ensayos sobre el terremoto, para el mal moral. Desde una consideración general del pensamiento kantiano, y no sólo desde el planteamiento crítico sino también desde obras bastante cercanas en el tiempo como su *Ensayo para introducir en filosofía el concepto de magnitudes negativas*, es fácil mostrar que y por qué varía la concepción del mal. Sin embargo quizá sea en este momento más interesante resaltar cómo el kant plenamente racionalista se lamenta de un mal que teóricamente ha desterrado. Y así en una carta del 6 de junio de 1760, nuestro autor vuelve a recurrir al Dios personal y providente para poder explicar el dolor y la muerte. Probablemente Kant sólo busque en su racionalismo una salida para no caer en el pesimismo:

«Los nacientes méritos de una juventud llena de esperanza se marchitan muy temprano bajo el peso de graves enfermedades y una muerte inesperada cancela por entero el diseño de la esperanza con la que se había contado»<sup>46</sup>.

## NOTAS

<sup>1</sup> Cfr. CAMPO, M. *La genesi del criticismo kantiano*, Varese, Magenza, 1953, pp. 170 - 171

<sup>2</sup> Cfr. PAPI, F. *Riflessione scientifica e coscienza morale negli scritti Kantiani intorno al 1755*. Rivista Critica di Storia della Filosofia, 17 (1962); 18 (1963), pp. 16 - 24

<sup>3</sup> KANT, *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen grossen Theil der Erde erschüttert hat*. En *Kant's gesammelte Schriften*. Ed de la Preussischen Akademie Wissenschaften, Berlin, Gruyter, 1902. Tomo I, p. 434. (A partir de ahora esta obra se citará como GN)

<sup>4</sup> La explicación kantiana sobre las causas del terremoto se enmarca dentro de la concepción usual de la época. Asimismo su teoría sobre el origen o formación de la tierra muestra conexiones con muchos de los pensadores de su tiempo: Newton, Buffon, Mairan, Boyle, Leibniz... . Cfr. ADICKES, E. *Kant als Naturforscher*, Band II, Berlín, Verlag W. de Gruyter, 1925, pp. 357-358

<sup>5</sup> El sincero espíritu científico kantiano y su gran fuerza sintética se unen como instrumentos de una gran tendencia monista. Hay un gran afán de totalidad; de ordenar y someter a un solo principio explicativo una masa informe e incoherente de observaciones sueltas y una desconcertante variedad de efectos y resultados. Cfr. *Ibidem*, p. 359

<sup>6</sup> *GN*, p. 456

<sup>7</sup> Cfr. ADICKES, *op. cit.*, p. 359

<sup>8</sup> Cfr. CAMPO, *op. cit.*, p. 173

<sup>9</sup> *GN*, p. 431

<sup>10</sup> Cfr., *Ibidem*, p. 431

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 460

<sup>12</sup> Cfr. ADICKES, *op. cit.*, 360

<sup>13</sup> Sin duda es cierta la crítica de Campo cuando afirma que el lenguaje empleado por Kant en este ensayo es equívoco. No aparece en ningún momento claro a quien se dirigen las implícitas críticas kantianas, si al ilustrado utilitarista o al creyente. Según quien sea el que pretende conocer los designios divinos, el que imagina que la realidad entera está hecha para su bien y el que quiera ser el «todo» no siendo más que una parte, estas mismas expresiones variarán de sentido. Cfr. CAMPO, *op. cit.*, pp. 173-74

<sup>14</sup> Cfr. TRAVAGLIA, S. *Metafisica ed etica in Kant. Dagli scritti precritici alla Critica della ragion pura.*, Padova, CEDAM, 1972, pp. 84-85

<sup>15</sup> *GN*, p. 460

<sup>16</sup> El paralelismo de esta idea con diversos pasajes de la *Critica de la Razón pura* es patente: «Deja pues que tu adversario muestre sólo la razón y combátele a él únicamente con las armas de la razón. Por lo demás elimina de tus preocupaciones la buena causa (el interés práctico) porque ella en la sola discusión especulativa nunca está en juego». KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Kant's gesammelte Schriften*. Ed. de la Preussischen Akademie Wissenschaften, Berlín, Gruyter, 1911, Tomo III, p. 487

<sup>17</sup> *GN*, p. 460

<sup>18</sup> Para situar el pensamiento kantiano en relación a la polémica general surgida en Europa es ilustrativo el análisis realizado por Papi sobre las coincidencias y diferencias de su planteamiento con el de Rousseau y Voltaire respectivamente. Cfr. PAPI, *op. cit.*, pp. 27-29

<sup>19</sup> *GN*, p. 460

<sup>20</sup> Cfr. PAPI, *op. cit.*, p. 27

<sup>21</sup> Cfr. WARD, K. *The development of Kant's view of ethics*, Oxford Basil Blackwell, 1972, p. 11

<sup>22</sup> KANT, *Reflexionem zur Metaphysik, Optimismus*, en *Kant's gesammelte Schriften*. Ed. de la Preussischen Akademie Wissenschaften, Berlín, Gruyter, 1926. Tomo XVII, p. 231. (A partir de ahora esta obra se citará como *Optimismus*)

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 238

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 231

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 237

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 231

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 237

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 238

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 233-234

<sup>30</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 234

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 234

<sup>32</sup> Cfr. PAPI, *op. cit.*, p. 247

<sup>33</sup> Cfr. LAMACCHIA, A. *La filosofia della religione in Kant, I. Dal dogmatismo teologico al teismo morale, (175-1783)*, Bari Lacaita, 1969, p. 166

<sup>34</sup> Cfr. PAPI, *op. cit.*, p. 247

<sup>35</sup> Dado el planteamiento kantiano de este tema, no está excesivamente clara la interpretación de que Dios sea responsable moral del mundo. Pero si Kant niega esto en absoluto, es decir, si la relación Dios/orden natural fuera necesaria, además de negar la libertad humana estaría negando también la divina, con lo que el atentado contra los atributos divinos, que tanto le preocupaban en el sistema de Leibniz, sería mucho mayor en su caso.

<sup>36</sup> Cfr. TRAVAGLIA, *op. cit.*, p. 83.

<sup>37</sup> Borowski cuenta como el mismo Kant le invitó a excluirlo de la edición completa de sus obras

<sup>38</sup> Cfr. KANT, *An Johann Gotthelf Lindner*. Ed. de la Preussischen Akademie Wissenschaften, Berlín, Gruyter, 1922, Tomo XIII, pp. 10-12

<sup>39</sup> Cfr. LAMACCHIA, *op. cit.*, pp. 167-68

<sup>40</sup> Cfr. DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*, París, Presses Universitaires de France, 3ª ed., 1969, p. 73

<sup>41</sup> KANT, *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, en *Kant's gesammelte Schriften*. Ed. de la Preussischen Akademie Wissenschaften, Berlín, Gruyter, 1912, Tomo II, p. 29

<sup>42</sup> Cfr. *Ibidem.*, p. 31

<sup>43</sup> Cfr. *Ibidem.*, p. 31

<sup>44</sup> Cfr. *Ibidem.*, p. 34

<sup>45</sup> Cfr. *Ibidem.*, p. 34

<sup>46</sup> KANT, *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk*, En *Kant's gesammelte Schriften*, Ed. de la Preussischen Akademie Wissenschaften, Berlín, Gruyter, 1912, Tomo II, p. 41