

Carlo Cantoni

IMMANUEL KANT

TERCER VOLUM

LA FILOSOFIA RELIGIOSA, LA CRÍTICA DEL JUDICI
I DOCTRINES MENORS



EDICIONS ENOANDA

ÍNDEX

CAPÍTOL PRIMER

LA FILOSOFIA RELIGIOSA DE KANT O A RELIGIÓ DINS DELS LÍMITS DE MERA LA RAÓ

§ 1. — Introducció	1
§ 2. — La primera part de la metafísica religiosa de Kant. De la maldat radical de la naturalesa humana	7
§ 3. — La segona part de la filosofia religiosa. Lluita del principi bo amb el dolent per al domini de l'home	19
§ 4. — La tercera part de la filosofia religiosa: <i>De la victòria del principi bo i de l'establiment d'un Regne de Déu a la terra</i>	32
§ 5. — Segueix la tercera part de la filosofia religiosa. La representació històrica de l'establiment gradual del domini del principi bo a la terra	46
§ 6. — La quarta part de la filosofia religiosa de Kant: <i>Del culte vertader i del culte fals sota el domini del Principi bo, és a dir, de la religió i del clericalisme</i>	53
§ 7. — Del mal resultat de totes els intents filosòfics en la Teodicea i de la fi del món	67

CAPÍTOL SEGON

EXAMEN CRÍTIC DE LA FILOSOFIA RELIGIOSA DE KANT.....	74
--	----

CAPÍTOL TERCER

CRÍTICA DEL JUDICI — I. LA CRÍTICA DEL JUDICI ESTÈTIC

§ 1. — Introducció general	100
§ 2. — Analítica del bell	110
§ 3. — Analítica del sublim	124
§ 4. — Deducció dels judicis estètics purs	133
§ 5. — De l'art i de les facultats que el produeixen	141
§ 6. — La dialèctica i la metodologia en la <i>Crítica del judici</i> ..	153

CAPÍTOL QUART
CRÍTICA DEL JUDICI TELEOLÒGIC

§ 1. — Analítica del judici teleològic	159
§ 2. — Dialèctica del judici teleològic	164
§ 3. — Metodologia del judici teleològic	170
§ 4. — La teleologia física i la teleologia moral. Déu i la immortalitat de l'ànima	178

CAPÍTOL CINQUÈ	
CONSIDERACIONS SOBRE LA <i>CRÍTICA DEL JUDICI</i>	189

CAPÍTOL SISÈ	
LES DOCTRINES MENORS DE KANT	
§. 1 — L'antropologia	212
§. 2 — Les doctrines pedagògiques	219
§. 3 — La filosofia de la història	229

CAPÍTOL SETÈ	
CONCLUSIÓ	237

CAPÍTOL PRIMER

LA FILOSOFIA RELIGIOSA DE KANT O *LA RELIGIÓ DINS DELS LÍMITS DE LA MERA RAÓ*

§ 1.— Introducció

Com ja s'ha tingut ocasió de dir en el volum precedent, la filosofia religiosa de Kant mereix un estudi diligent i amable tant per la grandíssima importància que tingué en els seus temps i en el seu país, com per l'impuls eficaç que les idees de Kant encara podrien donar avui als estudis religiosos, tan deixats de banda entre nosaltres, com per les últimes instruccions que podríem extreure de les doctrines kantianes per a la nostra educació moral i religiosa.

Si després volem considerar la part que té en el sistema de Kant la filosofia religiosa, haurem de reconèixer que aquesta part no és accidental o secundària, sinó necessària per al seu compliment, i especialment de la filosofia moral, de la qual serveix també millor per determinar el caràcter i les intencions.

L'escrit en què està exposada la filosofia religiosa és, com sabem, *La religió dins dels límits de la mera raó*, escrit valent i profund que costà tantes amargors al nostre venerat filòsof els últims anys de la seva vida. D'aquest escrit n'hi hagué, vivint Kant, dues edicions, una el 1793 i una altra el 1794; però Kant, abans de donar a la llum el 1793 l'obra sencera, ja havia publicat el 1792 la primera part en la *Revista mensual de Berlín* amb la intenció de publicar-hi també les altres parts; però ja hem dit en les *Referències a la Vida de Kant* (Vol. 1^r, cap 2ⁿ) com li fou impedit per la censura de Berlín, i de quina manera aconseguí després, el 1793, publicar l'obra sencera. En el prefaci a l'edició del 1793 Kant tracta obertament la qüestió de la censura eclesiàstica. Ell distingeix dos tipus de censors teològics, un que és simplement un eclesiàstic, un pastor d'ànimes i que jutja només mirant a llur salut; i l'altre que també és científic, que forma part com a tal d'una facultat universitària i que per tant jutja no sols tenint en el punt de mira la salut de les ànimes, sinó també

els interessos de la ciència. D'aquests dos censors, el segon, diu Kant, ha de tenir naturalment la supremacia, perquè mirant al mateix temps els interessos de la ciència i els de la religió, li correspon impedir que uns facin un perjudici als altres. Si fos d'una altra manera i la censura suprema correspongués al teòleg eclesiàstic, tornariem als temps de Galileu, la ciència moriria, donat que el teòleg, no mirant per aquesta, és més, mirant d'humiliar la raó amb la fe, única en la qual posa la salut de les ànimes, *provocaria el desert i la mort al voltant de la ciència*. La filosofia té dret de tractar les qüestions religioses, i de tractar-les amb plena llibertat mentre es mantingui en els seus propis límits. Certament, diu Kant, quan sorgeix el dubte de si aquests han estat sobrepassats, correspon a la facultat teològica, com a la que té el *privilegi* de certes doctrines, la censura superior. Això no obstant, però, aquesta concessió, Kant recomana als teòlegs la llibertat de pensament i l'estudi de la filosofia; perquè, com poden, diu, combatre les objeccions d'aquesta si no les coneixen bé i si no les deixen manifestar lliurement? No serveix de res amagar-les i donar-hi només una mirada fugissera, perquè així no s'adquireix aquella plena i profunda cognició que es demana en aquestes matèries. Per altra banda, Kant pensa que pot donar un criteri segur per distingir si el filòsof ultrapassa o no els seus límits. El filòsof, diu, es manté dins d'aquests mentre no introdueix res de seu en el camp positiu de la teologia; i deixada aquesta a part, especula amb la pura raó servint-se també de la Bíblia i dels fets històrics a la seva manera i pel seu objectiu racional, però sense la pretensió de donar així cap interpretació racional o explicació històrica o teològica pròpiament entesa. En definitiva, diu Kant, igual que un filòsof jurista que no miri d'interpretar el dret roma pot agafar prestades expressions i fórmules, donant-les-hi el sentit que millor convé a la seva filosofia, el mateix podrà fer el filòsof que tracta de coses religioses respecte als fets i als ensenyaments bíblics.

Però aquest sistema conciliador de Kant no és acceptable; primer de tot perquè contradiu les exigències i els drets de la història; després perquè no pot satisfer ni a una ni a l'altra part, i lògicament ha de portar al triomf de la teologia sobre la filosofia o viceversa.

Nosaltres no podem i no hem d'usar uns fets històrics, siguin quins siguin i per l'objectiu que sigui, sense primer buscar i per tant observar religiosament llur naturalesa real; i per això a fets, expressions, conceptes consagrats per un llibre, per una institució, per moment històric, hem de conservar sempre il·lès llur sentit i llur caràcter perfectament històric. Fent-ho d'una altra

manera es posa en confusió la filosofia no menys que la història, generant mils d'equívocs i d'obscuritats.

Però anem a l'altre defecte encara més essencial per a la matèria que ens ocupa.

El sistema proposat per Kant no pot ser acceptat pel teòleg; perquè si el filòsof té el dret d'interpretar, en el seu ordre, els fets i els ensenyaments bíblics de manera racional, la teologia positiva perd tot valor i tota autoritat. Per altra banda, per al filòsof és perillosa la concessió feta a la censura teològica, donat que, on aquesta tingui el dret d'investigar si el filòsof ha ultrapassat els seus límits, podrà suprimir indirectament a la filosofia tota llibertat en les coses religioses. Evidentment Kant advocava per un compromís compatible amb les tendències dels temps i amb les condicions del seu país i del seu govern. Però la conseqüència lògica dels mateixos principis establerts i sostinguts per Kant, al final era donar una llibertat plena i absoluta a la ciència en les qüestions religioses, ja sigui per llur tractament filosòfic com per les recerques històrico-crítiques que les comprenen. I en efecte, Alemanya, pocs anys després de la mort de Kant, aconseguida aquella plena llibertat, en tragué un gran fruit sobrepassant en aquest segle totes les altres nacions en l'estudi filosòfic i històrico-crític de les religions, i especialment de la religió cristiana.

En el mateix prefaci, Kant resumeix els conceptes fonamentals de la seva filosofia moral per indicar la via que, d'aquesta porta a la religió. Nosaltres aquesta via ja la coneixem i l'hem descrita al capítol IV del volum precedent, on s'exposen el Postulats de la *Raó pràctica*.

Aquí Kant també sosté decididament la independència absoluta de la moral de la idea de Déu i de la religió. La religió, en efecte, com s'ha vist, es funda essencialment en la idea del Summe Bé, i per tant en el concepte de fi, mentre que la moral està tota fundada en la forma i és independent del concepte de fi. Siguin quins siguin els resultats i els efectes de les nostres accions conformades a la universitat de les nostres màximes, sabem que sempre hem d'actuar segons aquesta universalitat, que ella sola val per determinar els nostres deures. Però, diu Kant, encara que nosaltres hem de complir el nostre deure independentment dels efectes de les nostres accions, això no obstant la nostra mateixa naturalesa, que potser ens és comuna amb la de tots els éssers volitius, ens empeny a indagar entre els efectes de les nostres accions si n'hi ha algun que podem estimar i proposar-nos com a fi. Però el fi de la llei moral no pot ser el Summe Bé: nosaltres estem conduïts, per això, per la llei moral de la naturalesa al principi sintètic *a priori*: *Tingues per objectiu final del*

teu actuar el més alt bé possible del món. Aquest Bé Summe no pot consistir sinó en l'acord dels dos únics *objectius finals* (*Endzwecke*) que podem proporcionar-nos, vull dir el ple acord de la felicitat amb la moralitat per via del *mèrit*: i aquest ple acord, és a dir, l'adquisició de la felicitat segons el nostre mèrit, no és possible sense l'existència de Déu. Volent per això admetre com a real l'única conseqüència que la llei moral pot reclamar de les nostres accions, hem d'admetre l'existència de Déu. La religió, considerada d'aquesta manera, no és el fonament de la moralitat sinó la conseqüència; si bé les nostres accions bones no han d'estar determinades pel Summe Bé sinó només per una pura llei formal, podem però proposar-nos el Summe Bé com la cosa que hauria de derivar necessàriament d'aquelles accions. Com diu Kant en la *Raó pràctica*, obrant rectament tenim el dret de creure en la realitat d'aquest Summe Bé; i per creure en aquesta realitat nosaltres som portats, per una necessitat subjectiva, a creure en l'existència de Déu i per tant a afegir la religió a la moral. Igual que el Summe Bé és, segons l'expressió de Kant, un *finis in consequentiam veniens*, la religió és una conseqüència de la moral, conseqüència determinada per la necessitat subjectiva en la qual ens trobem de no poder pensar la realització del Summe Bé sense admetre l'existència de Déu. Arribats després al concepte d'aquest, ens representem els preceptes morals, que però considerem tals només pel caràcter formal de la universalitat, com a manaments de Déu. De tal manera, Déu i per tant la religió, ve a lligar-se amb la moral per dos aspectes diferents però connectats entre ells: en la mesura que Déu és pensat com a condició de la realització del Summe Bé i com a autor de la llei moral, i per tant com a legislador suprem.

En el prefaci de la segona edició Kant indica clarament les relacions de la seva filosofia religiosa amb les religions positives. Ell distingeix dos procediments que el filòsof pot seguir quan tracta la matèria de la religió: un pròpiament científic i sistemàtic, que consisteix a formar i desenvolupar el propi sistema segons principis *a priori* i independentment de tota experiència i per tant de tota dada o record històric produint una filosofia de la religió absolutament pura; i l'altre, que consisteix a partir d'una presumpta revelació i a examinar els seus diferents preceptes per veure si aquests, encara que estiguin separats l'un de l'altre i no reduïts a sistema doctrinal, això no obstant ens donen en la religió un *sistema històric* substancialment conforme a la religió pura racional, i per tant pràcticament vàlid com l'autèntica religió. En aquest cas es tindria, diu Kant, no sols acord, sinó unitat entre raó i escriptura, entre filosofia i revelació. Quan manca un

tal acord entre les dues i l'home això no obstant vol estar unit a ambdues, o seguirà al mateix temps dues religions diferents, o bé seguirà per una banda una religió i per l'altra un *culte*; però en el primer cas l'home fa una cosa del tot irraonable i inconvenient, en el segon la religió ha de prevaldre necessàriament sobre el culte, igual com l'oli, barrejat amb l'aigua, se'n desfà i es situa a sobre; donat que el culte no és més que un simple mitjà, mentre que la religió (és a dir la religió purament moral, com l'entén Kant, *das Reinmoralisches*) té raó de fi.

En el seu llibre Kant es proposa unir dos processos alhora, i creu que pot fer-ho de la manera i per les raons que hem indicat parlant del seu primer prefaci. Ell vol desenvolupar amb la pura raó els seus principis religiosos i al mateix temps servir-se de l'Escriptura de la manera que millor li sembla. En una nota del § IV de la primera part diu obertament que no es proposa donar explicacions històriques servint-se de la Sagrada Escriptura, sinó només fer-la servir per als seus fins morals i religiosos, és a dir, per als principis que la mateixa raó pura li suggereix. Quan, afegeix Kant, un principi es demostra vertader i independent de les cognicions històriques, podem servir-nos d'aquestes interpretant-les de la manera que més convé a la nostra edificació moral sense discutir vanament sobre el sentit o el valor històric de certs fets i de certs ensenyaments. La cognició històrica, que, diu Kant, no serveix per demostrar cap principi ni per fer-nos millors, pertany a les coses indiferents (*Adiaphora*), envers les quals tot home pot contenir-se segons li sembli millor.

Amb això ja podem veure clarament el criteri fonamental i el mètode que Kant seguirà en la seva obra. Pel que fa al criteri, no pot ser més que la mateixa moralitat, donat que, segons Kant, mentre que la moral és independent de la religió, la religió no pot estar sense la moral; és més, en el fons es redueix a aquesta, donat que consisteix en els *efectes* mateixos que podem esperar de les nostres accions morals sense que estiguin determinades per ells.

Quant al mètode, Kant, seguint les tendències de Descartes i del seu temps, no dona importància a la història per si mateixa: igual que els protestants tenen per principi el lliure examen i per tant poden interpretar la Bíblia lliurement de la manera que millor s'adapta a llur fe, Kant es creu en el dret d'interpretar-la de la manera que li sembla més conforme amb els seus principis racionals, sense afanar-se a buscar si el sentit donat per ells a una narració o a un ensenyament és conforme a la veritat històrica.

Per això es veu que Kant no ha conegut la importància general de la història, ni la particular que ha de demostrar o aclarir certs principis que ell pretén determinar amb la pura raó. Pel que fa a l'ús que voldria fer de la història, ja l'hem condemnat en general exposant els conceptes del primer prefaci. Però limitant-nos aquí a l'objectiu particular que Kant es prefixava, de trobar amb aquest mètode un acord entre la religió racional i la religió positiva, observarem que això, en canvi, amb un gir inútil, ens porta a una autèntica destrucció de la religió positiva o històrica i a la victòria total de la religió racional. Si vós, explicant per exemple la Sagrada Escriptura, no uns preocupeu del sentit que l'Autor ha volgut donar a les seves paraules, sinó que busqueu només allò que està en harmonia amb els vostres principis racionals, què se'n treu d'ocupar-se d'aquella Escriptura? I per què no desenvolueu els vostres principis d'una manera absolutament diferent d'aquesta?

Malgrat aquesta severa crítica que nosaltres hem de fer de les interpretacions bíbliques de Kant, no en desconeixem però, el mèrit quan les comparem amb altres del seu temps. Llevat de Lessing, que pel seu concepte vertader del desenvolupament històric s'eleva per damunt dels seus contemporanis, aquests es dividien en dues parts oposades però igualment contràries a la veritat històrica, perquè mentre uns, com Reimarus, consideraven la Bíblia com una obra de la ignorància i de la superstició o de la impostura, altres la veien com el fonament de l'autèntica fe, com el llibre de la salvació. Però si el protestant ortodox buscava en la Bíblia l'autèntica fe, l'autèntic pensament de Déu sense cap crítica històrica, no tenia més dret Kant de buscar-hi l'autèntica religió racional?, donat que d'aquesta almenys en tenim un criteri nosaltres mateixos; però quin criteri es té per jutjar una veritat d'un pensament diví revelat de manera positiva i sobrenatural?

Volent Kant publicar al principi aquest escrit seu en una sèrie d'articles, no hi inserí, com feia sovint amb els altres, una introducció que tractés dels principis generals, del mètode i de la divisió de l'obra. Al tractament particular només hi ha inserits dos prefacis examinats per nosaltres. Tota l'obra, però, es distingeix en quatre parts principals que havien de formar quatre articles diferents de la *Revista mensual de Berlín*. Són les següents:

1^a. De l'existència del principi dolent al costat del bé en la naturalesa humana, és a dir, de la maldat radical de la naturalesa humana;

2^a. De la lluita del principi bo contra el dolent per al domini de l'home;

LA FILOSOFIA RELIGIOSA DE KANT

3^a. La victòria del principi bo sobre el dolent i la fundació d'un regne de Déu en la terra;

4^a. Del culte vertader i del culte fals sota el domini del principi bo, és dir, de la religió i del clericalisme.

Exposarem la doctrina de Kant amb el mateix ordre que segueix ell, resumint-ne els resultats i fent-ne una crítica.

§ 2. —La primera part de la filosofia de Kant.

De la maldat radical de la naturalesa humana

1. Dues opinions diferents, diu Kant, es poden tenir sobre el desenvolupament de la moral de la humanitat: uns creuen que els homes sempre van empitjorant de generació en generació: aquesta era l'opinió dels antics expressada per Horaci amb admirable precisió i brevetat en aquests versos:

*Aetas parentum, pejor tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosorem.*

L'altra opinió ha nascut més recentment, però, diu Kant, està bastant menys difosa que la primera: és una opinió sorgida entre els filòsofs i acollida especialment pels pedagogs. Segons aquesta, la humanitat va progressant indefinidament cap al millor: la nostra naturalesa no és originàriament dolenta, és imperfecta, i amb el temps s'anirà perfeccionant sempre més. *Sanalibilis aegrotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adjuvat*, diu Sèneca, que Kant cita junt amb Rousseau entre els sostenidors d'aquesta opinió. Com es veu, Kant jutja de la doctrina dels filòsofs sobre la naturalesa radical de l'home pel desenvolupament a la de la meta que atribueixen a la humanitat. Segons ell, per tant, farien radicalment i insolublement malvada la naturalesa humana els que creuen que la humanitat està abocada a una contínua decadència moral, i la tindrien en canvi com a radicalment bona els qui creuen que la humanitat progressa indefinidament, amb pas més o menys ràpid, cap al millor.

Kant, portat per la seva inclinació al pessimisme ja esmentada per nosaltres, no es mostra disposat a acollir la segona opinió, jutjant-la un pressupòsit benigne que fan alguns moralistes, probablement, diu, per excitar els gèrmens del bé que es poden trobar en nosaltres, i també per establir una analogia amb el cos humà; perquè, essent-nos donat aquest de naturalesa sana, els sembla que ha de ser el mateix per a l'ànima.

Però hi ha, diu Kant, els qui voldrien seguir una via del mig, o sostenint que l'home de la naturalesa no és ni bo ni dolent, o bé que és en part bo i en part dolent. Els primers són anomenats per ell *indiferentistes*, els segons *sincretistes*. Per solucionar aquesta qüestió Kant primer de tot n'aclareix els termes, examinant què s'entén per aquesta naturalesa radical bona o malvada, i què s'ha d'argumentar d'aquesta naturalesa bona o malvada.

Si l'home és bo o dolent, no s'ha de recavar de les accions que porta a terme, sinó més aviat de la *regla* que segueix en les accions, i per tant de l'ànim que té, de la seva *intenció* (*Gesinnung*). Per tant, convé examinar quina és la regla a la qual els homes s'inclinen per naturalesa per conformar llurs accions. Estant així la cosa, no es pot acceptar ni la doctrina dels sincretistes ni la dels indiferentistes, perquè la regla seguida o és la llei moral, i llavors la naturalesa és bona, o és una altra qualsevol, i llavors la naturalesa és dolenta. Per tant, Kant, com ja hem explicat àmpliament quan hem exposat la seva doctrina pràctica fonamental, està absolutament d'acord a sostenir amb els estoics que entre el vici i la virtut no hi ha terme mig, que l'home no pot ser indiferent a la virtut i al vici: o és virtuós o viciós. Fins i tot en una nota seva (p. 26) Kant diu que els moralistes antics, *que pràcticament han dit tot el que es podia dir sobre la virtut*, han acollit els dos principis ara expressats afirmant que la *virtut és una sola i no pot ser ensenyada*. Però Kant, recorrent a la seva habitual distinció fecunda de tants equívocs entre el món fenomènic i el noümenic, afirma que si aquells dos principis i els aforismes corresponents dels antics són veritat en el món noümenic, fenomènicament es pot considerar la virtut com a variada i múltiple i com a ensenyable. Amb això intentava posar-se d'acord amb les necessitats de la vida pràctica i de la consciència general dels homes; donat que, estant lògicament a aquells principis, no certament comuns a tots els antics sinó propis dels estoics, no es distingirien respecte als valors morals dels homes més que dues categories, i no seria possible cap modificació en el caràcter moral i en els propòsits d'un home.

Però si Kant es veu obligat a plegar-se, almenys en part, a les dades o, si es vol, a les aparences més generals de l'experiència, a les creences més arrelades, a les exigències de l'educació i de la vida, està però ferm en el seu antic i solemne principi que en l'autèntica moralitat l'únic impuls ha de ser l'estima de la llei; és més, ell aquí hi insisteix de manera potser encara més decidida, i en una nota (p. 24) intenta entendre's amb Schiller, que sobre aquest punt se separa d'ell. Sabem quina era l'estima i l'ad-

miració recíproca entre Kant i Schiller i amb quin entusiasme aquest havia acollit la nova filosofia. Però Schiller no podia convèncer-se que la virtut fos quelcom de repugnant i desagradable i que no es pogués practicar amb inclinació i amb plaer, mentre que segons Kant la virtut ha d'estar determinada només per l'estima de la llei. Coneixem el dístic enginyós amb el qual Schiller pica el rigorisme de Kant. Ara bé, Kant diu aquí: donat que nosaltres ens hem entès sobre principis més importants, també ens hem d'entendre en aquest dissipant tot malentès. A Schiller li semblava que la moral del deure, de l'imperatiu categòric, era una moral de cartoixà, i que amb la seva austeritat inspirava més aviat respecte i terror, però no amor. Jo admeto, diu Kant, que la llei moral, contenint una obligació incondicionada, no té amabilitat: però si no té atracció, tampoc no inspira aversió: ens inspira respecte, i per la seva majestat excita en nosaltres aquell sentit de sublim que ens rapta més que el de bellesa. Amb això, segueix el nostre filòsof, jo no nego que la virtut tingui després efectes beneficiosos, és més, que sigui més benèfica que qualsevol cosa en el món, i que per aquests beneficis podem imaginar-nos la virtut com a envoltada per les Gràcies. Aquestes, però, es tenen a una distància respectuosa quan es tracta pròpiament del deure; no havent de ser mai determinants del nostre obrar moral. De qualsevol manera, conclou Kant, no s'ha de dubtar si la virtut és quelcom que oprimeix i angossa o bé anima i alegra; donat que on produís els primers efectes més que els segons, no seria objecte d'estima sinó d'odi; mentre que l'alegria de l'ànim en seguir la llei és una prova de la sinceritat de l'intent moral.

Però si Kant, també desitjant estar d'acord amb Schiller sobre el criteri de la moralitat, resta ferm en els seus principis fonamentals, s'acosta sempre més a la doctrina del caràcter intel·ligible com és entès aper Schopenhauer, quan fa per aclarir el sentit i el valor que, en la qüestió principal ara tractada, té la paraula *naturalesa*. En efecte, es demana si l'home és moralment bo o dolent per naturalesa (*von Natur*). Però segons Kant la bondat o la maldat no poden ser un efecte de la naturalesa, sinó només de la voluntat lliure. Aquesta expressió, per tant, és entesa en el tractat de Kant d'una manera diferent, que ell ens explica d'aquesta manera: quan ens demanem si l'home és bo o dolent per naturalesa, pressuposem justament que hi ha un fonament inescrutable per a nosaltres, de les seves màximes bones o dolentes, és a dir, de les determinacions morals o immorals de la seva voluntat. Aquest fonament, havent de ser anterior, necessàriament ha de col·locar-se fora del temps, és

a dir, en el món intel·ligible; i justament per això, i només en aquest sentit podem dir que un fonament com aquest i per tant el caràcter moral dels homes, en el qual consisteix aquest fonament, és *innat (angeboren)* i, com a tal, comú i general a tots. Però aquest caràcter, tenint un valor moral, encara que innat, ha de ser produït per la nostra voluntat lliure; l'hem de considerar, diu Kant, com a existent des del naixement, però no com un producte d'aquest (*als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden, nicht dass die Geburt eben die Ursache davon sei*): aquest es produeix fora del temps i per tant cap experiència no ens el pot donar mai. Heu-nos, per tant, conduïts a aquell caràcter intel·ligible, caràcter existent fora del temps, i malgrat això també produït per nosaltres del qual es parla en la *Raó pràctica*; heu-nos indicat clarament el concepte d'aquell *Fet intel·ligible (intelligible That)* del qual també parla Schopenhauer, el concepte d'un fet que es porta a terme fora del temps i del qual deriven després i prenen llur caràcter moral totes els fets realitzats per nosaltres en el temps.

Establerts els termes de la qüestió important, Kant no passa a discutir-la directament, sinó que en dona una solució indirecta, establint sense més, en dos articles diferents d'aquesta primera part, que en l'home s'hi troben:

1ª. Disposicions naturals (*Anlage*) al bé moral;

2ª. Una inclinació pura natural (*Hang*) a la maldat.

Demostrat això, Kant creu que ha arribat a una solució diferent de totes les precedents: no admet amb els optimistes o pessimistes que l'home per naturalesa sigui només bo o només dolent, i per tant destinat necessàriament al bé i al mal; no admet amb els sincretistes que sigui bo i dolent alhora, perquè si en nosaltres tenim disposicions naturals al bé i inclinacions al mal, amb això és admesa més aviat la possibilitat d'esdevenir bons o dolents, no ja que siguem una cosa i l'altra alhora; en definitiva, no és indiferentista perquè segons la seva doctrina en la naturalesa humana hi ha més aviat unes *disposicions* bones, però la *naturalitat* moral originària és malvada. Les úniques disposicions, les *Anlage*, essent naturals en el sentit estret de la paraula, no tenen per si soles un valor moral; no es pot dir de home que les posseeixi que sigui bo ni que sigui dolent, perquè no depenen de la nostra llibertat; la *inclinació* en canvi no és quelcom merament potencial i dependent de la naturalesa necessària de l'home; depèn de la nostra llibertat, i per tant té un valor moral; si està inclinada al mal, com Kant es proposa demostrar, la conclusió serà que la naturalesa moral originària de l'home és la maldat, malgrat les disposicions bones existents en nosaltres

per l'única obra de la naturalesa. Però, com es poden tenir alhora aquests dos principis diferents? Examinem amb Kant distintament l'un i l'altre. Després veurem les seves relacions.

2. Segons Kant, l'home en la naturalesa té tres disposicions originàries al bé:

1^a. Disposició que concerneix l'*animalitat* pròpia de l'ésser vivent;

2^a. Disposició que concerneix la pròpia *humanitat* com a ésser raonable;

3^a. Disposició que concerneix la pròpia *personalitat* com a ésser raonable i al mateix temps responsable.

La primera disposició ens empeny a conservar-nos, a propagar la nostra espècie, a associar-nos amb els altres homes. De la segona sorgeix el desig de l'estima envers altres i la propensió a jutjar-nos feliços o infeliços només en relació amb els altres homes; però en deriven aquells vicis que Kant anomena de *cultura*, alguns dels quals són, segons la seva expressió, *vicis diabòlics*, com l'enveja, la ingratitud, el plaer pel mal dels altres, vicis dels quals ja se n'ha discutit en el capítol precedent. La tercera disposició consisteix en l'estima de la llei com a motiu suficient per a les nostres accions; Kant anomena aquesta disposició disposició per a la personalitat, perquè consisteix essencialment en la idea de la llei unida amb l'estima d'aquesta. És fàcil veure que l'única disposició moral és aquesta última, poden només ella portar-nos directament, per la seva naturalesa, a la moralitat, mentre que la primera no és una disposició racional, i per la segona poden venir-nos impulsos bons i dolents.

Aquestes tres disposicions són originàries, i per tant essencials a la naturalesa humana i indestructibles, perquè sense elles no seria possible la humanitat, i sense la tercera en particular no podem tenir mai cap concepte de la moralitat; cap raonament ens podria mai portar al descobriment de la llei moral i a reconèixer que som lliures i responsables de les nostres accions. Aquestes disposicions no constitueixen el caràcter moral de l'home, no essent dependents de la seva voluntat lliure: l'home podrà, en virtut d'aquestes, esdevenir bo, però no *per naturalesa* bo; per això si no trobem que ell *per naturalesa* (*von Natur*) no té només disposicions al bé, sinó una autèntica inclinació a aquest, haurèm de concloure que és de naturalesa malvada, és a dir, que té una inclinació al mal. Però Kant no s'acontenta amb demostrar això indirectament, donat que en un tractat que segueix aquest sobre les disposicions bones, s'esforça per demostrar que l'home té per naturalesa una autèntica i positiva inclinació al mal.

La inclinació no és només una condició interna que fa possible una qualitat donada d'ànim, sinó que ella mateixa produeix en el nostre esperit la *tendència* cap a certs objectes tot just se n'hagi conegut el gaudi. La inclinació al mal seria una causa positiva de tendències, i per tant de determinacions malvades: per això s'ha de considerar com a maldat en si, i per tant, a diferència de les meres disposicions (siguin bones o dolentes), imputable i dependent de la nostra voluntat lliure.

Però, existeix realment en nosaltres aquesta inclinació al mal? Kant s'esforça per demostrar-ho en el § III d'aquesta primera part de la seva obra, paràgraf que té per lema la sentència d'Horaci: *Vitiis sine nascitur*. Kant ho demostra considerant els homes i els pobles tant en llur estadi salvatge com en el de l'estat civilitzat. Assenyala les barbàries, les crueltats, els vicis rudes i vils que es troben en molts pobles salvatges per mostrar com és d'il·lusòria l'opinió dels que creuen que els homes han viscut originàriament en un estat natural de puresa i d'innocència. Es veu per això que Kant reprovava l'opressió i l'extermini dels indis a Amèrica per un principi jurídic, no perquè tingués simpatia i il·lusions per llur raça i per llur condició. Però eludint especialment als vicis de la cultura, després declara que no vol entretenir-se en els costums dels homes civils, perquè això ens induiria massa a odiar-los. S'ha d'observar especialment, exclama Kant, el que succeeix en les relacions entre els estats, que la condició de guerra en la qual encara es troben avui continuament els pobles, guerra que, si cessa un moment és per donar lloc a una monstruositat pitjor, al domini absolut d'un estat sobre tots els altres, a un imperi universal en el qual s'apaga la llibertat i per tant la virtut, l'art i la ciència, i que després per la seva naturalesa es dissol de nou en diversos estats en es generen noves guerres; *les quals, si bé no són tan malèfiques com la tomba d'un despotisme universal (als das Grab der allgemeinen Alleinherrschaft); també, com diu un antic, fan més homes malvats dels que maten*.

En aquesta inclinació natural al mal, Kant reconeix tres graus: 1^r, la debilitat a seguir les màximes acceptades, és a dir la *fragilitat*; 2ⁿ, la barreja dels impulsos dolents amb les bones màximes, és a dir, la *impuresa o improbitat (Unlauterkeit)*; 3^r, inclinació a acceptar màximes malvades, és a dir, la *malícia* del cor o la *perversitat*.

D'això es veu com la inclinació al mal que es troba en l'home, no consisteix només, segons Kant, en una flaqueza, en un mer defecte de la força moral, sinó també en una autèntica i positiva propensió a actes internament contraris a la llei moral,

en una propensió que movent la nostra voluntat mateixa a determinar-se contra aquesta, és en si mateixa i pròpiament *immoral*; és més, Kant reconeix un signe principal d'aquesta mala inclinació de l'home en això que ell, també uniformant-se amb la llei, l'inclina a fer-ho no per estima d'aquesta, no per màxima, sinó perquè això d'una manera o d'una altra li agrada o l'ajuda; i aquí Kant, repetint amb altres paraules una doctrina sobre la qual es torna sovint, estableix la diferència entre l'home *bene moratus* i l'home *moraliter bonus*, mostrant que només en això hem de reconèixer caràcter i valor moral; donat que en el primer la conformitat de les seves accions amb la llei és absolutament accidental i no determinada per aquesta.

La inclinació al mal, essent en si mateixa malvada, no pot ser, com la simple disposició, imputada a la naturalesa, sinó que ha de ser imputada a nosaltres mateixos; com a tal no és necessària i essencial sinó *accidental* en la naturalesa humana; pot ser innata, però no ens l'hem de representar com a tal: o millor, havent-la de considerar com el fonament de totes les nostres accions malvades, del nostre caràcter dolent com es mostra en el temps, podem, de la manera que ja hem explicat, considerar-la com a *innata* i per tant com a *natural*; i aquí Kant, explicant-se encara més clarament que no en les pàgines precedents, reconeix a més aquesta inclinació perversa com un *fet intel·ligible* (*intelligibile That*), un fet que per tant es produeix fora del temps i amb el qual no fem més que acceptar una màxima contrària a la llei; mentre que en els fets immorals que es produeixen en el temps, i que són anomenats per Kant *fenòmens*, se segueixen aquelles màximes i el nostre arbitri s'hi determina segons impulsos diferents de la llei. Kant, per tant, atribueix a la paraula *fet* (*That*) dos sentits diferents. Però com hi pot haver un fet fora del temps, nosaltres no arribarem a comprendre-ho mai; i Kant no sap sortir del destret d'altra manera que declarant que tot allò que té a veure amb el món noümenic és incompreensible. ¿I llavors, per què aplicar a aquest els conceptes del món fenomenic, conceptes que naturalment han de perdre tot valor en el món noümenic? Es veu fàcilment que aquesta primera part de la filosofia religiosa de Kant ens dona una nova demostració d'aquelles dificultats i contradiccions que ja hem observat en la seva doctrina sobre la llibertat i el caràcter intel·ligible.

El fet primer, noümenic, en el qual consisteix la mateixa perversa inclinació de l'home, és anomenat per Kant, amb llenguatge teològic, *pecat original*, els altres fets comesos en el temps *pecats derivatius*. Kant afirma que el pecat original, si bé depèn del nostre lliure albir i per tant és *accidental* a la naturalesa hu-

mana, es troba en tots els homes, però després no en demostra ni la realitat ni la possibilitat. Quant a la seva realitat, ell s'accontenta amb apel·lar a l'experiència, com allà on escriu que l'home, també el millor, també té sempre una tendència al mal, que no és només *culposa*, com es mostra en els primers dos graus, sinó intencionalment dolenta i per tant *dolosa*, com es mostra en el tercer grau; i *radical*, perquè és contrària al mateix fonament de la moralitat.

Per tant, serà impossible per a l'home ser bo? Kant respon que per a nosaltres és absolutament incomprensible que l'home, tenint això no obstant una inclinació radical i natural a la maldat, i tenint una inclinació com aquesta, pugui esdevenir bo. Però de totes maneres les coses són indubtablement així a parer de Kant; i ell creu que, malgrat la inclinació natural al mal i tenint sempre també aquest vici en l'ànim, l'home pot ser ver-taderament bo, tenir una bona voluntat. D'això, si ens manqués una altra prova, en tindríem una d'irrefutable en la mateixa llei moral: si aquesta ens ordena ser bons, fer-nos millors, no hi ha cap dubte que podem. Per això d'aquesta radical inclinació malvada no se la té en compte en l'ètica dogmàtica; el precepte solemne: *sigueu bons, esmeneu-vos*, resta ferm, i val igualment, malgrat aquella maldat originària; i quant a l'ascètica, només la té en compte per adaptar a les condicions particulars de l'home les vies que millor convenen per portar-lo cap al bé.

Però abans de veure de quina manera es fa aquesta regeneració, hem de resoldre amb Kant dues qüestions importants sobre aquest mal radical, una sobre el seu fonament i l'altra sobre el seu origen.

El fonament de la nostra inclinació malvada no es pot trobar ni en una corrupció de la sensibilitat ni en una corrupció de la raó pràctica. La sensibilitat està governada per lleis naturals i no ens és imputable: si derivés d'aquesta la nostra mala inclinació no en seriem culpables. La Raó pràctica, per ser causa d'immoralitat hauria de ser radicalment i incurablement corrompuda: en ella hauríem de trobar constantment una llei contrària a la moral, mentre que la llei moral ens deriva d'aquesta mateixa. Per tant, la corrupció de la sensibilitat no seria un motiu suficient de la nostra immoralitat; i la corrupció de la Raó pràctica seria un motiu excessiu, perquè faria de l'home un ésser diabòlic, un ésser que es proposa el mal pel mal.

Per solucionar la qüestió, diu Kant, hem de considerar el concepte mateix de mal moral i la manera en què es produeix i que és, segons ell, el següent: En cadascú de nosaltres es desenvolupen naturalment alhora les màximes de la llei moral i les de

l'amor propi; i així com cadascun d'aquests principis pot ser un motiu suficient i absolut del nostre obrar, així els acceptem ambdós. Però demanant la llei moral que ens determinem totalment per ella, en resulta que aquells dos principis no es puguin coordinar entre ells, i l'amor propi, per ordre de la Llei moral, s'hi hagi de subordinar. Ara bé, la inclinació al mal està en fer el contrari, en subordinar la llei del deure al nostre amor propi, i a fer d'aquest la condició d'acceptació d'aquell. L'home no és, per tant, pròpiament maligne, és a dir, no es proposa veritablement el mal per al mal, sinó que és *pervers*, és a dir, inverteix l'ordre al qual hauria d'atenir-se en seguir els dos principis fonamentals de la nostra activitat; d'aquesta manera les seves màximes, essent dictades directament pels apetits, no pel mal moral per si, no són mai contràries diametralment a la llei, encara que després esdevinguin tals en efecte, perquè ell, a la universitat volguda per aquesta hi substitueix el seu egoisme. No és gaire fàcil posar aquí Kant d'acord amb altres declaracions fetes en aquest mateix escrit i en altres llocs sobre la maldat radical de l'home, i especialment amb el que escriu sobre certs vicis de la cultura considerats com a efectes d'una maldat absoluta. De totes maneres, ell acaba aquí el seu tractat repetint per enèsima vegada la seva solemne doctrina, que l'home és bo només per la seva màxima i que és immortal cada vegada que subordina la llei moral amb l'egoisme. Un membre del parlament anglès, explica Kant, un dia en la calor de la discussió va dir que *tot home té un preu pel qual es ven*: en aquest cas, afegeix Kant, malgrat la diferència de preu, tots els homes serien igualment dolents.

En el fonament indicat de la nostra mala inclinació Kant també hi troba el seu *origen racional*. Els fets morals són, diu Kant, com a tals inexplicables: també si busquem la causa d'un fet moral en un altre i així successivament, al final hem de reconèixer aquests fets morals com a dependents d'aquell fonament primer, noümenic, d'aquell caràcter intel·ligible del qual ja hem parlat i que també hem vist que consisteix en la inclinació al mal. D'aquesta mateixa inclinació no es pot trobar, per tant, l'*origen real*, és a dir, la causa precedent que l'ha produïda i que al seu temps no depèn d'una altra causa; no podem buscar-ne més que l'*origen racional*, que està en la mateixa perversió dels motius de les nostres accions, en la subordinació ja explicada dels motius morals als motius egoistes. A nosaltres l'explicació d'aquesta perversió és impossible; i com Kant i igual que Kant s'esforça segons aquell mètode lliure, deslligat de tota crítica històrica, per trobar en l'explicació bíblica sobre la caiguda de l'home la seva teoria sobre la perversió i l'*origen racional* de la

inclinació malvada, veu o vol veure en l'explicació bíblica de la caiguda dels àngels indicada la impossibilitat d'explicar la perversió moral de l'home; en efecte, diu Kant, la Bíblia no atribueix primer l'origen del pecat al món als homes sinó als àngels, és a dir, a éssers superiors a l'home, quasi significant que humanament el pecat és, en el seu origen, misteriós.

Per tant, es veu que Kant al final no ens dona l'autèntica causa ni l'origen de la nostra radical inclinació a la maldat: la seva explicació sobre la causa anomenada per ell *racional* no fa més que reduir el tercer grau de la maldat humana, en què primer de tot havia situat Kant la maldat radical de l'home, als dos primers, és a dir, a una immortalitat no volguda directament. Per tant, aquesta investigació sobre el fonament (*Grund*) i l'origen (*Ursprung*) del mal porta Kant al final a accentuar aquest mal: cosa que ell havia de fer necessàriament per admetre en l'home la possibilitat de regenerar-se i reconèixer la força obligatòria de la llei moral.

3. Ja s'ha vist que, segons Kant, aquests preceptes ens donen una prova irrefutable i absoluta que l'home, malgrat la seva radical inclinació malvada, pot esmenar-se i fer-se bo.

Es tracta de veure si l'home pot esmenar-se de cop o a poc a poc, per força pròpia o aliena. Atenent-se fidelment a la seva doctrina moral, Kant ensenya que la regeneració de l'home, considerat, com s'ha de fer aquí, moralment i per tant noümènicament, s'ha de produir de cop; en efecte, segons Kant l'autèntica virtut no està, com sabem, en els costums, que mitjançant l'hàbit es poden conformar exteriorment i gradualment amb la llei, sinó en la màxima adoptada i seguida per les determinacions de la nostra voluntat: fins que aquesta màxima no sigui dictada per la mateixa llei moral nosaltres no som bons; mentre que ens hi tornem de sobte i del tot a penes tenim com a mòbil de les nostres accions la mateixa llei moral.

La regeneració moral està, diu Kant, en una transformació de la nostra manera de pensar (*Umwandlung der Denkungsart*), en una autèntica revolució del nostre ànim que, com per als cristians la *regeneració* religiosa, és considerada per ell un nou naixement (*Wiedergeburt*), una *nova creació*. A les greus i insuperables dificultats que aquesta rígida teoria, semblant a l'antiga teoria dels estoics, dona als principis de la vida pràctica, a les regles de l'educació i a les de l'art admès pel mateix Kant sota el nom d'*estètica*, intenta escapar amb la seva distinció habitual de món noümènic i fenomènic: la virtut és una i immutable noümènicament; fenomènicament és diversa, múltiple, té graus. Per tant, podem acostar-nos a l'autèntica virtut gradualment, si

bé tenint clar que l'autèntic caràcter moral, la virtut noümènica, s'adquireix de cop, amb una determinació de la nostra voluntat subordinant l'egoisme i la tendència natural a la llei moral, és a dir, amb la *purificació* de nosaltres mateixos. D'acord amb aquesta doctrina Kant, tocant el tema de l'educació, repeteix les idees estoiques ja exposades en la Raó pràctica, insistint que la joventut sigui educada en la moralitat, no amb l'admiració de les accions virtuoses com si fossin actes supererogatoris portats a terme per mèrit i per heroisme i no per deure; sinó amb la contínua i profunda admiració de la nostra mateixa disposició moral, de la llei moral que resplendeix en nosaltres i de la qual han de ser determinades les nostres accions.

Quant a l'altre punt, si la regeneració moral ha de produir-se per força nostra o d'altres, la qüestió no és dubtosa en la doctrina de Kant: tot acte i tota qualitat moral no es pot portar a terme o adquirir sinó per mitjà de la llibertat del nostre arbitri; per tant la regeneració moral ha de ser obra nostra. D'aquesta manera, Kant s'oposa a la doctrina teològica de la gràcia, doctrina que desenvolupada pels pares de l'església i especialment per St. Agustí, havia adquirit una gran importància en el cristianisme i que n'aconseguí una encara més gran en el protestantisme; en aquest s'havia arrelat tan profundament en els pietistes, malgrat llur oposició a la vella teologia, que hi restaven fidels. Kant, sense voler abatre del tot aquesta doctrina, en deixa dret un simulacre, declarant que ell no nega absolutament la necessitat o la utilitat de la gràcia divina per a la regeneració moral, sinó que sosté que d'aquesta gràcia l'home se n'ha de fer digne, i fer-se'n digne amb l'obra, o millor, amb la seva voluntat, atès que d'altra manera es cauria en un cercle viciós.

I aquí Kant, per explicar millor la seva doctrina, passa a fer amb coratge i fermesa una distinció importantíssima entre les religions. Hi ha diu, les religions *propiciatòries* (*Gunstreligionen*) i les *religions morals*. De les religions propiciatòries o interessades Kant en distingeix dues menes, una de les quals ens promet la felicitat per obra divina sense que hi hagi necessitat de fer-nos bons, i l'altra que, en canvi, fa esperar que el mateix Déu ens faci bons i per tant dignes de rebre la seva felicitat, amb la condició de pregar-lo. Encara que Kant no ho digui, també es veu clarament que en la primera mena ell assenyala el protestantisme i en la segona el catolicisme; i d'aquesta manera jutja imparcialment un i l'altre, condemnant-los ambdós amb un concepte superior a llurs diferències.

Aquest concepte superior ell el disposa en el de la *religió moral*, i el reconeix realitzat, entre totes les religions públiques,

només en la cristiana; entesa, com bé s'entén, a la seva manera, és a dir, com una religió que reconeix per principi o precepte fonamental que *l'home ha de fer el que pugui per esdevenir millor*, i que *no s'ha de preocupar de saber quinta part té Déu en aquest millorament, sinó només el que ell mateix té obligació de fer per aconseguir aquest objectiu*.

En una nota important afegida al final d'aquesta primera part, Kant encara dona a conèixer millor com entén el cristianisme o aquesta seva religió moral. Després d'haver dit que aquesta nota seva podria intitular-se: *Dels efectes de la Gràcia*, afegeix que aquesta es pot considerar com un *Parerga* de tota aquesta primera part, i que un altre n'hauria afegit una altra de semblant a cadascuna de les altres parts, descorrent del *Parerga* en la segona part sobre els *miracles*, en la tercera part sobre els *misteris* i en la quarta sobre els *mitjans de gràcia*. Expressant des del principi el seu judici general sobre aquests objectes, Kant mostra que, encara que la raó no pugui contestar llur realitat, això no obstant són no són en absolut transcendents, i per tant que la nostra raó no *els pot i no els ha d'acollir ni entre les màximes que concerneixen el pensar ni entre les que concerneixen l'obrar*, és a dir, que no s'hi ha de donar cap valor ni teòric ni pràctic. Que si introduïm aquests objectes en la religió, mentre que no en traurem cap avantatge (perquè encara que arribéssim a comprendre'ls no afegiríem res a la força dels principis morals), se'n tindrà de cadascun d'ells una conseqüència funesta. En efecte, la pretesa experiència interna dels efectes de la gràcia ens faria anar a les *quimeres* (*Schwärmerei*), la creença eterna en els *miracles* ens portaria a la *superstició*, la il·luminació somniada ens portaria a la *il·luminació* (*Adeptenwahn*), i l'esforç per obrar amb els anomenats *mitjans de la gràcia* sobre el món supranatural a la *taumatúrgia*.

Pel que fa als efectes de la gràcia particular, Kant observa que no poden ser objecte de cap cognició teòrica, perquè ningú no sabrà distingir-los mai dels altres efectes que es produeixen en ell i demostrar que no són efectes naturals, i que per altra banda no poden servir a una finalitat pràctica, perquè respecte a la moral porten a una contradicció: la moralitat ens ordena *fer el que està en el nostre poder* per fer-nos millors, mentre que la teoria de la gràcia pretén, en canvi, fer-nos bons per l'obra d'un altre. Sense negar aquests efectes, la Raó, conclou Kant, no ha d'acceptar-los ni per a un ús teòric ni pràctic.

D'aquesta manera Kant, malgrat la seva clara intenció de posar d'acord la seva filosofia religiosa amb l'esperit del cristianisme, té ben fermes els seus principis morals i acaba, per tant, no