

Teodicea y destinación humana en el joven Kant

Theodicy and Human Fate in the Young Kant

PABLO GENAZZANO

Investigador independiente, Alemania

Abstract

The present article aims to inquire the negativity implied in the relation between man and nature in Kant's early philosophy. This negativity will be treated from the realm of the theodicy as the dimension from where human fate can be posed. The characterization of this fate will be possible via ethical and aesthetic dimensions set out by Kant in his works dedicated to the subject of theodicy and philosophy of nature; i.e. *Über Optimismus* (in the *Lose Blätter*), which dates back to the 1750's. Followingly, we will discuss certain aspects of the author's *Universal History of Nature and Theory of Heaven* (1755), and thereafter we will refer ourselves to three minor works concerning earthquakes (1756). In the last chapter we will point out how the comprehension of the aforementioned works are essential in order to define the sentiment of the sublime. In conclusion we will define the sublime as incompatible with optimism.

Keywords

Theodicy, Optimism, Evil, Teleology, Aesthetics, Sublime.

Resumen

El presente trabajo pretende indagar la negatividad que constituye la relación entre el hombre y la naturaleza en la filosofía del joven Kant. Esta negatividad será observada desde el ámbito de la teodicea como dimensión desde la cual llega a plantearse el destino humano. La caracterización de este destino será posible gracias a los aspectos ético y estético que Kant plantea en textos dedicados a la teodicea y a la filosofía de la naturaleza: *Sobre el Optimismo* (*Über Optimismus*, en los *Lose Blätter*) datados entre 1753 y 1755; más tarde pasaremos a *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* 1755; después haremos referencia a tres textos sobre los terremotos, todos de 1756.

¹ Pablo Genazzano, con un máster en Arte, Literatura y Pensamiento por la Universidad Pompeu Fabra (Barcelona) se encuentra en los preparativos de una tesis doctoral en Berlín sobre los elementos antisistémicos de la filosofía de Kant. pabloadriangenazzano@gmail.com

En el último capítulo señalaremos cómo los elementos definidos en estos textos serán esenciales para caracterizar el sentimiento de lo sublime. A modo de conclusión definiremos lo sublime como algo incompatible con el optimismo.

Palabras clave

teodicea, optimismo, mal, teleología, estética, sublime.

Introducción

En textos como *Ideas de una historia universal en clave cosmopolita* – donde los principios teóricos y prácticos son unificados en una misma unidad trascendental – Kant se da cuenta de la necesidad de abordar a un mismo tiempo dos problemas: por un lado, la posibilidad de organizar la convivencia de seres racionales, dotados de una “insociable sociabilidad”, y, por otro, que este conjunto desarrolle sus fines bajo la medida del tiempo, esto es, que el desarrollo de sus relaciones sea el contenido de la historia; dicho en otros términos: cómo el concepto de historia se constituye a partir de la escisión y articulación entre naturaleza y libertad. Este juego entre la posibilidad de un tránsito (*Übergang*) y el abismo que sutura no deja de plantear problemas hermenéuticos de especial delicadeza. Si bien no hay registro de que hubiera usado la expresión “filosofía de la historia” (*Geschichtsphilosophie*), es preciso indicar que la “revolución copernicana” de la filosofía kantiana, en un sentido global, no llegó a realizarse del todo hasta que la razón no alcanzó conciencia de su propia historicidad, constituyéndose así la “subjetividad trascendental como razón histórica” (Turró, 1996). Esto mismo no fue comprendido por sus más inmediatos críticos, Friedrich Schlegel y Novalis, quienes tachaban la filosofía kantiana de “anacrónica” (Caner-Liese, 2018).

Por otro lado, haciendo referencia a la posibilidad de un concepto de historia como unificación entre naturaleza y libertad, cabe decir que en la *Crítica de la razón pura* Kant ya había advertido que la validez de las ideas sólo podía ser regulativa y que intentar ir más allá de esta función no llevaría sino a trascender los límites de la experiencia. Si bien el problema de la historia parece surgir una vez que las ideas han encontrado su sitio y validez en la filosofía trascendental, es preciso hacer notar algunos aspectos que aclaren su estatuto regulativo en la experiencia. Dicho más correctamente, lo que nos parece urgente estudiar es por qué la “técnica de la naturaleza”, el principio que posibilita pensar un concepto de historia, es, a pesar de todo, “contingente” (EEKU, AA 20: 204).

Para indagar este problema hemos decidido ir a los textos de filosofía natural del joven Kant. Proponer el estudio de este periodo puede parecer, a primera vista, desacertado para considerar un concepto de historia. Sin embargo, creemos que las bases filosóficas de este problema son posibles encontrarlas en algunos aspectos de *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755). Más allá de la imagen científica del entero edificio del mundo que en este tratado llegó a definirse, Adickes dijo algo de lo más oportuno, a saber, que al “margen de esta imagen emerge un nuevo problema que lleva propiamente al

terreno de la filosofía: una historia de la humanidad, que en última instancia es una historia del espíritu” (Adickes 1925, p. 294).¹

El problema que pretendemos afrontar es el núcleo *crítico* que yace en *Historia general de la naturaleza*, dando énfasis al contexto religioso y, sobre todo, al estético, intentando ver entre ambas dimensiones qué tipo de teleología y concepto de historia puedan surgir. También podría parecer que subrayar el aspecto estético de este tratado pueda parecer inapropiado para elaborar una filosofía de la historia, pero en modo alguno es así: la posibilidad de juzgar un *fin* de la naturaleza depende al mismo tiempo de la posibilidad formal de juzgar un sentimiento, lo teleológico es algo que está subordinado a lo estético (KU, AA 05: 193). Si bien el lugar en el que esto se haga evidente será señalado más adelante, ahora podemos sugerir cuál serán los aspectos que harán del principio de la capacidad teleológica de juzgar algo contingente: el caos, la destrucción y la infinitud de la naturaleza.

*Unendlichkeit! Wer misset Dich?
Vor Dir sind Welten Tag, und Menschen Augenblicke²*

Ahora bien: ¿qué no es propiamente una filosofía de la historia sino el intento de una justificación de Dios en la tierra, una suerte de “historia de la salvación”? Como afirma Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, la religión ha quedado amortizada en la modernidad por el saber especulativo, adoptando, además, ciertos problemas y formas pertenecientes a la teología. Hegel será sumamente consecuente con el fundamento de su filosofía de la historia: “Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo” (Hegel 1974, p. 57). La filosofía de la historia será, en tanto que teodicea, una justificación de Dios en la historia.

Dicho esto, creemos que estamos en derecho de preguntarnos lo siguiente: ¿podría interpretarse, a partir de cierta lectura sincrónica, que en el joven Kant se encuentra una interpretación “teodíquica” de la historia, es decir, que contiene en sí contenidos relativos a

¹ Con la misma intención, Cassirer apuntó: “La *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, coincidiendo con toda la orientación científico-natural de la década siguiente, se halla informada en su conjunto por un interés de carácter ético espiritual: investiga la “naturaleza” para encontrar al “hombre”” (1985, p. 65). Sobre esta misma dirección es preciso tener en cuenta el siguiente anuncio de las lecciones de Kant para el curso 1765-1766: “Cuando en los comienzos de mi carrera docente me di cuenta de que un gran descuido de la juventud estudiosa consistía, principalmente, en que se la enseñaba a *razonar* desde muy pronto sin poseer suficientes conocimientos históricos que pudieran ocupar el lugar de la *experiencia*, formé el propósito de convertir la historia del estado actual de la tierra o la geografía en el más amplio de los sentidos en un compendio agradable y fácil de lo que podía prepararlos para una *razón práctica* y servir para estimular en ellos el deseo de ir ensanchando más y más los conocimientos de este modo adquiridos” (AA, 2: 312).

² Haller, citado por Kant (Th. des Himmels, AA 01: 315).

la teodicea? Esto será el aspecto principal que intentaremos desarrollar. Respecto a la diferencia entre la filosofía de la historia de Hegel y la de Kant podemos dar la palabra a Kojève: a diferencia de Hegel, “Kant mismo no pudo o no quiso elevarse a la Sabiduría, pues, a causa de motivos religiosos, no quiso jamás admitir la *eficacia* de la actividad libre y consciente del Hombre en el mundo y, por consiguiente, rehusó identificar la Verdad (discursiva) con la Historia” (Kojève 1973, p. 218). Este abismo entre la acción del hombre y la verdad no es algo, como debería presuponerse desde este momento, que no tenga un supuesto relativo a la religión. Como indica Kojève, “el rechazo de Kant por introducir en su *Sistema* una *tercera* parte, en relación a la *tercera Crítica*, determina la diferencia entre su Sistema (dualista, esto es, teísta) y el Sistema hegeliano (trinitario, esto es, ateo)” (*Ibid.* p. 82). En efecto, el proceso *secularizante* que Hegel tenía que desarrollar no podía pasar sino por la muerte de Dios – tal como él mismo llegó a expresar en la *Fenomenología del espíritu* (Hegel 1973, p. 455) – para que el mismo saber especulativo pudiera dar paso a la justificación y realización de su designio en la historia. Bajo los dos elementos que nos ofrece Kojève, la pregunta es clara: ¿qué tipo de teodicea de la historia está planteado Kant?

Hablar de “teodicea” en el joven Kant puede parecer un poco pretencioso, sobre todo porque no será hasta 1791, fecha de publicación de *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en teodicea*, que no sólo enfrentará el problema directamente, sino que también, como indica el mismo título del ensayo, negará el valor filosófico de cualquier tipo de teodicea conocida hasta la fecha. Sin embargo, no deja de ser interesante ver cómo este problema se forma en el contexto de sus primeras obras, recobrando toda su importancia en el concepto de lo sublime. En primer lugar, deberemos hacer mención a *Sobre el optimismo (Über Optimismus)*, un conjunto de reflexiones fechadas entre 1753 y 1755 en las que Kant reflexiona sobre la teodicea de Leibniz; después haremos referencia a los aspectos religioso y estético del tratado *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, y a una “trilogía” de textos sobre los terremotos motivados principalmente por el gran desastre de Lisboa de 1755; en último lugar, concluiremos el artículo con el concepto de lo sublime como lugar en el que todos estos elementos se resuelven.

1. Sobre el optimismo.

La teodicea de Leibniz influyó a Kant a partir del *An Essay on Man* (1733) de Alexander Pope, escrito que difundía la tesis de Leibniz bajo la premisa *Whatever is, is right*. Puede parecer que esta corriente optimista cristaliza en el *Ensayo sobre algunas consideraciones acerca del optimismo* (1759), en la que incluso se hace patente la herencia del pensamiento de Wolff. No obstante, Kant quiso excluir este ensayo de cualquier tipo de difusión.³ Esta incomodidad podría tener su razón en el hecho de que ya había alcanzado el punto de vista

³ Borowski cuenta esta incomodidad del siguiente modo: “Solicité este pliego, que incluso a mí me faltaba, en casa de K. el cual me pidió, con una seriedad verdaderamente grave, que no me acordara más de este escrito sobre el optimismo y que, si lo hallaba en alguna parte, que no se lo diera a nadie, sino que lo retirara de la circulación en seguida, etc.” (Borowski 1993, p. 40n).

de la filosofía trascendental, pero, por otro lado, podría pensarse también que ese texto estaba en contradicción con ciertos problemas que ya se estaban fraguando.

En el año 1753 el problema del mal y la teodicea de Leibniz habían ganado tal fama que la Academia de las Ciencias de Berlín propuso el examen del sistema de Pope contenido bajo la proposición, *todo está bien*, y criticarlo hasta el punto de decidir su validez filosófica.⁴ No hay registro de que Kant se hubiera presentado al concurso, aunque sí podemos encontrar algunas anotaciones bajo el título *Über Optimismus*. Para Leibniz, puesto que lo único que aparece en el mundo es contingente, no hay nada en él que pueda otorgar razones suficientes para explicar su existencia de forma necesaria. Por ello es preciso que la razón se remonte a una causa “necesaria” y “eterna” que, al mismo tiempo, sea “inteligente”; y, puesto que esta inteligencia es “perfecta”, se le debe añadir un “poder”, “sabiduría” y “bondad” infinitas (Leibniz 2015, pp. 106-107). Todo lo que existe será, por tanto, lo mejor posible. Ahora bien: ¿cómo hacer compatible el mal que hay en el mundo con esta bondadosa voluntad? Este problema es planteado por Kant en los siguientes términos:

Cuando el mal, yo no sé por qué extraña fatalidad, es autorizado por Dios sin haberle procurado complacencia, causa a este ser sumamente beato, de algún modo, un displacer que, mediante la justificación de su inocencia, podría en cierta medida atenuarse, pero no suprimirse. Si todo fuera completamente bueno, incluyendo también las partes, la mirada desde todas las perspectivas sería infaliblemente fuente de verdadero placer. ¿Por qué debe ser todo desagradable para suscitar placer en el conjunto? Si Dios aborrece el mal y las tribulaciones, si no las desea pero sin embargo las permite, ¿por qué era pues necesario que ellas existiesen aun admitiendo que no podrían quedar excluidas sin dar paso a desgracias más graves? (AA, 17: 237)

La objeción de Kant se dirige a dos aspectos: la deducción del mundo a partir de la omnipotencia y bondad divinas y la solución al problema del mal como si fuera la mejor opción entre otras. Ambos puntos establecen para Flavio Papi dos avances “críticos”: 1) si la elección divina comprende el mal quiere decir que existe una necesidad heterónoma que limita su libertad en este mundo; en palabras de Kant, Leibniz “sitúa el plan del mejor de los mundos posibles en una suerte de independencia, pero, por otro lado, lo hace en una dependencia de la voluntad de Dios” (AA, 17: 237); 2) la argumentación de Leibniz admite la existencia del mal objetivamente y, por ello, queda preso de la necesidad de escribir una teodicea. Como se aprecia, si se elimina la primera aporía se elimina la segunda: si esa continuidad entre Dios y el hombre establecida mediante una teleología favorable a los

⁴ Como indica Adickes, el concurso pedía lo siguiente: „eine Untersuchung des Systematis der Herrn Pope, welches sich in dem Satze befindet: Alles ist gut. Es kömmt 1) darauf an, den wahren Sinn dieses Satzes, der Hypothesi des Verfassers gemäss, zu bestimmen; 2) selbigen mit dem Systemate des Optimismi, oder der Wahl des Besten, zu vergleichen, um die besondern Gleichheiten davon, und den Unterschied auf das genaueste anzumerken, und 3) die allerwichtigsten Ursachen anzuführen, dieses Systemata vest zu setzen, oder solches zu vernichten“. (AA, 17: 229n.).

finés morales queda excluida, el mal pierde el estatuto ontológico otorgado por Leibniz (Papi, 1963, p 244). Al fin y al cabo, “el mundo – dice Kant – no es de una forma u otra porque Dios lo haya querido así, sino porque otra cosa no era posible”. (AA, 17: 238)

A pesar de esta crítica, el optimismo no será rechazado totalmente. Si bien el sistema optimista de Leibniz deduce la existencia de Dios de forma totalmente a priori, Pope elaborará una teodicea a partir de una teleología inmanente a la naturaleza, a la cual se aferrará el mismo Kant. “Pero la naturaleza – dice Pope – ¿no se aparta de sus fines benéficos cuando un sol ardiente vibra la muerte en sus rayos abrasadores; cuando los terremotos se tragan ciudades y provincias; ó cuando las tempestades é inundaciones se llevan pueblos enteros á lo profundo del mar? No (debe responderse): la primera causa omnipotente no obra por leyes particulares, sino por leyes generales” (Pope 1821, p. 12). Para Kant, aquello destacable de la doctrina del inglés consiste en poder verificar que la “esencialidad y necesaria determinación de las cosas, las leyes universales, las cuales son puestas sin que ningún orden extraño las haya puesto en relación, devienen por sí mismas dispuestas en el mantenimiento de fines perfectos” (AA, 17: 234). El problema no es dar cuenta del mal como un acontecimiento objetivo que debiera ser justificado desde un principio exterior a la naturaleza, sino que simplemente le da el valor de un pseudoproblema. Los fines de la naturaleza se indagan de forma inmanente, como si ella fuera autónoma y gozase de una auto-finalidad. Así se elimina la postura antropocéntrica de Leibniz y, con ella, el problema del mal como acontecimiento objetivo o determinación moral de Dios sobre la naturaleza. Por este hecho sería más acertado, como dice Papi, calificar a Kant de “super-optimista” (Papi 1963, p. 245).

2. Atomismo y religión

Este mismo viraje del pensamiento hacia una reflexión inmanente de la naturaleza constituye uno de los puntos centrales de *Historia general de la naturaleza*; obra publicada en 1755, justo después de la redacción de las reflexiones sobre Leibniz y Pope. Entre otras obras dedicadas a las ciencias naturales, este tratado contiene uno de los mayores problemas de su época: la cosmogonía.⁵ En este texto de juventud la forma de abordar el origen del universo no está aún determinada por la deducción de un sistema de principios a priori, sino por una descripción sintética del universo que intenta armonizar las leyes de la mecánica newtoniana y la especulación metafísica. Como aprecia Cassirer, ya desde su juventud podemos ver cómo Kant tiene presente en su espíritu una unidad entre lo “empírico” y lo “racional”, una síntesis entre las escuelas filosóficas de su tiempo (Cassirer 1985, p. 64).

Mediante el uso ponderado de la analogía, Kant se preocupa por explicar la formación del universo allí donde Newton lo había dejado. A este, tanto por lo que hizo al origen como al devenir de los astros, no le quedó otra posibilidad que postular la intervención directa de la “mano de Dios” en el transcurso del universo para cuidar y equilibrar su

⁵ Podemos nombrar: *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Asche, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt* (1754), *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* (1754)

estructura. Desde este problema de carácter más especulativo, que se juega en el terreno de la teología, a Kant le era imposible conformarse con esta hipótesis y por ello introdujo en la naturaleza el concepto de historia. Según Cassirer, en lugar de buscar las “causas” físicas del sistema de los fenómenos astronómicos exclusivamente en su estructura *actual*, proyectó su mirada sobre el *pasado* de este sistema, es decir, no se remontó al estudio de la “existencia sistemática” del universo, sino al de su “sistemática formación” (Cassirer 1985, p. 64). Fue gracias a concebir un *universo histórico* lo que posibilitó a Kant salir de un finalismo tan ingenuo como el postulado por Newton.

Además del problema científico, uno de los aspectos más importantes de este tratado es su trasfondo religioso. Como se aprecia ya en el prólogo del libro, Kant debe enfrentarse a un aspecto de máxima importancia: cómo actualizar científicamente el sistema ateo de Epicuro. “No negaré – dice Kant – que la teoría de Lucrecio o de sus predecesores tiene un gran parecido con la mía. Yo, igual que aquellos filósofos, acepto el estado primitivo de la naturaleza dentro de una dispersión general de la materia originaria de todos los cuerpos siderales o de los átomos, según los llaman ellos” (Th. des Himmels, AA 01: 226). Este atomismo lo resume con la máxima: “¡Dadme materia y os construiré con ella un mundo!”.

A pesar de tener la existencia de Dios como algo cierto, Kant no quedaba eximido de justificarse ante la religión, pues por lo común la temática solía causar un gran número de prejuicios entre los más ortodoxos hombres de fe. El intento de descubrir el origen del universo bajo la presuposición de un espacio y tiempo infinitos, la deducción de los cuerpos celestes mediante meras leyes mecánicas desde un estado primitivo de la naturaleza y, por tanto, sin recurrir a la mano de Dios, solía ser inmediatamente acusado de ateísmo. Pero el pietismo de Kant le otorga la suficiente confianza como para no echarse atrás e intentar combinar la humildad de la fe con la curiosidad sin fin del raciocinio científico. El peligro que Kant deberá sortear es planteado de la siguiente forma:

Si la estructura del Universo con todo su orden y belleza no es más que un efecto de la materia abandonada a sus leyes generales de movimiento, y si la ciega mecánica de las leyes generales de la naturaleza sabe desarrollarse tan magníficamente desde el caos y llega a tal perfección por su propia fuerza, entonces la demostración de la existencia del Autor divino derivada del hermoso espectáculo del universo, pierde toda su fuerza, la naturaleza se vuelve autónoma, el gobierno divino es innecesario. Epicuro renace en pleno cristianismo y una filosofía profana aniquila la fe que le brinda una clara luz para manifestarse. (Th. des Himmels, AA 01: 222)

Kant no puede aceptar que el movimiento de los astros y el conjunto del cosmos pueda ser efecto de algo casual, contingente o arbitrario; suponer esto no sería sino deducir la razón desde la irracionalidad. A diferencia del atomismo, si lo racional es lo universalmente necesario, Kant definirá la idea de Dios como la unidad del conjunto de leyes necesarias que figuran el universo. “En mi doctrina – dice Kant – encuentro la materia atada a ciertas leyes necesarias. En su total disolución y dispersión, veo empezar el desenvolvimiento perfectamente natural de un todo hermoso y ordenado. Esto no ocurre por una casualidad u

ocasionalmente, sino que son las cualidades naturales mismas que conducen necesariamente a ello”. (Th. des Himmels, AA 01: 227)

De qué forma Kant encuentra la certeza de Dios a partir de la necesidad de las leyes de la naturaleza no deja de tener como trasfondo el problema básico de la teodicea: el mal. Cómo el problema del mal es integrado en el problema cosmogónico es la clave para entender la superación del ateísmo epicúreo. Si bien Kant retrocede históricamente hasta la materia dispersa para deducir de allí la formación del universo, ¿de qué forma se integra el famoso trilema de Epicuro en esta disputa entre ciencia y religión?⁶ Como ya se adelantaba en las reflexiones sobre el optimismo, Kant decidirá por mantener un tipo de reflexión inmanente a la naturaleza en la que el mal pierda la objetividad que tanto Epicuro como Leibniz le atribuían:

La materia, la cual es el contenido originario (*Urstoff*) de toda cosa, está, por tanto, ligada a ciertas leyes, las cuales dejadas a su libertad deben producir necesarias y bellas conexiones. Ella no tiene ninguna libertad de desviarse de este plan de la perfección. Puesto que ellas, por tanto, se encuentran sometidas a una suprema y sabia intención, deben necesariamente haberse colocado en unas relaciones de tal concordancia a través de una primera causa dominante, y por tanto *existe un Dios, pues también en el caos la naturaleza no puede hacer otra cosa sino proceder regular y ordenadamente*. (Th. des Himmels, AA 01: 228)

Como subraya el mismo Kant, el poder de Dios se ejerce en la naturaleza dotando a la materia de leyes, y no resulta un problema que el mundo entre en las tinieblas del caos, pues también allí se encuentra su sagrado designio. Este planteamiento es radicalmente distinto al de Epicuro: para la historia de la naturaleza el mal no existe como tal. El problema ya no consiste en ver un Dios imperfecto por haber creado una naturaleza menos perfecta, ni tampoco es posible sostener que la naturaleza no necesita del gobierno divino. La fe se inserta en el pensamiento al mismo tiempo que escinde ambos órdenes – el natural y el divino – haciendo innecesario postular que Dios actúe ocasionalmente en el mundo; Dios es sencillamente el ente que provee a la materia sus leyes. Con esta distancia entre Dios y los fines del hombre “Kant ha llegado – dice Adickes a propósito del fragmento citado – a un pensamiento muy elevado: ha vencido a Epicuro con sus propias armas y humillado en el polvo al incrédulo ante el trono de la religión” (Adickes 1925, p. 215). Esta es la ironía con la que Kant contiene a la filosofía profana de Epicuro.

Eliminando la posibilidad de esta teleología exterior, Kant se centra en subrayar que la hipótesis de una unidad originaria, de un principio creador, sólo tiene su validez en un orden de fines pertenecientes a la materia misma de los objetos; es decir, las leyes divinas

⁶ Como es sabido, este trilema le fue atribuido por Lactancio en *De Ira Dei*: “Dios, dice, desea eliminar los males y no puede; o Él es capaz, y no está dispuesto; o Él no está dispuesto ni es capaz, o Él está dispuesto y es capaz. Si Él está dispuesto y es incapaz, es débil, lo cual no está de acuerdo con el carácter de Dios; si Él es capaz y no está dispuesto, Él es envidioso, que está igualmente en desacuerdo con Dios; si no está dispuesto ni es capaz, es envidioso y débil a la vez, y por lo tanto no es Dios; Si Él está dispuesto y es capaz, lo que por sí solo es apropiado para Dios, ¿de qué fuente son los males? ¿O por qué no los quita?” (De Ira Dei, 13, 20-21).

sólo podrán medirse en las fuerzas internas del universo. Dios es la unidad que abarca el conjunto total de las leyes. Pero a pesar de que pueda ser necesario hacer uso de esta finalidad interna, aquello a lo que Kant está señalando es a la idea de un cosmos no adecuado ni al servicio ni a la utilidad moral del hombre. La idea de una naturaleza adecuada al hombre y a sus ilusiones Ilustradas se desvanece tan pronto como la relación entre Dios y el mundo queda reducida a leyes indiferentes al destino humano.

3. La complacencia ante lo perecedero

“No debemos asombrarnos de admitir algo perecedero en la magnitud de las obras de Dios. Todo lo que es limitado, que tiene un comienzo y origen, lleva impreso la marca de su naturaleza limitada; debe perecer y tener un fin” (Th. des Himmels, AA 01: 317). Esta destrucción de la naturaleza es un tema muy recurrente en *Historia general de la naturaleza*, siendo la mayoría de las veces acompañado de versos del ensayo de Pope. Este universo sometido a la generación y a la corrupción, “fénix de la naturaleza” que se quema para resurgir de su ceniza, es la evidencia inicial de la que Kant se sirve tanto para salir de un concepto de Dios limitado a los fines del hombre como para ironizar a Epicuro. Aun así, lo que más llama la atención es que este caos de la naturaleza sea considerado, ya en 1755, desde una perspectiva tanto estética como moral:

¡Qué inmensa cantidad de flores e insectos destruye un solo día de frío! ¡Pero cuán poco notamos su falta, a pesar de tratarse de espléndidas obras de arte de la naturaleza y pruebas de la omnipotencia divina! En otro lugar, esta pérdida es remplazada con creces. El hombre, que parece ser la obra maestra de la creación, no está exento de esta ley... Acostumbremos, entonces, nuestro ojo a considerar estas terribles destrucciones como los caminos ordinarios de la providencia y a verlas hasta con cierta complacencia (*Wohlgefallen*). Y en efecto, nada conviene mejor a la riqueza de la naturaleza que esto. (Th. des Himmels, AA 01: 318-19)

¡Oh alma feliz cuando bajo el tumulto de los elementos y los escombros de la naturaleza se ve siempre colocada a una altura desde la cual puede ver las devastaciones causadas a las cosas del mundo por la caducidad de todo, como crujiendo bajo sus pies! Felicidad que la razón ni si quiera puede atreverse a desear, y que la revelación divina nos enseña que podemos esperar con convicción. (Th. des Himmels, AA 01: 322)

Dejando a un lado las cuestiones científicas, en ambos fragmentos aparece una dimensión relativa al destino del ser humano en la historia de la naturaleza; y se confirma hasta el extremo cómo el pietismo de Kant se adecua al sistema materialista del universo. Ahora bien, ¿por qué debe la contemplación de una naturaleza finita y sometida a la caducidad producir esa *Wohlgefallen*? Este término tendrá especial protagonismo en la crítica de la capacidad estética de juzgar, siendo el concepto clave de la definición del sentimiento de lo bello (KU, §§1-5). No obstante, como se indicará en la quinta sección de este trabajo, esta

“complacencia” se transformará en la analítica de lo sublime en un “placer negativo”⁷, hecho que nos lleva a considerar el párrafo citado, en la medida que describe una escisión entre la naturaleza y la moral, como la más pronta aproximación al concepto de lo sublime cuando Kant contaba con sólo 31 años. Sin embargo, lo importante no consiste tanto en señalar que ciertos problemas puedan verse desde una perspectiva estética⁸, sino que el problema de lo sublime, como se verá más adelante, se constituya a partir de elementos pertenecientes a la teodicea. Esta teodicea consiste en afirmar un abismo entre los fines del hombre y los de la naturaleza; y, a pesar de ello, como se ve en el segundo fragmento, hay cierta esperanza que surge desde la imposibilidad de toda esperanza. Gracias a esta disposición del espíritu ante el caos de la naturaleza podemos suponer, con Cassirer, que el *Candide* de Voltaire no pudo haberle enseñado a Kant nada nuevo (Cassirer 1985, p. 75).⁹ Esta postura se hará más radical a partir de la reflexión kantiana sobre terremoto de Lisboa, suceso que le llevó no sólo a plantear los primeros principios de una sismología, sino también a mantener un debate con la teodicea de su época.

4. Voltaire, Rousseau, Kant

El terremoto de Lisboa tuvo un gran impacto en la sociedad europea, siendo lugar común de reflexión para los más diversos ámbitos del pensamiento, resaltando entre ellos el problema de la teodicea. Ante un hecho de esta índole la tesis del “mejor de los mundos posibles” no podía sino tambalearse. En Francia destaca la figura de Voltaire como máximo opositor a la teodicea de Pope. Entre noviembre y diciembre de 1755 el francés se dedica a componer *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Este poema, publicado en 1756, comienza así:

¡Oh infelices mortales, oh tierra deplorable!
 ¡De todos los mortales, oh espantoso conjunto!
 ¡Eterna reunión de inútiles dolores!
 Filósofos que, errados, gritáis: “todo está bien”;
 ¡Acorreos, contemplad esas horribles ruinas,
 Esos informes restos, esas tristes cenizas,
 Esas madres e hijos en infuso montón,
 Bajo mármoles rotos esos miembros dispersos (Voltaire 1973, p. 206)

Para el autor del poema tanto la teodicea de Leibniz como la de Pope – entre quienes no hace distinción alguna – sólo puede ser sostenida mediante sofistería y un concepto de filosofía totalmente alejado de la realidad y de la vida. Frente a este deísmo, Rousseau hizo de abogado de la Providencia en una carta a Voltaire fechada el 18 de agosto de 1756. Para

⁷ Si bien no podemos detenernos en una reflexión sobre la estética Edmund Burke, sí que podemos señalar que este placer negativo es la traducción alemana del término *delight*. (*Ästhetische Grundbegriffe* (2010), Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt, Burkhardt Steinwachs, Friedrich Wolfzettel (eds.) Band 2, Stuttgart: J. B. Metzler, p. 639).

⁸ Sobre esto es interesante cómo Sulzer señala que los “nuevos filósofos nos dan sublimes conceptos del edificio del mundo, y de las dimensiones del entendimiento divino” (Sulzer 1994, p. 99).

⁹ La cita del *Candide* se encuentra en AA, 02: 373.

el ginebrino el poema sobre Lisboa no hizo sino agravarle aún más el sentimiento de dolor y desamparo, pues todo aquello criticado en el poema era lo mismo que le ayudaba a aguantar la miseria que Voltaire señalaba como insuperable. “El poema de Pope – dice Rousseau – ablanda mis males y me lleva a la paciencia; el vuestro agrava mis penas, me excita al murmullo y, sobre todo, sacude mis esperanzas y me reduce a la desesperación. En esta extraña oposición que reina entre aquello que vos probáis y aquello que yo siento, le reto a aliviar mi ansiedad y contarme dónde yace mi decepción, si en el lado de la razón o en el sentimiento” (Rousseau 2003, p. 92). Rousseau no cree conveniente un teorema que denuncie un Dios cuyo fin y deseo sea la infelicidad humana o que simplemente ha dejado el hombre a su suerte, sino algo que le consuele de los males; y a sus ojos no hay mejor doctrina que el optimismo. “Todas las sutilizas metafísicas – concluye Rousseau en la carta – no me llevarán a dudar ni por un momento mi fe en la inmortalidad del alma y de una bondadosa Providencia. Yo la siento, la creo, la veo, la espero y la defenderé hasta mi último suspiro” (Rousseau 2003, p. 114).

Qué posición pueda tomar Kant entre estas dos posiciones – entre la denuncia pesimista de un sujeto desamparado de la mano de Dios y la confianza ciega en una esperanza fundada en el sentimiento – es algo complejo, pues no se decide ni por una ni por la otra. En primer lugar, parecería que se decanta por la vía de Pope y Rousseau. La admiración por este último se hace explícita en la siguiente *Anotación* a las *Observaciones sobre los sentimientos de lo bello y lo sublime*:

Newton vio por primera vez orden y regularidad unidos con gran sencillez allí donde sólo se localizaba desorden, caos y diversidad, y desde entonces los *Cometas* recorren direcciones geométricas. Rousseau descubrió por primera vez, bajo la pluralidad de formas tomada por los hombres la profunda y escondida naturaleza de la misma y descubrió la ley según la cual la Providencia es, según sus observaciones, justificada. Antes de ello seguía en pie la objeción de Alfonso y de Manes. Según Newton y Rousseau Dios queda justificado, y de ahora en adelante el teorema de Pope es verdadero. (HN, AA 20: 58-59).

Newton es a la investigación de la naturaleza lo que Rousseau a la filosofía moral. Lo que este había puesto al descubierto era el insostenible juego de apariencias de su época. Las ciencias y las artes eran vistas como el motor que posibilitaría alcanzar una humanidad más feliz y reconciliada consigo misma, un progreso. Frente a ello Rousseau denuncia la diferencia radical entre las máscaras del hombre y su auténtico rostro – la dignidad y el compromiso consigo mismo. Esta influencia se hace explícita en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*: “Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente cultos. Estamos *civilizados* hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos moralizados queda todavía mucho” (IaG, AA 13: 26). La dignidad y el compromiso del individuo consigo mismo es el espacio donde la vida en sociedad y la libertad de evadirse de ella pueden llegar a fundamentarse.

Ahora bien: ¿en qué medida es esto una respuesta al gnosticismo que Kant está intentando refutar? Visto desde la perspectiva de Blumenberg, que Kant se permita superar

a Epicuro, al rey Alfonso X el Sabio y a Manes a partir de la doctrina de Pope reside en lo siguiente: que el mal, como hemos visto, ha perdido consistencia ontológica para la razón y que, a causa de ello, no es necesaria la destrucción apocalíptica del mundo para alcanzar al “dios redentor” y “oculto” del gnosticismo (Blumenberg 1974).¹⁰ De este modo, el problema del mal, como elemento que cae ahora bajo la responsabilidad del sujeto, será indagado en su dimensión humana, es decir, “radical”; como bien ha indicado el Prof. Ch. Schulte, con el opúsculo sobre el fracaso de toda teodicea Kant acaba con la “explicación cosmológica” del mal, hecho que tendrá como resultado su indagación trascendental en el ensayo *Sobre el mal radical en la naturaleza humana* (1792) – artículo que será incluido posteriormente en *La religión dentro de los límites de la sola razón* (1793) (Schulte 1991a, pp. 120 y ss.).

Frente al problema del optimismo la postura de Kant cambia considerablemente a la de Rousseau, sobre todo en aquellos fragmentos en los que Kant se complace ante el “fénix de la naturaleza”. Esa misma seguridad del hombre frente al cosmos es posible ubicarla también en la trilogía sobre los terremotos¹¹; textos publicados en 1756 por motivo del gran desastre de Lisboa. Estos textos tienen una finalidad estrictamente científica: “Yo – dice Kant en el primero de ellos – describo aquí simplemente el trabajo de la naturaleza, las raras circunstancias naturales que han acompañado el terrible suceso y su causa” (VUE, AA 01: 343). Esta intención representa probablemente, como indicó Walter Benjamin, “el principio de la geografía científica en Alemania. Y ciertamente el comienzo de la sismología”. (Benjamin, 1989, pp. 220-226). A pesar de esa intención estrictamente científica, es posible percibir cómo Kant se deja llevar por intereses relativos al destino humano. Si bien ya hemos adelantado rasgos muy importantes sobre este aspecto, si comparamos la postura de Kant frente a otras interpretaciones del terremoto de Lisboa, es posible percibir que lo que está en juego es una teodicea *sui generis*. Al comienzo de *Geschichte und Naturbeschreibung* se puede leer:

Incluso los temibles instrumentos del destino (*Heimsuchung*)¹² del género humano, tal como son los temblores terrestres, los furiosos maremotos o los volcanes en erupción, elevan al hombre a la contemplación de los mismos como no menos pertenecientes a Dios

¹⁰ No obstante, filósofos como Eric Voegelin sostienen que la modernidad no es sino la secularización del gnosticismo (Voegelin, 2014) – exactamente lo contrario que plantea Blumenberg. Desde esta perspectiva, debemos preguntarnos: ¿no es la complacencia ante lo efímero un sentimiento apocalíptico? ¿Podríamos plantear el concepto de lo sublime como un concepto perteneciente a la tradición gnóstica? Decidimos por esta última posibilidad implicaría dejar de lado la historia de la filosofía para centrar el problema en un marco más amplio, en el que la historia misma sea leída con elementos que la trasciendan, tal como sucede si debemos interpretar esa complacencia desde el proceso de la secularización.

¹¹ 1) *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks* 2) *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens* 3) *Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommen Erdschütterungen*.

¹² Este término es realmente significativo, pues la literalidad y el significado propio se cruzan de tal forma que el concepto que surge deja un gran espacio para la especulación. “Heimsuchung” significa literalmente búsqueda de hogar; y, en su sentido propio, hay una acepción tan profana como sacra: puede significar tanto golpe del destino o revés de la fortuna como prueba divina o castigo divino. Ante las dificultades que plantea este término hemos preferido traducirlo por destino, aunque por el contexto del fragmento bien podría traducirse en su sentido religioso.

que las consecuencias derivadas de las inmutables leyes plantadas en la naturaleza, tal como sucede con otras ordinarias causas de la intranquilidad, las cuales sólo se tienen por más naturales en cuanto uno está más familiarizado con ellas. (GNVE, AA 01: 431).

Como el mismo Cassirer señala, este desamparo del hombre es la pieza clave con la que Kant elabora una “transformación del planteamiento del problema” de la teodicea. Para Kant, la “contemplación de tales espantosos accidentes es instructivo” (GNVE, AA 01: 431). Estos humillan a los hombres para que devengan conscientes de que no tienen ningún derecho, o que por lo menos lo han perdido, para “esperar de las leyes de la naturaleza, que Dios ha organizado, una cómoda conformidad de sus consecuencias”. Y a pesar de esta desesperanza Kant no se reniega a un pesimismo, sino que deviene el punto de partida para que el hombre pueda juzgar “que esta área de juegos de sus deseos no debe contener el fin de todas sus intenciones”. Esta intención instructiva que Kant concede a los desastres naturales no deja de coincidir exactamente con el optimismo expuesto en la primera sección, pues, como se hace evidente, aquí el mal sigue siendo *conditio sine qua non* de los mejores mundos posibles. A lo sumo, la novedad que Kant integra en el optimismo dado hasta la fecha es la libertad y la dignidad humana. Es por ello que podemos ver este tipo de teodicea como una síntesis y transformación de las posturas de Voltaire y Rousseau.

Recorridos ya los textos de juventud de Kant, podríamos confirmar que toda su evolución desemboca en la posición teísta. Si bien, como hemos visto, tanto en las reflexiones sobre la teodicea de Pope y en *Historia general de la naturaleza* la naturaleza se concibe a partir de una auto-finalidad, de una teleología interna que permitió a Kant refutar las clásicas objeciones de Epicuro y los gnósticos, el equilibrio de una naturaleza y una libertad escindidas entre sí cristalizará en un concepto de teísmo que, como será definido en la *Crítica de la razón pura*, por un lado, admite una teología trascendental, aquella que “concibe su objeto mediante simples conceptos trascendentales” (*ens originarium, realissimum, ens entium*), y, por otro lado, admite también una teología natural, aquella que toma su objeto de un “concepto de la naturaleza (de nuestra alma), como inteligencia suprema”. En efecto, ambos mundos metafísicos serán proyectados unitariamente en Dios: “la razón es capaz de determinar más detalladamente el objeto por analogía con la naturaleza, a saber, como un ser que, a través del entendimiento y la libertad, contiene en sí el fundamento primario de todas las cosas” (A631/B659). La teodicea del joven Kant es aquella que defiende a Dios como mero creador del mundo (*Welturheber*).

5. Transferencia de los elementos teodíquicos de la filosofía del joven Kant en la *Crítica de la capacidad de juzgar*

Si el optimismo fuera simplemente aquella doctrina que contempla que este mundo es el más adecuado para ser feliz a pesar de los males que se encuentran en él, su doctrina será negada por Kant tan enérgica e inequívocamente como por Voltaire (Cassirer, 2007, p. 206). Uno de los lugares en que esta crítica se hace más patente es la *Crítica de la*

capacidad de juzgar, que Cassirer cita para llevar el problema de la teodicea hasta su planteamiento “radical”:

Qué valor tenga para nosotros la vida cuando se aprecia ésta sólo según *lo que se goza*, (el fin natural de la suma de todas las inclinaciones, la felicidad), es fácil de decidir. Ese valor es menos que nada, pues ¿quién querría entrar de nuevo en la vida, bajo las mismas condiciones, o según un plan nuevo, trazado por él mismo (ateniéndose, empero, al curso de la naturaleza), pero arreglado sólo para el goce? (KU, AA 05: 434).

Aquí se decide contra el eudemonismo de Rousseau. A diferencia de este, para Kant ya no se puede creer en nada que dirija al hombre a la felicidad de sus inclinaciones naturales y lograr así la felicidad; Kant parte de otra escala de valores: aunque una vida sea determinada por la infelicidad no tendrá menos valor por ello. Y esto es esencial por lo que hace a la teodicea, pues la evidencia de que la naturaleza no determine al hombre como ser racional es algo que exime de plantear el concepto de una *creatio continua*. Según Cassirer, si bien a Rousseau le fue imposible plantear la oposición entre “felicidad” y “digno de ser feliz”, pues para ello debería de haber renegado también del eudemonismo, Kant no sólo repulsa una moral cuyo fin sea la felicidad, sino que también invalida la idea de un Dios que la acompañe. “El simulacro de la edad dorada – dice Cassirer – y el carácter idílico de una arcadia vida pastoral desaparecen. El hombre no puede ponerse a salvo del dolor y ni siquiera debe rehuirlo” (2007 p. 208). En palabras del propio Kant: el “dolor es el acicate de la actividad, y en ésta sentimos ante todo nuestro vivir; sin él se daría una falta de vida” (Anthro, AA 07: 231).

Si bien Cassirer percibe perfectamente la indiferencia de Dios ante el destino humano que constituye la teodicea de Kant, es preciso situar este problema en el ámbito estético con mayor énfasis. El mismo contenido que hace de los bienes mundanos algo totalmente arbitrario al verdadero valor de la dignidad humana llega a establecerse en lo sublime de un modo muy peculiar. Como indica el Prof. Clewis, lo sublime tiene su fundamento en la libertad práctica, es decir, en la moral (Clewis 2009, p. 209). No obstante, cabe recalcar que esta libertad práctica no obliga a reducir en modo alguno lo sublime a lo moral. Lo sublime debe permanecer en lo estético. En efecto, como bien el Prof. Clewis señala, la libertad en lo sublime en modo alguno puede calificarse de “moral” en un sentido absoluto, pues en ello la razón no llega a su determinación efectiva: la libertad en lo sublime se “revela” mediante la mera determinabilidad (*Bestimmbarkeit*). La “determinabilidad del sujeto” frente a lo “absolutamente bueno”, “tratándose de un sujeto, por cierto, que puede sentir en sí *obstáculos* en la sensibilidad, pero al mismo tiempo superioridad sobre la misma, mediante la victoria sobre ella, como *modificación de su estado*, es decir, como sentimiento moral, está emparentada con el Juicio estético y sus *condiciones formales*, en tanto sea útil para ella el que la conformidad con leyes de la acción, por deber, se haga al mismo tiempo representable como estética, es decir, como sublime” (KU, AA 05: 267).

Esa afinidad “formal” es lo que nos permite identificar un espacio de libertad previo a su determinación moral, una libertad radicalmente formal que sólo se siente.¹³

La cuestión no es sólo que lo sublime tenga su fundamento en lo moral, sino que precisamente dicha determinabilidad de la libertad pueda llegar a cobrar en *valor estético*: lo sublime es el “sentimiento de que tenemos una razón pura” (KU, AA 05: 257). Así como para el saber teórico la libertad queda insondable y para el práctico supone la condición existencial necesaria para la constitución del deber (su *ratio essendi*), en lo sublime la libertad juega en el campo de una mera determinabilidad que en modo alguno supone su determinación universal objetiva – algo que creemos justificado llamar un *juego de la libertad*, en contraposición al “libre juego de las facultades” que significa lo bello. No obstante, lo importante aquí no es tanto indagar esa familiaridad entre lo moral y lo estético, sino en qué medida lo sublime llegue a incorporarse en el contexto de la teodicea del joven Kant. Este punto es el decisivo: así como la destrucción de la naturaleza producía una *Wohlgefallen* en la que el sujeto se sentía por encima de la naturaleza, se convierte ahora en un “placer” o, más apropiadamente, en un placer negativo (*negative Lust*). En efecto, siendo el espíritu “no sólo atraído por el objeto, sino sucesivamente también siempre rechazado por él, la complacencia en lo sublime merece llamarse, no tanto placer positivo como, mejor, admiración o respeto, es decir, placer negativo” (KU, AA 05: 245).

El mismo recorrido que hemos llevado a cabo se puede encontrar también en los autores Niccolò Caramel y Davide Poggi, quienes plantean el problema de lo sublime y los terremotos en Kant a partir de una continuidad entre *Historia general de la naturaleza* y la *Crítica de la capacidad de juzgar*, pasando principalmente por la trilogía de los terremotos. Según los autores italianos es posible comprender en los textos de juventud de Kant una “teodicea subrepticia” cuyo pilar fundamental se encuentra en el sentimiento de placer que produce la destrucción de la naturaleza, combinándose aquí tanto la negatividad de su forma como la responsabilidad que el hombre tiene para labrarse su propio destino (Caramel y Poggi 2016, p. 160). Frente a los primeros textos, la novedad de la analítica de lo sublime para ambos autores consiste en ser una “apología de la catástrofe”: la fuerza de la naturaleza que podría aniquilar al sujeto, en lugar de despertar miedo o humillación, hace que este encuentre su propio lugar existencial; cuando el mecanismo de la naturaleza ofrece una finalidad totalmente contraria a la sociedad y cultura humanas el hombre se siente al mismo tiempo libre del mecanismo que opera en ella. Esta “dialéctica en suspenso” – tal como podría expresar Walter Benjamin – entre los fines del hombre y de la naturaleza, que en modo alguno tiende a una reconciliación entre ambos, constituye el concepto de lo sublime:

[...] la irresistibilidad de su fuerza [de la naturaleza], que ciertamente nos da a conocer nuestra impotencia física, considerados nosotros como seres naturales, descubre, sin embargo, una facultad de juzgarnos independientes de ella y una superioridad sobre la

¹³ A nuestro juicio, este espacio de libertad que no llega a determinarse moralmente complementaría la sugerencia del Prof. Schulte cuando intenta demostrar que en el fondo de la doctrina moral kantiana se encuentra una *libertas indifferentiae* (Schulte 1991, p. 117)

naturaleza, en la que se funda una independencia de muy otra clase que aquella que puede ser atacada y puesta en peligro por la naturaleza, una independencia en la cual la humanidad en nuestra persona permanece sin rebajarse, aunque el hombre tenga que someterse a aquel poder. De este modo, la naturaleza, en nuestro juicio estético, no es juzgada como sublime porque provoque temor, sino porque excita en nosotros nuestra fuerza (aquello que no es naturaleza) para que consideremos como pequeño aquello que nos preocupa (bienes, salud, vida) ... Así pues, la naturaleza se llama sublime porque eleva la imaginación a la exposición de aquellos casos en los cuales el espíritu puede hacerse sensible la propia sublimidad de su determinación, incluso por encima de la naturaleza. (KU, AA 05: 261-262).

Los señores Caramel y Poggi ponen el énfasis en introducir a los terremotos dentro de estos juicios estéticos, como momentos en los que el sujeto “no puede encontrarse en un lugar seguro”. Sin embargo, a nuestro juicio, ambos autores deberían de haber examinado más a fondo en qué medida la postura optimista de Kant podía mantenerse también en la analítica de lo sublime. Este hecho se debe a que, a pesar de haber indicado que en textos como *Historia general de la naturaleza* hay una “teodicea subrepticia”, no han indicado en qué medida la complacencia ante lo percedero se transforma en el contexto de la tercera *Crítica* en un *placer negativo*. Si prestamos atención al carácter negativo del placer se revela otra novedad más esencial que supone lo sublime, a saber, que este sentimiento, si bien puede llegar a ser percibido en los escritos más tempranos de Kant, supone un cambio radical en el contexto de una teodicea. Si bien el concepto de lo sublime tiene su origen en el contexto del optimismo, es decir, que lo sublime es el resultado de una *transferencia* de la teodicea a la estética¹⁴, podemos ver que, irónicamente, lo sublime se convierte en el preámbulo estético de todo fracaso en teodicea.

Conclusión. Lo sublime: el preámbulo estético del fracaso de toda teodicea

Nos permitimos subrayar que lo sublime supone un “cambio radical” en el contexto de la teodicea en la medida que Kant llegó a definir este sentimiento a partir de aquello que en la naturaleza es “contrario a fin” (*Zweckwidrig*). Esto es de una importancia decisiva. Como se apuntó anteriormente, Kant sostenía que “*existe un Dios, pues también en el caos la naturaleza no puede hacer otra cosa sino proceder regular y ordenadamente*”, teniendo como consecuencia la comprensión de una naturaleza cuyo orden teleológico sólo puede ser indagado internamente – en su “auto-finalidad” – y la formulación de un teísmo cuyo objeto se reduce a la comprensión de Dios como mero *Welturheber*. Precisamente esta finalidad será la pieza clave en el intento de sistematizar el mundo de la naturaleza y el mundo de la libertad que se encuentra en la tercera *Crítica*, teniendo su expresión clave en la “técnica de la naturaleza”. Como indica el mismo Cassirer, la “técnica de la naturaleza”

¹⁴ En modo alguno lo afirmamos caprichosamente: “el pensamiento de la Ilustración tiene que hacer un rodeo aparente para acercarse al problema medular de la teodicea... Por un lado, el problema *estético*; por otro, el problema *jurídico* y *político*, serán los que encabecen este movimiento” (Cassirer, 1993, pp. 174-175).

no es otra cosa que la “transcripción” del mismo concepto que Leibniz incorpora a su sistema con el nombre de “armonía” (Cassirer 1985, p. 337). Por lo tanto, podríamos decir que en el intento sistemático que supone la *Crítica del Juicio* Kant no deja de ser optimista.

Ahora bien: si el optimismo debe tener su fundamento en el principio trascendental del Juicio, en la técnica de la naturaleza, ¿podemos sostener lo mismo en el contexto del sentimiento de lo sublime? Mientras que la forma del objeto bello parece

“ser determinado de antemano para nuestro Juicio; en cambio, lo que despierta en nosotros, sin razonar, sólo en la aprehensión, el sentimiento de lo sublime, podrá parecer, según su forma, desde luego, contrario a un fin (*zweckwidrig*) para nuestro Juicio, inadecuado a nuestra facultad de exponer y, en cierto modo, violento para la imaginación; pero, sin embargo, sólo por eso será tanto más sublime... Esta es una nota previa muy necesaria, que separa totalmente la idea de lo sublime de la de una finalidad de la técnica de la naturaleza; y que hace de su teoría un simple suplemento al juicio estético de la finalidad de la naturaleza” (KU, AA 05: 245)

Lo sublime, a pesar de poder encontrar su origen en el optimismo al que Kant se aferraba, resulta ahora incompatible con él. El Prof. Ch. Schulte sostiene precisamente que lo “contrario a fin” (*Zweckwidrige*) es el elemento crítico que hace a Kant rechazar todo valor filosófico de una teodicea. “Por teodicea se entiende la defensa de la sabiduría suprema del Creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo no se nos muestra como contrario a fin (*Zweckwidrige*)” (Theodizee, AA 08: 255) La teodicea que al final del siglo XVIII encontrará su fracaso no será otra que aquella que constituye la doctrina optimista, es decir, aquella posición filosófica que en el tribunal de la razón presentaba a Dios como mero creador del mundo (Schulte 1991b, p. 374). Por tanto, si la tesis del Prof. Schulte es cierta y el fracaso de toda teodicea implica el rechazo del optimismo, podemos decir que lo sublime es, a causa de ser definido como “contrario a fin”, el *preámbulo estético* de dicho fracaso. Por esta misma razón nos hemos permitido, por un lado, intentar penetrar en el ámbito estético con más énfasis que Cassirer y, por otro, intentar comprender lo sublime como consecuencia de una *transferencia* del ámbito de la teodicea al de la estética.

El noveno y último principio del desarrollo filosófico de una *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* reza del siguiente modo: “Un ensayo filosófico para elaborar la historia universal conforme a un plan de la naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la naturaleza (*Naturabsicht*)” (IaG, AA 08: 29). Podemos afirmar que esta “intención de la naturaleza” será bautizada en 1790 como “técnica de la naturaleza”, lo que nos lleva a observar que la posibilidad de una consideración filosófica de la historia descansa precisamente en este principio (Turró 1996, p. 244 y ss.). Ahora bien, si lo sublime es contrario a fin y, por ello mismo, se comprende como un mero apéndice de la crítica de la capacidad de juzgar, ¿podría intentar plantearse

una relación entre este sentimiento y un concepto de historia cuyo principio sea la “técnica de la naturaleza”?

Sin duda, quedan los siguientes puntos a desarrollar: 1) un mayor desarrollo en la relación entre lo sublime y lo “contrario a fin” como elementos que hacen fracasar toda tentativa de plantear una teodicea y 2) plantear en qué medida el fracaso de toda teodicea y lo sublime constituyen la imposibilidad del concepto de historia, tal como puede ser comprendido dentro del esquema optimista. Si para Hegel la filosofía de la historia será, en tanto que teodicea, una justificación de Dios en la historia, no creemos arriesgado decir que, a causa de poder hablar de una transferencia de elementos teodíquicos a lo estético, *lo sublime es el preámbulo estético de todo fracaso en teodicea* y, por otra parte, *imposibilita toda filosofía de la historia optimista*. Lamentablemente debemos dejar nuestras consideraciones en este punto, pero por lo menos creemos dejar un camino abierto para posteriores reflexiones.

Bibliografía:

- Adickes, E. (1925), *Kant als Naturforscher*, II, De Gruyter, Berlin.
- Benjamin, W. (1989), *Erdbeben in Lissabon*, en *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäser, Bd. 7, Teil 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Borowski, L. E. (1993), *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, estudio preliminar, traducción y notas de Agustín González Ruiz, Tecnos, Madrid.
- Blumenberg, H. (1974), *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt.
- Caner-Liese, R. (2018), *El primer Romanticismo alemán. Friedrich Schlegel y Novalis*. Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Caramel, N., Poggi, D. (2016), “Se non esistesse un luogo dove stare al sicuro? Terremoto e sublime: dagli scritti pre-critici alla *Kritik der Urteilskraft*”, en *Estudios Kantianos*, Marília, v. 4, n. 1, pp. 145-176.
- Cassirer, E. (2007) *Rousseau, Kant, Goethe*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, FCE, México.
- Cassirer, E. (1985) *Kant vida y doctrina*, traducción de Wenceslao Roces, FCE, México.
- Cassirer, E. (1973) *Filosofía de la Ilustración*, traducción de Eugenio Ímaz, México, FCE.
- Clewis, R. (2009), *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*. Cambridge UP.
- Hegel, G. W. F. (1974) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid.
- Hegel, G. W. F. (1973), *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, FCE, México.
- Kant, I. (2016), *Primera introducción a la Crítica del Juicio*, traducción y notas de Nuria Sánchez Madrid, editorial Escolar y Mayos, Madrid.
- Kant, I. (2007) *Crítica del Juicio*, traducción de Manuel García Morente, Editorial Espasa-Calpe, Madrid.

- Kant, I. (1994), *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, editorial Tecnos, Madrid.
- Kant, I. (1992), *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en teodicea*, traducción de Rogelio Rovira, editorial Encuentro, Madrid.
- Kant, I. (1978), *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, editorial Alfaguara, Madrid.
- Kant, I. (1969), *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, traducción de J. E. Lunqt, Juárez editor, Buenos Aires¹⁵.
- Kojève, A. (1973), *Kant*, Gallimard, Paris.
- Leibniz, G. W. (2015), *Teodicea*, edición bilingüe de Enrique Romerales Esponisa, Abada, Madrid.
- Papi, F. (1963) “Riflessione scientifica e coscienza morale negli scritti Kantiani intorno al 1755”. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, no. 18.
- Pope, Alexander, (1821) *Ensayo sobre el hombre*, traducción de Gregorio González Azaola, Imprenta Nacional, Madrid.
- Rousseau, J. J. (2003), *Lettres Philosophiques*, Librairie générale française, Paris.
- Schulte, Ch. (1991a), *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München, 1991.
- Schulte, Ch. (1991b), „Zweckwidriges in der Erfahrung“ in *Kant-Studien*, 82. Jahrgang, Heft 4, 371-396.
- Sulzer, J. G. (1994), *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, II, Georg Olms Verlag, Hildesheim
- Turró. S. (1996), *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, : Editorial Anthropos, Barcelona.
- Voltaire, (1973) “Poème sur le désastre de Lisbonne”, en *Voltaire*, traducción de Carlos Pujol, Planeta, Barcelona.
- Voegelin E. (2014), *Las religiones políticas*, traducción de Manuel Abella y Pedro García Guirao, Madrid: Trotta.



¹⁵ Todos las obras de Kant restantes, que no aparecen en la bibliografía pero sí en el artículo, son traducción propia.