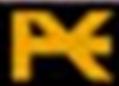


ganz1912

Immanuel Kant

**La Religión**  
dentro de los límites  
de la mera Razón



Filosofía  
Alianza Editorial

**S**egún IMMANUEL KANT (1724-1804) el campo de la Filosofía, ciencia de los últimos fines de la Razón humana, queda delimitado por las siguientes cuatro preguntas: ¿qué puedo saber?; ¿qué debo hacer?; ¿qué me está permitido esperar?; ¿qué es el hombre? Las dos primeras preguntas, que acotan los campos de la Metafísica y la Moral, son contestadas en la «Crítica de la Razón Pura» y en la «Crítica de la Razón Práctica», mientras que la última interrogante abre el camino a la reflexión antropológica. LA RELIGION DENTRO DE LOS LIMITES DE LA MERA RAZON es la obra destinada a dar respuesta, dentro del ambicioso proyecto kantiano, a la tercera de esas preguntas. Aunque la determinación de la dimensión religiosa tenga lugar en la Razón, no fuera o en contra de ella, la especificidad e irreductibilidad del campo de la trascendencia es indiscutible. Obra tardía en la producción kantiana, este tratado —traducido y prologado por Felipe Martínez Marzoa— culmina el proceso de su pensamiento y arroja una luz peculiar sobre la totalidad de aquella gran hazaña de la reflexión humana que modificó las coordenadas de la ciencia y la moral en el mundo moderno. Otras obras en Alianza Editorial sobre el pensamiento kantiano: «Kant» (AU 188), de S. Körner; «La 'Crítica de la Razón Pura' de Kant» (AU 233 y AU 306), de J. Bennett.

# ganz1912

Immanuel Kant:  
La Religión  
dentro de los límites de la mera Razón

Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa

El Libro de Bolsillo  
Alianza Editorial  
Madrid



Título original: *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*

Primera edición en "El Libro de Bolsillo": 1969

Segunda edición en "El Libro de Bolsillo": 1981

© Ed. cast. Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1969, 1981

Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45

ISBN: 84-206-1163-8

Depósito legal: M. 42.732-1981

Impreso en Hijos de E. Minuesa, S. L.

Ronda de Toledo, 24. Madrid-5

Printed in Spain

## Prólogo

*Que la Religión llegue a ser un verdadero tema del pensar sólo es posible si se admite una dimensión propia, específica, en cierto modo irreductible, de la Religión. El pensar acerca de la Religión atiende a la determinación esencial de esta dimensión. En Kant, tal determinación tiene lugar en la Razón, y no frente a la Razón, ni aparte de ella, ni previamente a ella; y, sin embargo, la especificidad de la dimensión religiosa no sólo no es negada, sino que precisamente por ello es —a la manera de Kant— vigorosamente establecida. Que la determinación, ya de antemano, haya de referir la Religión a «dentro de los límites de la mera Razón» parece, en Kant, ser propio de un estudio filosófico; mas si ello debiese entenderse considerando la Razón simplemente como una facultad presente en cierto género de entes, entonces podría la Religión negarse a semejante análisis. Debemos, pues, precisar en qué sentido la filosofía ha de ser cosa de la Razón (Vernunft). Para ello vamos a referirnos al origen (griego) de la filosofía. El último pensador de este origen, Aristóteles, definió la filosofía al decir: «Hay*

*una cierta ciencia que contempla el ser-ente en cuanto ser-ente y así (contempla) lo que en el ser-ente, según él mismo, impera ya de antemano» (Metaph., IV, 1; 1003 a 21-22; otras traducciones pueden ensayarse de la frase de Aristóteles, que probablemente las cubre todas). Esto que ya de antemano impera en el ser-ente en cuanto pertenece a éste mismo es, pues, del tipo de lo que Aristóteles llama próteron tei physei (anterior en cuanto a la eclosión, al salir a la luz), si, como el mismo Aristóteles dice, el ser-ente (on) es «una cierta eclosión» (physis tis en Metaph., IV, 1; 1003 a 27, con arreglo al contexto). Lo que de antemano impera los griegos lo llamaron arkhé: aquello de lo que una cosa surge, pero no aquello de lo que ha surgido una vez, abandonándolo, sino lo que, en cuanto comienzo, gobierna, rige y domina de antemano todo. La palabra arkhé designa aquello a lo que los pensadores griegos se encaminaban, y a lo que daban vueltas, cuando preguntaban «acerca de la physis»; y, en efecto, también para Aristóteles la physis es arkhé, si bien en el uso específicamente aristotélico de la primera palabra su carácter de arkhé se restringe ya a determinada región de lo ente, a saber: lo ente physei (lo que es «de y por la physis»); pero, aun entonces, la physis no es el conjunto de tales entes, ni el carácter simplemente común a todos ellos, sino lo que de antemano los rige; es un cierto «ser», un modo de ser: «la physis es un cierto género (y sólo uno) del ser-ente» (Metaph., IV, 3; 1005 a 34); la physis es ousía. Platón había determinado la ousía, el ser, como eidos (aspecto, e-videncia), y por ello había determinado como lo verdaderamente ente, como la región propiamente válida de lo ente, el eidos mismo en sí mismo, la idea, el puro aparecer (cf. M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, en particular pág. 34 s., Berna, 2.ª ed., 1954). Aristóteles permanece fiel a la determinación platónica del ser como eidos; pero pone de manifiesto que, si el eidos es el ser del ente, no puede entonces ser él el ente mismo, sino que ha de ser el ser de aquel ente particular y concreto que hace frente inmediatamente; así, cuando*

*Aristóteles investiga acerca de la physis, pregunta por el ser de determinada región de entes (los physei onta), esto es: por su arkhé; la physis, en efecto, es eidos (esto es: ser) y, a diferencia de toda idea platónica, no es ella misma lo ente, sino el ser de una región de entes: en consonancia con esta irreductibilidad, la physis «ha de decirse de otra manera» junto a su determinación como eidos-morphé.*

*La filosofía mira, pues, a esto que en el ser de algo ente está ya como presupuesto como constitutivo de ese ser.*

*Pues bien, la filosofía en Kant sigue siendo lo mismo. Se trata en ella de aquello que en toda presencia de un ente constituye de antemano esa presencia; lo que en todo aparecer de un ente está ya dado («a priori») y precisamente como aquello que constituye de antemano el darse de ese ente. No se trata aquí del darse efectivo del ente, sino de la constitución de ese darse, de su esencia, de su posibilidad en el sentido de essentia o realitas; lo que constituye de antemano esta posibilidad son las condiciones de ella. En la filosofía de Kant se trata de condiciones de posibilidad a priori.*

*Ahora bien, en la filosofía de la Edad Moderna, cuyo comienzo decidido tiene lugar en la obra de Descartes, el ente en cuanto tal es pensado como el objeto de la representación; lo que es lo mismo: la verdad es pensada como certeza, aseguramiento; lo decisivo es el asegurarse, el cual, por lo tanto, ha de ser él mismo asegurado ante todo; el estar seguro de algo es ahora el saber; saberse a sí mismo es, pues, la esencia de aquel ente a partir del cual (como sujeto) se determina lo ente como ente; la presencia de lo presente, que sigue siendo, como desde el comienzo griego, el asunto de la filosofía, ha alcanzado una nueva determinación: ahora es el aseguramiento por y para un sujeto. La subjetividad (el ser-sujeto del sujeto, en el que tiene también el objeto su esencia como objeto) se convierte en la instancia básica de la determinación del ser (sujeto: subiectum: hypokéimenon: lo que —en todo poner— está puesto ya de antemano).*

*De aquí que en Kant el lugar de estas condiciones de posibilidad a priori, la reunión (no la suma, sino aquello en lo que de antemano todo ello se encuentra reunido) de las mismas es la Razón (Vernunft). El ámbito del a priori, tal como ha sido determinado, es, pues, el ámbito de la constitución de la Razón previamente a que esto o aquello se dé en ella, la Razón pura.*

*Ahora bien, para que el papel único de Kant dentro de la filosofía moderna, determinada como hemos dicho, quede al menos inicialmente delimitado, hemos de fijarnos en las dos determinaciones que siguen: a) Si el ser de lo ente reside en su carácter de objeto, esto es: en la subjetividad del sujeto, tal ser no ha de concebirse como un en sí, por el cual habría de regirse nuestra representación; Kant propone aceptar que «los objetos han de regirse por nuestro conocimiento» (Crítica de la Razón pura, prólogo a la 2.<sup>a</sup> edición; B XVI); la filosofía racionalista desarrollaba a partir del sujeto la totalidad de lo ente, pero en definitiva concebía lo ente en cuanto tal como en sí. b) Si lo que la Razón misma contiene como su propia constitución antes de toda presencia de lo ente mismo es lo que constituye de antemano esa presencia, el ser de lo ente, ello significa a la vez lo siguiente: esta constitución a priori no puede ella misma constituir lo ente mismo, la cosa concreta; es el ser de lo ente, no lo ente mismo. De un modo general, podemos llamar finitud a este carácter de la Razón de que, conteniendo en sí la constitución del ser de lo ente y así el ámbito en el que lo ente ha de darse como tal, sin embargo no le compete constituir o dar lo ente mismo, sino dejar que ello mismo se dé. Esta determinación fundamenta también la citada anteriormente, pues sólo si una Razón pudiese aportar ella misma lo ente en el mismo acto de conocerlo, lo ente para ella sería a la vez en sí. Una Razón tal es concebible, pero aquí no se trata de ella.*

*Esta noción de finitud habría de ser expuesta primeramente por lo que se refiere a la Razón considerada como conocimiento, es decir: a la Razón especulativa, y, por lo tanto, a aquel ámbito de lo ente que Kant llama*

*en sentido estricto naturaleza, exposición de la que no vamos a ocuparnos en particular. Pero precisamente la finitud hace posible la consideración especial de otro dominio de lo ente, a saber: no el de lo ente simplemente presente, sino el de lo que nosotros queremos y hacemos; con respecto a este dominio de lo ente ¿qué significa la finitud?. Tampoco esto puede ser desarrollado aquí; limitemonos a algunas observaciones de entre lo mucho que, aun sin un desarrollo sistemático de la cuestión, cabe decir. La determinación a priori de la voluntad (la Razón pura práctica), si la hay, no podrá ser donación de lo ente (esto es: del objeto de la voluntad). El objeto cuya realidad efectiva es apetecida, la «materia» de la facultad de apetecer, no puede ser dado sino empíricamente: «el fundamento de determinación del albedrío es entonces la representación de un objeto y la relación de la misma al sujeto por la que la facultad de apetecer es determinada a hacer efectivo el objeto. Pero una relación tal al sujeto se llama deleite en la realidad efectiva de un objeto» (Crítica de la Razón práctica, 1.<sup>a</sup> parte, libro 1.<sup>o</sup>, cap. 1.<sup>o</sup>, par. 2). Ciertamente, la determinación de la voluntad no es ella misma el sentimiento de deleite o repugnancia, lo mismo que un conocimiento no podía ser la mera sensación, sino que era preciso el concepto; para que pueda decirse que algo es querido ha de existir no sólo deleite o inclinación, sino la determinación de hacer tal cosa en tal caso; es decir: la determinación de la voluntad es la máxima. La máxima es un principio práctico, esto es: «una tesis que contiene una determinación universal de la voluntad» (cap. cit., par. 1), pero un principio «subjetivo», válido de modo universal para la voluntad del sujeto, no válido incondicionadamente, y, por lo tanto, no necesariamente para todo ser racional. Esto ocurre precisamente porque la máxima contiene una determinación «material», por lo tanto una determinación de la voluntad según los sentimientos de deleite y repugnancia, determinación que depende del hecho contingente de esos sentimientos.*

*Un principio que contenga una determinación de la*

*voluntad que valga incondicionadamente, y por lo tanto siempre para todo ser racional, —esto es: una ley práctica— no podrá, por lo tanto, dar como fundamento de la determinación de la voluntad ninguna materia de la facultad de apetecer, ningún objeto; así pues, un principio práctico incondicionado («ley moral») sólo tiene lugar en cuanto que la Razón pura es por sí misma práctica. A la vez, puesto que está excluido como fundamento de la determinación de la voluntad dada por ese principio todo motivo material, todo objeto, ese fundamento no ha de ponerse en otra parte que en la forma misma de la ley en cuanto tal, en la forma de una legislación universal; la determinación de la voluntad por la Razón pura pone, pues, como principio supremo el siguiente: «Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda siempre a la vez valer como principio de una legislación universal» (cap. cit., par. 7). La Razón pura finita (en su determinación práctica: la ley) no puede darnos ningún objeto de la voluntad: la ley no contiene fines; la ley tiene su contenido (si puede llamársele así) en su mismo carácter de ley y no en otra parte.*

*En la Dialéctica trascendental de la Crítica de la Razón pura se había mostrado la imposibilidad de conocer teóricamente una causa que actúe libremente, es decir: sin que su actuación esté determinada con arreglo a una ley de la naturaleza por aquello que a su vez es causa natural de tal actuación y, por lo tanto, anterior en el tiempo a ella; se había dejado en pie la posibilidad, e incluso la necesidad, de pensar (sin referencia a la experiencia efectiva o posible; por lo tanto sin posible conocimiento teórico) una causa tal. Pues bien, si ahora se llega a una determinación de la voluntad por la Razón pura, sin dependencia de afección alguna, se asegura a la causalidad por libertad de la Razón, a la idea de esa causalidad, una realidad (Realität, ver nota <sup>36</sup> del presente volumen) objetiva, si bien sólo de índole práctica; no conocemos esa causa libre, su realidad, o su esencia, o su posibilidad, pero en cuanto que la ley tiene para nosotros una validez práctica incondicionada, esto es:*

*determina incondicionadamente nuestra voluntad (y la determina incluso cuando la ley es transgredida, pues si no no podría ser transgredida), la causalidad por libertad de la Razón está exigida. Con esto el ser racional es reconocido como perteneciente en cuanto tal a otro mundo que el de los objetos de conocimiento (fenómenos), puesto que le atribuimos una causalidad —en la determinación de la voluntad por la ley moral— no según leyes de los fenómenos, sino según meros principios de la Razón. Ya en la Crítica de la Razón pura aparece la Razón como facultad que lleva más allá del ámbito del conocimiento teórico posible, esto es: más allá del ámbito de la experiencia posible. Hemos dicho que la Razón es el ámbito en el cual lo ente puede darse como tal; añadamos —anticipando lo que luego vamos a decir— que no es esencialmente ni el ámbito en el cual pueden darse los fenómenos, esto es: lo sensible, ni tampoco el ámbito trascendente de lo puramente inteligible, sino que «muestra su más principal asunto en la tarea de distinguir el mundo sensible y el mundo inteligible, señalando así sus límites al entendimiento mismo» (Fundamentación de la metafísica de las costumbres, cap. 3.º). Por la Razón pertenece el hombre al mundo inteligible, por cuanto tiene su esencia en relacionar —distinguiéndolos puramente— ambos mundos.*

*Así pues, la determinación incondicionada e inmediata de la voluntad por la Razón pura (la validez incondicionada de la ley moral) anuncia un mundo intelectual puro y lo determina positivamente, por así decir nos da a conocer algo de él, a saber: una ley, la ley de esa causalidad libre de la Razón, esto es: la ley moral, que no es otra cosa que la autonomía de la Razón; es todo lo necesario para que podamos hablar de una naturaleza suprasensible, si por naturaleza se entiende «la existencia de las cosas bajo leyes» (Crítica de la Razón práctica, cap. cit., I); la naturaleza suprasensible, en cuanto nos podemos formar de ella un concepto, es «una naturaleza bajo la autonomía de la Razón pura práctica»*

(obra y lugar citados), por lo tanto una naturaleza cuya ley es la ley moral.

¿De qué modo puede la pura ley moral determinar nuestra voluntad?. En otras palabras: si los objetos de nuestra voluntad son necesariamente determinados como tales de modo receptivo, mediante el sentimiento de deleite o repugnancia, ¿de qué modo puede la ley moral, que no depende de objeto alguno, entrar a limitar esta misma determinación receptiva, esto es: entrar también en la receptividad de nuestra facultad práctica?. Es necesario que la Razón pura como tal, sin apoyo alguno de impulsos sensibles e incluso en cierta medida con menoscabo de ellos, pueda afectar a la determinación (receptiva) de los objetos de nuestra voluntad; es necesario, por lo tanto, que con referencia a la pura Razón en su ley se dé algo así como un sentimiento en nosotros, pero ha de ser, en contra de todo lo visto hasta ahora, un sentimiento que no depende de objeto dado alguno, receptividad en la que no se recibe ningún «esto» o aquello»; en efecto, la ley moral es objeto del más alto respeto; «el respeto por la ley moral es un sentimiento que es operado por un fundamento intelectual, y este sentimiento es el único que podemos conocer enteramente a priori y cuya necesidad podemos penetrar» (Crítica de la Razón práctica, 1.<sup>a</sup> parte, libro 1.<sup>o</sup>, cap. 3.<sup>o</sup>). La noción de respeto es de lo más grave de la filosofía kantiana de la Razón práctica, y no podemos analizarla aquí en detalle; remitimos al lector al decisivo capítulo de la Crítica de la Razón práctica del que acabamos de citar una frase.

En la misma obra deberá el lector, si quiere entender del mejor modo posible La Religión..., hacerse cargo de los fundamentos de las siguientes tesis kantianas: si bien la Moral no contiene en sí misma ningún fin, ni se basa en ningún fin, sin embargo como consecuencia de la determinación de la voluntad por la ley moral se da un fin último, esto es: un fin necesario y total de la voluntad así determinada; por lo tanto, las condiciones de la posibilidad de este fin último tienen, en respecto prác-

*tico, realidad objetiva (ver nota <sup>36</sup> del presente volumen); estas condiciones contienen ciertas tesis, en sí teóricas, pero teóricamente no demostrables (tesis cuyos objetos no pertenecen al ámbito del conocimiento teórico posible o de la experiencia posible), cuya aceptación, sólo en cuanto necesaria en respecto práctico, y no como deber (necesidad objetiva), sino como necesidad subjetiva enlazada con la conciencia del deber, es fe, y ciertamente fe racional pura (no empírica). Así, la Moral, y no otra cosa que la Moral (que se funda en la Razón pura), «conduce ineludiblemente a la Religión». El fin último, o el bien supremo, no es, en efecto, posible por la sola acción de los hombres, como tiene que serlo el cumplimiento del deber propio, sino sólo por una presencia sobrenatural que, sin embargo, no puede ser comprendida en su naturaleza, ni conseguida mediante ciertos procedimientos, ni experimentada como tal (es decir: distinguida, en tal experiencia, de los efectos naturales), ni podemos contar con ella en concreto en los asuntos de nuestra vida moral, sino que sólo —en cuanto ante todo hacemos por nuestro propio esfuerzo moral el bien que está a nuestro alcance, y sólo entonces— puede ser esperada, consista en lo que quiera. La fe racional pura, o la fe moral pura, o la fe religiosa pura, es, pues, ante todo una fe en la virtud; la virtud, en lo inteligible, reside en la intención moral (el principio interno de las máximas, o el primer fundamento subjetivo de la adopción de las mismas; véase la nota <sup>14</sup> del presente volumen), de la cual no podemos darnos cuenta con certeza; pero para nosotros, en cuanto que somos seres sensibles, sometidos a la condición del tiempo, es la prontitud en acciones conformes al deber.*

*En la Crítica de la Razón pura («Doctrina trascendental del método», parte 2.<sup>a</sup>, cap. 2.<sup>o</sup>; A 804 s., B 832 s.) dice Kant: «Todo interés de mi Razón (tanto el especulativo como el práctico) se une en las tres preguntas siguientes: 1) ¿Qué puedo saber?. 2) ¿Qué debo hacer?. 3) ¿Qué me está permitido esperar?». Y en la Introducción de su curso de Lógica aparecen estas frases:*

«El campo de la filosofía en este sentido cosmopolita puede reducirse a las siguientes preguntas: 1) ¿Qué puedo saber?. 2) ¿Qué debo hacer?. 3) ¿Qué me está permitido esperar?. 4) ¿Qué es el hombre?. A la primera pregunta responde la Metafísica, a la segunda la Moral, a la tercera la Religión y a la cuarta la Antropología. Pero en el fondo se podría considerar todo esto como perteneciente a la Antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la última» (Introducción, III). Por otro lado, en una carta a C. Fr. Stäudlin (profesor de Teología en Göttingen), de fecha 4 de mayo de 1793, Kant escribe: «... Mi plan, hecho ya desde hace tiempo, del trabajo que me incumbe del campo de la filosofía pura se encamina a la solución de estos tres problemas: 1) ¿Qué puedo saber? (Metafísica), 2) ¿Qué debo hacer? (Moral), 3) ¿Qué me está permitido esperar? (Religión); a los cuales, finalmente, debía seguir el cuarto: ¿Qué es el hombre? (Antropología...).—Con el escrito La Religión dentro de los límites, etc. he intentado llevar a cabo la tercera sección de mi plan,...».

En la pregunta «¿qué es el hombre?» no se trata aquí fundamentalmente de otra cosa que de la constitución de la Razón en cuanto finita; en esta constitución de lo que antes hemos caracterizado como aquel ámbito en el que todo lo ente es puesto en su ser, y sólo aquí, pueden ser adecuadamente asumidas las cuestiones. Preguntar por la constitución esencial de la Razón finita es preguntar por su esencial de-terminación, de-limitación.

Que la Razón sea el elemento de la constitución de lo ente como tal aún no nos explicaría del todo que el programa de la filosofía kantiana se remita en su totalidad a la pregunta «¿qué es el hombre?» y, por lo tanto, a la «Antropología». Pues Razón es también Dios, e incluso Razón suprema. Sin embargo, aun el ser mismo de Dios no entra para Kant en la filosofía si no es a partir de la constitución de la Razón humana y en el ámbito de ésta. La prioridad del hombre no responde, pues, a que él sea como el trono de la Razón, sino a que es aquel ente en el que la Razón es finita. Que la Razón

es finita quiere decir que es aquello que, siendo el ámbito de la presencia —esto es: de la esencia, del ser— de todo ente, deja así aparecer lo ente mismo. En cuanto es finita, la Razón es, pues, Diferencia; podemos llamarle así —aunque Kant no pensó expresamente esto— porque algo muy distinto, y, sin embargo, lo mismo, ha sido llamado «la Diferencia del ser al ente» en la obra de Heidegger, quien piensa en este nombre en dirección a aquello que los griegos nombraron, ya que no pensaron expresamente, como pólemos, el combate que deja aparecer a los dioses como dioses y a los hombres como hombres, a los libres como libres y a los esclavos como esclavos (Heráclito, Frgm. 53). Esto sólo puede serlo en Kant la Razón en cuanto finita; sólo ella es Combate, y es Combate porque es Diferencia. Hölderlin, contemporáneo y asiduo lector de Kant, dice: «No pueden / los celestes todo. Pues alcanzan / los mortales antes el abismo» («Mnemosyne»). Es el hombre y no el dios el que habita de un lado a otro en la Dimensión del Combate. Heidegger llama también a esta Dimensión el Entre: «El poeta mismo se tiene entre aquéllos, los dioses, y éste, el pueblo. Es un arrojado afuera, a saber: a aquel Entre, entre los dioses y los hombres. Pero sólo y en primer lugar en este Entre se decide quién es el hombre y dónde asienta su ser-ahí» (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, pág. 43, Frankfurt a. M., 3.<sup>a</sup> ed., 1963); es el Entre de los dioses y los hombres; no que se determine a partir de los dioses y los hombres, sino que es lo que en primer lugar deja aparecer a los dioses como dioses y a los hombres como hombres. Kant y Heidegger, y a su manera Hölderlin, nos dicen algo que a la vez apunta a Grecia: que se da ya de antemano una Dimensión en la cual —y sólo en ella— Dios o los dioses pueden ser lo que son; esta Dimensión es aquella en la que se decide de lo ente en cuanto a su ser. Cuando Hölderlin dice «las fuerzas de los dioses» («Wie wenn am Feiertage...»), Heidegger explica: «Y estas fuerzas son también aquello por lo que los dioses pueden lo que les es propio y así son ellos mismos lo que son. Pero las fuer-

*zas no proceden de los dioses, sino que los dioses son en virtud de estas fuerzas (kraft dieser Kräfte)» (obra y edición citadas, pág. 63). Pues bien, en Kant todos los deberes son mandamientos de Dios, y su conocimiento como tales es la Religión (Crítica de la Razón práctica, 1.ª parte, libro 2.º, cap. 2.º, V; también pág. 150 y nota 58 de Kant en el presente volumen), pero los deberes valen como tales incondicionadamente y ante todo, y sólo a partir de esta validez incondicionada y con arreglo a ella recibe la idea de Dios realidad objetiva (ver nota <sup>36</sup> del presente volumen). De nuevo Heidegger: «Sólo a partir de la Verdad del Ser se deja pensar la esencia de lo Santo. Sólo a partir de la esencia de lo Santo ha de pensarse la esencia de la Divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la Divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra 'Dios'» (de la Carta sobre el humanismo, pág. 102 de la ed. cit. de Platons Lehre...). En Kant, donde ciertamente todo es muy distinto, sólo a partir de la Razón pura finita puede comprenderse y determinarse lo que es propiamente el deber (lo santo), y sólo a partir de esto puede asegurarse la realidad objetiva (en el sentido dicho) de la idea de la Divinidad.*

*Todo ello forma parte de relaciones sobre las que una meditación expresa requeriría otras formas de exposición.*

*Al traducir al castellano La Religión dentro de los límites de la mera Razón hemos mantenido, en cuanto nos ha parecido posible y de interés, correspondencias constantes a lo largo del texto entre términos alemanes y castellanos; en bastantes casos hemos indicado en nota estas correspondencias. De las citas que Kant presenta en latín damos nuestra traducción en nota. En cuanto a las citas de la Biblia, que Kant da en alemán, hemos considerado lo más justo traducirlas del alemán. Por lo demás, todas las citas de Kant y de otros autores que figuran en prólogo y notas han sido traducidas por nosotros de los originales.*

Felipe Martínez Marzoa

## La Religión Dentro de los límites de la mera Razón <sup>1</sup>

Prólogo a la primera edición, del año 1793 <sup>2</sup>

La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor <sup>3</sup> que la ley misma para observarlo. Al menos es propia culpa del hombre si en él se encuentra una necesidad semejante, a la que además no se puede poner remedio mediante ninguna otra cosa; porque lo que no procede de él mismo y de su libertad no da ninguna reparación para la deficiencia de su moralidad.—Así pues, la Moral por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente, por lo que toca al poder) no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la Razón pura práctica.—En efecto, puesto que sus leyes obligan por la mera forma de la legalidad universal de las máximas que han de tomarse según ella

—como condición suprema (incondicionada ella misma) de todos los fines—, la Moral no necesita de ningún fundamento material de determinación del libre albedrío <sup>4</sup> (1), esto es: de ningún fin, ni para reconocer qué es debido, ni para empujar a que ese deber se cumpla; sino que puede y debe, cuando se trata del deber <sup>5</sup>, hacer abstracción de todos los fines. Así, por ejemplo, para saber si yo debo (o también si puedo) ser veraz ante la justicia en mi testimonio o ser leal en caso de que me sea pedido un bien ajeno confiado a mí, no es necesaria la búsqueda de un fin que yo pudiese tal vez conseguir con mi declaración, pues es igual que sea de un tipo o de otro; antes bien aquel que, siéndole pedida legítimamente su declaración, aún encuentra necesario buscar algún fin, es ya en eso un indigno.

Pero, aunque la Moral por causa de ella misma no necesita de ninguna representación de fin que hubiese de preceder a la determinación de la voluntad, aun así puede ser que tenga una relación necesaria a un fin semejante, a saber: no como al fundamento, sino como a las consecuencias necesarias de las máximas que son adoptadas con arreglo a leyes <sup>6</sup>.— Pues sin ninguna relación de fin no puede tener lugar en el hombre ninguna determinación de la voluntad, ya que tal determinación no puede darse sin algún efecto, cuya representación tiene que poder ser admitida, si no como fundamento de determinación del albedrío y como fin que precede en la mira, sí como consecuencia de la determinación del albedrío por la ley en orden a un fin (*finis in consequentiam veniens*), sin el cual un albedrío que no añade en el pensamiento a la acción en proyecto algún objeto determinado objetiva o subjetivamente (objeto que él tiene o debiera tener), un albedrío que sabe *cómo* pero no *hacia dónde* tiene que obrar, no puede bastarse. Así, para la Moral, en orden a obrar bien, no es necesario ningún fin; la ley, que contiene la condición formal del uso de la libertad en general, le es bastante. De la Moral, sin embargo, resulta un fin; pues a la Razón no puede serle indiferente de qué modo cabe responder a la cuestión de

*qué saldrá de este nuestro obrar bien*, y hacia qué—incluso si es algo que no está plenamente en nuestro poder—podríamos dirigir nuestro hacer y dejar para al menos concordar con ello. Así ciertamente se trata sólo de una idea de un objeto que contiene en sí en unidad la condición formal de todos los fines como debemos tenerlos (el deber) y a la vez todo lo condicionado concordante con ello de todos los fines que tenemos (la felicidad adecuada a la observancia del deber); esto es: la idea de un bien supremo en el mundo, para cuya posibilidad hemos de aceptar un ser superior, moral, santísimo<sup>7</sup> y omnipotente, único que puede unir los dos elementos de ese bien supremo; pero esta idea (considerada prácticamente) no es vacía, pues pone remedio a nuestra natural necesidad de pensar algún fin último que pueda ser justificado por la Razón para todo nuestro hacer y dejar tomado en su todo, necesidad que de otro modo sería un obstáculo para la decisión moral. Pero, lo que es aquí lo principal, esta idea resulta de la Moral y no es la base de ella; es un fin con el cual ocurre que el hecho de proponérselo presupone ya principios morales. No puede, pues, ser indiferente a la Moral el que ella se forme o no el concepto de un fin último de todas las cosas (bien entendido que el concordar en ese fin no aumenta el número de los deberes, pero les proporciona un particular punto de referencia de la unión de todos los fines); pues sólo así puede darse realidad<sup>36</sup> objetiva práctica a la ligazón de la finalidad por libertad con la finalidad de la naturaleza, ligazón de la que no podemos prescindir. Suponed un hombre que venera la ley moral y a quien se le ocurre (cosa que difícilmente puede evitar) pensar qué mundo él, guiado por la Razón práctica, *crearía* si ello estuviese en su poder, y ciertamente de modo que él mismo se situase en ese mundo como miembro; no sólo elegiría precisamente del modo que aquella idea del bien supremo comporta, si le fuese dejada solamente la elección, sino que también querría que un mundo en general existiese, pues la ley moral quiere que se haga el bien más alto que sea posible por nosotros; ese

hombre lo querrá así aunque él mismo con arreglo a esa idea se vea en peligro de perder mucho en felicidad para su persona, pues cabe que él no pudiese adecuarse a las exigencias de la felicidad, exigencias que la Razón pone por condición; este juicio, pues, pronunciado de modo totalmente imparcial, igual que por un extraño, él se sentiría, sin embargo, obligado por la Razón a reconocerlo a la vez como el suyo propio; por donde el hombre muestra la necesidad, operada moralmente en él, de pensar en relación a sus deberes también un fin último como el resultado de ellos.

Así pues, la Moral conduce ineludiblemente a la Religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso (2) en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre.

Si en la santidad de su ley la Moral reconoce un objeto del mayor respeto, así, sobre el escalón de la Religión, en la causa suprema que ejecuta esas leyes propone un objeto de *adoración* y aparece en su Majestad. Pero todo, incluso lo más elevado, se empequeñece en las manos de los hombres cuando éstos emplean para su uso la idea de aquello. Lo que sólo puede ser verdaderamente venerado en la medida en que el respeto hacia ello es libre, es obligado a acomodarse a formas a las cuales sólo se puede procurar consideración mediante leyes coactivas, y lo que por sí mismo se compromete a la crítica pública de todo hombre ha de someterse a una crítica que posee fuerza, esto es: a una censura <sup>8</sup>.

Sin embargo, puesto que el mandamiento ¡obedece a la autoridad! es también moral, y la observancia de él puede ser referida, como la de todos los deberes, a la Religión, así conviene a un tratado que está dedicado al concepto determinado de ésta dar él mismo un ejemplo de tal obediencia, la cual, sin embargo, no debe ser demostrada por la atención solamente a la ley de una única ordenanza del Estado, permaneciendo ciego con respecto a toda otra, sino sólo por el respeto unido para todas

unidas. Ahora bien, el teólogo que juzga libros puede estar en tal puesto con el encargo de procurar solamente la salud de las almas o también la salud de las ciencias; el primero está sólo como espiritual<sup>9</sup>, el segundo a la vez como sabio. A éste, como miembro de una institución pública a la cual (bajo el nombre de Universidad) están confiadas todas las ciencias para su cultivo y preservación contra perjuicios, le concierne limitar las pretensiones del primero con arreglo a la condición de que su censura no ocasione ningún destrozo en el campo de las ciencias; y si ambos son teólogos bíblicos la censura superior será cosa del último como miembro universitario de aquella Facultad a la que está encargado tratar de esa teología; pues por lo que se refiere al primer asunto (la salud de las almas) ambos tienen igual misión, mas por lo que se refiere al segundo (la salud de las ciencias) el teólogo como sabio universitario tiene además una especial función que desempeñar. Si se abandona esta regla, la cosa ha de llegar finalmente allí donde ha estado ya en otro tiempo (por ejemplo, en la época de *Galileo*), a saber: que el teólogo bíblico, para humillar el orgullo de las ciencias y ahorrarse el esfuerzo en ellas, se permita incursiones en la Astronomía o en otras ciencias, por ejemplo la historia antigua de la tierra, y —como aquellos pueblos que no encuentran en sí mismos capacidad ni seriedad suficiente para defenderse contra ataques peligrosos convierten en desierto todo lo que les rodea— esté autorizado a tomar bajo secuestro todo intento del entendimiento humano.

Sin embargo, frente a la teología bíblica está en el campo de las ciencias una teología filosófica, bien confiado a otra Facultad. Esta teología, con tal que permanezca dentro de los límites de la mera Razón y utilice para confirmación y aclaración de sus tesis la historia, las lenguas, los libros de todos los pueblos, incluso la Biblia, pero sólo para sí, sin introducir tales tesis en la teología bíblica ni pretender cambiar las enseñanzas públicas de ésta, para lo cual tiene privilegio el espiritual, ha de tener plena libertad para extenderse tan lejos como

alcance su ciencia; y aunque, cuando es un hecho que el filósofo ha traspasado efectivamente sus límites y se ha entrometido en la teología bíblica, no puede discutirse al teólogo (considerado meramente como espiritual) el derecho a la censura, sin embargo, en tanto la intromisión está todavía en duda y por lo tanto se plantea la cuestión de si ha tenido lugar por algún escrito u otra exposición pública del filósofo, corresponde la censura superior solamente al teólogo bíblico como *miembro de su Facultad*, pues éste está encargado de cuidar también del segundo interés de la comunidad, a saber: el florecimiento de las ciencias, y está en su puesto tan válidamente como el primero.

Y ciertamente corresponde en tal caso la censura primera a la Facultad teológica, no a la filosófica; pues sólo aquélla tiene privilegio por lo que se refiere a ciertas doctrinas, en tanto que ésta ejerce con las suyas un tráfico libre y abierto; por eso sólo aquélla puede querellarse porque tenga lugar una violación de su derecho exclusivo. Una duda a propósito de la intromisión es fácil de evitar, no obstante la proximidad de las dos doctrinas en su totalidad y el temor de traspasar los límites por parte de la teología filosófica, si se considera que no acontece tal desorden por el hecho de que el filósofo *tome* algo de la teología bíblica para usar de ello según su mira (pues la propia teología bíblica no negará que ella misma contiene mucho de común con las doctrinas de la mera Razón, y además elementos pertenecientes a la historia o al conocimiento de las lenguas y convenientes para su censura), aun en el caso de que utilice lo que toma en un sentido conforme a la mera Razón pero quizá no agradable a la misma teología bíblica; el desorden sólo tiene lugar cuando *introduce* algo en esta teología y mediante ello pretende dirigirla hacia otros fines que aquellos a los que su propia organización da lugar.—Así, no puede decirse, por ejemplo, que el profesor de Derecho Natural que para su doctrina filosófica del derecho toma términos clásicos y fórmulas del código de los romanos cometa una intromisión en éste, incluso

si —como frecuentemente ocurre— no se sirve de ellos exactamente en el mismo sentido en que habría que tomarlos según los intérpretes del derecho romano, con tal que no pretenda que los juristas propiamente tales o incluso los tribunales deban usar esos elementos en el mismo sentido en que los usa él. Pues si ello no estuviese en sus atribuciones, entonces se podría inversamente culpar a los teólogos bíblicos o a los juristas estatutarios de cometer innumerables intromisiones en el dominio de la filosofía, pues unos y otros, dado que no pueden prescindir de la Razón y —donde se trata de ciencia— de la filosofía, muy frecuentemente han de tomar en préstamo algo de ésta, aunque sólo en interés propio de ellos. Si en el caso del teólogo bíblico se debiese atender a no tener nada que ver —en cuanto es posible— con la Razón en asuntos de Religión, fácilmente puede preverse de qué lado estaría la pérdida; pues una Religión que sin escrúpulo declara la guerra a la Razón a la larga no se sostendrá contra ella.—Incluso me atrevo a proponer si no estaría bien, tras el cumplimiento de la instrucción académica en la teología bíblica, añadir siempre para conclusión, como necesario para el completo equipamiento del candidato, un curso especial sobre la pura doctrina *filosófica* de la Religión (que utiliza todo, incluso la Biblia) según un hilo conductor como, por ejemplo, este libro (o también otro, si se puede disponer de alguno mejor de la misma índole).—Pues las ciencias avanzan únicamente separándose, en cuanto que cada una constituye primero un todo por sí, y sólo entonces se emprende con ellas el intento de considerarlas en unión. Entonces puede el teólogo bíblico estar de acuerdo con el filósofo o creer que tiene que refutarlo, a condición de que lo escuche. Pues sólo así puede estar armado de antemano contra todas las dificultades que el filósofo pudiese plantearle. Pero hacer de ellas misterio, incluso boicotearlas como impías, es un recurso miserable que no convence; mezclar los dos campos, y por parte del teólogo bíblico lanzar sólo ocasionalmente miradas huidizas a ello, es una falta de solidez con la cual

al fin nadie sabe bien en qué situación está por lo que se refiere a la doctrina religiosa en su totalidad.

De los cuatro tratados que siguen —en los cuales, para hacer manifiesta la relación de la Religión a la naturaleza humana, afectada en parte de disposiciones buenas y en parte de disposiciones malas, represento la relación del principio bueno y el malo igual que una relación de dos causas operantes consistentes por sí y que influyen en el hombre—, el primero ha sido ya insertado en la *Revista Mensual de Berlín* (abril 1792); pero no podía quedar aparte a causa de la precisa conexión de las materias de esta obra, que contiene en los tres tratados ahora añadidos el pleno desarrollo del primero <sup>10</sup>.

### Prólogo a la segunda edición <sup>11</sup>

Aparte de las erratas de impresión y de unas pocas expresiones que han sido enmendadas, nada se ha cambiado en esta edición. Las adiciones han sido puestas bajo el texto, señaladas con una cruz <sup>12</sup>.

Del título de esta obra (pues se han manifestado dudas respecto a la mira escondida bajo él) hago notar lo siguiente: puesto que la *revelación* puede al menos comprender en sí también la *Religión racional* pura, mientras que, a la inversa, esta última no puede contener lo histórico de la primera, puedo considerar a la una como una *esfera más amplia* de la fe <sup>13</sup> que encierra en sí a la otra como a una *esfera más estrecha* (no como dos círculos exteriores uno a otro, sino como concéntricos); el filósofo ha de tenerse dentro del último de estos círculos, como puro maestro de Razón (a partir de meros principios *a priori*), y por lo tanto ha de hacer abstracción de toda experiencia. Desde este punto de vista puedo también hacer la segunda prueba, a saber: partir de alguna revelación tenida por tal y, haciendo abstracción de la Religión racional pura (en tanto que constituye un sistema consistente por sí), poner la revelación, como *sistema histórico*, en conceptos morales sólo fragmentaria-

mente y ver si este sistema no remite al mismo *sistema racional* puro de la Religión, que sería consistente por sí mismo —ciertamente no en una mira teórica (en lo cual debe ser incluida también la mira técnico-práctica del método de enseñanza como *tecnología*), pero sí en una mira moral-práctica— y suficiente para una Religión propiamente tal, la cual, en cuanto concepto racional *a priori* (que permanece tras la eliminación de todo elemento empírico), sólo tiene lugar en este respecto. Si ocurre así, se podrá decir que entre la Razón y la Escritura no sólo se encuentra compatibilidad, sino también armonía, de modo que quien sigue una (bajo la dirección de los conceptos morales) no dejará de coincidir con la otra. Si no ocurriese así, entonces o bien se tendrían dos Religiones en una persona, lo cual es absurdo, o una *Religión* y un *culto*, en cuyo caso, puesto que el último no es (como lo es la Religión) fin en sí mismo, sino que sólo tiene valor como medio, ambos tendrían que ser agitados juntos con frecuencia, para ligarse por un corto tiempo, pero en seguida, como aceite y agua, separarse de nuevo, y dejar flotar el elemento moral puro (la Religión racional).

Que esta unión o el intento de llegar a ella es un negocio que compete con pleno derecho al investigador filosófico de la Religión y no una intromisión en los derechos exclusivos del teólogo bíblico, lo he hecho notar en el primer prólogo. Después he encontrado esta afirmación enunciada en la Moral del difunto *Michaelis* (1.<sup>a</sup> parte, pág. 5-11), hombre muy versado en ambas ramas, y elaborada a través de toda su obra, sin que la Facultad superior haya encontrado en ello algo perjudicial para sus derechos.

En cuanto a los juicios de hombres dignos —que dan su nombre o que no lo dan— acerca de esta obra, dado que esos juicios (como ocurre con toda la literatura que viene de fuera) llegan muy tarde a nuestras regiones, no he podido tenerlos en cuenta en esta segunda edición, como hubiera deseado, particularmente por lo que se refiere a las *Annotationes quaedam theologicae etc.* del cé-

lebre Sr. *Storr* de Tubinga, que ha examinado esta obra con su habitual perspicacia y a la vez con diligencia y justicia merecedoras del mayor agradecimiento; a este escrito tengo ciertamente el propósito de responder, si bien no me atrevo a prometerlo a causa de las molestias que la edad en particular opone al manejo de ideas abstractas.—Hay una apreciación crítica, la aparecida en los Informes críticos nuevos de Greifswald, núm. 29, que puedo despachar tan brevemente como ha hecho el crítico en cuestión con mi obra. Pues ésta —según su juicio— no es otra cosa que la respuesta a esta pregunta que yo me planteo a mí mismo: «¿Cómo es posible según la Razón pura (teorética y práctica) el sistema eclesial de la Dogmática en sus conceptos y tesis doctrinales?»—«Este ensayo no concierne por lo tanto en ningún modo a aquellos que conocen y comprenden su sistema (el de *Kant*) tan poco como echan de menos el conocerlo y comprenderlo, y por lo tanto para ellos ha de considerarse como inexistente».—A eso respondo: para comprender esta obra según su contenido esencial, es necesaria solamente la Moral común, sin meterse en la crítica de la Razón práctica, y menos aún de la teorética; y cuando, por ejemplo, la virtud como prontitud en *acciones* conformes al deber (según su legalidad) es llamada *virtus phaenomenon*, mientras que la virtud en cuanto constante *intención*<sup>14</sup> de tales acciones por *deber* (a causa de su moralidad) es llamada *virtus noumenon*, estas expresiones se usan sólo por razón de escuela, en tanto que la cosa misma está contenida —aunque con otras palabras— en la más popular instrucción para niños o sermón y es fácilmente comprensible. Ojalá se pudiese ponderar lo mismo de los misterios de la naturaleza divina contados entre los elementos de la doctrina religiosa, los cuales, como si fuesen totalmente populares, son llevados al catecismo, pero luego tienen que ser ante todo transmutados en conceptos morales si han de hacerse comprensibles para todos.

## Primera parte

De la inhabitación del principio malo al lado del bueno  
o sobre el mal radical en la naturaleza humana

Que el mundo está en el mal es una queja tan antigua como la historia; incluso como el arte poético, más antiguo aún; igualmente vieja incluso que la más antigua de todas las poesías, la Religión sacerdotal. Sin embargo, todos hacen empezar el mundo por el bien: por la Edad de Oro, por la vida en el Paraíso o por una vida más dichosa aún, en comunidad con seres celestes. Pero dejan pronto desaparecer esta dicha como un sueño; y es entonces la caída en el mal (el mal moral, con el cual siempre fue a la par el físico) lo que para desgracia hacen correr en acelerado desplome (3), de modo que ahora (pero este *ahora* es tan antiguo como la historia) vivimos en lo último del tiempo, el último día y la ruina del mundo están a la puerta y en algunos parajes del Indostán el juez y destructor del mundo *Ruttren* (también llamado *Siba* o *Siwen*) es venerado ya como el dios que ahora tiene el poder, después que el mantenedor del mundo *Vischnú*, cansado de su cargo, que recibió del creador del mundo *Brahma*, se ha desprendido de él ya desde hace siglos.

Más nueva, pero mucho menos extendida, es la opinión heroica opuesta, que ha encontrado sitio sólo entre filósofos y en nuestra época particularmente entre pedagogos: que el mundo progresa precisamente en dirección contraria, a saber: de lo malo a lo mejor, sin detenerse (bien que de modo apenas observable), que al menos se encuentra en el hombre la disposición a ello. Con seguridad, esta opinión no la han obtenido de la experiencia, si se trata del bien o el mal *moral* (no de la civilización); pues la historia de todos los tiempos habla demasiado poderosamente en contra; más bien se trata, probablemente, de un benévolo supuesto de los moralistas, de *Séneca* a *Rousseau*, para impulsar al cultivo infatigable del germen del bien que se encuentra quizá en nosotros, con tal que se pudiese contar con una base natural para ello en el hombre. A ello se añade que, pues hay que aceptar al hombre por naturaleza (esto es: tal como habitualmente nace) como sano según el cuerpo, no hay ninguna causa para no aceptarlo igualmente como sano y bueno por naturaleza según el alma. Así pues, para desarrollar en nosotros esta disposición moral al bien, la naturaleza misma nos sería propicia. *Sanabilibus aegrotamus malis nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat*<sup>15</sup>, dice Séneca.

Puesto que podría haber ocurrido que uno se hubiese equivocado en las dos presuntas experiencias, se plantea la cuestión de si no será al menos posible un término medio, a saber: que el hombre en su especie no sea ni bueno ni malo, o en todo caso tanto lo uno como lo otro, en parte bueno y en parte malo.—Pero se llama malo a un hombre no porque ejecute acciones que son malas (contrarias a la ley), sino porque éstas son tales que dejan concluir máximas malas en él. Ciertamente uno puede mediante la experiencia echar de ver acciones contrarias a la ley, puede incluso (al menos en sí mismo) ver que lo son conscientemente; pero las máximas no puede uno observarlas, incluso en sí mismo no siempre, y por lo tanto el juicio de que el autor sea un hombre malo no puede fundarse con seguridad en la experiencia. Así

pues, para llamar malo a un hombre, habría de poderse concluir de algunas acciones conscientemente malas —e incluso de una sola— *a priori* una máxima mala que estuviese a la base, y de ésta un fundamento, presente universalmente en el sujeto, de todas las máximas particulares moralmente malas, fundamento que a su vez es él mismo una máxima.

Sin embargo, para que no se tropiece en seguida con el término *naturaleza* —el cual, si (como de ordinario) debiese significar lo contrario del fundamento de las acciones por *libertad*, estaría en directa contradicción con los predicados de *moralmente* bueno y *moralmente* malo— hay que notar que aquí por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento. Pero este fundamento subjetivo a su vez tiene siempre que ser él mismo un acto de la libertad (pues de otro modo el uso o abuso del albedrío del hombre con respecto a la ley moral no podría serle imputado, y no podría en él el bien o el mal ser llamado moral). Por lo tanto, el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto *que determine* el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es: en una máxima. Ahora bien, de ésta a su vez no ha de poderse preguntar luego cuál es en el hombre el fundamento subjetivo de que se la adopte y no se adopte más bien la contraria. Pues si este fundamento no fuese él mismo finalmente una máxima, sino un mero impulso natural, el uso de la libertad podría ser reducido totalmente a determinaciones mediante causas naturales, lo cual contradice a la libertad. Así pues, si decimos: el hombre es por naturaleza bueno, o bien: el hombre es por naturaleza malo, esto significa tanto como: contiene un primer fundamento (4) (insondable para nosotros) de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley), y lo contiene de

modo universal en cuanto hombre, por lo tanto de modo que por la adopción de esas máximas expresa a la vez el carácter de su especie.

Diremos por lo tanto de uno de estos caracteres (de la distinción del hombre respecto a otros seres racionales posibles): le es *innato*, y sin embargo nos resignaremos a que no lleva la naturaleza la culpa (si el hombre es malo) o el mérito (si es bueno), sino que es el hombre mismo autor de ello. Pero como el primer fundamento de la adopción de nuestras máximas, que a su vez ha de residir él mismo en el libre albedrío, no puede ser un hecho que pudiera ser dado en la experiencia, el bien o el mal en el hombre (como primer fundamento subjetivo de la adopción de esta o aquella máxima con respecto a la ley moral) es llamado innato solamente en *el* sentido de que es puesto a la base antes de todo uso de la libertad dado en la experiencia (en la más temprana juventud, retrocediendo hasta el nacimiento) y de este modo es representado como presente en el hombre a una con el nacimiento; no que el nacimiento sea la causa de él.

### Observación

A la base del conflicto de las dos hipótesis arriba establecidas está una proposición disyuntiva: el *hombre* es (por naturaleza) *o moralmente bueno o moralmente malo*. Pero a cualquiera se le ocurre fácilmente preguntar si con esta disyunción se está en lo justo y si no podría alguno afirmar que el hombre no es por naturaleza ninguna de las dos cosas, y otro afirmar que es las dos cosas a la vez, a saber: en parte bueno y en parte malo. La experiencia parece incluso confirmar este término medio entre ambos extremos.

Pero importa mucho en general a la doctrina de las costumbres no conceder ningún término medio moral—en cuanto ello es posible—ni en las acciones (*adiaphora*) ni en los caracteres humanos; pues con una am-

bigüedad semejante todas las máximas corren peligro de perder su precisión y firmeza. Comúnmente se llama a los que son afectos a este estricto modo de pensar (con un nombre en el que se pretende encerrar un reproche, pero que de hecho es una alabanza) *rigoristas*; y así se puede llamar a sus antípodas *latitudinarios*. Estos son, pues, o latitudinarios de la neutralidad y pueden ser llamados *indiferentistas*, o latitudinarios de la coalición y pueden ser llamados *sincretistas* (5).

La respuesta a la cuestión que acabamos de mencionar según el modo de decisión rigorístico (6)<sup>16</sup> se funda en la siguiente observación, importante para la Moral: la libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor *si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima* (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad). Pero la ley moral es por sí misma en el juicio de la Razón motivo impulsor, y el que hace de ella su máxima es *moralmente* bueno. Ahora bien, si la ley no determina el albedrío de alguien con respecto a una acción que se refiere a ella, entonces tiene que tener influencia sobre ese albedrío un motivo impulsor opuesto a la ley, y dado que esto, en virtud de lo que hemos supuesto, sólo puede acontecer por cuanto el hombre admite este motivo impulsor (y por lo tanto también el apartamiento de la ley moral) en su máxima (y en este caso es un hombre malo), su intención respecto a la ley moral no es nunca indiferente (nunca ocurre que no sea ninguna de las dos cosas: ni buena ni mala).

Pero tampoco puede ser en algunas partes moralmente bueno y a la vez malo en otras. Pues si en una cosa es bueno, entonces ha admitido la ley moral en su máxima; por lo tanto, si debiese a la vez ser malo en otra, entonces, puesto que la ley moral del seguimiento del deber es en general una sola, única y universal, la má-

xima referida a ella sería universal, y al mismo tiempo sería sólo una máxima particular; lo cual se contradice (7).

Tener por naturaleza la una o la otra intención como calidad innata no significa tampoco aquí que tal intención no haya sido en absoluto adquirida por el hombre que la cultiva, esto es: que él no sea autor; sino que no ha sido adquirida en el tiempo (que el hombre *desde su juventud es lo uno o lo otro para siempre*). La intención, esto es: el primer fundamento subjetivo de la adopción de las máximas, no puede ser sino única, y se refiere universalmente al uso todo de la libertad. Ella misma tiene, sin embargo, que haber sido adoptada también por libre albedrío, pues de otro modo no podría ser imputada. El fundamento subjetivo o la causa de esta adopción no puede a su vez ser conocido (aunque es inevitable preguntar por él; pues tendría que ser aducida una máxima en la que hubiese sido admitida esta intención, la cual a su vez tiene que tener su fundamento). Dado que, por lo tanto, no podemos derivar esta intención, o más bien su fundamento supremo, de algún primer acto del albedrío que haya tenido lugar en el tiempo, la llamamos una calidad del albedrío que le corresponde por naturaleza (aunque de hecho está fundada en la libertad). Sin embargo, que estamos autorizados a entender por el hombre, del que decimos que es bueno o malo por naturaleza, no el individuo particular (pues entonces uno podría ser aceptado como bueno por naturaleza, el otro como malo), sino toda la especie, sólo más adelante puede ser demostrado, cuando se muestra en la investigación antropológica que las razones que nos permiten atribuir a un hombre uno de los dos caracteres como innato son tales que no hay fundamento alguno para exceptuar de ello a un solo hombre, y que por lo tanto aquí el hombre vale de la especie.

## 1. De la disposición original al bien en la naturaleza humana

En relación a su fin, podemos con justicia reducirla a tres clases como elementos de la determinación del hombre:

1) La disposición para la *animalidad* del hombre como ser *viviente*,

2) La disposición para la *humanidad* del mismo como ser viviente y a la vez *racional*,

3) La disposición para su *personalidad* como ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado* (8).

1. La disposición para la ANIMALIDAD en el hombre se puede colocar bajo el título general del amor a sí mismo físico y meramente *mecánico*, esto es: de un amor a sí mismo en orden al cual no se requiere Razón. Esta disposición es triple: *primeramente*, en orden a la conservación de sí mismo; *en segundo lugar*, en orden a la propagación de su especie por medio del impulso al sexo y a la conservación de lo que es engendrado por la mezcla con el otro sexo; *en tercer lugar*, en orden a la comunidad con otros hombres, esto es: el impulso hacia la sociedad.—Sobre tal disposición pueden injertarse vicios de todo tipo (los cuales, sin embargo, no proceden por sí mismos de aquella disposición como raíz). Pueden llamarse vicios de la *barbarie* de la naturaleza y son denominados en su más alta desviación del fin natural *vicios bestiales*: los vicios de la *gula*, de la *lujuria* y de la *salvaje ausencia de ley* (en la relación a otros hombres).

2. Las disposiciones para la HUMANIDAD pueden ser referidas al título general del amor a sí mismo ciertamente físico, pero *que compara* (para lo cual se requiere Razón); a saber: juzgarse dichoso o desdichado sólo en comparación con otros. De este amor a sí mismo procede la inclinación *a procurarse un valor en la opi-*

*nión de los otros*; y originalmente, es cierto, sólo el valor de la *igualdad*: no conceder a nadie superioridad sobre uno mismo, junto con un constante recelo de que otros podrían pretenderla, de donde surge poco a poco un apetito injusto de adquirirla para sí sobre otros.—Sobre ello, a saber: sobre los *celos* y la *rivalidad*, pueden injertarse los mayores vicios de hostilidades secretas o abiertas contra todos los que consideramos como extraños para nosotros, vicios que, sin embargo, propiamente no proceden por sí mismos de la naturaleza como de su raíz, sino que, con el recelo de la solicitud de otros por conseguir sobre nosotros una superioridad que nos es odiosa, se dan inclinaciones a, por razón de seguridad, procurársela uno mismo sobre otros como medio de precaución; en tanto que la naturaleza sólo quería usar de la idea de una emulación semejante (que en sí no excluye el amor mutuo) como motivo impulsor en orden a la cultura. Los vicios que se injertan sobre esta inclinación pueden por ello llamarse también vicios de la *cultura*, y en el más alto grado de su malignidad (pues entonces son sólo la idea de un máximo del mal, que sobrepasa la humanidad), por ejemplo en la *envidia*, la *ingratitude*, la *alegría del mal ajeno*, etc., son llamados *vicios diabólicos*.

3. La disposición para la PERSONALIDAD es la susceptibilidad del respeto<sup>17</sup> por la ley moral *como de un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío*. La susceptibilidad del mero respeto por la ley moral en nosotros sería el sentimiento moral, el cual por sí todavía no constituye un fin de la disposición natural, sino sólo en cuanto que es motivo impulsor del albedrío. Ahora bien, dado que esto es posible únicamente por cuanto el libre albedrío lo admite en su máxima, es calidad de un albedrío tal el carácter bueno; el cual, como en general todo carácter del libre albedrío, es algo que no puede ser sino adquirido, pero para cuya posibilidad ha de estar presente en nuestra naturaleza una disposición sobre la cual absolutamente nada malo puede injertarse. A la sola idea de la ley moral, con el

respeto que es inseparable de ella, no se la puede llamar en justicia una *disposición* para la *personalidad*; ella es la personalidad misma (la idea de la humanidad considerada de modo totalmente intelectual). Pero el fundamento subjetivo de que nosotros admitamos este respeto como motivo impulsor en nuestras máximas parece ser una añadidura a la personalidad y por ello merecer el nombre de una *disposición* por causa de ella.

Si consideramos las tres mencionadas disposiciones según las condiciones de su posibilidad, encontramos que la *primera* no tiene por raíz Razón alguna, la *segunda* tiene por raíz la Razón ciertamente práctica, pero que está al servicio de otros motivos; sólo la *tercera* tiene como raíz la Razón por sí misma práctica, esto es: la Razón incondicionadamente legisladora. Todas estas disposiciones en el hombre no son sólo (negativamente) *buenas* (no en pugna con la ley moral), sino que son también disposiciones *al bien* (promueven el seguimiento de ella). Son *originales*, porque pertenecen a la posibilidad de la naturaleza humana. El hombre puede ciertamente usar de las dos primeras contrariamente a su fin, pero no puede exterminar ninguna de ellas. Por disposiciones de un ser entendemos tanto las partes constitutivas requeridas para él como también las formas de su ligazón para ser un ser tal. Son *originales* si pertenecen necesariamente a la posibilidad de un ser tal; *contingentes* si el ser sería en sí posible también sin ellas. Hay que observar además que aquí no se trata de otras disposiciones que aquellas que se refieren inmediatamente a la facultad de apetecer y al uso del albedrío.

## 2. De la propensión al mal en la naturaleza humana

Por *propensión* (*propensio*)<sup>18</sup> entiendo el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, *concupiscentia*<sup>19</sup>) en tanto ésta es contingente para la humanidad en general (9)<sup>20</sup>. Se distingue de una *disposición* en que ciertamente puede ser innata, pero se

*está autorizado a* no representarla como tal, pudiéndose también pensarla (cuando es buena) como *adquirida* (cuando es mala) como *contraída* por el hombre mismo.— Pero aquí se trata sólo de la propensión al mal propiamente tal, esto es: al mal moral; lo cual, puesto que es posible sólo como determinación del libre albedrío, y éste puede ser juzgado como bueno o malo sólo por sus máximas, tiene que consistir en el fundamento subjetivo de la posibilidad de la desviación de las máximas respecto a la ley moral, y, si esta propensión puede ser aceptada como perteneciente de modo universal al hombre (por lo tanto como perteneciente al carácter de su especie), será llamada una propensión *natural* del hombre al mal.—Aún puede añadirse que la aptitud o ineptitud del albedrío para admitir o no la ley moral en su máxima —aptitud o ineptitud que procede de la propensión natural— es llamada *el buen o mal corazón*.

Pueden pensarse tres grados diferentes de esta propensión. *Primeramente* es la debilidad del corazón humano en el seguimiento de máximas adoptadas, en general, o sea la *fragilidad* de la naturaleza humana; *en segundo lugar*, la propensión a mezclar motivos impulsores inmorales con los morales (aun cuando ello aconteciera con buena mira y bajo máximas del bien), esto es: la *impureza*; *en tercer lugar*, la propensión a la adopción de máximas malas, esto es: la *malignidad* de la naturaleza humana o del corazón humano.

*Primeramente*, la *fragilidad* (*fragilitas*) de la naturaleza humana es expresada incluso en la queja de un Apóstol: Tengo el querer, pero el cumplir falta, esto es: admito el bien (la ley) en la máxima de mi albedrío, pero esto, que objetivamente en la idea (*in thesi*) es un motivo impulsor insuperable, es subjetivamente (*in hypothesis*), cuando la máxima debe ser seguida, el más débil (en comparación con la inclinación).

*En segundo lugar*, la *impureza* (*impuritas, improbitas*) del corazón humano consiste en que la máxima es ciertamente buena según el objeto (el seguimiento —que se tiene por mira— de la ley) y quizá también lo bastante

fuerte para la ejecución, pero no puramente moral, es decir: no ha admitido en sí —como debería ser— la ley sola como motivo impulsor *suficiente*, sino que las más de las veces (quizá siempre) necesita otros motivos impulsores además de éste para mediante ellos determinar el albedrío a aquello que el deber exige. Con otras palabras, que acciones conformes al deber no son hechas puramente por deber.

En tercer lugar, la *malignidad* (*vitiositas, pravitas*), o, si se prefiere, el *estado de corrupción* (*corruptio*) del corazón humano, es la propensión del albedrío a máximas que posponen el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros (no morales). Puede también llamarse la *perversidad* (*perversitas*) del corazón humano, pues invierte el orden moral atendiendo a los motivos impulsores de un libre albedrío, y, aunque con ello puedan aún darse acciones buenas según la ley (legales), sin embargo el modo de pensar es corrompido en su raíz (en lo que toca a la intención moral) y por ello el hombre es designado como malo.

Se observará que la propensión al mal es establecida aquí por lo que se refiere al hombre, incluso al mejor (según las acciones), lo cual tiene que ocurrir si ha de ser mostrada la universalidad de la propensión al mal entre los hombres o, lo que aquí significa lo mismo, si ha de ser mostrado que esa propensión está entretrejida en la naturaleza humana.

Tocante a la concordancia de las acciones con la ley no hay ninguna diferencia (al menos no tiene por qué haber ninguna) entre un hombre de buenas costumbres (*bene moratus*) y un hombre moralmente bueno (*moraliter bonus*); pero en uno las acciones no siempre tienen —quizá nunca tienen— la ley como único y supremo motivo impulsor, mientras que en el otro la tienen *siempre*. Del primero se puede decir que sigue la ley según la *letra* (esto es: por lo que toca a la acción que la ley ordena); del segundo, en cambio, que observa la ley según el *espíritu* (el espíritu de la ley moral consiste en que ella sola sea suficiente como motivo impulsor).

*Lo que no acontece en virtud de esta fe es pecado* (con arreglo al modo de pensar). Pues si para determinar el albedrío a acciones *conformes a la ley* son necesarios otros motivos impulsores que la ley misma (por ejemplo: apetito de honores, amor a sí mismo en general, o incluso un instinto benévolo, como es la compasión), entonces es meramente contingente que esos motivos concuerden con la ley; pues podrían igualmente empujar a su transgresión. La máxima, según cuya bondad debe ser estimado todo valor moral de la persona, es, pues, con todo, contraria a la ley, y el hombre, aunque realice sólo buenas acciones, es, sin embargo, malo.

Es aún necesaria la explicación que sigue para determinar el concepto de esta propensión. Toda propensión es física —esto es: pertenece al albedrío del hombre como ser natural— o es moral, esto es: perteneciente al albedrío del mismo como ser moral.—En el primer sentido no se da ninguna propensión al mal moral; pues éste tiene que surgir de la libertad, y una propensión física (que está fundada en impulsos sensibles) a algún uso de la libertad, sea al bien o al mal, es una contradicción. Por lo tanto, una propensión al mal sólo a la facultad moral del albedrío puede ir ligada. Ahora bien, nada es moralmente (esto es: imputablemente) malo sino aquello que es nuestro propio *acto*. En cambio, bajo el concepto de propensión se entiende un fundamento subjetivo de determinación del albedrío, fundamento que *precede a todo acto*, y que, por lo tanto, él mismo todavía no es un acto; habría, pues, una contradicción en el concepto de una mera propensión al mal si esta expresión no pudiese tomarse en cierto modo en dos significaciones diferentes que, sin embargo, se dejan ambas unir con el concepto de la libertad. Pero la expresión «un acto» en general puede valer tanto del uso de la libertad mediante el cual es acogida en el albedrío la máxima suprema (conforme a la ley o contra ella), como también de aquel en el que las acciones mismas (según su materia, esto es: tocante a los objetos del albedrío) son ejecutadas conforme a aquella máxima. La propensión al mal

es, pues, un acto en la primera significación (*peccatum originarium*) y a la vez el fundamento formal de todo acto —tomado en el segundo sentido— contrario a la ley, acto que según la materia está en pugna con la ley y es llamado vicio (*peccatum derivativum*); y la primera deuda permanece aunque la segunda (en virtud de motivos impulsores que no consisten en la ley misma) sea evitada de múltiples modos. Aquélla es un acto inteligible, cognoscible solamente por la Razón sin ninguna condición de tiempo; ésta es algo sensible, empírico, dado en el tiempo (*factum phaenomenon*). Ahora bien, la primera se llama, sobre todo en comparación con la segunda, una mera propensión, y propensión innata, porque no puede ser extirpada (para ello la máxima suprema tendría que ser la del bien, cuando en esa propensión misma es aceptada la máxima suprema como mala); pero sobre todo por la razón siguiente: que acerca de por qué en nosotros el mal ha corrompido precisamente la máxima suprema, aunque ello es nuestro propio acto, podemos indicar una causa tan poco como podemos indicarla de una propiedad fundamental perteneciente a nuestra naturaleza.—En lo ahora dicho se encontrará la razón por la cual en este capítulo buscamos desde el comienzo las tres fuentes del mal moral únicamente en aquello que afecta según leyes de la libertad al fundamento supremo de la adopción o seguimiento de nuestras máximas, no en lo que afecta a la sensibilidad (como receptividad).

### 3. El hombre es por naturaleza malo

*Vitis nemo sine nascitur*  
Horat. <sup>21</sup>

La tesis «el hombre es *malo*» no puede querer decir, según lo que precede, otra cosa que: el hombre se da cuenta de la ley moral y, sin embargo, ha admitido en su máxima la desviación ocasional respecto a ella. «El hombre es malo *por naturaleza*» significa tanto como: esto vale del hombre considerado en su especie; no

como si tal cualidad pudiese ser deducida de su concepto específico (el concepto de un hombre en general) (pues entonces sería necesaria), sino: el hombre, según se lo conoce por experiencia, no puede ser juzgado de otro modo, o bien: ello puede suponerse como subjetivamente necesario en todo hombre, incluso en el mejor. Ahora bien, puesto que esta propensión misma tiene que ser considerada como moralmente mala, por lo tanto no como disposición natural sino como algo que puede ser imputado al hombre, y, consecuentemente, tiene que consistir en máximas del albedrío contrarias a la ley; dado, por otra parte, que a causa de la libertad estas máximas por sí han de ser consideradas como contingentes, lo cual a su vez no se compagina con la universalidad de este mal si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas no está —sea ello como quiera— entretejido en la naturaleza humana misma y enraizado en cierto modo en ella: podremos, pues, llamar a esta propensión una propensión natural al mal, y, puesto que, sin embargo, ha de ser siempre de suyo culpable, podremos llamarla a ella misma un *mal radical* innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana.

Ahora bien, la prueba protocolaria de que tal propensión corrupta<sup>22</sup> tenga que estar enraizada en el hombre podemos ahorrárnosla en vista de la multitud de estridentes ejemplos que la experiencia nos pone ante los ojos *en los actos* de los hombres. Si se los quiere obtener de aquel estado en el que algunos filósofos esperaban encontrar de modo excelente la bondad natural de la naturaleza humana, a saber: del llamado *estado de naturaleza*, pueden compararse con esta hipótesis las escenas de crueldad no provocada en las ceremonias sangrientas de *Tofoa, Nueva Zelanda, Islas de los Navegantes*, y las que no cesan nunca en los amplios desiertos de la América noroccidental (citadas por el capitán *Hearne*), de las que ni siquiera obtiene hombre alguno la menor ventaja (10)<sup>23</sup>, y se tendrán vicios de barbarie en mayor medida de lo que es necesario para apartarse de aquella

opinión. Pero si uno se ha decidido por la opinión de que la naturaleza humana se deja conocer mejor en el estado civilizado (en el que sus disposiciones pueden desarrollarse de un modo más completo), entonces habrá que oír una larga letanía melancólica de acusaciones a la humanidad; acusaciones de secreta falsedad, incluso en la amistad más íntima, de modo que la moderación de la confianza en las revelaciones recíprocas, incluso de los mejores amigos, es contada como máxima general de prudencia en el trato; de una propensión a odiar a aquel a quien se está obligado, para lo cual ha de estar siempre preparado el bienhechor; de una benevolencia cordial que, sin embargo, permite observar que «hay en la desdicha de nuestros mejores amigos algo que no nos desagrada del todo», y de muchos otros vicios escondidos bajo la apariencia de virtud, sin hablar de aquellos que no se disimulan en absoluto porque para nosotros se llama bueno aquel que *es un hombre malo de la clase general*; y se tendrá bastante con los vicios de la *cultura* y *civilización* (los más hirientes entre todos) para preferir apartar los ojos de la conducta de los hombres a fin de no contraer uno mismo otro vicio, el de la *misanropía*. Pero si aún no se está satisfecho se puede ahora tomar en consideración el estado de los pueblos en sus relaciones exteriores, extrañamente compuesto de ambos, pues pueblos civilizados están unos frente a otros en la relación del rudo estado de naturaleza (un estado de constante disposición de guerra) y además se han fijado el designio de no salir jamás de ahí; y se echará de ver los principios de las grandes sociedades llamadas *Estados* (11)<sup>24</sup>, principios directamente contradictorios con lo que públicamente se alega y, sin embargo, jamás a desear, los cuales aún ningún filósofo ha podido poner en consonancia con la Moral, ni tampoco (lo que es grave) proponer otros mejores que se dejasen unir con la naturaleza humana; de modo que el *quiliasma filosófico*, que espera en un estado de paz perpetua fundada en una liga de pueblos como república mundial, tanto como el

teológico, que espera el completo mejoramiento moral de todo el género humano, es universalmente objeto de burla como fanatismo.

Ahora bien, el fundamento de este mal: 1) No puede ser puesto, como se suele declarar comúnmente, *en la sensibilidad* del hombre y en las inclinaciones naturales que proceden de ella. Pues, además de que éstas no tienen ninguna relación directa con el mal (más bien dan la ocasión para aquello que puede mostrar la intención moral en su fuerza, para la virtud), nosotros no tenemos que responder de su existencia (ni podemos; porque, en cuanto que son congénitas, no nos tienen a nosotros por autores), y sí, en cambio, de la propensión al mal, la cual, en tanto que concierne a la moralidad del sujeto, y por consiguiente se encuentra en él como ser libremente operante, tiene que poder serle imputada como algo de lo que él tiene la culpa, no obstante el profundo enraizamiento de esa propensión en el albedrío, a causa del cual se puede decir que se encuentra en el hombre por naturaleza.—2) El fundamento de este mal tampoco puede ser puesto *en una corrupción* de la Razón moralmente legisladora, como si ésta pudiese extinguir en sí la autoridad de la ley misma y negar la obligación que emana de ella; pues esto es absolutamente imposible. Pensarse como un ser que obra libremente y, sin embargo, desligado de la ley adecuada a un ser tal (la ley moral) sería tanto como pensar una causa que actúa sin ley alguna (pues la determinación según leyes naturales queda excluida a causa de la libertad); lo cual se contradice.— Así pues, para dar un fundamento del mal moral en el hombre, la *sensibilidad* contiene demasiado poco; pues hace al hombre, en cuanto que quita los motivos impulsores que pueden proceder de la libertad, un ser meramente *bestial*; pero, al contrario, una *Razón* que libera de la ley moral, una Razón en cierto modo *maliciosa* (una voluntad absolutamente mala), contiene demasiado, pues por ello el antagonismo frente a la ley sería incluso elevado al rango de motivo impulsor (ya que sin ningún

motivo impulsor no puede el albedrío ser determinado) y así se haría del sujeto un *ser diabólico*.—Pero ninguna de las dos cosas es aplicable al hombre.

Aunque la existencia de esta propensión al mal en la naturaleza humana puede hacerse presente mediante pruebas empíricas del antagonismo, efectivamente real en el tiempo, del albedrío humano con la ley moral, sin embargo estas pruebas no nos enseñan la auténtica calidad de tal propensión y el fundamento de este antagonismo; por el contrario, esta calidad, puesto que concierne a una relación del libre albedrío (por lo tanto de un albedrío cuyo concepto no es empírico) a la ley moral como motivo impulsor (cuyo concepto es también puramente intelectual), tiene que ser conocida *a priori* a partir del concepto del mal en cuanto éste es posible según leyes de la libertad (de la obligación y la susceptibilidad de imputación). Lo que sigue es el desarrollo de este concepto.

El hombre (incluso el peor), en cualesquiera máximas de que se trate, no renuncia a la ley moral en cierto modo como rebelándose (con denuncia de la obediencia). Más bien, la ley moral se le impone irresistiblemente en virtud de su disposición moral; y, si ningún otro motivo obrase en contra, él la admitiría en su máxima suprema como móvil suficiente del albedrío, es decir: sería moralmente bueno. Pero él depende también, por disposición natural suya igualmente inocente, de motivos impulsores de la sensibilidad y los admite también en su máxima (según el principio subjetivo del amor a sí mismo). Sin embargo, si acogiese estos motivos en su máxima como *suficientes por sí solos* para la determinación del albedrío, sin volverse a la ley moral (que él tiene en sí mismo), entonces sería moralmente malo. Ahora bien, dado que de modo natural acoge ambas cosas en su máxima, dado que además encontraría cada una de ellas —si estuviese sola— suficiente para la determinación de la voluntad, así, si la diferencia de las máximas dependiese meramente de la diferencia de los motivos impulsores (la materia de las máximas), a saber: de si es la ley o el impulso de los sentidos lo que proporciona el motivo

impulsor, entonces el hombre sería a la vez moralmente bueno y moralmente malo; lo cual se contradice (según la introducción). Por lo tanto, la diferencia —esto es: si el hombre es bueno o malo— tiene que residir no en la diferencia de los motivos que él acoge en su máxima (no en la materia de la máxima) sino en la *subordinación* (la forma de la máxima): *de cuál de los dos motivos hace el hombre la condición del otro*. Consiguientemente, el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero dado que echa de ver que no pueden mantenerse una al lado de la otra, sino que una tiene que ser subordinada a la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como *condición suprema* de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío.

Aun con esta inversión de los motivos mediante la máxima propia, en contra del orden moral, pueden, sin embargo, las acciones ocurrir de modo tan conforme a la ley como si hubiesen surgido de principios legítimos; así ocurre cuando la Razón usa de la unidad de las máximas en general, que es propia de la ley moral, sólo para introducir en los motivos de la inclinación, bajo el nombre de *felicidad*, una unidad de las máximas que de otro modo no puede corresponderles (por ejemplo: la veracidad, si se la adopta como principio, nos dispensa de la inquietud de mantener la concordancia de nuestras mentiras y no enredarnos nosotros mismos en las sinuosidades de ellas), pues entonces el carácter empírico es bueno, pero el carácter inteligible sigue siendo malo.

Pues bien, si en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío y, por lo tanto, puede ser

imputada, es moralmente mala. Este mal es *radical*, pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se lo puede *exterminar* mediante fuerzas humanas, pues esto sólo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido; sin embargo, ha de ser posible *prevalecer* sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente.

Por lo tanto, la malignidad de la naturaleza humana no ha de ser llamada *maldad* si esta palabra se toma en sentido estricto, a saber: como una intención (*principio* subjetivo de las máximas) de acoger lo malo *como malo* por motivo impulsor en la máxima propia (pues esta intención es diabólica), sino más bien *perversidad* del corazón, el cual por consecuencia se llama también *mal corazón*. Este puede darse junto con una voluntad buena en general y procede de la fragilidad de la naturaleza humana —no ser esta naturaleza lo bastante fuerte para seguir los principios que ha adoptado—, ligada a la impureza, la cual consiste en no separar unos de otros según una pauta moral los motivos impulsores (incluso de acciones realizadas con una mira buena), y de ahí finalmente mirar —a lo sumo— solamente a la conformidad de las acciones con la ley, no a que deriven de ella, es decir: no a ésta como motivo impulsor único. Si con todo no siempre resulta de aquí una acción contraria a la ley y una propensión a ello, esto es: el *vicio*, sin embargo el modo de pensar consistente en que la ausencia de esto se interprete ya como adecuación de la *intención* a la ley del deber (como *virtud*) (pues entonces no se mira en absoluto a los motivos impulsores de la máxima, sino sólo al seguimiento de la ley según la letra) ha de ser designado él mismo como una radical perversidad del corazón humano.

Esta culpa *innata* (*reatus*) —llamada así porque se deja percibir tan pronto como se manifiesta en el hombre el uso de la libertad y con todo tiene que haber surgido de la libertad y por ello puede ser imputada—

puede en sus dos primeros grados (el de la fragilidad y el de la impureza) ser juzgada como culpa impremeditada (como *culpa*<sup>25</sup>), pero en el tercero ha de ser juzgada como culpa premeditada (*dolus*), y tiene por carácter una cierta *perfidia* del corazón humano (*dolus malus*), consistente en engañarse a sí mismo acerca de las intenciones propias buenas o malas y, con tal que las acciones no tengan por consecuencia el mal que conforme a sus máximas sí podrían tener, no inquietarse por la intención propia, sino más bien tenerse por justificado ante la ley. De aquí procede la tranquilidad de conciencia de tantos hombres (de conciencia escrupulosa según su opinión) siempre que en medio de acciones en las cuales la ley no fue consultada, o al menos no fue lo que más valió, hayan esquivado felizmente las consecuencias malas; e incluso la imaginación de mérito consistente en no sentirse culpables de ninguno de los delitos de los cuales ven afectados a otros, sin indagar si ello no es acaso mérito de la suerte y si, según el modo de pensar que ellos podrían descubrir en su interior con tal que quisieran, no habrían sido ejercidos por ellos los mismos vicios en el caso de que impotencia, temperamento, educación, circunstancias de tiempo y de lugar que conducen a tentación (puramente cosas que no pueden sernos imputadas) no los hubiesen mantenido alejados de ello. Esta deshonestidad consistente en mostrarse a sí mismo fantasmagorías, que impide el establecimiento de una genuina intención moral en nosotros, se amplía al exterior en falsedad y engaño de otros; lo cual, si no debe ser llamado maldad, merece al menos llamarse indignidad, y reside en el mal de la naturaleza humana, el cual (en tanto que perturba el Juicio moral respecto a aquello por lo que se debe tener a un hombre y hace del todo incierta interior y exteriormente la imputación) constituye la mancha pútrida de nuestra especie, mancha que, en tanto no la apartamos, impide que el germen del bien se desarrolle, como sin duda haría en otro caso.

Un miembro del Parlamento inglés<sup>26</sup> profirió en el calor de un debate esta afirmación: «Cada hombre tiene

su precio, por el cual se entrega». Si esto es cierto (cosa que cada uno puede decidir por su cuenta), si no se da en ninguna parte una virtud para la cual no pueda encontrarse un grado de tentación capaz de derribarla, si el que nos gane para su partido el espíritu bueno o el malo depende sólo de quién ofrezca más y efectúe el más pronto pago, entonces podría ser universalmente verdadero del hombre lo que dice el Apóstol: «No hay aquí diferencia alguna, todos sin excepción son pecadores, — no hay ninguno que haga el bien (según el espíritu de la ley), ni siquiera uno» (12).

#### 4. Del origen del mal en la naturaleza humana

*Origen* (el primero) es la procedencia de un efecto de su primera causa, esto es: de aquella causa que no es a su vez efecto de otra causa del mismo tipo. Puede ser traído a consideración como *origen racional* o como *origen temporal*. En la primera significación es considerada solamente la *existencia* del efecto; en la segunda se considera el *acontecer* del mismo, y, por lo tanto, el efecto como suceso es referido a su *causa en el tiempo*. Si el efecto es referido a una causa que está ligada con él según leyes de la libertad, como ocurre con el mal moral, entonces la determinación del albedrío a su producción es pensada como ligada con su fundamento de determinación no en el tiempo, sino sólo en la representación de la Razón, y no puede ser derivada de algún estado *precedente*, lo cual, por el contrario, tiene que ocurrir siempre que la mala acción es referida como *suceso* en el mundo a su causa natural. Buscar el origen temporal de las acciones libres como tales (igual que si fuesen efectos de naturaleza) es, pues, una contradicción; por lo tanto, también lo es buscar el origen temporal de la calidad moral del hombre en cuanto es considerada como contingente, pues ella significa el fundamento del *uso* de la libertad, fundamento que tiene que ser buscado única-

mente en representaciones de la Razón (como el fundamento de determinación del libre albedrío en general).

Comoquiera que pueda estar constituido el origen del mal moral en el hombre, entre todos los modos de representarse su difusión y prosecución a través de todos los miembros de nuestra especie y a todas las generaciones, el más inconveniente es representárselo como legado a nosotros de los primeros padres por *herencia*; pues se puede decir del mal moral lo que el poeta dice del bien: *genus et proavos et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto*<sup>27</sup> (13). Hay que hacer notar además que, cuando indagamos el origen del mal, inicialmente todavía no tenemos en cuenta la propensión a él (como *peccatum in potentia*), sino que sólo consideramos el mal efectivo de acciones dadas según su posibilidad interna y según lo que para el ejercicio de ellas tiene que concurrir en el albedrío.

Toda acción mala, si se busca su origen racional, tiene que ser considerada como si el hombre hubiese incurrido en ella inmediatamente a partir del estado de inocencia. Pues cualquiera que haya sido su comportamiento anterior, y de cualquier índole que hayan sido las causas naturales que hayan influido sobre él, lo mismo si se encuentran dentro que fuera de él, de todos modos su acción es libre y no está determinada por ninguna de estas causas, por lo tanto puede siempre ser juzgada, y tiene que serlo, como un uso *original* de su albedrío. El debería haber dejado de realizar esa acción, en cualesquiera circunstancias temporales y vínculos en que haya estado; pues por ninguna causa del mundo puede dejar de ser un ser libremente operante. Con razón, ciertamente, se dice que son imputadas al hombre las *consecuencias* resultantes de sus acciones pasadas libres pero contrarias a la ley; pero con eso se quiere decir solamente que no es preciso meterse en este rodeo y averiguar si las consecuencias son libres o no, pues ya en la acción reconocidamente libre que fue causa de ellas hay un fundamento suficiente para la imputación. Pero por malo que haya sido alguien hasta el momento en que una acción

libre es inmediatamente inminente (llegando incluso al hábito como una segunda naturaleza), aun así no sólo ha sido su deber ser mejor, sino que aun ahora es su deber mejorarse; tiene, por lo tanto, que poder hacerlo, y, si no lo hace, es tan susceptible en el momento de la acción de que ésta le sea imputada, y está tan sometido a esa imputación, como si, dotado de la natural disposición al bien (que es inseparable de la libertad), hubiese pasado del estado de inocencia al mal.—Por lo tanto no podemos preguntar por el origen temporal de este acto, sino que hemos de preguntar sólo por su origen racional, con el fin de determinar y en lo posible explicar según él la propensión, esto es: el fundamento subjetivo universal de la admisión de una transgresión en nuestra máxima, si es que existe un fundamento tal.

Con esto concuerda plenamente el modo de representación del que se sirve la Escritura para pintar el origen del mal como un *comienzo* del mismo en el género humano, en tanto que lo presenta en una historia en la que aparece como primero según el tiempo aquello que según la naturaleza de la cosa (sin atender a condición alguna de tiempo) tiene que ser pensado como lo primero. Según ella, el mal no empieza por una propensión a él que esté a la base —pues entonces el comienzo de él no surgiría de la libertad—, sino por el *pecado* (entendiendo por pecado la transgresión de la ley moral como *mandamiento divino*); el estado del hombre antes de toda propensión al mal se llama estado de *inocencia*. La ley moral iba delante como *prohibición* (I Moisés, II, 16, 17), como tiene que ser en el hombre en cuanto ser no puro, sino tentado por inclinaciones. Ahora bien, en vez de seguir lisa y llanamente esta ley como motivo impulsor suficiente (el único incondicionadamente bueno y que no deja lugar a ningún escrúpulo), el hombre fue en busca de otros motivos impulsores (III, 6), que sólo condicionalmente (a saber: en cuanto no acontece por ellos ningún perjuicio a la ley) pueden ser buenos, y —si se piensa la acción como procedente a conciencia de la libertad— tomó por máxima seguir la ley del deber no por deber

sino siempre también en atención a otras miras. En consecuencia, empezó a poner en duda el rigor del mandamiento que excluye la influencia de todo otro motivo impulsor, después a rebajar con sutiles razonamientos la obediencia a él al nivel de la mera obediencia condicionada (bajo el principio del amor a sí mismo) de un medio (14), de donde finalmente fue admitida en la máxima de acción la preponderancia de los impulsos sensibles sobre el motivo impulsor constituido por la ley y así se cometió el pecado (III, 6). *Mutato nomine de te fabula narratur*<sup>28</sup>. Que nosotros hacemos esto diariamente, que por lo tanto «en Adán hemos pecado todos» y pecamos aún, está claro a partir de lo anterior; sólo que en nosotros se supone ya una propensión innata a la transgresión, en tanto que en el primer hombre no se supone tal cosa, sino un estado —según el tiempo— de inocencia, por lo tanto la transgresión en él se llama *caída*<sup>29</sup>, en tanto que en nosotros es representada como consecuencia de la malignidad ya innata de nuestra naturaleza. Esta propensión no significa nada más que el hecho de que, si queremos ponernos a *explicar* el mal según su *comienzo temporal*, tendríamos, en el caso de cada transgresión hecha de propósito, que perseguir las causas en un tiempo anterior de nuestra vida retrocediendo hasta aquel en el que el uso de la Razón no estaba aún desarrollado, por lo tanto perseguir la fuente del mal hasta llegar a una propensión a él (como base natural) que por ello es llamada innata; lo cual en el caso del primer hombre, que es representado ya con la plena capacidad del uso de la Razón, no es necesario ni siquiera factible; pues aquella base (la propensión mala) tendría que haber sido puesta en el hombre con la creación; por eso su pecado es presentado inmediatamente como producido a partir de la inocencia.—Pero de una calidad moral que debe sernos imputada no hemos de buscar ningún origen temporal, por inevitable que tal origen sea si queremos *explicar* su existencia contingente (es por esto mismo por lo que la Escritura, conforme a esta nuestra debilidad, puede haberlo representado así).

Pero el origen racional de esta disonancia de nuestro albedrío atendiendo al uso de acoger en sus máximas con el rango más alto motivos impulsores subordinados, es decir: el origen racional de esta propensión al mal, permanece insondable para nosotros, porque él mismo tiene que sernos imputado y, en consecuencia, aquel fundamento supremo de todas las máximas requeriría a su vez la adopción de una máxima mala. El mal sólo ha podido surgir del mal moral (no de las meras limitaciones de nuestra naturaleza), y, sin embargo, la disposición original (que, además, ningún otro que el hombre mismo pudo corromper, si esta corrupción debe serle imputada) es una disposición al bien; por lo tanto, para nosotros no existe ningún fundamento concebible por el cual el mal moral pueda haber llegado por primera vez a nosotros.—Esta inconcebibilidad, junto a una determinación más próxima de la malignidad de nuestra especie, la expresa la Escritura en su narración histórica (15) haciendo ir por delante el mal, ciertamente al comienzo del mundo, pero todavía no en el hombre, sino en un *espíritu* de determinación originalmente sublime<sup>30</sup>; por donde el *primer* comienzo de todo mal en general es representado como inconcebible para nosotros (pues ¿de dónde el mal en aquel espíritu?), pero el hombre es representado solamente como caído en el mal *mediante seducción*, por lo tanto *no* corrompido *desde el fundamento* (incluso según la disposición primera al bien), sino susceptible aún de un mejoramiento, en oposición a un *espíritu* seductor, es decir: a un ser al que no puede serle contada la tentación de la carne como atenuante de su culpa; de este modo, al hombre, que, junto a un corazón corrompido, sigue teniendo sin embargo una voluntad buena, se le deja aún la esperanza de un retorno al bien, del que se ha apartado.

Observación general <sup>31</sup>:

Del restablecimiento de la original disposición al bien en su fuerza

Aquello que el hombre en sentido moral es o debe llegar a ser, bueno o malo, ha de hacerlo o haberlo hecho *él mismo*. Lo uno o lo otro ha de ser un efecto de su libre albedrío; pues de otro modo no podría serle imputado, y en consecuencia él no podría ser ni bueno ni malo *moralmente*. Cuando se dice que el hombre ha sido creado bueno, ello no puede significar nada más que: ha sido creado para el *bien*, y la *disposición* original del hombre es buena; no por ello lo es ya el hombre, sino que, según que acoja o no en su máxima los motivos impulsores que esa disposición contiene (lo cual ha de ser dejado por completo a su libre elección), es él quien hace que él mismo sea bueno o malo. En el supuesto de que para llegar a ser bueno o mejor sea necesaria además una cooperación sobrenatural, consista ésta solamente en la reducción de los obstáculos o sea también una asistencia positiva, el hombre, sin embargo, ha de hacerse antes digno de recibirla y aceptar esta *ayuda* (lo que no es poco), esto es: acoger en su máxima el positivo aumento de fuerza mediante el cual únicamente se hace posible que el bien le sea imputado y que él sea reconocido como un hombre bueno.

Ahora bien, cómo es posible que un hombre naturalmente malo se haga él mismo un hombre bueno, eso sobrepasa todos nuestros conceptos; pues ¿cómo puede un árbol malo dar frutos buenos?. Sin embargo, dado que, según se ha reconocido anteriormente, un árbol originalmente bueno (según la disposición) ha producido frutos malos (16), y la caída del bien al mal (si se tiene en cuenta que éste procede de la libertad) no es más concebible que la restauración en el bien a partir del mal, la posibilidad de esta última no puede ser impugnada. Pues, no obstante aquella caída, resuena sin disminución en

nuestra alma el mandamiento: *debemos* hacernos hombres mejores; consecuentemente tenemos también que *poder* hacerlo, incluso si lo que nosotros podemos hacer debiese ser por sí solo insuficiente y mediante ello debiésemos solamente hacernos susceptibles de una asistencia superior para nosotros inescrutable.—Claro que hay que suponer aquí que un germen del bien, que ha permanecido en su total pureza, no pudo ser exterminado o corrompido, germen que no puede por cierto ser el amor a sí mismo (17), el cual, aceptado como principio de todas nuestras máximas, es precisamente la fuente de todo mal.

El restablecimiento de la original disposición al bien en nosotros no es, por lo tanto, adquisición de un motivo impulsor *perdido* que empujase al bien; pues tal motivo impulsor, que consiste en el respeto por la ley moral, nunca hemos podido perderlo, y, si esto fuese posible, no lo recuperaríamos nunca. Tal restablecimiento, por lo tanto, es sólo la instauración de la *pureza* de la ley como fundamento supremo de todas nuestras máximas, según la cual la ley debe ser aceptada en el albedrío no solamente ligada a otros motivos impulsores o incluso subordinada a éstos (a las inclinaciones) como condiciones, sino en su total pureza como motivo impulsor *suficiente* por sí de la determinación del albedrío. El bien original es la *santidad de las máximas* en seguimiento del deber propio<sup>32</sup>; por donde el hombre que acoge en su máxima esta pureza, si bien no por ello es ya santo él mismo (pues entre la máxima y el acto hay un gran trecho), sin embargo está en el camino de acercarse a la santidad en el progreso infinito. El propósito firme en seguimiento del deber, en cuanto ha llegado a ser prontitud, se llama *virtud*, según la legalidad como el *carácter empírico* de ella (*virtus phaenomenon*). Tiene la máxima constante de acciones *conformes a la ley*; los motivos impulsores de que el albedrío necesita para esto pueden tomarse de donde se quiera. Por eso la virtud en este sentido se adquiere *poco a poco* y para algunos designa una larga costumbre (en la observancia de la ley) por la cual el

hombre, mediante reformas paulatinas de su comportamiento y un afianzamiento de sus máximas, ha pasado de la propensión al vicio a una propensión opuesta. Para ello no es necesario un *cambio del corazón*, sino sólo un cambio de las *costumbres*. El hombre se encuentra virtuoso cuando se siente afianzado en máximas de observancia de su deber; aunque no sea a partir del fundamento supremo de todas las máximas, es decir: por deber, sino que el inmoderado, por ejemplo, vuelve a la moderación por mor de la salud, el mentiroso vuelve a la verdad por mor del honor, el injusto a la honradez civil por mor del reposo o del lucro, etc.. Todos según el ensalzado principio de la felicidad. Pero que alguien llegue a ser no sólo un hombre *legalmente* bueno, sino un hombre *moralmente* bueno (grato a Dios), esto es: virtuoso según el carácter inteligible (*virtus noumenon*), un hombre que, cuando conoce algo como deber, no necesita de otro motivo impulsor que esta representación del deber, eso no puede hacerse mediante *reforma paulatina*, en tanto la base de las máximas permanece impura, sino que tiene que producirse mediante una *revolución* en la intención del hombre (un paso a la máxima de la santidad de ella); y sólo mediante una especie de renacimiento, como por una nueva creación (Juan, III, 5; cf. I Moisés, I, 2) y un cambio del corazón, puede el hombre hacerse un hombre nuevo.

Pero si el hombre está corrompido en cuanto al fundamento de su máxima, ¿cómo es posible que lleve a cabo por sus propias fuerzas esta revolución y se haga por sí mismo un hombre bueno?. Y, sin embargo, el deber ordena ser un hombre bueno, y el deber no nos ordena nada que no nos sea factible. Esto no puede conciliarse de otro modo que así: la revolución ha de ser necesaria, y por ello posible para el hombre, por lo que se refiere al modo de pensamiento, en tanto que la reforma paulatina lo es por lo que se refiere al modo del sentido (que opone obstáculos a aquél). Esto es: cuando el hombre invierte el fundamento supremo de sus máximas, por el cual era un hombre malo, mediante una única

decisión inmutable (y con ello viste un hombre nuevo), en esa medida es, según el principio y el modo de pensar, un sujeto susceptible del bien, pero sólo en un continuado obrar y devenir es un hombre bueno; esto es: puede esperar que con una pureza semejante del principio que ha adoptado como máxima suprema de su albedrío y con la firmeza de ese principio se encuentre en el camino bueno (aunque estrecho) de un constante *progresar* de lo malo a lo mejor. Esto, para aquel que penetra con la mirada el fondo inteligible del corazón (de todas las máximas del albedrío), para quien, por lo tanto, esta infinitud del progreso es unidad, es decir: para Dios, es tanto como ser efectivamente un hombre bueno (grato a él); y así este cambio puede ser considerado como una revolución; pero para el juicio de los hombres, que sólo pueden estimarse ellos mismos y la fortaleza de sus máximas según el dominio que consiguen sobre la sensibilidad en el tiempo, dicho cambio sólo puede considerarse como una permanente aspiración a lo mejor, por lo tanto como una paulatina reforma de la propensión al mal en cuanto modo de pensar perverso.

Se sigue que la formación moral del hombre tiene que comenzar no por el mejoramiento de las costumbres, sino por la conversión del modo de pensar y por la fundación de un carácter; aunque de ordinario se procede de otro modo, y se lucha contra vicios en particular, pero se deja intacta la raíz universal de ellos. Ahora bien, incluso el hombre más limitado es susceptible de la impresión de un respeto tanto mayor, por una acción conforme al deber, cuanto más retira de ella en el pensamiento otros motivos impulsores que, por amor a sí mismo, pudiesen tener influencia sobre la máxima de la acción; e incluso niños son capaces de encontrar aún la menor huella de mezcla de motivos impulsores no genuinos, perdiendo entonces para ellos la acción instantáneamente todo valor moral. Si se aduce el *ejemplo* de hombres buenos (por lo que toca a la conformidad de los mismos con la ley) y se deja que aquellos a los que se pretende instruir en Moral juzguen la impureza de algunas máximas por los efectivos

motivos impulsores de sus acciones, la disposición al bien es por ello cultivada de modo incomparable y pasa poco a poco al modo de pensar; de modo que el *deber* meramente por sí mismo comienza a adquirir un peso notable en el corazón de aquéllos. Pero enseñar a *admirar* acciones virtuosas, por mucho sacrificio que puedan haber costado, no es aún el justo temple que el ánimo del educando debe recibir con relación al bien moral. Pues por muy virtuoso que sea alguien, sin embargo todo cuanto bien pueda hacer es sólo deber, y hacer el deber propio no es nada más que hacer lo que está en el orden moral habitual, por lo tanto no merece ser admirado. Más bien es esta admiración una disonancia de nuestro sentimiento respecto al deber, como si obedecer a éste fuese algo extraordinario y meritorio.

Pero hay una cosa en nuestra alma que, si la ponemos convenientemente ante nuestros ojos, no podemos cesar de considerarla con la más alta admiración, siendo aquí la admiración justa a la vez que eleva el alma; y ello es la original disposición moral en nosotros en general.— ¿Qué es esto que hay en nosotros (puede uno preguntarse a sí mismo) por lo que nosotros, un ser constantemente dependiente de la naturaleza por tantas necesidades, al mismo tiempo en la idea de una disposición original (en nosotros) somos elevados tan lejos por encima de ellas que las tenemos en su totalidad por nada y a nosotros mismos nos tenemos por indignos de existir si hubiésemos de permanecer absortos en su goce —que, sin embargo, es lo único que puede hacernos deseable la vida— en contra de una ley por la cual nuestra Razón ordena poderosamente sin prometer nada ni amenazar con nada?. El peso de esta pregunta tiene que sentirlo íntimamente todo hombre, de la capacidad más común, que haya sido instruido de antemano acerca de la santidad que reside en la idea del deber, pero que no se haya aventurado hasta la indagación del concepto de la libertad, que es lo primero que resulta de esta ley (18); e incluso el carácter inconcebible de esta disposición anunciadora de una procedencia divina tiene que obrar sobre

el ánimo hasta el entusiasmo y fortalecerlo para los sacrificios que pueda imponerle el respeto por su deber. Excitar frecuentemente este sentimiento de la elevación de la propia determinación moral ha de preconizarse, excelentemente, como medio de despertar intenciones morales, pues actúa directamente en contra de la propensión innata a la perversión de los motivos impulsores en las máximas de nuestro albedrío, a fin de restablecer—en el respeto incondicionado a la ley como condición suprema de todas las máximas a adoptar— el orden moral original entre los motivos impulsores y con ello restablecer en su pureza la disposición al bien en el corazón humano.

Pero ¿a este restablecimiento por el empleo de nuestras propias fuerzas se opone directamente la tesis del estado de corrupción innato de los hombres para todo bien?. Desde luego, por lo que toca a la concebibilidad, esto es: a nuestra *inteligencia* de la posibilidad de tal restablecimiento, como de todo lo que debe ser representado como suceso en el tiempo (como cambio) y en cuanto tal como necesario según leyes naturales, y cuyo contrario, sin embargo, debe a la vez ser representado bajo leyes morales como posible por libertad; pero no se opone a la posibilidad de este restablecimiento mismo. Pues si la ley moral ordena que *debemos* ahora ser hombres mejores, se sigue ineludiblemente que tenemos que *poder* serlo. La tesis del mal innato no tiene absolutamente ningún uso en la *dogmática* moral; pues las prescripciones de ésta contienen los mismos deberes y permanecen en la misma fuerza si hay en nosotros una propensión innata a la transgresión que si no la hay. En la *ascética* moral esta tesis quiere decir más, pero nada más que esto: en la formación moral de la congénita disposición moral al bien no podemos partir de una inocencia que nos sería natural, sino que tenemos que empezar por el supuesto de una malignidad del albedrío en la adopción de sus máximas en contra de la disposición moral original, y, puesto que la propensión a ello es inextirpable, empezar por actuar incesantemente contra

ella. Ahora bien, dado que esto lleva sólo a un progreso, que se continúa al infinito, de lo malo a lo mejor, se sigue que la conversión de la intención del hombre malo en la de un hombre mejor ha de ser puesta en el cambio del supremo fundamento interior de la adopción de todas sus máximas con arreglo a la ley moral, en cuanto este fundamento nuevo (el corazón nuevo) es ahora inmutable él mismo. Pero, ciertamente, el hombre no puede llegar a convencerse de esto de modo natural, ni por conciencia inmediata ni por la prueba de la conducta de vida que ha llevado hasta el momento; pues lo profundo de su corazón (el fundamento primero subjetivo de sus máximas) es insondable para él mismo; pero es preciso que pueda *esperar* llegar mediante el empleo de sus *propias* fuerzas al camino que conduce a ello y que le es indicado por una intención mejorada en su fundamento; pues debe llegar a ser un hombre bueno, pero sólo con arreglo a lo que puede serle imputado como hecho por él mismo ha de ser juzgado como *moralmente* bueno.

Contra esta exigencia de mejoramiento de sí mismo, la Razón, que por naturaleza se encuentra desazonada en relación al trabajo moral, pone en juego, bajo el pretexto de la incapacidad natural, toda clase de ideas religiosas impuras (a las cuales pertenece la idea de que Dios mismo pone el principio de la felicidad por condición suprema de sus mandamientos). Pero todas las religiones pueden dividirse en: la Religión de la *petición de favor* (del mero culto) y la Religión *moral*, esto es: la Religión de la *buena conducta de vida*. Con arreglo a la primera el hombre se adula pensando que Dios puede hacerlo eternamente dichoso sin que él tenga necesidad de *hacerse un hombre mejor* (por la remisión de sus deudas), o también, si no le parece que esto sea posible, pensando que Dios puede *hacerlo un hombre mejor* sin que él mismo tenga que hacer nada más que *rogárselo*, lo cual —pues, ante un ser que lo ve todo, no es nada más que *desear*— propiamente no sería nada hecho; en efecto, si con el mero deseo se consiguiese, todos los hombres serían buenos. En cambio, según la Religión moral (tal

es, entre todas las religiones públicas que ha habido, sólo la cristiana) es principio lo que sigue: que cada uno ha de hacer tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor; y sólo cuando no ha enterrado la moneda que le ha sido dada al nacer (Luc., XIX, 12-16), cuando ha empleado la disposición original al bien para hacerse un hombre mejor, puede esperar que lo que no está en su capacidad sea suplido por una cooperación más alta. Y no es absolutamente necesario que el hombre sepa en qué consiste ésta: quizá sea incluso inevitable que, si el modo en que ella acontece ha sido revelado a una cierta época, en otra diversos hombres se hagan conceptos diversos de ello, y ciertamente con toda sinceridad. Pero entonces vale también este principio: «No es esencial, y por lo tanto no es necesario para todo hombre, saber qué es lo que en orden a su beatitud hace o ha hecho Dios», pero sí saber *qué tiene que hacer él mismo* para hacerse digno de esta asistencia (19)<sup>33</sup>.

1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10  
11  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18  
19  
20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50  
51  
52  
53  
54  
55  
56  
57  
58  
59  
60  
61  
62  
63  
64  
65  
66  
67  
68  
69  
70  
71  
72  
73  
74  
75  
76  
77  
78  
79  
80  
81  
82  
83  
84  
85  
86  
87  
88  
89  
90  
91  
92  
93  
94  
95  
96  
97  
98  
99  
100

## Segunda parte

### De la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre el hombre

Que para llegar a ser un hombre moralmente bueno no es bastante dejar que simplemente se desarrolle sin impedimentos el germen del bien que reside en nuestra especie, sino que también hay que combatir una causa del mal que se encuentra en nosotros y opera en contra, lo han dado a conocer, entre todos los moralistas antiguos, en particular los estoicos mediante su lema *virtud*, palabra que (tanto en griego como en latín) significa denuedo y valentía y, por lo tanto, supone un enemigo. A este respecto *virtud* es un nombre magnífico y no puede dañarle el hecho de que con frecuencia jactanciosamente se abuse y se haga mofa de él (como más recientemente ocurre con la palabra *Ilustración*).—Pues exhortar al denuedo es ya a medias tanto como infundirlo; por el contrario, el modo de pensar perezoso, pusilánime, que por completo desconfía de sí mismo y aguarda una ayuda externa (en Moral y Religión) relaja todas las fuerzas del hombre y lo hace indigno de esa ayuda incluso.

Pero aquellos hombres esforzados desconocieron a su

enemigo, el cual no ha de ser buscado en las inclinaciones naturales, meramente indisciplinadas pero que se presentan abiertamente y sin disfraz a la conciencia de todos, sino que es un enemigo en cierto modo invisible, que se esconde tras la Razón y es por ello tanto más peligroso. Pusieron en juego la *sabiduría* en contra de la *necedad* que no hace más que dejarse engañar incautamente por las inclinaciones, en vez de apelar a ella contra la *maldad* (del corazón humano) que, con principios que corrompen el alma, mina secretamente la intención (20).

Las inclinaciones naturales son, *consideradas en sí mismas, buenas*, esto es: no reprobables, y querer extirparlas no solamente es vano, sino que sería también dañino y censurable; más bien hay que domarlas, para que no se consuman las unas por las otras, sino que<sup>34</sup> puedan ser llevadas a concordar en un todo llamado felicidad. La Razón que ejecuta esto se llama *prudencia*. Sólo lo moralmente contrario a la ley es en sí mismo malo, absolutamente reprochable, y ha de ser extirpado; pero la Razón que enseña a hacer esto, y más aún cuando lo pone en obra, es la única que merece el nombre de *sabiduría*, en comparación con la cual el vicio puede ser llamado *necedad*, pero sólo en cuanto la Razón siente en sí fortaleza bastante para *despreciarlo* (y despreciar todo lo que incita a él), y no solamente odiarlo, como a un ser al que hay que temer, y armarse contra él.

Por lo tanto, cuando el *estoico* pensaba la lucha moral del hombre solamente como combate contra sus inclinaciones (en sí inocentes) en tanto que han de ser superadas como obstáculos para el seguimiento del deber, sólo podía, dado que no admite ningún particular principio positivo (malo en sí), poner la causa de la transgresión en el *abandono* de la lucha contra aquéllas; pero, puesto que este abandono es él mismo contrario al deber (transgresión), no mera falta natural, y la causa de él a su vez no puede buscarse en las inclinaciones (sin explicar en círculo), sino sólo en aquello que determina el albedrío (en el primer fundamento interior de las máximas que están de acuerdo con las inclinacio-

nes), bien se deja comprender cómo filósofos para los cuales un fundamento explicativo que permanece siempre encubierto (21), aun siendo ineludible, es, sin embargo, importuno, podían desconocer el verdadero adversario del bien, con el que creían sostener la lucha.

Por ello no tiene por qué extrañar que un *Apóstol* represente este enemigo *invisible*, conocible sólo por sus efectos sobre nosotros, corruptor de los principios, como exterior a nosotros y precisamente como *espíritu* malo: «No tenemos que combatir contra carne y sangre (las inclinaciones naturales), sino contra príncipes y poderosos —contra espíritus malos». Una expresión que no parece haber sido puesta para ampliar nuestro conocimiento más allá del mundo sensible, sino sólo con el fin de hacer intuible *para el uso práctico* el concepto de lo que para nosotros es insondable; pues, por lo demás, nos es indiferente en orden a este uso situar al seductor sólo en nosotros mismos o también fuera de nosotros, ya que la culpa nos alcanza a nosotros en el último caso no menos que en el primero, pues no seríamos seducidos por él si no estuviésemos en secreto acuerdo con él (22).—Dividiremos toda esta consideración en dos capítulos.

### Capítulo primero:

Del derecho del principio bueno al dominio sobre el hombre

#### a) Idea personificada del principio bueno.

Lo único que puede hacer de un mundo el objeto del decreto divino y el fin de la creación es la *humanidad* (el ser racional del mundo, en general) *en su perfección total moral*, de la cual, como de condición suprema, es la felicidad la consecuencia inmediata en la voluntad del ser supremo.—Este hombre, único agradable a Dios, «está en él desde la eternidad»; la idea del mismo ema-

na de su ser; en esta medida no es él una cosa creada, sino su hijo unigénito; «la *palabra* (el ¡hágase!) por la que todas las otras cosas son y sin la cual nada existe de cuanto ha sido hecho;» (pues por mor de él —esto es: del ser racional en el mundo, tal como puede ser pensado con arreglo a su determinación moral— ha sido hecho todo).—«El es el reflejo de su magnificencia».—«En él ha amado Dios al mundo» y sólo en él y por adopción de sus intenciones podemos esperar «llegar a ser hijos de Dios» etc.

Pues bien, *elevarnos* a este ideal de la perfección moral, esto es: al arquetipo de la intención moral en su total pureza, es deber humano universal, en orden al cual esta misma idea que nos es propuesta por la Razón para que la tomemos por modelo puede darnos fuerza. Pero precisamente porque nosotros no somos los autores de ella, sino que ella ha tomado asiento en el hombre sin que comprendamos cómo la naturaleza humana ha podido simplemente ser susceptible de ella, puede mejor decirse que aquel arquetipo ha *descendido* del cielo a nosotros, que ha adoptado la humanidad (pues representarse cómo el *hombre, malo* por naturaleza, depone por sí mismo el mal y se *eleva* al ideal de la santidad, no es igualmente posible que representarse que el último adopte la *humanidad* —que por sí no es mala— y *condescienda* en ella<sup>35</sup>). Esta unión con nosotros puede, pues, ser considerada como un estado de *rebajamiento* del hijo de Dios, si nos representamos a aquel hombre de intenciones divinas como arquetipo para nosotros tal como, aun siendo santo él mismo y como tal no sujeto a soportar ningún padecimiento, sin embargo los toma sobre sí en la mayor medida para promover el bien del mundo; por el contrario el hombre, que nunca está libre de culpa, ni siquiera cuando haya adoptado la misma intención, puede considerar los padecimientos que por cualquier camino puedan alcanzarle como algo de lo que él tiene la culpa, y, por lo tanto, ha de tenerse por indigno de la unión de su intención con una idea tal, aunque ésta le sirva de arquetipo.

Ahora bien, el ideal de la humanidad agradable a Dios (por lo tanto, de una perfección moral tal como es posible en un ser del mundo, dependiente de necesidades y de inclinaciones) no podemos pensarlo de otro modo que bajo la idea de un hombre que estaría dispuesto no sólo a cumplir él mismo todos los deberes de hombre y a extender a la vez alrededor de sí por la doctrina y el ejemplo el bien en el ámbito mayor posible, sino también —aun tentado por las mayores atracciones— a tomar sobre sí todos los sufrimientos hasta la muerte más ignominiosa por el bien del mundo e incluso por sus enemigos.—Pues el hombre no puede hacerse ningún concepto del grado y el vigor de una fuerza tal como es la de una intención moral, a no ser que se la represente luchando contra obstáculos y, sin embargo, venciendo aun en medio de las tentaciones mayores posibles.

Pues bien, en la *fe práctica en este hijo de Dios* (en cuanto es representado como habiendo adoptado la naturaleza humana) puede el hombre esperar hacerse agradable a Dios (y mediante ello también bienaventurado); esto es: el que es consciente de una intención moral tal que puede *crear* y poner en sí mismo una fundada confianza en que permanecería, en medio de tentaciones y penas semejantes (así como de ellas se hace piedra de toque de aquella idea), invariablemente pendiente del arquetipo de la humanidad y semejante —en fiel imitación— a su ejemplo, un hombre tal, y sólo él, está autorizado a tenerse por aquel que es un objeto no indigno de la complacencia divina.

b) Realidad <sup>36</sup> objetiva de esta idea.

En respecto práctico esta idea tiene su realidad por completo en sí misma. Pues reside en nuestra Razón moralmente legisladora. *Debemos* ser con arreglo a ella y por ello también tenemos que *poder* ser así. Si hubiese de probarse antes la posibilidad de ser un hombre adecuado a este arquetipo, como es ineludiblemente necesario cuando se trata de conceptos de naturaleza (para no

correr el peligro de ser entretenido por conceptos vacíos), tendríamos que dudar asimismo en conceder a la ley moral la consideración de ser un fundamento de determinación incondicionado, y, sin embargo, suficiente, de nuestro albedrío; pues cómo es posible que la mera idea de una conformidad a ley en general pueda ser para el albedrío un motivo impulsor más poderoso que todos los motivos imaginables tomados de ventajas, no puede ser entendido mediante la Razón ni documentado por ejemplos de la experiencia, ya que, por lo que toca a lo primero, la ley ordena incondicionadamente, y, por lo que concierne a lo segundo, aunque no hubiese habido jamás un hombre que hubiese rendido obediencia incondicionada a esta ley, sin embargo es evidente sin disminución y por sí misma la necesidad objetiva de ser un hombre tal. Por lo tanto, no es necesario ningún ejemplo de la experiencia para ponernos como modelo la idea de un hombre moralmente agradable a Dios; ella reside ya como modelo en nuestra Razón. El que, para reconocer a un hombre como un ejemplo tal a seguir, concordante con aquella idea, exige aún algo más que lo que ve, esto es: más que una conducta totalmente intachable e incluso tan llena de méritos como pueda pedirse, el que, además, como certificación exige, por ejemplo, milagros que tuviesen que haber acontecido por o para aquel hombre, ese confiesa a la vez por ello su *incredulidad* moral, es decir: su carencia de fe en la virtud, fe a la que no puede reemplazar ninguna fundada en pruebas mediante milagros (que es sólo histórica); pues sólo tiene valor moral la fe en la validez práctica de aquella idea, la cual reside en nuestra Razón (que puede en todo caso acreditar los milagros como milagros que podrían proceder del principio bueno, pero no tomar de ellos su propia garantía).

Justamente por esto ha de ser posible una experiencia en la cual sea dado el ejemplo de un hombre tal (en la medida en que se puede en general esperar y pedir de una experiencia externa pruebas de la intención moral

interior); en efecto, según la ley cada hombre debería en justicia dar en sí un ejemplo de esta idea, cuyo arquetipo siempre sigue estando solamente en la Razón, pues ningún ejemplo es adecuado a tal idea en la experiencia externa, en cuanto que esta no descubre lo interior de la intención, sino que sólo permite inferirla, si bien no con estricta certeza (incluso la experiencia interna del hombre en él mismo no le permite penetrar las profundidades de su corazón de modo que pudiese alcanzar por autoobservación un conocimiento totalmente seguro acerca del fundamento de las máximas que reconoce como suyas y acerca de la pureza y firmeza de las mismas).

Si en una cierta época hubiese descendido en cierto modo del cielo a la tierra un hombre tal, de intención verdaderamente divina, que mediante doctrina, conducta y sufrimiento hubiese dado en sí el *ejemplo* de un hombre agradable a Dios en la medida en que se puede pedir de la experiencia externa (en tanto que el *arquetipo* de un hombre tal no ha de buscarse en ninguna otra parte que en nuestra Razón), si hubiese producido por todo eso un bien moral inmensamente grande en el mundo mediante una revolución en el género humano; aun así no tendríamos motivo para aceptar en él otra cosa que un hombre engendrado de modo natural (pues el hombre naturalmente engendrado también se siente obligado a dar él mismo en sí un ejemplo semejante), si bien no por ello se negaría absolutamente que pudiese ser un hombre engendrado de modo sobrenatural. Pues en una mira práctica no puede proporcionarnos ninguna ventaja suponer lo último, ya que el arquetipo que nosotros ponemos por base a ese fenómeno ha de ser buscado siempre en nosotros mismos (hombres naturales) y su existencia en el alma humana es ya por sí misma lo bastante inconcebible para que no haya necesidad de, además de aceptar su origen sobrenatural, aceptarlo también hipostasiado en un hombre particular. Elevar a un santo tal por encima de toda la fragilidad de la naturaleza humana sería más bien, según todo lo que podemos entender, un obstáculo para la

aplicación práctica de la idea del mismo a su seguimiento por nosotros. En efecto, aunque la naturaleza de aquel hombre grato a Dios fuese pensada como humana hasta tal punto que a él se le pensase como afectado por las mismas necesidades y, en consecuencia, también por los mismos padecimientos, por las mismas inclinaciones y, en consecuencia, también las mismas tentaciones de transgresión que nos afectan a nosotros, pero, por otra parte, fuese pensada como sobrehumana hasta el punto de que una pureza inmutable de la voluntad, no adquirida, sino innata, hiciese absolutamente imposible para él toda transgresión, entonces la distancia respecto al hombre natural se haría tan inmensamente grande que aquel hombre divino ya no podría ser puesto como *ejemplo* para éste. El último podría decir: que se me dé una voluntad enteramente santa, y entonces toda tentación al mal automáticamente fracasará contra mí; que se me dé la más perfecta certeza interior de que tras una corta vida terrena debo llegar a ser (a consecuencia de aquella santidad) partícipe en seguida de toda la eterna magnificencia del cielo, y entonces soportaré todos los padecimientos, por duros que sean, hasta la muerte más ignominiosa, no sólo dócilmente, sino también con alegría, porque veo ante mí con los ojos el desenlace espléndido y próximo. Ciertamente el pensamiento de que aquel hombre divino estaba desde la eternidad en posesión efectiva de esta grandeza y beatitud (y no tenía que merecerla primero mediante tales padecimientos), que se desposeyó de ella dócilmente en pro de puras gentes indignas, incluso de sus enemigos, para salvarlos de la perdición eterna, tendría que disponer nuestro ánimo a la admiración, el amor y la gratitud hacia él; igualmente la idea de un comportamiento según una regla de moralidad tan perfecta podría desde luego para nosotros ser representada válidamente como precepto a seguir, pero *no* él mismo *como ejemplo* a imitar, y, por lo tanto, tampoco como prueba de la agibilidad y alcanzabilidad para *nosotros* de un bien moral tan puro y alto (23).

Este mismo maestro, de intención divina, pero con toda propiedad humano, podría, no obstante, hablar con verdad de sí como si el ideal del bien estuviese corporalmente representado en él (en doctrina y conducta). Pues entonces hablaría sólo de la intención que él hace para sí mismo regla de sus acciones, pero que él —ya que puede hacerlas visibles como ejemplo para los otros, no para sí mismo— pone exteriormente a la vista sólo mediante sus doctrinas y acciones: «¿Quién de vosotros puede acusarme de un pecado?». Pero es conforme a la equidad no atribuir el ejemplo intachable de un maestro en relación a lo que enseña, si esto de todos modos es deber para todos, a ninguna otra intención que la más pura por su parte, si no se tiene ninguna prueba de lo contrario. Ahora bien, una intención tal, con todo el sufrimiento —soportado por el bien del mundo— que se piensa en el ideal de la humanidad, es plenamente válida ante la justicia suprema para todos los hombres en todos los tiempos y en todos los mundos si el hombre hace su intención, como debe, semejante a aquélla. Será siempre en verdad una justicia que no es la nuestra, en cuanto que ésta tendría que consistir en una conducta de vida conforme plenamente y sin tacha con aquella intención. Pero con todo ha de ser posible una adjudicación de la primera por mor de la última, si ésta es unida con la intención del arquetipo, aunque hacerse concebible tal adjudicación está sometido aún a grandes dificultades, que ahora vamos a exponer.

c) Dificultades contra la realidad de esta idea y solución de las mismas.

La *primera* dificultad que hace dudosa la alcanzabilidad de aquella idea de la humanidad grata a Dios en nosotros, en relación a la *santidad* del legislador junto a la deficiencia de nuestra propia justicia, es la siguiente. La ley dice: «¡Sed santos (en vuestra conducta de vida) como es santo vuestro padre que está en el cielo!»; pues éste es el ideal del hijo de Dios, ideal que nos

es puesto como modelo. Pero la distancia entre el bien que debemos efectuar en nosotros y el mal de que partimos es infinita y en cuanto tal no alcanzable en ningún tiempo por lo que toca al acto, esto es: por lo que toca a la adecuación de la conducta con la santidad de la ley. Con todo, la calidad moral del hombre debe concordar con esa santidad. Tal calidad, por lo tanto, ha de ser puesta en la intención, en la máxima universal y pura de la concordancia del comportamiento con la ley, como en el germen a partir del cual debe ser desarrollado todo bien; intención que emana de un principio santo que el hombre ha acogido en su máxima suprema. Un cambio de intención <sup>37</sup> que tiene que ser también posible, puesto que es deber. Ahora bien, la dificultad consiste en cómo la intención puede valer por el acto, el cual es *siempre* (no en general, sino en todo momento) deficiente. La solución estriba en que el acto, como progreso —continuado al infinito— del bien deficiente hacia lo mejor, sigue siendo siempre deficiente según nuestra estimación, en cuanto que nosotros estamos inevitablemente restringidos a condiciones de tiempo en los conceptos de la relación de causa y efectos; de modo que el bien en el fenómeno, esto es: según el *acto*, hemos de considerarlo *en todo tiempo* en nosotros como insuficiente para una ley santa; pero su progreso al infinito hacia la conformidad con esta ley, podemos, a causa de la intención de la que se deriva, la cual es suprasensible, pensarlo juzgado como un todo completo, también según el acto (la conducta de vida), por un ser que conoce el corazón en su pura intuición intelectual (24), y de este modo el hombre puede esperar, pese a su constante deficiencia, ser *en general* agradable a Dios, cualquiera que sea el momento en que su existencia se quiebre.

La *segunda* dificultad que se hace presente cuando se considera al hombre en su aspiración al bien, atendiendo a este bien moral mismo en relación a la *bondad* divina, concierne a la *felicidad moral*; por tal no se entiende aquí el aseguramiento de una posesión perpetua del con-

tento con el propio *estado físico* (liberación de los males y goce de un placer siempre creciente) como *felicidad física*, sino que se trata de la realidad efectiva y *persistencia* de una intención que empuja continuamente al bien (no apartándose nunca de él); pues el constante «aspirar al reino de Dios», *con tal que se estuviese firmemente seguro de la inalterabilidad de una intención tal*, sería tanto como saberse ya en posesión de este reino, pues el hombre así intencionado confiaría ya de por sí en que le «será dado todo lo demás (lo que concierne a la felicidad física)».

Ahora bien, al hombre que se preocupa por esto se le podría remitir con su deseo a: «Su espíritu (de Dios) da testimonio a nuestro espíritu, etc.», esto es: quien posee una intención tan pura como es preciso sentirá ya por sí mismo que no puede nunca caer tan bajo que vuelva a amar el mal; pero con tales supuestos sentimientos de origen suprasensible la cosa está sólo precariamente dispuesta; en nada se engaña uno más fácilmente que en aquello que favorece la buena opinión acerca de sí mismo. Tampoco parece que sea siquiera conveniente ser estimulado a una confianza tal, sino que parece más provechoso (para la moralidad) «crear la propia beatitud con *temor y temblor*» (palabra dura que, mal entendida, puede empujar al más tenebroso fanatismo); pero sin *ninguna* confianza en la propia intención una vez adoptada difícilmente sería posible una constancia para continuar en esa intención. Esa confianza se encuentra, sin entregarse al fanatismo dulce o angustiado, en la comparación de la conducta que se ha llevado hasta ahora con el propósito formado.—Pues el hombre que, desde la época en que ha adoptado los principios del bien, ha percibido a través de una vida bastante larga el efecto de estos principios sobre la acción, esto es: sobre su conducta, que progresa hacia lo cada vez mejor, y encuentra por ello motivo para inferir, sólo a modo de suposición, un mejoramiento profundo en su intención, puede también esperar razonablemente que —dado que tales progresos, con tal que su principio sea bueno,

umentan siempre de nuevo la *fuerza* para los progresos siguientes— en esta vida terrena no abandonará ya ese camino, sino que avanzará sobre él cada vez con mayor denuedo, e incluso, si tras esta vida le espera aún otra, bajo otras circunstancias continuará, según toda apariencia, en lo sucesivo en ese camino con arreglo al mismo principio y se acercará cada vez más a la meta —aunque inalcanzable— de la perfección; pues, según lo que ha percibido en sí hasta entonces, puede tener su intención por mejorada desde el fundamento. Por el contrario, aquel que, aun habiendo intentado frecuentemente proponerse el bien, nunca encontró que se mantuviese en él, que siempre recayó en el mal, o incluso en el proceso de su vida hubo de percibir en sí que había caído cada vez más hondo, de lo malo a lo peor como sobre una pendiente, no puede razonablemente forjarse ninguna esperanza de que, si ha de vivir aún más largo tiempo aquí o le espera una vida venidera, lo hará mejor, pues con tales indicios tendría que considerar la corrupción como arraigada en su intención. Lo primero es una mirada a un porvenir *inalcanzable con la vista*, pero deseado y dichoso; lo segundo, en cambio, a una *miseria* asimismo *inalcanzable con la vista*; esto es: en ambos casos, para los hombres, según lo que ellos pueden juzgar, a una *eternidad*, bienaventurada o desventurada; representaciones que son lo bastante poderosas para a una parte tranquilizarla y confirmarla en el bien, y a la otra despertarle la conciencia que juzga, con el fin de causar menoscabo al mal en cuanto es posible; por lo tanto para servir de motivos impulsores sin que sea necesario suponer también objetivamente *de modo dogmático*, como tesis doctrinal, una eternidad del bien o del mal respecto al destino del hombre (25); con estos supuestos conocimientos y afirmaciones la Razón no hace otra cosa que traspasar los límites de su inteligencia. La intención buena y pura (a la que puede llamarse un espíritu bueno que nos rige) de la que uno es consciente lleva también consigo, por lo tanto, aunque sólo de modo mediato, la confianza en su constancia y firmeza, y es el

consolador (Paracleto) cuando nuestros deslices nos hacen recelosos de su constancia. La certeza a este respecto ni es posible para el hombre ni, en cuanto nosotros entendemos, moralmente provechosa. Pues (hay que hacerlo notar) no podemos fundar esta confianza en una conciencia inmediata de la inalterabilidad de nuestras intenciones, ya que no podemos penetrar con la vista éstas, sino que en todo caso hemos de inferirlas sólo a partir de sus consecuencias en la conducta, inferencia que, sin embargo, puesto que ha sido obtenida solamente de percepciones como fenómenos de la buena y mala intención, nunca da a conocer con seguridad en particular la *fortaleza* de tales intenciones, y mucho menos cuando, hacia el fin de la vida, que se prevé próximo, uno piensa haber mejorado su intención, pues faltan absolutamente aquellas pruebas empíricas de la legitimidad de ella, por cuanto no está dada ya ninguna conducta de vida que fundamente el juicio acerca de nuestro valor moral, y es el desconsuelo la consecuencia inevitable del razonable enjuiciamiento del propio estado moral (pero la naturaleza del hombre, valiéndose de la oscuridad de todas las perspectivas que van más allá de los límites de esta vida, cuida ella misma de que el desconsuelo no vaya a parar en salvaje desesperación).

La *tercera* dificultad, y aparentemente la mayor, que representa a todo hombre, aunque haya tomado el camino del bien, como reprobable en el enjuiciamiento de toda su conducta de vida ante una *justicia* divina, es la siguiente.—Comoquiera que haya sido lo ocurrido en él con la adopción de una buena intención, e incluso cualquiera que sea la constancia con que prosigue en ello en una conducta conforme a tal intención, *sin embargo empezó por el mal* y no le es posible extinguir jamás esta deuda. El hecho de que tras su cambio de corazón no cometa ya nuevas culpas no puede él tomarlo como si con ello hubiese pagado las antiguas. Tampoco puede obtener, en una conducta buena que lleve en adelante, ningún excedente sobre lo que en todo caso está en sí obligado a hacer; pues en todo tiempo es su deber hacer

todo el bien que esté en su poder.—Esta culpa original o que precede en general a todo bien que él pueda hacer —esto y nada más es lo que hemos entendido por mal *radical* (ver la primera parte)— tampoco puede, en cuanto según nuestro derecho racional entendemos, ser borrada por otro; pues no es una obligación *transmisible*, que, por ejemplo, como una deuda en dinero (en la cual es indiferente para el acreedor que pague el deudor mismo u otro por él), pueda ser transferida a otro, sino que es *la más personal de todas* las deudas, a saber: una deuda de pecado, que sólo puede pagar el culpable, no el inocente, aunque éste fuese tan generoso que quisiese soportarla en lugar de aquél. Ahora bien, puesto que el mal moral (transgresión de la ley moral *como mandamiento divino*, llamado PECADO) —no tanto a causa de la *infinitud* del legislador supremo, cuya autoridad ha sido lesionada (de esta relación hiperbólica <sup>38</sup> del hombre al ser supremo nosotros no comprendemos nada), sino como un mal en la *intención* y las máximas en general (como *principios universales* comparativamente frente a transgresiones particulares)— lleva consigo una *infinidad* de violaciones de la ley, por lo tanto una inmensidad de la culpa (lo cual no ocurre ante un tribunal humano, que considera sólo el crimen particular y, por lo tanto, sólo el acto y la intención que se refiere a él, pero no la intención universal), a todo hombre le esperaría un *castigo infinito* y la exclusión del reino de Dios.

La solución de esta dificultad estriba en lo que sigue. La sentencia de alguien que penetra el corazón ha de ser pensada como una sentencia sacada de la intención universal del acusado, no de los fenómenos de ella, las acciones que se apartan de la ley o concuerdan con ésta. Ahora bien, aquí se supone en el hombre una intención buena que prevalece sobre el principio malo que antes tenía el poder en él, y la cuestión es entonces si la consecuencia moral de la primera intención, el castigo (con otras palabras: el efecto del desagrado que Dios ha en el sujeto), puede también ser referida al estado del hombre en la intención mejorada, estado en el que el hombre

es ya un objeto de la complacencia divina. Pues la cuestión no es aquí la de si antes del cambio de intención el castigo infligido al hombre concordaría con la justicia divina (de lo cual nadie duda), así pues el castigo no *debe* (en la presente investigación) ser pensado como ejecutado en el hombre antes del mejoramiento. Pero tampoco puede ser aceptado *como* adecuado *después de él* —pues el hombre camina ya en la nueva vida y es moralmente otro hombre— a esta su nueva cualidad (de hombre agradable a Dios); con todo, ha de tener lugar una satisfacción de la justicia suprema, ante la cual no puede jamás un culpable quedar sin castigo. Por lo tanto, puesto que el castigo no es conforme a la sabiduría divina ni *antes* ni *después* del cambio de intención y, sin embargo, es necesario, tendría que ser pensado como adecuado a ella y ejecutado en el estado del cambio de intención mismo. Por lo tanto, hemos de ver si mediante el concepto de un cambio de intención moral pueden pensarse como contenidos ya en este estado aquellos males que el hombre nuevo, de intención buena, puede considerar como algo de lo que él (en otro respecto) tiene la culpa y como tales *castigos* (26) por los cuales tiene lugar una satisfacción de la justicia divina.— El cambio de intención es, en efecto, salir del mal y entrar en el bien, quitarse el hombre viejo y vestirse el nuevo, pues el sujeto muere al pecado (por lo tanto, también a todas las inclinaciones en cuanto conducen a él) para vivir a la justicia. Pero en el cambio de intención como determinación intelectual no están contenidos dos actos morales separados por un intervalo de tiempo, sino que ese cambio es solamente un acto uno, pues el abandono del mal sólo es posible por la buena intención, que produce el ingreso en el bien, e inversamente. Así pues, el principio bueno está contenido tanto en el abandono de la intención mala como en la adopción de la intención buena, y el dolor que conforme a derecho acompaña a lo primero procede enteramente de lo segundo. Salir de la intención corrompida a la intención buena (en cuanto que es «la muerte en el hombre viejo,

crucifixión de la carne») es ya en sí sacrificio y comienzo de una larga serie de males de la vida, males que el nuevo hombre toma sobre sí en la intención del hijo de Dios, es decir: solamente por mor del bien, pero que propiamente correspondían como *castigo* a otro, a saber: al hombre viejo (pues moralmente se trata de otro hombre).—Así pues, aunque *físicamente* (considerado según su carácter empírico como ser sensible) es el mismo hombre, punible, y como tal ha de ser juzgado ante un tribunal moral, por lo tanto también por él mismo, sin embargo en su nueva intención (como ser inteligible) ante un juez divino, ante el cual esta intención substituye al acto, es *moralmente* otro, y esta intención en su pureza —como la del hijo de Dios, la cual el hombre ha acogido en sí, o (si personificamos esta idea) es el mismo hijo de Dios el que en lugar de tal hombre, y en lugar de todos los que creen (prácticamente) en él, lleva como *sustituto* la culpa del pecado— satisface mediante padecimiento y muerte a la justicia divina como *redentor* y hace como *abogado* que esos hombres puedan esperar aparecer como justificados ante su juez; sólo que (en este modo de representación) aquel padecimiento que el hombre nuevo, en cuanto muere al *viejo*, ha de tomar sobre sí continuamente en la vida (27), es puesto en el representante de la humanidad como una muerte sopor-tada de una vez por todas.—Pues bien, aquí está el excedente por encima del mérito de las obras que más arriba se echaba de menos, y un mérito que nos es imputado por *gracia*. Pues no tenemos ningún derecho (28)<sup>39</sup> (según el conocimiento empírico de uno mismo) a que nos sea imputado, como si ya aquí estuviésemos en posesión plena de ello, aquello que entre nosotros, en la vida terrena, (quizá también en todos los tiempos venideros y en todos los mundos) está siempre solamente en el mero *devenir* (a saber: ser un hombre grato a Dios); en la medida en que nos conocemos a nosotros mismos (no apreciamos nuestra intención inmediatamente, sino sólo según nuestros actos), de modo que el acusador en nosotros pediría más bien una sentencia condenatoria. Así

pues, si somos liberados de toda responsabilidad por mor de aquel bien que hay en la fe, ello es siempre solamente una sentencia por gracia, si bien (en cuanto fundada en una satisfacción que para nosotros reside solamente en la idea de la intención mejorada <sup>40</sup>, que, sin embargo, sólo Dios conoce) plenamente conforme a la justicia eterna.

Puede preguntarse aún si esta deducción de la idea de una *justificación* del hombre —culpable, ciertamente, pero que ha pasado a una intención grata a Dios— tiene algún uso práctico y cuál puede ser. No se ve qué uso *positivo* de ella haya de hacerse para la Religión y la conducta de vida; ya que en aquella investigación está a la base la condición de que aquel al que concierne está ya efectivamente en la buena intención requerida, a cuyo interés (desarrollo y promoción) se orienta propiamente todo uso práctico de conceptos morales; pues, por lo que toca al consuelo, ya lo lleva consigo una intención tal para aquel que es consciente de ella (como consuelo y esperanza, no como certeza). En esta medida, la deducción de que tratamos es, pues, solamente la respuesta a una pregunta especulativa, que, sin embargo, no puede por ello ser pasada por alto en silencio, pues a la Razón podría entonces echársele en cara que ella es absolutamente incapaz de conciliar la esperanza de que el hombre sea absuelto de su culpa con la justicia de Dios, reproche que podría serle perjudicial en diversos respectos, particularmente en el moral. Pero la utilidad *negativa* que de esta deducción puede sacarse para la Religión y las costumbres en interés de todo hombre se extiende muy lejos. Pues por la deducción dicha se ve que una absolución ante la justicia del cielo para el hombre cargado con la culpa sólo puede pensarse bajo el supuesto del total cambio del corazón, por lo tanto todas las expiaciones, sean de índole penitencial o de índole solemne, todas las invocaciones y glorificaciones (incluso la del ideal suplente del hijo de Dios) no pueden reparar la ausencia de tal cambio o, si éste está presente, no pueden aumentar ni en lo mínimo su validez ante aquel tribunal;

pues este ideal ha de ser acogido en nuestra intención para que valga en lugar del acto. Otra cosa contiene la pregunta de qué ha de prometerse o qué ha de temer el hombre de la vida que ha llevado, *al final de la misma*. Aquí el hombre ha de conocer ante todo su carácter, al menos en cierta medida; así, aun cuando crea que ha tenido lugar un mejoramiento en su intención, ha de traer a la vez a consideración la intención antigua (corrompida), de la que ha partido, y poder comprobar qué ha depuesto de ella y en qué medida, y qué *cualidad* (si pura o aún impura), así como qué *grado*, tiene la supuesta nueva intención para superar la primera y prevenir la recaída en ella; así pues, habrá de buscarla a través de toda su vida. Por lo tanto, dado que no puede obtener por conciencia inmediata ningún concepto seguro y determinado acerca de su intención efectiva, sino que sólo puede tomarlo de la vida que efectivamente ha llevado, no podrá para el juicio del juez venidero (de la conciencia que se despierta, en él mismo, a una con el conocimiento empírico de sí, que es llamado) concebir otro estado en orden a su convicción que el de que *toda su vida* haya de ser puesta un día ante sus ojos, y no sólo una parte de esa vida, quizá la última y para él aun la más favorable; pero con ello enlazaría él por sí mismo la perspectiva de una vida proseguida aún ulteriormente (sin ponerse aquí límites), si la vida hubiese durado aún más tiempo. Ahora bien, aquí no puede dejar que la intención reconocida de antemano substituya al acto, sino que, a la inversa, del acto que le es representado debe sacar su propia intención. ¿Qué pensará el lector?: solamente este pensamiento, que trae a la memoria del hombre (sin que tenga que ser el peor) muchas cosas a las que él, con ligereza, ha dejado desde hace mucho tiempo de prestar atención, cuando solamente se le decía que tenía motivo para creer que algún día estaría ante un juez, ¿solamente este pensamiento juzgará sobre su destino venidero según la vida que haya llevado hasta entonces?. Si en el hombre se interroga al juez que hay en él mismo, entonces él se juzga con

rigor; pues no puede sobornar a su Razón; pero si se le pone delante otro juez tal como se pretende tener noticia de él por otras informaciones, entonces tiene el hombre muchos pretextos que oponer a su rigor, tomados de la fragilidad humana, y en general piensa valerse con él: sea que piense, mediante arrepentidas autotorturas que no proceden de una verdadera intención de mejoramiento, adelantarse al castigo que le impondría ese juez, sea que piense ablandarlo mediante ruegos y súplicas, también mediante fórmulas y mediante confesiones que se hacen pasar por fieles; y si a este respecto le es dada esperanza (según el dicho: final bueno, todo bueno), temprano hace ya con arreglo a ello su cálculo para no perder sin necesidad demasiado en la vida placentera y, al acercarse el final de ella, rápidamente cerrar la cuenta en ventaja suya (29) <sup>41</sup>.

### Capítulo segundo:

Del derecho del principio malo al dominio sobre el hombre y de la lucha de ambos principios uno con otro

La Escritura santa (en su parte cristiana) expone esta relación moral inteligible en la forma de una historia, pues dos principios opuestos entre sí en el hombre como cielo e infierno, representados como personas fuera de él, no sólo ponen a prueba su poder uno contra otro, sino que, además (una parte como acusador, la otra como abogado del hombre) quieren hacer valer *por derecho* sus pretensiones en cierto modo ante un juez supremo.

El hombre fue instituido originalmente como propietario de todos los bienes de la tierra (I Moisés, I, 28), pero de modo que debía poseerlos solamente como propiedad suya en dependencia (*dominium utile*) con respecto a su creador y señor como propietario superior (*dominus directus*). Al mismo tiempo se establece un ser malo (sin que se declare cómo ha llegado a ser tan malo para hacerse infiel a su señor, pues originalmente era bueno), el cual por su defección ha perdido toda la

propiedad que podía haber poseído en el cielo y quiere ahora conseguirse otra sobre la tierra. Dado que, siendo él un ser de índole superior, un espíritu, no pueden procurarle ningún goce objetos terrenos y corpóreos, pretende conseguir un dominio *sobre los ánimos* haciendo apóstatas de su señor y afectos a él a los primeros antepasados de todos los hombres, logrando así establecerse como dueño de todos los bienes de la tierra, esto es: como príncipe de este mundo. Podría, ciertamente, encontrarse problemático por qué Dios no se sirvió de su poder contra este traidor (30) y no prefirió aniquilar en su comienzo el reino que el mismo tenía como mira fundar; pero la dominación y gobierno que la sabiduría suprema ejerce sobre seres racionales procede con ellos según el principio de la libertad de los mismos, y, lo bueno o malo que a ellos debe alcanzarles, a sí mismos han de atribuírselo. Así pues, se erigió, a despecho del principio bueno, un reino del mal, al cual devinieron sumisos todos los que descienden (de modo natural) de Adán, y ciertamente con el consentimiento de ellos mismos, porque la fantasmagoría de los bienes de este mundo les apartó la mirada del abismo de perdición para el que quedaban reservados. Ciertamente que el principio bueno se reservó su derecho al dominio sobre los hombres mediante la erección de una forma de gobierno ordenada a la veneración pública exclusiva de su nombre (en la teocracia *judía*); pero, puesto que los ánimos de los súbditos de ésta no estaban dispuestos para ningún otro motivo impulsor que los bienes de este mundo y, por lo tanto, no querían ser gobernados de otro modo que mediante recompensas y castigos en esta vida, no siendo aptos para otras leyes que aquellas que en parte imponían ceremonias y usos molestos y en parte eran ciertamente morales <sup>42</sup>, pero sólo leyes en las cuales tenía lugar una coacción externa, por lo tanto solamente civiles, en donde no se tomaba en consideración en absoluto lo interno de la intención moral, así esta organización no produjo ningún esencial quebranto al reino de las tinieblas, sino que sirvió solamente para mantener siempre

en la memoria el inextinguible derecho del primer propietario.—Pues bien, en este mismo pueblo, en una época en que él sentía plenamente todos los males de una constitución jerárquica, y en que, tanto por esto como quizá por las doctrinas morales de la libertad —doctrinas que sacudían el espíritu de esclavitud— expuestas por los filósofos griegos y que poco a poco habían adquirido influencia sobre este pueblo, el mismo en una gran parte había sido llevado a reflexionar y, por lo tanto, estaba maduro para una revolución, en esa época apareció de pronto una persona cuya sabiduría era aún más pura que la de los filósofos de hasta entonces, tal como descendida del cielo, y que además se anunciaba, por lo que tocaba a sus doctrinas y ejemplo, ciertamente como verdadero hombre, pero como un enviado de tal origen, el cual, en la inocencia original, no estaba incluido en el compromiso que había contraído con el principio malo el resto del género humano por medio de su representante, el primer padre, (31)<sup>43</sup> y, por lo tanto, como alguien «en quien no tenía parte alguna el príncipe de este mundo». Así fue puesto en peligro el dominio de este último. Pues si este hombre agradable a Dios resistía a sus tentaciones de que entrase también en aquel contrato, y si otros hombres adoptaban también como creyentes la misma intención, el principio malo perdía otros tantos súbditos y su reino corría peligro de ser totalmente destruido. Por eso el principio malo ofreció a este hombre hacerlo feudatario de todo su reino, con tal que él quisiese rendirle homenaje como a dueño del mismo. Dado que este intento no tuvo éxito, no sólo quitó a este extranjero en su suelo todo lo que podía hacerle agradable la vida terrena (hasta llevarlo a la mayor pobreza), sino que suscitó contra él todas las persecuciones mediante las cuales hombres malos pueden amargarla, padecimientos que sólo el hombre bien intencionado siente verdaderamente a fondo, calumnia desfiguradora de la mira pura de sus doctrinas (para privarlo de todo partido), y lo persiguió hasta la muerte más ignominiosa, sin conseguir nada contra él por este asedio

a su constancia y franqueza en doctrina y ejemplo para el bien de puras gentes indignas. ¡Y la salida de esta lucha! El desenlace de ella puede ser considerado como desenlace *en cuanto al derecho* o como desenlace *físico*. Si se considera este último (que cae bajo los sentidos), es el principio bueno la parte que queda por debajo; en este combate hubo de entregar su vida (32)<sup>44</sup> tras soportar muchos padecimientos, porque promovió una insurrección en un dominio extranjero (que posee fuerza). Pero, puesto que el reino en el que tienen el poder *principios* (sean buenos o malos) no es un reino de la naturaleza, sino de la libertad, es decir: un reino en el que se puede disponer de las cosas sólo en cuanto que se domina sobre los ánimos, en el que, por lo tanto, nadie es esclavo (siervo) a no ser el que quiera serlo y en la medida en que quiera serlo: esta muerte (el más alto grado del sufrimiento de un hombre) fue justamente la presentación del principio bueno, a saber: de la humanidad en su perfección moral, como ejemplo a seguir para todos. La representación de este principio debía y podía ser de la mayor influencia sobre los ánimos humanos para su tiempo, y puede serlo también para todo tiempo, al dejar ver en el contraste más llamativo la libertad de los hijos del cielo y la esclavitud de un simple hijo de la tierra. Pero el principio bueno no ha descendido del cielo a la humanidad sólo en una cierta época, sino invisiblemente desde el comienzo de la especie humana (como ha de confesar todo el que toma en consideración su santidad y al mismo tiempo la inconcebibilidad de la ligazón de esta santidad con la naturaleza sensible del hombre en la disposición moral) y tiene según derecho en la humanidad su primer domicilio. Así pues, dado que apareció en un hombre efectivamente real como ejemplo para todos los otros, «vino a su propiedad y los suyos no le acogieron, pero a los que le acogieron les ha dado el poder de llamarse hijos de Dios, que creen en su nombre», esto es: por su ejemplo (en la idea moral) abre la puerta de la libertad a todos los que, como él, quieren morir a todo lo que los tiene encadenados a la

vida terrena en perjuicio de la moralidad, y reúne para sí entre éstos «un pueblo que sería diligente en las obras buenas, para propiedad suya» y bajo su dominio, en tanto que a aquellos que prefieren la esclavitud moral los abandona al suyo propio.

Así pues, la salida moral de ese combate por parte del héroe de esta historia (hasta su muerte) no es propiamente el *vencimiento* del principio malo, pues el reino de éste permanece aún, y ha de suceder en todo caso una época nueva en la que debe ser destruido, sino sólo una ruptura de su poder, de modo que no retenga contra su voluntad a los que le han estado sometidos durante tanto tiempo, por cuanto a éstos les es abierto otro dominio moral (pues el hombre tiene que estar bajo alguno) como lugar libre en el que pueden encontrar protección para su moralidad si quieren abandonar el antiguo dominio. Por lo demás, el principio malo sigue siendo llamado príncipe de este mundo, en el que quienes son afectos al principio bueno pueden estar preparados para sufrimientos físicos, sacrificios, ofensas al amor propio, cosas que aquí son representadas como persecuciones por parte del principio malo, porque él sólo tiene en su reino recompensas para los que han hecho del bienestar terreno su mira final.

Fácilmente se ve que, si se despoja de su envoltura mística este modo de representación animado, que verosímilmente era el único *popular* para su tiempo, el mismo (su espíritu y su sentido racional) ha sido prácticamente válido y obligatorio para todo el mundo en todo tiempo, pues está lo bastante próximo a cada hombre para que éste reconozca en él su deber. Este sentido consiste en que no hay en absoluto salud para los hombres si no es en el íntimo acogimiento de genuinos principios morales en su intención; que a este acogimiento se opone no la tan frecuentemente culpada sensibilidad, sino una cierta perversidad, culpable ella misma, o, como se quiere también llamar a esta malignidad, un fraude (*fausseté*, maña satánica, por la que el mal ha venido al mundo); un estado de corrupción que se encuentra en

todos los hombres y no puede ser vencido por nada si no es por la idea del bien moral en toda su pureza, con la conciencia de que ella pertenece efectivamente a nuestra disposición original y uno ha de ocuparse sólo de mantenerla libre de todas las mezclas impuras y acogerla a fondo en nuestra intención para convencerse, por el efecto que hace poco a poco sobre el ánimo, de que los temidos poderes del mal nada pueden contra ella («las puertas del infierno no la vencen») y de que, para no suplir la falta de esta confianza *supersticiosamente*, mediante expiaciones que no suponen ningún cambio de intención, o *fanáticamente*, mediante supuestas iluminaciones interiores (meramente pasivas), y mantenerse así alejado siempre del bien fundado en la propia actividad, no debemos atribuir a esta confianza otra marca que la de una vida bien guiada.—Por lo demás, un esfuerzo como el presente, por buscar en la Escritura aquel sentido que está en armonía con *lo más santo*, que enseña la Razón, no sólo ha de tenerse por lícito, sino que ha de tenerse por deber (33)<sup>45</sup>, y a este respecto puede uno acordarse de lo que el maestro *sabio* dijo a sus discípulos de alguien que seguía su camino particular por el cual al fin había de llegar a la misma meta: «No le estorbéis; pues quien no está contra nosotros está por nosotros.»

### Observación general

Cuando debe ser fundada una Religión moral (que no ha de ser puesta en estatutos y observancias, sino en la intención de corazón de observar todos los deberes humanos como mandamientos divinos), todos los *milagros* que la historia enlaza con su introducción han de hacer finalmente superflua la creencia en milagros en general; pues si no se quiere reconocer a las prescripciones del deber, tal como están originalmente escritas en el corazón del hombre por la Razón, una autoridad suficiente a menos que sean certificadas además por milagros, ello pone de manifiesto un grado reprehensible de incredulidad

moral: «vosotros si no veis signos y milagros no creéis». Sin embargo, es totalmente adecuado al común modo de pensar de los hombres el que, cuando una Religión de mero culto y de observancias llega a su final y en su lugar debe ser introducida una Religión fundada en el espíritu y en la verdad (en la intención moral), la introducción de esta última, aunque ciertamente no lo necesita, vaya acompañada en la historia por milagros y en cierto modo adornada por ellos, para anunciar el final de la primera, la cual sin milagros no habría tenido ninguna autoridad; e incluso de modo que, para ganar a los adictos de la primera para la nueva revolución, se la interprete como un modelo más antiguo, ahora llegado a cumplimiento, de lo que en la última era el fin último de la Providencia, y bajo tales circunstancias no puede ser de ningún provecho discutir ahora aquellas narraciones o interpretaciones históricas, una vez que la verdadera Religión está ahí y puede mantenerse ahora y en adelante mediante fundamentos racionales, ella que en su tiempo hubo de ser introducida con la ayuda de tales medios; pues habría que aceptar que el simple creer y repetir cosas incomprensibles (lo cual puede hacer cualquiera, sin que por ello sea un hombre mejor ni llegue a serlo por ese medio) es un modo, e incluso el único, de agradar a Dios; alegación contra la que hay que luchar con todo el poder. Puede, pues, ocurrir que la persona del maestro de la única Religión válida para todos los mundos sea un misterio, que su aparición sobre la tierra así como su desaparición de ella, que su vida —llena de hechos— y su pasión sean puros milagros, e incluso que la historia que debe dar fe de la narración de todos esos milagros sea ella misma también un milagro (revelación sobrenatural); podemos abandonar todos esos milagros a su valor, podemos incluso honrar la envoltura que ha servido para poner públicamente en marcha una doctrina cuya certificación estriba en un documento que se mantiene imborrable en toda alma y no necesita de ningún milagro; con tal que, por lo que toca al uso de estos

relatos históricos, no hagamos parte de la Religión el que saberlos, creerlos y profesarlos sea por sí algo mediante lo cual podamos hacernos agradables a Dios.

Por lo que toca a los milagros en general, se encuentra que hombres razonables, aunque no piensan renunciar a creer en milagros, sin embargo en ningún caso quieren tolerar esa creencia prácticamente; lo que quiere decir tanto como: creen ciertamente por lo que toca a la *teoría* que hay milagros, pero *en negocios* no establecen ninguno. Por eso sabios gobiernos han concedido en todo tiempo, e incluso han admitido legalmente entre las doctrinas religiosas públicas, la opinión de que *en tiempos pasados* hubiesen acontecido milagros, pero no han autorizado milagros *nuevos* (34). Porque los milagros antiguos habían sido ya poco a poco determinados, y delimitados por la autoridad, de modo que no pudiese producirse por ellos ninguna perturbación en la comunidad, en tanto que por lo que se refiere a los nuevos taurmurgos los milagros hubieron de ser tema de preocupación debido a los efectos que podían tener sobre la tranquilidad pública y el orden establecido. Pero si se pregunta qué ha de entenderse bajo la palabra *milagro*, entonces se puede (dado que propiamente sólo nos importa saber qué son los milagros *para nosotros*, esto es: relativamente a nuestro uso práctico de la Razón) explicarlos diciendo que son sucesos en el mundo de cuya causa son y han de seguir siendo absolutamente desconocidas para nosotros las *leyes de acción*. Pues bien, pueden imaginarse milagros *teísticos* o milagros *daimónicos*, y los últimos pueden dividirse en *angélicos* (agatodaimónicos) y *diabólicos* (cacodaimónicos)<sup>46</sup>, de los cuales, sin embargo, sólo estos últimos propiamente vienen a ser tema de investigación, pues los *ángeles buenos* (no sé por qué) dan poco o nada que hablar de sí.

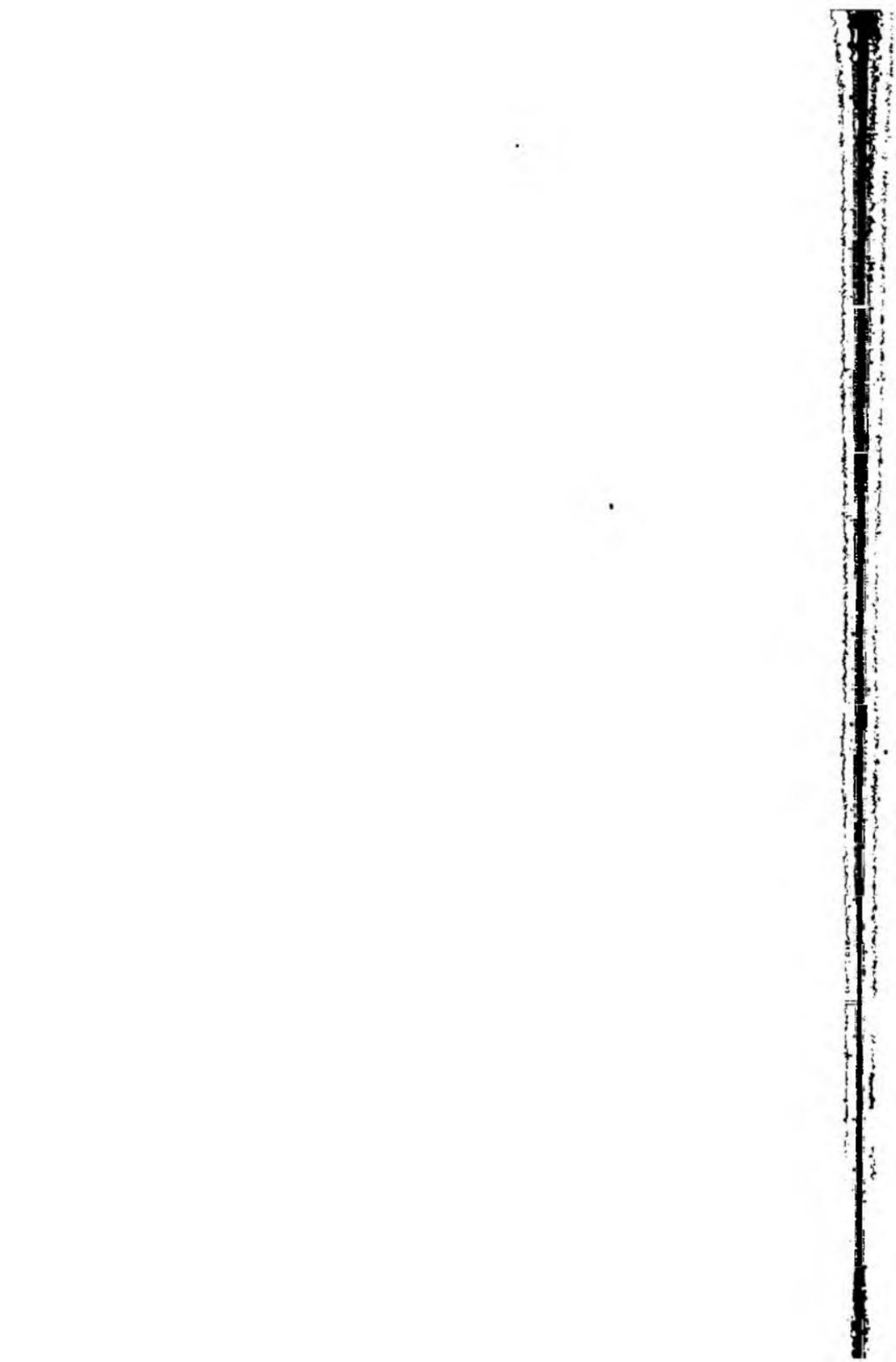
Por lo que toca a los milagros *teísticos*, podemos desde luego hacernos un concepto de las leyes de acción de su causa (como un ser todopoderoso, etc., y a la vez moral), pero sólo un concepto *general*, en cuanto que lo pensamos como creador y gobernador del mundo tanto

según el orden de la naturaleza como según el orden moral, porque de las leyes propias de éstos podemos obtener conocimiento inmediatamente y por sí, conocimiento del que luego puede la Razón servirse para su uso. Pero si aceptamos que Dios deja de cuando en cuando y en casos especiales que la naturaleza se aparte de sus leyes propias, entonces no tenemos el menor concepto ni podemos jamás esperar obtener alguno de la ley según la cual Dios procede en la realización de un suceso tal (aparte de la ley *moral general* de que todo lo que él hace ha de ser bueno, por la cual, sin embargo, nada se determina con respecto a este suceso particular). Aquí la Razón resulta, pues, como paralizada, por cuanto es detenida en los negocios que realiza según leyes conocidas sin ser, sin embargo, instruida mediante ninguna ley nueva ni poder esperar que será jamás instruida en el mundo acerca de tal ley. Pero son los milagros daimónicos los más incompatibles con el uso de nuestra Razón. Pues con respecto a los *teísticos* podría ésta tener al menos un criterio negativo para su uso, a saber: que si es representado como ordenado por Dios en una aparición inmediata suya algo que se opone directamente a la moralidad, no puede ello —pese a toda la apariencia de un milagro divino— ser en verdad tal (por ejemplo: si a un padre se le ordenase matar a su hijo, siendo éste totalmente inocente en cuanto el padre sabe); pero en el caso de un milagro que se toma como daimónico falta incluso este criterio, y si se quisiera en lugar de él echar mano para el uso de la Razón del criterio positivo opuesto —a saber: que cuando por el milagro tiene lugar una incitación a una acción buena, que nosotros en sí reconocemos ya como deber, no puede el milagro haber acontecido en virtud de un espíritu malo— entonces podría uno dar en falso, pues frecuentemente el espíritu malo se disimula, como se dice, en ángel de la luz.

Así pues, en negocios no es posible contar con milagros ni tenerlos en cuenta en el propio uso de la Razón (el cual es necesario en todos los casos de la vida). El

juez (por muy creyente en milagros que sea en la iglesia) escucha el alegato del delincuente a propósito de tentaciones diabólicas que pretende haber sufrido como si nada hubiese sido dicho; no obstante, si considerase este caso como posible, siempre valdría la pena alguna consideración hacia el hecho de que un ingenuo hombre vulgar hubiese ido a caer en los lazos de un taimado infame; pero no puede hacer comparecer a éste, enfrentarlos a ambos, en una palabra: no puede hacer de ello absolutamente nada racional. El espiritual<sup>9</sup> racional, por lo tanto, se guardará bien de llenar la cabeza de los que han sido encomendados a su cura de almas con historietas sacadas del *Proteo infernal*<sup>47</sup> y embrutecer su imaginación. Por lo que toca a los milagros de índole buena, son usados por los hombres en negocios solamente como frases. Así el médico dice: si no ocurre un milagro, no hay remedio para el enfermo; esto es: seguro que muere.—A los negocios pertenece también el del investigador de la naturaleza, buscar las causas de los sucesos en las leyes naturales propias de éstos; digo: en las leyes naturales de estos sucesos, que puede, pues, establecer por experiencia, aunque haya de renunciar al conocimiento de aquello que obra según estas leyes en sí mismo, o de lo que ellas podrían ser para nosotros en relación a otro sentido posible. Asimismo, el mejoramiento moral del hombre es un negocio que le incumbe a él, aparte de que influjos celestes puedan siempre cooperar en él o ser tenidos por necesarios para la explicación de su posibilidad: él no entiende en distinguirlos con seguridad de los naturales, ni en hacerlos descender—y así en cierto modo traer abajo el cielo—hacia sí; por lo tanto, dado que inmediatamente no sabe nada que se pueda hacer con esos influjos, no *establece* en este caso ningún milagro (35)<sup>48</sup>, sino que, si presta oído al precepto de la Razón, procede como si todo cambio de intención y todo mejoramiento dependiese únicamente de su propio esfuerzo aplicado. Pero que por el don de creer teóricamente de modo verdaderamente *firme* en milagros pueda

uno mismo hacerlos y así asaltar el cielo, eso va demasiado lejos fuera de los límites de la Razón para que uno se detenga mucho tiempo en semejante ocurrencia sin sentido (36).



### Tercera parte

## El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra

La lucha que todo hombre moralmente bien intencionado ha de sostener en esta vida bajo la dirección del principio bueno contra los ataques del principio malo no puede procurarle, por mucho que se esfuerce, ningún provecho mayor que la liberación respecto al *dominio* del principio malo. Llegar a ser *libre*, «ser liberado de la esclavitud bajo la ley del pecado, para vivir a la justicia», es la ganancia suprema que puede alcanzar. Con todo eso, sigue estando siempre expuesto a las acometidas del principio malo; y para afirmar su libertad, que es constantemente atacada, ha de mantenerse en adelante siempre preparado para la lucha.

En esta situación llena de peligros está el hombre sin embargo por su propia culpa; en consecuencia, está *obligado*, en cuanto es capaz, al menos a emplear fuerza para lograr salir de ella. Pero ¿cómo?, he ahí la cuestión.—Si busca las causas y circunstancias que le atraen ese peligro y lo mantienen en él, entonces puede fácilmente vencerse de que vienen no tanto de su propia naturaleza ruda, en cuanto él existe aisladamente, sino de los

hombres con los cuales está en relación o en ligazón. No es por los estímulos de la primera por lo que se despiertan en él las *pasiones*, que así propiamente han de ser llamadas, las cuales ocasionan tan grandes estragos en su disposición originalmente buena. Sus necesidades son sólo pequeñas y su estado de ánimo en el cuidado de ellas es moderado y tranquilo. Sólo es pobre (o se tiene por tal) en la medida en que recela de que otros hombres le tienen por tal y podrían despreciarle por ello. La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza, en sí modesta, tan pronto *como está entre hombres*, y ni siquiera es necesario suponer ya que éstos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a él; es bastante que estén ahí, que lo rodeen, y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otros. Ahora bien, si no pudiese encontrarse ningún medio de erigir una unión propiamente encaminada a prevenir este mal y ordenada a la promoción del bien en el hombre, como sociedad consistente y siempre extendiéndose, ocupada sólo en el mantenimiento de la moralidad y que con fuerzas unidas se opondría al mal: entonces, por mucho que el hombre, tomado como individuo, pudiese haber hecho para sustraerse al dominio del mal, el mal lo mantendría siempre en el peligro de la recaída bajo su dominio.—El dominio del principio bueno, en cuanto los hombres pueden contribuir a él, no es, pues, a lo que nosotros entendemos, alcanzable de otro modo que por la erección y extensión de una sociedad según leyes de virtud y por causa de ellas; una sociedad cuya conclusión en toda su amplitud se hace, mediante la Razón, tarea y deber para todo el género humano.—Pues sólo así puede ser esperada una victoria para el principio bueno sobre el malo. Por la Razón moralmente legisladora, además de las leyes que ella prescribe a todo individuo, ha sido colocada también una bandera de la virtud como punto de unión para todos los que aman el bien, a fin

de que se reúnan bajo ella y así consigan ante todo prevalecer sobre el mal que los ataca sin tregua.

A una liga de los hombres bajo meras leyes de virtud según prescripción de esta idea se la puede llamar sociedad *ética* y, en cuanto estas leyes son públicas, sociedad *civil ética* (en oposición a la sociedad *civil de derecho*) o *comunidad ética*. Esta puede existir en medio de una comunidad política e incluso estar formada por todos los miembros de ella (como que, por otra parte, no podría en absoluto ser llevada a cabo por los hombres sin que esta última estuviese a la base). Pero tiene un principio de unión (la virtud) particular y privativo de ella, y por lo tanto también una forma y constitución que se distingue esencialmente de la forma y constitución de una comunidad política. Si bien hay entre ambas, consideradas en general como dos comunidades, una cierta analogía, atendiendo a la cual la primera puede también ser llamada *Estado ético*, esto es: *reino* de la virtud (del principio bueno), cuya idea tiene en la Razón humana su realidad objetiva perfectamente fundada (como deber de unirse en un Estado tal), aunque subjetivamente no pudiese jamás esperarse de la buena voluntad de los hombres que ellos se decidiesen a trabajar en concordia en orden a ese fin.

### *Primera sección*

#### *Representación filosófica del triunfo del principio bueno bajo la forma de fundación de un reino de Dios sobre la tierra*

##### 1. Del estado de naturaleza ético

Un *estado civil de derecho* (político) es la relación de los hombres entre sí en cuanto están comunitariamente bajo *leyes de derecho públicas* (que son en su totalidad leyes de coacción). Un *estado civil ético* es aquel en el que los hombres están unidos bajo leyes no coactivas, esto es: bajo meras *leyes de virtud*.

Ahora bien, así como al primer estado es contrapuesto el estado de naturaleza en cuanto al derecho (que no es siempre por ello un estado conforme a derecho), esto es: el *estado de naturaleza jurídico*, así del último se distingue el *estado de naturaleza ético*. En ambos cada hombre se da a sí mismo la ley, y no hay ninguna ley externa, a la cual se reconozca sometido junto con todos los otros. En ambos cada hombre es su propio juez, y no hay ninguna autoridad *pública* poseedora de poder, que según leyes determine con fuerza de derecho lo que en los casos que se presentan es deber de cada uno y lleve ese deber a general ejercicio.

Sin embargo, en una comunidad política ya existente todos los ciudadanos políticos como tales se encuentran en el *estado de naturaleza ético* y están autorizados a permanecer en él; pues sería una contradicción (*in adiecto*) que la comunidad política debiese forzar a sus ciudadanos a entrar en una comunidad ética, dado que esta última ya en su concepto lleva consigo la libertad respecto a toda coacción. Puede toda comunidad política desear que en ella se encuentre también un dominio sobre los ánimos según leyes de virtud; pues allí donde sus medios de coacción no alcanzan —porque el juez humano no puede penetrar con la mirada lo interior de otros hombres— allí podrían las intenciones de virtud efectuar lo requerido. Pero ¡ay del legislador que quisiera llevar a efecto mediante coacción una constitución erigida sobre fines éticos!. Porque con ello no sólo haría justamente lo contrario de la constitución ética, sino que además minaría y haría insegura su constitución política.—El ciudadano de la comunidad política permanece, pues, plenamente libre, por lo que toca a la competencia legislativa de ésta, si quiere además entrar en una unión ética con otros conciudadanos o si prefiere permanecer en un estado de naturaleza de esta índole. Sólo en tanto que una comunidad ética tiene, sin embargo, que reposar sobre leyes *públicas* y contener una constitución que se funde en ellas, aquellos que libremente se ligan para entrar en ese estado tendrán no que dejarse ordenar por

el poder político cómo deben disponer o no disponer interiormente tales leyes, pero sí que tolerar restricciones, a saber: con arreglo a la condición de que nada haya en la comunidad ética que esté en conflicto con el deber de sus miembros como *ciudadanos del Estado*; aunque, si la ligazón ética es de índole genuina, en ningún modo hay que preocuparse de esto último.

Además, puesto que los deberes de virtud conciernen a todos los hombres, el concepto de una comunidad ética está siempre referido al ideal de una totalidad de todos los hombres, y en ello se distingue del de una comunidad política. Por ello, una multitud de hombres unidos en aquella mira todavía no puede llamarse la comunidad ética misma, sino sólo una sociedad particular que tiende a la unanimidad con todos los hombres (e incluso con todos los seres racionales finitos) con el fin de erigir un todo ético absoluto, del cual toda sociedad parcial es sólo una representación o un esquema, pues puede cada una en relación con otras de esta índole ser a su vez representada como encontrándose en el estado de naturaleza ético, con todas las imperfecciones de éste (como ocurre también con Estados políticos diversos que no están en ninguna ligazón mediante un público derecho de gentes).

## 2. El hombre debe salir del estado de naturaleza ético, para hacerse miembro de una comunidad ética

Así como el estado de naturaleza jurídico es un estado de guerra de todos contra todos, así el estado de naturaleza ético es un estado de incesantes ataques por parte del mal<sup>49</sup>, el cual se encuentra en el hombre de que se trate y a la vez en todo otro —unos a otros se corrompen su disposición moral (como arriba se señaló)— y, aun en caso de buena voluntad por parte de cada uno en particular, por la falta de un principio que los una, cual si fuesen *instrumentos del mal* se alejan por sus desacuerdos del fin comunitario del bien y se ponen unos

a otros en peligro de caer de nuevo bajo el dominio del mal. Ahora bien, así como el estado de una libertad externa carente de ley (brutal) y una independencia de la misma índole respecto a leyes coactivas es un estado de injusticia y guerra de todos contra todos del cual el hombre debe salir para entrar en un estado civil político (37), así el estado de naturaleza ético es un *público* hacerse la guerra mutuamente a los principios de virtud y un estado de interna amoralidad, del cual el hombre natural debe aplicarse a salir tan pronto como sea posible.

Tenemos, pues, aquí un deber de índole peculiar, no un deber de los hombres para con hombres, sino del género humano para consigo mismo. Todo género de seres racionales está en efecto determinado objetivamente, en la idea de la Razón, a un fin comunitario, a saber: a la promoción del bien supremo como bien comunitario. Pero, puesto que el supremo bien moral no es efectuado por el solo esfuerzo de la persona particular en orden a su propia perfección moral, sino que exige una unión de las personas en un todo en orden al mismo fin, en orden a un sistema de hombres bienintencionados, en el cual solamente, y por su unidad, puede realizarse el bien moral supremo, y por otra parte la idea de ese todo, como república universal según leyes de virtud, es una idea completamente distinta de todas las leyes morales (que conciernen a aquello de lo que sabemos que está en nuestro poder), a saber: actuar en orden a un todo del que no podemos saber si está como tal también en nuestro poder; así pues, este deber difiere de todos los otros por la índole y el principio.—Se sospechará ya de antemano que este deber necesitará del supuesto de otra idea, a saber: la de un ser moral superior mediante cuya universal organización las fuerzas, por sí insuficientes, de los particulares son unidas en orden a un efecto común. Pero en primer lugar hemos de ir en general tras el hilo conductor de aquella necesidad moral y ver a dónde nos conduce.

3. El concepto de una comunidad ética es el concepto de un pueblo de Dios bajo leyes éticas

Si debe realizarse una comunidad ética, entonces todos los particulares han de ser sometidos a una legislación pública, y todas las leyes que los ligan han de poder ser consideradas como mandamientos de un legislador comunitario. Ahora bien, si la comunidad a fundar debiese ser una comunidad *jurídica*, entonces habría de ser la muchedumbre misma que se une en un todo el legislador (de las leyes constitucionales), pues la legislación emana del principio: *restringir la libertad de cada uno a las condiciones bajo las cuales puede coexistir con la libertad de todo otro según una ley general* (38), y en este caso, por lo tanto, la voluntad general erige una coacción legal externa. Pero si la comunidad debe ser una comunidad *ética*, entonces el pueblo como tal no puede ser tenido él mismo por legislador. Pues en una comunidad tal todas las leyes están propiamente ordenadas a promover la *moralidad* de las acciones (que es algo *interior*, por lo tanto no puede estar bajo leyes humanas públicas), en tanto que, por el contrario, las leyes humanas públicas —lo que constituiría una comunidad jurídica— están ordenadas sólo a la *legalidad* de las acciones, que aparece a la vista, y no a la moralidad (interior), que es lo único de que se trata aquí. Por lo tanto, ha de haber alguien distinto que el pueblo que para una comunidad ética pueda ser mostrado como públicamente legislante. Sin embargo, leyes éticas no pueden ser pensadas como sólo procedentes *originalmente* de la voluntad de ese ser superior (como estatutos, que, por ejemplo, no podrían ser obligatorios sin que la orden correspondiente haya salido antes a la luz), porque entonces no se trataría de leyes éticas, y el deber conforme a ellas no sería virtud libre, sino deber jurídico, en el que cabe la coacción. Por lo tanto, sólo puede ser pensado como legislador supremo de una comunidad ética un ser con

respecto al cual todos los *verdaderos deberes*, por lo tanto también los éticos (39), han de ser *a la vez* representados como mandamientos suyos; el cual por ello ha de ser también un conocedor de los corazones, para penetrar lo íntimo de las intenciones de cada uno y, como ha de ocurrir en toda comunidad, proporcionar a cada uno aquello que sus actos merecen. Pero éste es el concepto de Dios como soberano moral del mundo. Así pues, una comunidad ética sólo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es: como un *pueblo de Dios* y ciertamente bajo *leyes de virtud*.

Se podría también pensar un pueblo de Dios *según leyes estatutarias*, esto es: según leyes en cuyo seguimiento no se trata de la moralidad, sino de la legalidad de las acciones; este pueblo sería una comunidad jurídica, de la que ciertamente Dios sería el legislador (por lo tanto su *constitución* sería teocracia), en tanto que ciertos hombres en calidad de sacerdotes, que reciben de él inmediatamente sus mandatos, conducirían un *gobierno aristocrático*. Pero una constitución tal, cuya existencia y forma estriba por completo en fundamentos históricos, no es la que constituye la tarea de la pura Razón moralmente legisladora, tarea cuya solución es lo único que tenemos que realizar aquí; esa constitución será considerada en la sección histórica como institución según leyes civiles políticas, cuyo legislador —aunque sea Dios— es, sin embargo, externo, en tanto que aquí sólo tratamos de una constitución cuya legislación es meramente interna, de una república bajo leyes de virtud, esto es: de un pueblo de Dios «que sería diligente en las obras buenas».

A tal *pueblo* de Dios se puede contraponer la idea de una *banda* del principio malo como unión de los que están de su parte en orden a la extensión del mal, al cual importa no dejar que se lleve a cabo aquella unión bajo leyes de virtud; aunque también aquí el principio que combate las intenciones de virtud se encuentra en nosotros mismos, y sólo figuradamente es representado como poder externo.

4. La idea de un pueblo de Dios no es (bajo organización humana) realizable de otro modo que en la forma de una iglesia

La idea elevada, nunca plenamente alcanzable, de una comunidad ética se empequeñece mucho en manos humanas, a saber: para llegar a ser una institución que, capaz en todo caso de representar puramente sólo la forma de aquella, está, por lo que toca a los medios de erigir un todo semejante, muy restringida bajo condiciones de la naturaleza sensible del hombre. Pero ¿cómo puede esperarse que de un leño tan encorvado sea carpintado algo plenamente recto?

Instituir un pueblo de Dios moral es por lo tanto una obra cuya ejecución no puede esperarse de los hombres, sino sólo de Dios mismo. Con todo, no está permitido al hombre estar inactivo respecto a este negocio y dejar que actúe la Providencia, como si cada uno estuviese autorizado a perseguir sólo su interés moral privado, dejando a una sabiduría superior el todo del interés del género humano (según su determinación moral). Más bien ha de proceder como si todo dependiese de él, y sólo bajo esta condición puede esperar que una sabiduría superior concederá a sus bienintencionados esfuerzos la consumación.

El deseo de todos los bienintencionados es, pues, «que venga el reino de Dios, que acontezca su voluntad sobre la tierra»; pero ¿qué tienen que organizar para que les ocurra esto?

Una comunidad ética bajo la legislación moral divina es una *iglesia*, que, en cuanto que no es ningún objeto de una experiencia posible, se llama la *iglesia invisible* (una mera idea de la unión de todos los hombres rectos bajo el gobierno divino inmediato —pero moral— del mundo, tal como sirve de arquetipo a todas las que han de ser fundadas por los hombres). La *visible* es la efectiva unión de los hombres en un todo que concuerda con aquel ideal. En la medida en que toda sociedad bajo

leyes públicas lleva consigo una subordinación de sus miembros (en la relación de aquellos que obedecen las leyes de ella a aquellos que cuidan de la observancia de las mismas), la muchedumbre unida en aquel todo (esto es: la iglesia) es la *comuna*<sup>50</sup> bajo sus superiores, los cuales (llamados maestros o también pastores de almas) administran solamente los negocios del jefe invisible de ella y a este respecto se llaman en su totalidad *servidores* de la iglesia, así como en la comunidad política el jefe visible se denomina a sí mismo de cuando en cuando el supremo servidor del Estado, aunque no reconoce por encima de sí a ningún hombre (generalmente ni siquiera al pueblo todo). La verdadera iglesia (visible) es aquella que presenta el reino (moral) de Dios sobre la tierra en la medida en que ello puede acontecer a través de hombres. Los requisitos, por lo tanto las notas distintivas, de la verdadera iglesia son los siguientes:

1. La *universalidad*, y en consecuencia la *unidad* numérica. La verdadera iglesia ha de contener en sí la disposición a este carácter, es decir: aunque dividida en opiniones contingentes y desunida, sin embargo, atendiendo a la mira esencial, está erigida sobre principios que han de conducirla necesariamente a la universal unión en una iglesia única (así pues, ninguna división en sectas).

2. La *calidad* (cualidad) de tal iglesia; esto es: la *pureza*, la unión bajo motivos impulsores que no sean otros que los *morales*. (Purificada de la imbecilidad de la superstición y de la locura del fanatismo).

3. La *relación* bajo el principio de la *libertad*, tanto la relación interna de sus miembros entre sí como la externa de la iglesia con el poder político, ambas cosas en un *Estado libre* (así pues, ni *jerarquía*, ni *iluminismo*, especie de *democracia* mediante inspiraciones particulares que pueden ser diferentes según la mente de cada uno).

4. La *modalidad* de esa iglesia, la *inmutabilidad* en cuanto a su *constitución*, con la reserva de las ordenaciones contingentes, tocantes sólo a la administración de la iglesia, las cuales pueden cambiar según el tiempo

y las circunstancias, si bien la iglesia ha de contener *a priori* ya en sí misma (en la idea de su fin) los principios seguros para tales ordenaciones. (Por lo tanto ha de estar bajo leyes originales, que hayan sido prescritas públicamente como por un código, no bajo símbolos arbitrarios que, por faltarles la autenticidad, son contingentes, expuestos a la contradicción y mudables).

Así pues, una comunidad ética considerada como iglesia, esto es: como mera *representante* de un Estado de Dios, no tiene propiamente ninguna constitución semejante según sus principios a la constitución política. Su constitución no es *monárquica* (bajo un Papa o Patriarca), ni *aristocrática* (bajo Obispos o Prelados), ni *democrática* (como de iluminados sectarios). Con la que mejor podría ser comparada es con la de una comunidad doméstica (familia) bajo un padre moral comunitario, aunque invisible, en tanto que su hijo santo, que conoce su voluntad y a la vez está en parentesco de sangre con todos los miembros de la comunidad, le representa en cuanto a hacer conocida más de cerca su voluntad a aquellos, que por ello honran en él al padre y así entran entre sí en una voluntaria, universal y duradera unión de corazón.

5. La constitución de toda iglesia parte siempre de alguna creencia histórica (revelada), a la que puede llamarse fe de iglesia, y ésta se funda, en el mejor caso, sobre una Escritura santa

La *fe religiosa pura* es ciertamente la única que puede fundar una iglesia universal; pues es una mera fe racional, que se deja comunicar a cualquiera para convencerlo, en tanto que una fe histórica basada sólo en hechos no puede extender su influjo más que hasta donde pueden llegar, según circunstancias de tiempo y lugar, los relatos relacionados con la capacidad de juzgar su fidedignidad. Pero una particular debilidad de la naturaleza humana tiene la culpa de que no se pueda contar nunca

con esa pura fe tanto como ella merece, a saber: fundar una iglesia sobre ella sola.

Los hombres, conscientes de su impotencia en el conocimiento de cosas suprasensibles<sup>51</sup>, aunque conceden todo el honor a esa fe (como a la que ha de ser convincente para ellos de modo universal), no son fáciles de convencer de que la aplicación constante a una conducta moralmente buena sea todo lo que Dios pide de los hombres para que éstos sean súbditos agradables a él en su reino. No pueden, por lo tanto, pensar para sí su obligación de otro modo que como el estar obligados a algún *servicio* que han de hacer a Dios, en donde no importa tanto el valor moral interior de las acciones como más bien el que son hechas a Dios para, por indiferentes moralmente que tales acciones puedan ser en sí mismas, complacerle al menos mediante una obediencia pasiva<sup>52</sup>. Que cuando cumplen sus deberes para con hombres (ellos mismos u otros), justamente por ello ejecutan también mandamientos de Dios, que por lo tanto en todo su hacer y dejar, en cuanto tiene relación con la moralidad, están *constantemente en el servicio de Dios*, y que además es absolutamente imposible servir a Dios más de cerca de otro modo (pues los hombres no pueden obrar ni influir sobre otros seres que los del mundo, no sobre Dios), no les entra en la cabeza. Porque todo gran señor del mundo tiene una particular necesidad de ser *honrado* por sus súbditos y *ensalzado* mediante pruebas de sumisión, sin lo cual no puede esperar de ellos tanta docilidad a sus órdenes como necesita para poder dominarlos, y además el hombre, por razonable que sea, encuentra siempre en las demostraciones de honor un placer inmediato, por eso se trata el deber, en tanto que es a la vez mandamiento divino, como gestión de un *asunto* de Dios, y así surge el concepto de una Religión *del servicio de Dios* en vez del concepto de una Religión moral pura.

Puesto que toda Religión consiste en que consideramos a Dios, en relación con todos nuestros deberes, como el legislador que ha de ser universalmente venerado, importa en la determinación de la Religión con miras a

nuestro comportamiento conforme a ella saber *cómo quiere Dios* ser venerado (y obedecido).—Pero una voluntad divina legisladora ordena o por medio de una ley que en sí es *meramente estatutaria* o por medio de una ley *puramente moral*. Atendiendo a la última puede cada uno conocer por sí mismo mediante su propia Razón la voluntad de Dios, que está a la base de su Religión; pues propiamente el concepto de la divinidad procede sólo de la conciencia de estas leyes y de la necesidad racional de aceptar un poder capaz de proporcionarles todo el efecto posible en un mundo, efecto concordante con el fin último moral. El concepto de una voluntad divina determinada según meras leyes morales puras nos permite pensar, así como sólo *un* Dios, también sólo *una* Religión, que es puramente moral. Pero si aceptamos leyes estatutarias de Dios y hacemos consistir la Religión en nuestro seguimiento de ellas, entonces el conocimiento de las mismas no es posible mediante nuestra propia Razón solamente, sino sólo por revelación, la cual, haya sido dada a cada uno en secreto o públicamente para ser propagada entre los hombres mediante la tradición o la escritura, ha de ser una *fe histórica*, no una *fe racional pura*.—Aunque se admitan también leyes divinas estatutarias (que se dejan reconocer como leyes divinas no por sí mismas en cuanto que son obligatorias, sino sólo en cuanto voluntad divina revelada), sin embargo la legislación *moral* pura, por la cual la voluntad de Dios está originalmente escrita en nuestro corazón, no es sólo la condición ineludible de toda Religión verdadera en general, sino que es también lo que constituye propiamente ésta, y aquello en orden a lo cual la ley estatutaria puede contener solamente el medio de promoción y extensión de ello.

Así pues, si la cuestión de cómo quiere Dios ser honrado debe ser respondida de modo universalmente válido para todo hombre *considerado meramente como hombre*, no hay ninguna duda de que la legislación de su voluntad debe ser meramente *moral*; pues la legislación estatutaria (que supone una revelación) sólo pue-

de ser considerada como contingente y como una legislación que no ha llegado o puede llegar a todo hombre, por lo tanto no como una legislación que ligue al hombre en general. Así pues: «no los que dicen: ¡Señor, Señor!, sino los que hacen la voluntad de Dios»; por lo tanto, los que buscan serle agradables no por la glorificación de él (o de su enviado como un ser de procedencia divina) según conceptos revelados, que no todo hombre puede tener, sino sólo por la buena conducta, respecto a la cual todos conocen su voluntad, esos serán los que le rindan la verdadera veneración que él pide.

Pero si nos tenemos por obligados a portarnos no sólo como hombres, sino también como *ciudadanos* en un Estado divino sobre la tierra y a obrar por la existencia de una liga tal bajo el nombre de iglesia, parece que la cuestión de cómo quiere Dios ser venerado en *una iglesia* (en cuanto comuna de Dios) no es responsable por la mera Razón, sino que necesita de una legislación estatutaria, que sólo por revelación nos resulta conocida, por lo tanto de una creencia histórica a la que, en contraste con la fe religiosa pura, se puede llamar fe eclesial. Pues en el caso de la primera se trata sólo de aquello que constituye la materia de la veneración de Dios, a saber: la observancia —que tiene lugar en una intención moral— de todos los deberes como mandamientos suyos; pero una iglesia, como reunión de muchos hombres bajo tales intenciones en orden a una comunidad moral, necesita de una obligación *pública*, una cierta forma eclesial que estriba en condiciones empíricas, forma que es en sí contingente y varia, y que por lo tanto no puede ser conocida como deber sin leyes divinas estatutarias. Pero no por ello se está autorizado a considerar en seguida la determinación de esta forma como un negocio del divino legislador; más bien se puede aceptar con fundamento que la voluntad de Dios es que nosotros mismos realicemos la idea racional de una comunidad tal y, aunque los hombres hayan ensayado con efectos desdichados más de una forma de iglesia, sin embargo no deben cesar de perseguir este fin, en caso

necesario mediante nuevos ensayos que eviten lo mejor posible las faltas de los anteriores; este negocio, que es a la vez deber para ellos, ha sido dejado totalmente a su cargo. Por lo tanto, en orden a la fundación y forma de una iglesia, no hay motivo para tener las leyes precisamente por leyes divinas *estatutarias*; es más bien temeridad hacerlas pasar por tales con el fin de descargarse del esfuerzo de seguir mejorando en la forma de ellas, o incluso usurpación de una consideración superior con el fin de imponer a la muchedumbre mediante estatutos eclesiales un yugo pretextando una autoridad divina; con todo, sería asimismo presunción negar sencillamente que el modo como está ordenada una iglesia pueda también ser quizá una particular ordenación divina, si por lo que vemos está en la mayor concordancia con la Religión moral y además ocurre que no puede comprenderse bien cómo, sin los progresos convenientemente preparados<sup>53</sup> del público en conceptos morales, ha podido aparecer de una vez. Ahora bien, en el carácter dudoso de este problema de si es Dios o los mismos hombres quien debe fundar una iglesia se muestra la propensión de los hombres a una *Religión del servicio de Dios (cultus)* y, puesto que ésta reposa en prescripciones arbitrarias, a la creencia en leyes divinas estatutarias, bajo el supuesto de que a la mejor conducta (la cual el hombre puede siempre seguir según prescripción de la Religión moral pura) ha de añadirse aún una legislación divina no concebible por Razón sino menesterosa de revelación; con ello se mira a la veneración del ser supremo de modo inmediato (no por medio del seguimiento de sus mandamientos, ya prescrito a nosotros por la Razón). Por eso ocurre que los hombres no tendrán nunca la unión en una iglesia y el acuerdo con respecto a la forma que ha de dársele, y lo mismo las instituciones *públicas* para promoción de lo moral en la Religión, por algo necesario en sí, sino sólo con el fin de —como ellos dicen— servir a su Dios mediante solemnidades, profesiones de fe en leyes reveladas y observancia de las prescripciones que pertenecen a la forma de la iglesia (la cual, sin embargo,

es ella misma sólo un medio); aunque todas estas observancias son en el fondo acciones moralmente indiferentes, sin embargo son por esto mismo tenidas por tanto más agradables a Dios cuanto que sólo por él deben tener lugar. Así pues, en el esfuerzo del hombre en orden a una comunidad ética, la fe eclesial precede naturalmente (40)<sup>54</sup> a la fe religiosa pura; templos (edificios consagrados al público servicio de Dios) existieron antes que *iglesias* (lugares de reunión para la instrucción y la vivificación en las intenciones morales), *sacerdotes* (administradores consagrados de los usos devotos) antes que *espirituales*<sup>9</sup> (maestros de la Religión moral pura), y la mayor parte de las veces todavía están antes en el rango y la estima que la gran muchedumbre les concede.

Si, pues, es inevitable que una *fe eclesial* estatutaria se añada a la fe religiosa pura como vehículo y medio de la unión pública de los hombres para la promoción de ésta, entonces hay que confesar que la permanencia inmutable de aquélla, su extensión universal uniforme, e incluso el respeto a la revelación aceptada en ella, difícilmente pueden cuidarse lo bastante mediante la *tradicción*, y sí, en cambio, solamente mediante una *Escritura*, la cual, a su vez, en cuanto revelación, ha de ser ella misma para los contemporáneos y la descendencia un objeto de gran respeto; pues esto conviene<sup>55</sup> a la necesidad que tienen los hombres de estar ciertos en lo referente a su deber en el servicio de Dios. Un libro santo merece, incluso cerca de aquellos que no lo leen o al menos no pueden hacerse a partir de él ningún concepto religioso coherente (y precisamente cerca de éstos en la mayor medida), el mayor respeto, y todo razonar nada importa contra la sentencia terminante que aplasta todas las objeciones: *Está escrito*. Por eso los pasajes del libro santo que deben presentar un punto de fe se llaman simplemente *sentencias*. Los hombres destinados a ser intérpretes de la Escritura santa son ellos mismos por este su negocio de algún modo personas sagradas, y la historia prueba que ninguna fe fundada en una Escritura ha podido ser exterminada ni siquiera por las más devastadoras

revoluciones de Estado, en tanto que la fe que se fundaba sobre tradición y antiguas observancias públicas en la desorganización del Estado encontró a la vez su ruina. Qué suerte (41) si un libro semejante llegado a manos de los hombres, al lado de sus estatutos como leyes de fe, contiene a la vez de modo completo la más pura doctrina religiosa moral y ésta puede ser traída a la mejor armonía con aquellos estatutos (tomados como vehículo de su introducción); en tal caso, tanto por causa del fin que ha de alcanzarse con ello como por la dificultad de hacerse concebible según leyes naturales el origen de una iluminación tal del género humano, la cual ha tenido lugar por ese libro, puede el mismo atribuirse la autoridad como de una revelación.

Algo más todavía que va ligado a este concepto de una fe de revelación.

Sólo hay *una* (verdadera) *Religión*; pero puede haber múltiples modos de *creencia*. Se puede añadir que en las iglesias diversas, que se separan unas de otras por la diversidad de sus modos de creencia, puede encontrarse sin embargo una y la misma verdadera Religión.

Es, pues, más conveniente (como también efectivamente más usual) decir: este hombre es de esta o aquella *creencia* (judía, mahometana, cristiana, católica, luterana), que decir: es de esta o aquella Religión. Esta última expresión no debería en justicia ser empleada hablando al gran público (en catecismos y sermones), pues es para éste demasiado erudita e ininteligible; además, las lenguas modernas no suministran ninguna palabra de la misma significación. El hombre común entiende siempre por Religión su fe eclesial, que se le presenta a los sentidos, en tanto que la Religión está interiormente oculta y depende de intenciones morales. A la mayor parte de las gentes se les hace demasiado honor al decir que profesan esta o aquella Religión, pues no conocen ni piden ninguna; la fe eclesial estatutaria es todo lo que entienden bajo esta palabra. También las llamadas

disputas de Religión, que tan frecuentemente han turbado y regado con sangre el mundo, no han sido otra cosa que peleas acerca de la fe eclesial, y el oprimido no se quejaba propiamente de que se le impidiese estar ligado a su Religión (pues esto no puede hacerlo ningún poder externo), sino de que no se le permitía seguir públicamente su fe eclesial.

Ahora bien, cuando una iglesia —como de ordinario ocurre— se hace pasar por la única universal (aunque está fundada sobre una particular fe revelada, que —en cuanto que es histórica— no puede jamás ser exigida a todos), entonces el que no reconoce la fe eclesial (particular) de esa iglesia es llamado por ella *infiel* y odiado de todo corazón; el que sólo en parte (en lo no esencial) se aparta de ella es llamado *heterodoxo* y, al menos, evitado como contagioso. Finalmente, si se reconoce miembro de la iglesia en cuestión, pero se aparta de ella en lo esencial de la fe (es decir: en aquello de lo cual se hace lo esencial), entonces se llama —especialmente si extiende su creencia errónea— *hereje* (42) y, como un agitador, es tenido por más punible aún que un enemigo externo, expulsado de la iglesia por un anatema (como el que pronunciaron los romanos sobre aquel que pasase el Rubicón sin la aquiescencia del Senado) y entregado a todos los dioses infernales. La pretendida recitud de creencia única de los doctores o cabezas de una iglesia en cuanto a la fe eclesial se llama *ortodoxia*, que podría dividirse en *despótica* (*brutal*) y *liberal*.—Si una iglesia que hace pasar por universalmente obligatoria su fe eclesial debe ser llamada *católica*, en tanto que aquella que se pone en guardia contra esas pretensiones por parte de otra (aunque ella misma con frecuencia las ejercería gustosamente si pudiese) debe ser llamada *protestante*, un observador atento encontrará más de un ejemplo laudable de católicos protestantes y, frente a ello, aún más ejemplos chocantes de protestantes archicatólicos; los primeros son hombres cuyo modo de pensar (ciertamente no se trata del de su iglesia) se *ensancha*, frente a los cuales los últimos con su modo de pensar

*limitado* contrastan mucho, pero en ningún modo ventajosamente.

6. La fe eclesial tiene por intérprete supremo a la fe religiosa pura

Hemos observado que, si bien una iglesia carece de la señal de mayor peso de su verdad —a saber: la de una pretensión legítima de universalidad— cuando se funda sobre una fe revelada, la cual, en cuanto fe histórica (aunque muy extendida mediante una Escritura y asegurada así a la más tardía posteridad), no es susceptible de ninguna comunicación universal que produzca convicción, sin embargo, a causa de la necesidad natural que tienen todos los hombres de exigir siempre para los supremos conceptos y fundamentos de Razón algún *apoyo sensible*, alguna confirmación empírica o similar (a lo cual efectivamente hay que atender cuando se tiene la mira de *introducir* universalmente una fe), ha de utilizarse alguna fe eclesial histórica, que generalmente uno encuentra ya ante sí.

Pero para unir con una creencia empírica semejante, que, según parece, un azar nos ha puesto en la mano, la base de una fe moral (sea fin o solamente <sup>56</sup> medio), se requiere una interpretación de la revelación que nos ha venido a la mano, esto es: una explicación general de ella que concuerde con las reglas prácticas universales de una pura Religión racional. Pues lo teórico de la creencia eclesial no puede interesarnos moralmente si no opera en orden al cumplimiento de todos los deberes humanos como mandamientos divinos (que constituye lo esencial de toda Religión). Esta interpretación puede incluso frecuentemente parecernos forzada con respecto al texto (de la revelación), puede con frecuencia serlo efectivamente, y, sin embargo, con tal que sea posible que el texto la acepte, ha de ser preferida a una interpretación literal que o bien no contiene absolutamente nada para la moralidad o bien opera en contra de los motivos impulsores de ésta (43) <sup>57</sup>. Se encontrará tam-

bién que así se ha hecho siempre con todos los modos de creencia antiguos y modernos, en parte redactados en libros santos, y que maestros populares racionales y de buen pensamiento los han explicado hasta traerlos poco a poco a concordancia, por lo que se refiere a su contenido esencial, con los universales principios de fe morales. Los filósofos morales entre los *griegos* y luego entre los *romanos* hicieron poco a poco eso con su doctrina fabulosa de los dioses. El más grosero politeísmo supieron explicarlo al fin como mera representación simbólica de las propiedades del ser divino uno, y atribuir a las diversas acciones viciosas, o incluso a las fantasías bárbaras pero bellas de sus poetas, un sentido místico que acercaba una creencia popular (que no habría sido sensato extirpar, porque de ello hubiera podido resultar quizá un ateísmo aún más peligroso para el Estado) a una doctrina moral comprensible para todos los hombres y única provechosa. El *judaísmo* tardío e incluso el cristianismo constan de tales explicaciones, en parte muy forzadas, pero en ambos casos con fines indudablemente buenos y necesarios para todos los hombres. Los *mahometanos* saben (como muestra *Reland*) atribuir muy bien a la descripción de su paraíso, dedicado a toda sensualidad, un sentido espiritual, y los *hindúes* hacen eso mismo con la interpretación de sus *Vedas*, al menos por lo que se refiere a la parte más ilustrada de su pueblo.—Que esto pueda hacerse sin faltar siempre mucho al sentido literal de la creencia popular viene de que mucho antes de ésta estaba oculta en la Razón humana la disposición a la Religión moral; las primeras manifestaciones rudas de esta disposición se encaminaban sólo al uso del servicio de Dios y con este motivo mismo dieron lugar a aquellas presuntas revelaciones, pero por ello han puesto también en estos poemas —aunque impremeditadamente— algo del carácter de su origen suprasensible. No se puede culpar de deslealtad a esas interpretaciones, supuesto que no se quiera afirmar que el sentido que damos a los símbolos de la creencia popular o a los libros santos haya sido en absoluto tenido como mira por ellos también,

sino que se deje sin decidir eso y se acepte sólo la *posibilidad* de comprender así a los autores de ellos. Pues la lectura misma de estos libros santos o el estudio de su contenido tiene por mira final hacer mejores a los hombres; lo histórico, que no contribuye en nada a ello, es algo en sí totalmente indiferente, con lo cual se puede obrar como se quiera.—(La fe histórica es «muerta en sí misma», esto es: por sí, considerada como profesión<sup>58</sup>, no contiene nada que tenga para nosotros un valor moral).

Así pues, aunque una Escritura haya sido aceptada como revelación divina, el criterio supremo de ella en cuanto tal será: «Toda Escritura inspirada por Dios es útil para la enseñanza, para el castigo, para el mejoramiento», etc., y, puesto que lo último, el mejoramiento del hombre, constituye el fin auténtico de toda Religión racional, ésta contendrá también el principio supremo de toda interpretación de la Escritura. La Religión racional es «el espíritu de Dios, que nos guía en toda verdad». Pero este espíritu es aquel que, *instruyéndonos*, a la vez también nos *vivifica* con principios en orden a acciones, y refiere por completo a las reglas y motivos de la fe racional pura —única que en toda fe eclesial constituye aquello que en la misma es auténtica Religión— todo lo que la Escritura puede contener además para la fe histórica. Toda investigación e interpretación de la Escritura ha de partir del principio de buscar en ella este espíritu, y «se puede encontrar en ella la vida eterna sólo en tanto que da testimonio de este principio».

A este intérprete de la Escritura está asociado, pero subordinado, otro: el *erudito escriturista*. La autoridad de la Escritura como el más digno —y ahora en la parte del mundo más ilustrada el único— instrumento de unión de todos los hombres en una iglesia constituye la fe eclesial, que como creencia popular no puede ser descuidada, pues para el pueblo ninguna doctrina que esté fundada en la mera Razón parece ser apta para constituir una norma inmutable, y él exige una revelación divina, por lo tanto también una certificación histórica de su

autoridad mediante la deducción de su origen. Ahora bien, puesto que el arte y la sabiduría del hombre no pueden elevarse hasta el cielo para examinar ellos mismos la credencial de la embajada del primer maestro, sino que han de contentarse con las señales que, aparte del contenido, pueden sacarse del modo como ha sido introducida tal fe, esto es: contentarse con relatos humanos que han de buscarse en tiempos muy antiguos y lenguas ahora muertas para apreciarlos según su fidedignidad histórica: se requiere la *erudición escriturística* para mantener en la autoridad a una iglesia fundada sobre una Escritura santa, no a una Religión (pues ésta, para ser universal, ha de estar fundada siempre en la mera Razón), aunque esta erudición no decida sino que el origen de aquella Escritura no contiene en sí nada que haga imposible la adopción de ella como revelación divina inmediata; lo cual bastaría para no poner obstáculo a aquellos que piensan encontrar en esta idea un fortalecimiento particular de su fe moral y por ello la aceptan gustosos.—Pero no sólo la *documentación* sino también la *interpretación* de la Escritura santa necesita, por la misma causa, de una erudición. Pues ¿cómo quiere el no erudito, que sólo puede leer la Escritura en traducciones, estar cierto del sentido de ella?; por eso el intérprete, que conoce también la lengua base, ha de poseer además un extenso conocimiento y crítica históricos, para tomar de las condiciones, las costumbres y las opiniones (la creencia popular) de aquella época los medios por los cuales puede ser abierta la comprensión para la comunidad eclesial.

Religión racional y erudición escriturística son, pues, los intérpretes y depositarios auténticamente competentes de un documento santo. Salta a la vista que no pueden en absoluto ser obstaculizadas en el uso público de sus conocimientos y descubrimientos en este campo por el brazo mundano ni ser ligadas por él a ciertas tesis de fe, pues en tal caso los *laicos* obligarían a los *clérigos* a entrar en su opinión, que aquéllos no tienen sino por la enseñanza de éstos. Con tal que el Estado cuide de

que no falten eruditos<sup>59</sup> y hombres de buena reputación por su moralidad que administren el todo de la iglesia, confiando a la conciencia de ellos este cuidado, ha hecho todo lo que su deber y su competencia llevan consigo. Pero introducir a estos hombres en la escuela y meterse en las discusiones de ésta (las cuales, con tal que no sean llevadas desde los púlpitos, dejan en completa paz al público fiel) es una exigencia que el público no puede hacer sin impertinencia al legislador, porque está por debajo de la dignidad de éste<sup>60</sup>.

Pero se presenta un tercer pretendiente al cargo de intérprete, un pretendiente que no necesita ni de la Razón ni de la erudición, sino sólo de un *sentimiento* interior, para conocer el verdadero sentido de la Escritura y a la vez su origen divino. No se puede negar que «quien sigue la doctrina de la Escritura y *hace* lo que ella prescribe encontrará ciertamente que ella es de Dios», ni que incluso el impulso hacia las buenas acciones y hacia la honradez de conducta que ha de sentir el hombre que la lea u oiga su exposición ha de convencerle de su divinidad, porque tal impulso no es otra cosa que el efecto de la ley moral —que llena al hombre de un íntimo respeto—, la cual merece por ello ser considerada también como un mandamiento divino. Pero tan poco como se puede a partir de algún sentimiento inferir y descubrir el conocimiento de las leyes y que éstas son morales, tan poco o menos aún puede mediante un sentimiento inferirse y descubrirse la señal segura de una influencia divina inmediata; pues en relación al mismo efecto puede haber más de una causa, mientras que en este caso es la simple moralidad de la ley (y de la doctrina), conocida mediante la Razón, la causa de ese efecto, e incluso en el caso de la mera posibilidad de este origen es un deber darle esta última interpretación, si no se quiere abrir las puertas de par en par a todo fanatismo e incluso hacer perder al sentimiento moral no ambiguo su dignidad acercándolo a todo otro sentimiento fantástico.—Sentimiento —cuando la ley, por virtud de la cual o incluso según la cual el mismo se produce, es conocida

antes— lo tiene cada uno sólo para sí y no puede exigirlo a otros, por lo tanto tampoco puede ponderarlo como piedra de toque de la genuinidad de una revelación, pues el sentimiento no enseña absolutamente nada, sino que contiene sólo el modo como el sujeto es afectado atendiendo a su deleite o repugnancia, sobre lo cual no puede fundarse ningún conocimiento.

Así pues, no hay ninguna norma de la fe eclesial aparte de la Escritura, ni otros intérpretes de ésta que la pura *Religión racional* y la *erudición escrituraria* (que alcanza lo histórico de ella), de los cuales sólo el primero es *auténtico* y válido para todo el mundo, mientras que el segundo es sólo *doctrinal*, teniendo por fin convertir la fe eclesial para un cierto pueblo en un cierto tiempo en un sistema que se mantiene de un modo constante. Por lo que toca a este segundo intérprete, es irremediable que la fe histórica se haga finalmente una mera creencia en eruditos escrituristas y en su inteligencia; lo cual sin duda no redundará de modo particular en honra de la naturaleza humana, pero se pondrá remedio mediante la pública libertad de pensamiento, que a este respecto está tanto más justificada cuanto que sólo si los eruditos exponen sus interpretaciones al examen de todos y, por otra parte, permanecen ellos mismos abiertos y dispuestos a aceptar una mejor inteligencia, pueden contar con la confianza de la comunidad hacia sus decisiones.

7. El tránsito gradual de la fe eclesial al dominio único de la fe religiosa pura es el acercamiento del reino de Dios

El signo distintivo de la iglesia verdadera es la *universalidad*; de ésta a su vez la señal es la necesidad y la determinabilidad sólo posible de un modo. Ahora bien, la fe histórica (que está fundada en la revelación como experiencia) tiene sólo validez particular —a saber: para aquellos a quienes ha llegado la historia sobre la cual reposa— y contiene en sí, como todo conocimiento empí-

rico, no la conciencia de que el objeto creído *tenga que* ser así y no de otro modo, sino sólo que es así; contiene, pues, a la vez la conciencia de su contingencia. Por lo tanto, puede bastar para la fe eclesial (de este tipo pueden darse varias); pero sólo la fe religiosa pura, que se funda enteramente en la Razón, puede ser reconocida como necesaria, por lo tanto como la única que distingue a la iglesia verdadera.—Así pues, aunque (conforme a las limitaciones inevitables de la naturaleza humana) una fe histórica afecte como medio conductor a la Religión pura, con la conciencia, sin embargo, de que es sólo un medio conductor, y si esta fe, en cuanto fe eclesial, lleva consigo un principio de acercamiento continuo a la pura fe religiosa para, finalmente, poder prescindir de aquel medio conductor, una iglesia tal puede siempre llamarse la *verdadera*; pero, puesto que sobre doctrinas de fe históricas no puede evitarse la contienda, puede sólo ser llamada la iglesia *militante*; ¡pero con la perspectiva de llegar a ser finalmente la iglesia *triumfante*, inmutable y que une todo!. A la fe, de cada uno en particular, que lleva consigo la susceptibilidad moral (dignidad) de ser eternamente feliz, se la llama fe *beatificante* <sup>61</sup>. Esta, pues, tampoco puede ser sino una sola, y con toda la diversidad de las creencias eclesiales puede, sin embargo, ser encontrada en todo aquel en quien la creencia eclesial, refiriéndose a su meta, la fe religiosa pura, es práctica. Por el contrario, la fe de una Religión de servicio de Dios es una fe de *prestación* y recompensa (*fides mercenaria, servilis*) y no puede considerársela como la fe beatificante, porque no es moral. En efecto, esta última ha de ser una fe libre, fundada sobre puras intenciones del corazón (*fides ingenua*). La primera se imagina hacerse agradable a Dios mediante acciones (del *cultus*) que (aunque trabajosas) no tienen por sí ningún valor moral, por lo tanto son acciones arrancadas sólo por el temor y la esperanza, acciones que también un hombre malo puede ejecutar, en tanto que la segunda supone como necesaria para hacerse agradable a Dios una intención moralmente buena.

La fe beatificante contiene dos condiciones de su esperanza de beatitud: una respecto a aquello que el hombre mismo no puede realizar, a saber: hacer que las acciones tuyas acontecidas sean de derecho (ante un juez divino) no acontecidas; la otra respecto a aquello que el hombre mismo puede y debe hacer, a saber: cambiar a una vida nueva, conforme a su deber. La primera es la fe en una satisfacción (pago de la deuda propia, redención, reconciliación con Dios), la segunda es la fe en una conducta buena que ha de llevarse en adelante para poder hacerse agradable a Dios.—Ambas condiciones constituyen sólo una fe y se copertenenen necesariamente. Pero no se puede comprender la necesidad de una ligazón de otro modo que si se acepta que una se deja derivar de la otra, por lo tanto que o bien la fe en la absolución de la culpa que carga sobre nosotros produce la buena conducta de vida, o bien la intención veraz y activa de una conducta buena a llevar siempre produce según las ley de causas moralmente operantes la fe en aquella absolución.

Ahora bien, aquí se muestra una notable antinomia de la Razón humana consigo misma, cuya solución —o, si ésta no debiese ser posible, al menos el acomodamiento— es lo único que puede decidir si a la fe religiosa pura ha de añadirse siempre una fe histórica (eclesial) como parte esencial de la fe beatificante, o si la fe eclesial, como simple medio conductor, puede finalmente, por lejos que esté ese porvenir, convertirse en fe religiosa pura.

1. Supuesto que tenga lugar una satisfacción por los pecados del hombre, es ciertamente bien comprensible cómo todo pecador querría de buena gana referirla a sí y, si la cosa depende sólo de *creer* (lo cual significa tanto como declarar que él quiere que la satisfacción deba haber tenido lugar también para él), no dudaría ni por un instante. Pero no se comprende en absoluto cómo un hombre razonable que se sabe culpable puede pensar seriamente que sólo necesita creer el mensaje de una satisfacción dada en su provecho y aceptarla *utiliter* (como

dicen los juristas) para considerar su culpa como anulada, y tanto (incluso con su raíz) que también para el porvenir una buena conducta por la cual no se ha tomado hasta entonces el menor trabajo será la consecuencia inevitable de esta fe y de la aceptación del beneficio ofrecido. Ningún hombre que reflexione puede dar entrada en sí a esa creencia, por más que el amor a sí mismo convierta frecuentemente en esperanza el mero deseo de un bien por cuya consecución no se hace o no puede hacerse nada, como si su objeto fuese a venir por sí, atraído por el mero anhelo. No se puede imaginar esto como posible de otro modo que si el hombre considera esta fe como dada a él de modo celestial y, por lo tanto, como algo sobre lo cual no tiene necesidad de dar cuenta alguna a su Razón. Si no es capaz de pensar tal cosa, o es demasiado sincero para fingir en sí semejante confianza como simple medio de halagarse, entonces, con todo el respeto a una tal satisfacción hiperbólica, con todo el deseo de que una satisfacción tal esté abierta también para él, no podrá menos de considerarla sólo como condicionada, es decir: no puede menos de considerar que su conducta mejorada en cuanto está en su poder ha de ir por delante para dar aunque sólo sea el menor fundamento de esperanza de que tal mérito superior pueda valerle.—Por lo tanto, si el conocimiento histórico acerca de este mérito pertenece a la fe eclesial, en tanto que la conducta mejorada como condición pertenece a la fe moral pura, *ésta habrá de preceder a aquélla.*

2. Pero, si el hombre está por naturaleza corrompido, ¿cómo puede creer hacer de sí, cualquiera que sea su esfuerzo, un hombre nuevo agradable a Dios si, consciente de las transgresiones de las que se ha hecho culpable anteriormente, está todavía bajo el poder del principio malo y no encuentra en sí ninguna facultad suficiente para hacerlo mejor en adelante?. Si no puede considerar a la justicia que él mismo ha excitado contra sí como reconciliada por una satisfacción ajena y considerarse a sí mismo como en cierto modo nacido de nuevo por esta fe, y así ante todo emprender una nueva vida que sería la

consecuencia de haberse unido con él el principio bueno, ¿sobre qué quiere fundar su esperanza de hacerse un hombre agradable a Dios? <sup>62</sup>.—Así pues, la fe en un mérito que no es el suyo propio y por el cual se reconcilia con Dios ha de preceder a todo esfuerzo en orden a obras buenas; lo cual está en pugna con la tesis anterior. Este conflicto no puede ser arreglado mediante el examen de la determinación causal de la libertad del ser humano, esto es: de las causas que hacen que un hombre se haga bueno o malo; por lo tanto no puede ser arreglado teóricamente; porque esta cuestión sobrepasa toda la facultad especulativa de nuestra Razón. Pero en el terreno práctico, en el que no se pregunta qué es lo primero físicamente, sino qué moralmente para el uso de nuestro libre albedrío, esto es: de dónde debemos partir, si de la fe en lo que Dios ha hecho por nosotros o de lo que, para llegar a ser dignos de aquello (consista en lo que quiera), debemos hacer nosotros, en este terreno no hay duda de que hay que decidirse por lo segundo.

En efecto, la aceptación del primer requisito para la beatificación, a saber: de la fe en una satisfacción suplenente, es en todo caso necesaria sólo para el concepto teórico; no podemos *hacernos comprensible* de otro modo la liberación del pecado. Por el contrario, la necesidad del segundo principio es práctica y puramente moral; no podemos con seguridad esperar ser partícipes de la adjudicación misma de un mérito ajeno satisfactorio, y así partícipes de la beatitud, de otro modo que si nos cualificamos para ello por nuestro esfuerzo en el seguimiento de todo deber humano, el cual ha de ser el efecto de nuestro propio trabajo y no a su vez un influjo ajeno cabe el cual somos pasivos. En efecto, puesto que este último mandamiento es incondicionado, es necesario que el hombre lo ponga como máxima por base de su fe, es decir: que comience por el mejoramiento de su vida como condición suprema bajo la cual puede tener lugar una fe beatificante.

La fe eclesial, en cuanto fe histórica, comienza con

derecho por el primero de los dos principios mencionados; pero, dado que ella contiene sólo el vehículo para la fe religiosa pura (en la que reside el verdadero fin), aquello que en ésta en cuanto fe práctica es la condición —a saber: la máxima del *hacer*— ha de constituir el comienzo, y la del *saber* o fe teórica no ha de hacer otra cosa que confirmar y consumir la primera.

Junto a ello puede también observarse que según el primer principio la fe (a saber: la fe en una satisfacción suplente) sería atribuida al hombre como deber, en tanto que la fe de la buena conducta de vida, como operada por influjo superior, le sería atribuida como gracia.—En cambio según el segundo principio es a la inversa. Pues según él la buena *conducta de vida* es, en cuanto condición suprema de la gracia, *deber* incondicionado, en tanto que la satisfacción superior es un mero *asunto de gracia*.—Al primer principio se le echa en cara (frecuentemente no sin razón) la *superstición* del servicio de Dios, que sabe unir una conducta reprobable con la Religión; al segundo principio se le reprocha la *incredulidad naturalística*, que liga a una conducta por lo demás quizá ejemplar la indiferencia o incluso la oposición frente a toda revelación.—Pero esto sería cortar el nudo (mediante una máxima práctica) en vez de desatarlo (teóricamente), lo cual en cuestiones de Religión está, desde luego, permitido.—Con todo, lo que sigue puede servir para satisfacción de la última exigencia.—La fe viva en el arquetipo de la humanidad agradable a Dios (en el hijo de Dios) *en sí misma* está referida a una idea moral de la Razón, en cuanto que esta idea no sólo nos sirve de pauta sino también de motivo impulsor, y por lo tanto es lo mismo que yo parta de esta fe como *racional* o que parta del principio de la conducta buena. Por el contrario, la fe en el mismo arquetipo *en el fenómeno* (la fe en el hombre-Dios), en cuanto fe *empírica* (histórica), no es lo mismo que el principio de la conducta buena (el cual ha de ser totalmente racional), y sería algo totalmente distinto querer empezar por esa fe empírica (44)<sup>63</sup> y derivar de ella la buena conducta de

vida. Entonces habría antagonismo entre las dos tesis arriba citadas. Sin embargo, en el fenómeno del hombre-Dios el objeto de la fe beatificante no es lo que de él cae ante los ojos o puede ser conocido por experiencia, sino propiamente el arquetipo que reside en nuestra Razón, arquetipo que ponemos por base a aquel hombre (porque, en la medida en que se deja percibir en su ejemplo, él es encontrado conforme a ese arquetipo), y una fe tal se confunde con el principio de una conducta agradable a Dios.—Por lo tanto, no hay aquí dos principios en sí diversos, de modo que empezar por uno o por otro fuese echar por caminos opuestos, sino sólo una y la misma idea práctica de la que partimos una vez en tanto que representa el arquetipo como ubicado en Dios y emanado de él, y otra vez en tanto que lo representa como ubicado en nosotros, ambas veces, sin embargo, en tanto que lo representa como pauta de nuestra conducta; y la antinomia es, pues, sólo aparente; en efecto, por un malentendido considera como dos principios diferentes la misma idea práctica, simplemente tomada en dos respectos diferentes.—Pero si de la fe histórica en la efectiva realidad de un fenómeno tal aparecido una vez en el mundo se quisiera hacer la condición de la única fe beatificante, entonces habría, desde luego, dos principios completamente diferentes (uno empírico, otro racional), sobre los cuales, acerca de si se ha de tomar como punto de partida y comienzo uno u otro, se produciría un verdadero antagonismo de las máximas que ninguna Razón podría jamás arreglar.—La tesis «hay que creer que ha habido una vez un hombre que por su santidad y mérito satisfizo tanto por sí (con respecto a su deber) como también por todos los otros (y por la deficiencia de ellos con respecto a su deber) (de lo cual nada nos dice la Razón) para esperar que nosotros, incluso llevando una vida buena, sin embargo sólo en virtud de aquella fe podamos ser felices» dice algo completamente distinto que: «hay que ambicionar con todas las propias fuerzas la intención santa de una conducta de vida agradable a Dios para poder creer que el amor

(que ya la Razón misma nos asegura) de Dios a la humanidad en cuanto ésta se esfuerza según toda su capacidad por seguir la voluntad de aquél, en consideración a la recta intención, suplirá del modo que sea la deficiencia del acto».—Lo primero no está en la capacidad de todo hombre (incluso del no erudito)<sup>64</sup>. La Historia muestra que en todas las formas de Religión ha impedido este conflicto de los dos principios de la fe; pues todas las Religiones tienen expiaciones, pónganlas donde quieran. Por su parte, la disposición moral en todo hombre tampoco dejaba de hacer oír sus exigencias. Pero en todos los tiempos los sacerdotes se quejaron más que los moralistas; aquéllos en voz alta (intimando a las autoridades a remediar el abuso) del descuido del servicio de Dios, introducido para reconciliar al pueblo con el cielo y apartar del Estado la desgracia; los moralistas, en cambio, de la decadencia de las costumbres, que en gran medida cargan en la cuenta de aquéllos medios de salir del pecado por los cuales los sacerdotes facilitaron a todos la reconciliación con la divinidad aun tratándose de los vicios más burdos. En efecto, cuando existe ya un fondo inagotable para el pago de las culpas hechas o por hacer, uno puede simplemente echar mano de él (y lo hará sin duda antes que nada, aun con todas las reclamaciones que la conciencia haga) para hacerse libre de culpa, en tanto que el propósito de llevar una vida buena puede ser suspendido hasta que se esté en paz ante todo en lo referente a aquel pago; no puede uno pensar fácilmente otras consecuencias de una creencia tal.—Pero aunque esta creencia misma fuese representada como si tuviese una fuerza tan singular y un influjo místico (o mágico) tal que, aunque por lo que sabemos debería ser tenida por meramente histórica, sin embargo, si uno se abandonase a ella y a los sentimientos ligados con ella, la misma fuese capaz de mejorar al hombre entero desde su fundamento (hacer de él un hombre nuevo), entonces esta fe habría de ser considerada como concedida e inspirada inmediatamente por el cielo (con y bajo la fe histórica); en tal caso todo, in-

cluso la calidad moral del hombre, va a parar finalmente en un decreto incondicionado de Dios: «*El se compadece de quien quiere y endurece a quien quiere*» (45), lo cual, tomado según la letra, es el *salto mortale* de la Razón humana.

Es, pues, un<sup>o</sup> consecuencia necesaria de la disposición física y a la vez de la disposición moral que hay en nosotros, la cual —esta última— es la base y a la vez la intérprete de toda Religión, el que ésta sea por fin gradualmente liberada de todos los fundamentos empíricos de determinación, de todos los estatutos, que se apoyan en la historia y que por medio de una fe eclesial reúnen provisionalmente a los hombres en orden a la promoción del bien, y así finalmente reine sobre todos la pura Religión racional «para que Dios sea todo en todos».—Las envolturas bajo las cuales se formó primero el embrión en orden al hombre han de ser apartadas ahora que éste debe salir a la luz. El andador de la tradición santa con sus colgantes, los estatutos y observancias, que hizo buen servicio en su tiempo, se hace poco a poco superfluo y finalmente llega a ser una cadena cuando el hombre entra en la adolescencia. Mientras él (el género humano) «era un niño, tenía la cordura de un niño» y sabía ligar con los estatutos que le fueron impuestos sin su intervención una erudición e incluso una filosofía que podía servir a la iglesia; «pero ahora llega a ser un hombre. aparta lo que es pueril». La degradante distinción entre *laicos* y *clérigos* cesa, y la igualdad surge de la verdadera libertad, sin anarquía, porque cada uno obedece a la ley (no estatutaria) que él mismo se prescribe, pero que ha de considerar también al mismo tiempo como la voluntad —revelada a él mediante la Razón— del soberano del mundo, el cual liga invisiblemente a todos bajo un gobierno comunitario en un Estado que pobremente era de antemano representado y preparado a través de la iglesia visible.—Todo ello no ha de esperarse de una revolución externa<sup>65</sup>, que realiza su efecto —muy dependiente de circunstancias de fortuna— de modo tempestuoso y violento, y donde una vez hecho mal algo en

la fundación de una nueva constitución, se lo mantiene con pesar a lo largo de los siglos, porque ya no puede ser modificado, o al menos no puede serlo de otro modo que por una nueva revolución (siempre peligrosa).—En el principio de la pura Religión racional como una revelación divina que acontece de modo constante (aunque no empírico) para todos los hombres ha de residir el fundamento del paso a ese nuevo orden de las cosas, paso que, una vez captado por una meditación pura, es llevado a ejecución mediante una reforma gradual progresiva en la medida en que es obra humana; pues, por lo que toca a las revoluciones que pueden acortar este proceso, son dejadas a cargo de la Providencia y no se dejan introducir según planes sin daño de la libertad.

Sin embargo, se puede decir con fundamento «que el reino de Dios ha venido a nosotros», aunque sólo en principio del paso gradual de la fe eclesial a la Religión universal de la Razón, y así a un Estado ético (divino) sobre la tierra, haya arraigado de modo universal, y en algún lugar también de modo *público*; si bien la erección efectiva de ese Estado está aún alejada de nosotros en una amplitud infinita. En efecto, puesto que tal principio contiene el fundamento de un acercamiento continuo a esa perfección, en él, como en un germen que se desarrolla y seguidamente se fecunda de nuevo, reside (de modo invisible) el todo que un día debe iluminar y dominar el mundo. Pero lo verdadero y lo bueno<sup>66</sup> —en relación a lo cual reside en la disposición natural de todo hombre el fundamento así de la intelección como de la participación por el corazón— no deja, si una vez se ha hecho público, de comunicarse de modo general por virtud de la afinidad natural en la que está con la disposición moral de seres racionales en general. Los entorpecimientos por causas civiles políticas que pueden oponerse de tiempo en tiempo a su extensión sirven más bien para hacer tanto más íntima la unión de los ánimos en orden al bien (que, después que ellos han puesto los ojos en él, no abandona jamás sus pensamientos) (46).

Este es, pues, el trabajo —no observado por ojos

humanos, pero constantemente en progreso— del principio bueno en orden a erigirse en el género humano, en cuanto comunidad según leyes de virtud, un poder y un reino, lo cual afirma el triunfo sobre el mal y asegura al mundo, bajo el dominio del principio bueno, una paz eterna.

*Segunda Sección:*

*Representación histórica de la fundación gradual del dominio del principio bueno sobre la tierra*

No se puede pedir de la Religión sobre la tierra (en la significación más estricta del término) una *historia universal* del género humano; pues en cuanto fundada sobre la fe moral pura no es la Religión ningún estado público, sino que cada uno sólo por sí mismo puede hacerse cargo de los progresos que ha hecho en ella. Sólo de la fe eclesial se puede, pues, esperar una exposición histórica general, en cuanto se la compara según sus formas diferentes y mudables con la fe religiosa pura, única e inmutable. Desde el momento en que la fe eclesial reconoce públicamente su dependencia de las condiciones restrictivas de la fe religiosa pura y de la necesidad de la concordancia con ella, la *iglesia universal* empieza a constituirse en un Estado ético de Dios y a progresar hacia la consumación de tal Estado según un principio firme, que es uno y el mismo para todos los hombres y todas las épocas.—Se puede prever que esta historia no será otra cosa que la narración de la lucha constante entre la fe religiosa de servicio de Dios y la fe religiosa moral, de las cuales el hombre está constantemente inclinado a poner por encima la primera, como fe histórica, en tanto que la segunda no ha renunciado nunca a su derecho a la preferencia, que le corresponde como única fe que mejora el alma, y finalmente con certeza afirmará ese derecho.

Pero esta historia sólo puede tener unidad si se la

restringe a aquella parte del género humano en la que ahora la disposición a la unidad de la iglesia universal ha sido ya traída cerca de su desarrollo en cuanto que por ella ha sido al menos públicamente planteada la cuestión concerniente a la diferencia entre la fe racional y la fe histórica y la decisión de esta cuestión se ha hecho el más grande asunto moral; pues la historia de los dogmas de pueblos diversos<sup>67</sup>, cuyas creencias no están en ninguna ligazón entre sí, no ofrece ninguna unidad de la iglesia. Pero no puede contarse como unidad de la iglesia el hecho de que en uno y el mismo pueblo haya surgido un día una cierta creencia nueva que se distinguía notablemente de la que antes dominaba, aunque ésta llevase consigo las causas *que dieron lugar* a la producción de la nueva. Pues ha de haber unidad del principio si la sucesión de diferentes modos de creencia uno tras otro debe contarse como modificaciones de una y la misma iglesia, y es propiamente de la historia de ésta de lo que nos ocupamos ahora.

Así pues, con esta mira sólo podemos tratar la historia de aquella iglesia que desde su primer comienzo llevaba consigo el germen y los principios en orden a la unidad objetiva de la fe religiosa verdadera y *universal*, a la cual se acerca poco a poco.—Entonces se muestra en primer lugar que la fe *judía* no está en absolutamente ninguna ligazón esencial, esto es: en ninguna unión según conceptos, con esta fe eclesial cuya historia queremos considerar, aunque la precedió inmediatamente y dio la ocasión física para la fundación de la iglesia de que se trata (la cristiana).

La *fe judía* es según su organización original un conjunto de leyes meramente estatutarias sobre las cuales se fundaba una constitución estatal; pues los suplementos morales que ya entonces, o también en lo que vino después, le fueron *añadidos* no son en absoluto pertenecientes al judaísmo como tal. Este no es propiamente una Religión, sino sólo la unión de una multitud de hombres que, porque pertenecían a una raza particular,

se constituyeron en una comunidad bajo leyes meramente políticas, por lo tanto no en una iglesia; más bien *debía* ser un Estado meramente mundano, de modo que, si éste era tal vez desgarrado por contingencias adversas, le quedaba de todos modos la creencia (esencialmente perteneciente a él) de que un día sería restaurado (con la venida del Mesías). El que esta constitución estatal tenga como base la teocracia (en lo visible una aristocracia de los sacerdotes o jefes que se preciaban de haber recibido instrucciones directamente de Dios) y, por lo tanto, el nombre de Dios, que aquí es venerado como gobernante del mundo que no hace ninguna reivindicación sobre la conciencia moral ni dirigida a ésta, no hace de ella una constitución religiosa. La prueba de que no ha debido serlo es clara. *En primer lugar*, todos los mandamientos son tales que también una constitución política puede apoyarse en ellos e imponerlos como leyes coactivas, porque tocan sólo a acciones externas, y si bien los diez mandamientos —aun cuando no estuviesen públicamente promulgados— valen ante la Razón como éticos, en aquella legislación no fueron dados con la exigencia de la *intención moral* en el seguimiento de ellos (en lo cual puso luego el Cristianismo el punto clave), sino que fueron solamente dirigidos a la observancia externa; lo cual se aclara también por el hecho de que, *en segundo lugar*, todas las consecuencias del cumplimiento o transgresión de estos mandamientos, toda recompensa o castigo, se limitan a aquello que en este mundo puede ser deparado a cualquiera, e incluso esto no según conceptos éticos, en cuanto que recompensa y castigo debían alcanzar también a la posteridad, que no había tomado parte práctica alguna en aquellas hazañas o crímenes, lo cual en una constitución política puede ser, desde luego, un medio sensato de procurarse docilidad, pero en una constitución ética sería contrario a toda equidad. Ahora bien, dado que no puede pensarse Religión alguna sin fe en una vida venidera, el judaísmo como tal, tomado en su pureza, no contiene fe religiosa alguna. Esto será aún corroborado por la siguiente observación. Apenas cabe

dudar que los judíos, como otros pueblos, incluso los más bárbaros, deben haber tenido una fe en una vida venidera, por lo tanto su cielo y su infierno; pues esta creencia se impone por sí misma a todo el mundo en virtud de la universal disposición moral existente en la naturaleza humana. Por lo tanto, ha ocurrido con seguridad *adrede* que el legislador de este pueblo, aunque sea representado como Dios mismo, no haya *querido* tomar en la menor consideración la vida venidera, lo cual demuestra que ha querido fundar solamente una comunidad política, no una comunidad ética; pero hablar en la primera de recompensas y castigos que no pueden hacerse visibles aquí en la vida habría sido, en tal supuesto, un proceder totalmente inconsecuente e inconveniente. Aunque no hay que dudar que los judíos se han hecho después, cada uno para sí mismo, una cierta fe religiosa que ha sido mezclada con los artículos de su fe estatutaria, sin embargo tal fe religiosa no ha constituido nunca una parte perteneciente propiamente a la legislación del judaísmo. *En tercer lugar*, que el judaísmo haya constituido una época perteneciente a la condición de la *iglesia universal*, o incluso esta iglesia misma en relación a su tiempo, es hasta tal punto erróneo que más bien excluyó de su comunidad a todo el género humano, como un pueblo particular elegido para sí por Jehová, pueblo que consideraba enemigos a todos los demás y por ello era considerado enemigo por todos.—A este respecto no hay que colocar tan alto el hecho de que este pueblo pusiese como universal soberano del mundo un Dios único y no representable por ninguna imagen visible, pues en la mayoría de los otros pueblos se encuentra que su doctrina de fe iba a parar igualmente a eso y sólo por la *veneración* de ciertos seres divinos poderosos subordinados a aquél se hizo sospechosa de politeísmo, pues un Dios que sólo quiere el seguimiento de tales mandamientos, para lo cual no se requiere una intención moral mejorada, no es propiamente aquel ser moral cuyo concepto necesitamos para una Religión. Esta encontraría lugar aun antes cabe una creencia en muchos seres invi-

sibles poderosos de este tipo —si un pueblo se los figurase, por ejemplo, de modo que, junto a la diversidad de sus departamentos, coincidiesen en juzgar digno de su complacencia sólo al que se adhiriese con todo su corazón a la virtud— que si la fe está dedicada sólo a un único ser que hace de un culto mecánico lo principal.

Así pues, la historia universal de la Iglesia, en cuanto debe constituir un sistema, no podemos empezarla de otro modo que desde el origen del Cristianismo, el cual, como abandono completo del judaísmo, del que surgió, fundado sobre un nuevo principio, efectuó una revolución total en las doctrinas de fe. El trabajo que los maestros del Cristianismo se dan o han podido darse al comienzo para atar partiendo de ambas creencias un hilo conductor que las uniese, queriendo que la nueva fuese tenida sólo por una continuación de la antigua, de modo que ésta habría contenido prefigurados todos los acontecimientos de aquella, muestra demasiado claramente que para ellos se trataba en ello del medio más conveniente para *introducir* una Religión moral pura en lugar de un antiguo culto al que el pueblo estaba demasiado fuertemente acostumbrado sin chocar directamente con sus prejuicios. Ya la supresión subsiguiente del distintivo corporal que servía para separar totalmente a aquel pueblo de otros hace juzgar que la nueva fe, no ligada a los estatutos de la antigua, no ligada incluso a ningunos, ha debido contener una Religión válida para el mundo, no para un único pueblo.

Del judaísmo, pues —pero del judaísmo ya no patriarcal y sin mezcla, establecido solamente sobre su propia constitución política (que además estaba ya muy trastornada), sino del judaísmo mezclado ya con una fe religiosa mediante doctrinas que poco a poco se habían hecho públicas allí, en una situación en que a este pueblo, en otro tiempo ignorante, había llegado ya mucha sabiduría extranjera (griega), que verosímilmente contribuyó a ilustrarlo y a prepararlo, pese a la carga opresora de su fe dogmática, para revoluciones, con ocasión de la disminu-

ción del poder de los sacerdotes por su sumisión al dominio de un pueblo que consideraba con indiferencia toda creencia popular extranjera—, de un judaísmo tal surgió repentinamente, aunque no sin preparación, el cristianismo. El maestro del Evangelio se anunció como enviado del cielo, a la vez que declaraba, como digno de una misión tal, que la fe de prestación (en días de servicio de Dios, profesiones y usos) es por sí nula y que en cambio la fe moral, la única que santifica a los hombres, «como santo es su padre que está en el cielo», y que muestra su genuinidad por la buena conducta, es la única beatificante; después que hubo dado en su persona mediante doctrina y pasión, hasta la muerte no merecida y a la vez meritoria (47), un ejemplo adecuado al arquetipo de la única humanidad agradable a Dios, es representado como retornando al cielo, del que había venido, dejando oralmente su última voluntad (como en un testamento) y, por lo que toca a la fuerza del recuerdo de su mérito, doctrina y ejemplo, pudiendo decir que «él (el ideal de la humanidad agradable a Dios) permanece, sin embargo, cabe sus discípulos hasta el fin del mundo».—A esta doctrina, que, si se tratase de una *creencia histórica* a propósito de la venida y del rango quizá supraterráneo de su persona, necesitaría la confirmación por milagros, pero que, en cuanto perteneciente sólo a la fe moral, que mejora el alma, puede prescindir de todas las pruebas tales de su verdad, son asociados además en un libro santo milagros y misterios cuya divulgación es a su vez un milagro y exige una fe histórica que no puede ser así documentada como también asegurada según su significación y su sentido de otro modo que por erudición.

Pero toda fe que como fe histórica se funda en libros necesita para su garantía un *público erudito* en el cual pueda en cierto modo ser controlada a través de escritores contemporáneos que no son sospechosos de un particular compromiso con los primeros difusores de la fe y cuya conexión con nuestra literatura actual se ha mantenido ininterrumpida. La pura fe racional por el contrario no necesita de tal documentación, sino que se demues-

tra ella misma. Ahora bien, en el tiempo de aquella revolución, en el pueblo que dominaba a los judíos y que se había difundido incluso en el lugar en que ellos habitaban (el pueblo romano), había ya un público erudito por el cual también la historia de aquel tiempo, por lo que toca a los acontecimientos en la constitución política, nos ha sido transmitida a través de una serie ininterrumpida de escritores; además este pueblo, aunque se ocupaba poco de las creencias religiosas de sus súbditos no romanos, no fue en ningún modo incrédulo con respecto a los milagros que hubiesen acontecido públicamente entre ellos; con todo, los romanos no mencionaron en cuanto contemporáneos nada de aquellos milagros ni de la revolución, ocurrida sin embargo públicamente, que los mismos produjeron (por lo que se refiere a la Religión) en un pueblo que les estaba sometido. Sólo tarde, después de más de una generación, realizaron investigaciones sobre la calidad de este cambio de creencias que hasta entonces les había permanecido desconocido (el cual no había ocurrido sin movimiento público), pero ninguna acerca de la historia de su primer comienzo, para buscarla en sus propios anales. Desde este tiempo a aquel en que el Cristianismo constituyó para sí mismo un público erudito es por ello oscura su historia, y por lo tanto permanece desconocido para nosotros qué efecto tuvo su doctrina sobre la moralidad de sus fieles, si los primeros cristianos fueron efectivamente hombres moralmente mejorados o bien gentes de cuño ordinario. Pero desde que el propio Cristianismo llegó a ser un público erudito o penetró en el público universal, su historia, por lo que se refiere al efecto beneficioso que con razón puede esperarse de una Religión moral, no le sirve en modo alguno de recomendación.—Cómo exaltaciones místicas en la vida eremítica o monacal y el encarecimiento de la santidad del estado célibe hicieron inútiles para el mundo a gran número de hombres; cómo presuntos milagros relacionados con ello oprimieron al pueblo con pesadas cadenas bajo una ciega superstición; cómo, imponiéndose a hombres libres una jerarquía, se alzó la terrible voz

de la *ortodoxia* en la boca de pretenciosos intérpretes de la Escritura reputados como únicos y dividió el mundo cristiano en partidos enconados con motivo de opiniones de fe (a las cuales, si no se apela a la Razón pura como intérprete, no puede llevarse absolutamente ningún acuerdo universal); cómo en Oriente, donde el Estado se ocupaba ridículamente de los estatutos de fe de los sacerdotes y de los asuntos del clero, en vez de mantener a los clérigos en los estrictos límites de una condición de maestros (de la cual estuvieron siempre inclinados a pasar a la de gobernantes), cómo, digo, este Estado había de ser al fin inevitablemente presa de enemigos exteriores que pusieron fin a su creencia dominante; cómo en Occidente, donde la fe erigió su propio trono, independiente del poder mundano, el orden civil, junto con las ciencias (que lo sostienen), fue trastornado y privado de fuerza por un presunto lugarteniente de Dios; cómo ambas partes del mundo cristiano, cual las plantas y animales que, próximos a la descomposición por una enfermedad, atraen insectos destructores que la llevan a cabo, fueron atacadas por los bárbaros; cómo en la parte occidental aquel jefe espiritual dominaba y castigaba a reyes como a niños mediante la varita mágica de la excomunión—amenazándolos con ella—, los incitaba a guerras extranjeras (las Cruzadas) que despoblaban otra parte del mundo y a hacerse la guerra unos a otros, incitaba a la rebelión de los súbditos contra la autoridad de los reyes y al odio feroz contra los compañeros de uno y el mismo Cristianismo, llamado universal, que pensaban de otro modo; cómo la raíz de esta discordia, que incluso ahora sólo por el interés político es apartada de erupciones violentas, se encuentra escondida en el principio de una fe eclesial que manda despóticamente, y deja siempre temer escenas semejantes: esta historia del Cristianismo (que, en cuanto éste debía ser erigido sobre una fe histórica, tampoco podía ocurrir de otro modo), si se la capta en una mirada como un cuadro, podría justificar la exclamación: *tantum Religio potuit suadere malorum!*<sup>68</sup>, si de la institución del Cristianismo no resultase

con todo bastante claro que su verdadera mira primera no ha sido ninguna otra que introducir una fe religiosa pura, sobre la cual no pueden darse opiniones en conflicto, en tanto que todo ese tumulto por el que el género humano fue perturbado y es aún dividido proviene sólo de que, por una propensión de la naturaleza humana, lo que al principio debía servir para introducir la fe religiosa pura, esto es: para ganar a la nación acostumbrada a la antigua fe —histórica— para la nueva a través de sus propios prejuicios, fue hecho luego fundamento de una universal Religión del mundo.

Si ahora se pregunta qué tiempo de toda la historia de la iglesia hasta ahora conocida es el mejor, no dudo en decir: *es el actual*, y lo es de modo que se puede simplemente dejar que se desarrolle más y más, sin impedimento, el germen de la verdadera fe religiosa tal como ahora ha sido puesto, ciertamente sólo por algunos, pero públicamente, en la Cristiandad, para esperar de ello una aproximación continua a aquella iglesia que une para siempre a todos los hombres, la cual constituye la representación visible (el esquema) de un reino invisible de Dios sobre la tierra.—La Razón, liberándose, en las cosas que según su naturaleza deben ser morales y mejorar el alma, del peso de una fe expuesta constantemente al albedrío del intérprete, ha aceptado universalmente en todos los países de nuestra parte del mundo entre los que verdaderamente veneran la Religión (aunque no en todos los casos de modo público) *en primer lugar* el principio de la justa *moderación* en los juicios sobre todo lo que se llama revelación: que, puesto que a una Escritura que según su contenido práctico encierra solamente un contenido divino nadie puede negarle la *posibilidad* de ser considerada efectivamente como revelación divina (a saber: con respecto a lo que en ella es histórico), y que asimismo la ligazón de los hombres en una Religión no puede convenientemente llevarse a cabo y hacerse estable sin un libro santo y una fe eclesial fundada en él; puesto que además, tal cual es el estado actual de la inteligencia humana, difícilmente esperará

nadie una nueva revelación introducida mediante nuevos milagros, —es lo más razonable y lo más justo seguir usando este libro, una vez que existe, como base de la enseñanza eclesial y no debilitar su valor mediante ataques inútiles o petulantes, pero a la vez no imponer a ningún hombre la fe en él como precisa para la beatitud. El *segundo* principio es: dado que la historia santa, que fue establecida sólo por causa de la fe eclesial, no puede ni debe tener por sí sola absolutamente ningún influjo sobre la aceptación de máximas morales, sino que ha sido dada a la fe sólo en orden a la presentación viviente de su verdadero objeto (de la virtud que tiende a la santidad), esa historia ha de ser enseñada y explicada en todo caso como orientada a lo moral, pero junto a ello ha de inculcarse cuidadosamente y (puesto que el hombre común tiene especialmente en sí una propensión constante a pasar a la fe pasiva [48]) reiteradamente que la verdadera Religión no ha de ser puesta en saber o profesar lo que Dios hace o ha hecho para que nosotros lleguemos a la beatitud, sino en aquello que nosotros hemos de hacer para llegar a ser dignos de ello, lo cual nunca puede ser algo distinto que aquello que tiene por sí mismo un valor *incondicionado* indudable y es por lo tanto lo único que puede hacernos agradables a Dios, y a la vez lo único de cuya necesidad puede todo hombre llegar a estar plenamente cierto sin erudición escrituraria alguna.—No poner obstáculo a estos principios, para que se hagan públicos, es deber del gobernante; por el contrario, resulta muy arriesgado y compromete mucho la propia responsabilidad entrometerse en el camino de la Providencia divina y, para complacer a ciertas doctrinas eclesiales históricas que por sí tienen a lo sumo una verosimilitud a discutir por eruditos, tentar la conciencia de los súbditos mediante el ofrecimiento o la negación de ciertas ventajas civiles, en otro caso abiertas a todos (49), lo cual, sin contar el quebranto que por ello acontece para una libertad en este caso santa, difícilmente puede procurar al Estado buenos ciudadanos. Quién de los que se ofrecen para obstaculizar tal libre desarrollo de dispo-

siciones divinas en orden al bien del mundo, e incluso proponen tal obstaculización, querría, si medita sobre ello consultando a su conciencia, responder de todo el mal que puede surgir de tales intromisiones violentas, por las cuales el progreso en el bien, que es mira del gobierno del mundo, podría ser por largo tiempo entorpecido e incluso obligado a retroceder, si bien no puede en ningún caso ser suprimido totalmente por ningún poder ni institución humana.

Finalmente, el reino de los cielos es representado en esta historia, por lo que toca a la dirección de la Providencia, no sólo como en un acercamiento detenido en ciertas épocas pero nunca interrumpido del todo, sino también en su entrada. Puede interpretarse como una representación simbólica orientada sólo a la mayor vivificación de la esperanza y del denuedo y ambición en orden a ese reino si a este relato histórico es añadida además una profecía (como en los libros sibilinos) acerca de la consumación de esta gran mutación del mundo en la imagen de un reino visible de Dios sobre la tierra (bajo el gobierno de su representante y lugarteniente descendido de nuevo) y de la felicidad que bajo él, tras la separación y expulsión de los rebeldes que intentan una vez más la resistencia, debe gozarse aquí en la tierra, junto con la total exterminación de aquellos y de su caudillo (en el Apocalipsis), y así el *fin del mundo* constituye la decisión de la historia. El maestro del Evangelio ha mostrado a sus discípulos el reino de Dios sobre la tierra sólo del lado magnífico, que eleva el alma, del lado moral, a saber: del lado de la dignidad de ser ciudadano de un Estado divino, y les ha indicado lo que tendrían que hacer no sólo para llegar ellos mismos a ello, sino para unirse en ello con otros de la misma intención y en lo posible con todo el género humano. Pero por lo que toca a la felicidad, que constituye la otra parte de los inevitables deseos del hombre, les dijo de antemano que no podrían contar con ella en su vida terrena. Los preparó más bien para estar dispuestos a las mayores tribulaciones y sacrificios; sin embargo (porque una renun-

cia total a lo físico de la felicidad no puede exigirse al hombre en tanto que existe) añadió: «Estad alegres y confiados, lo que hagáis os será recompensado en el cielo». La mencionada adición a la historia de la iglesia, que toca al destino venidero y último de ella, la representa como *triumfante*, esto es: como coronada aun aquí en la tierra de felicidad tras haber superado todos los obstáculos.—La separación de los buenos respecto a los malos, que durante el progreso de la iglesia hacia su perfección no habría sido conveniente a este fin (en cuanto que la mezcla de buenos y malos era necesaria, en parte para servir a los primeros de piedra de afilar de la virtud, en parte para apartar a los otros del mal por el ejemplo), es representada tras la erección consumada del Estado divino como la última secuela de ella; entonces se añade aún la última prueba de la firmeza de este Estado considerado como poder, su triunfo sobre todos los enemigos externos, que son asimismo considerados también como en un Estado (el Estado infernal), con lo cual tiene entonces fin toda vida terrena en cuanto que «el último enemigo (del hombre bueno), la muerte, es derogado» y se abre la inmortalidad por ambas partes, para una como salud, para la otra como perdición, la forma misma de una iglesia es disuelta, el lugar teniente en la tierra entra en una clase con los hombres, elevados a él como ciudadanos del cielo, y así Dios es todo en todo (50).

Esta representación de una narración histórica del mundo venidero, que no es ella misma una historia, es un bello ideal de la época moral del mundo, efectuada por la introducción de la verdadera Religión universal, época *prevista* en la fe hasta su consumación, que nosotros no *alcanzamos con la vista* como consumación empírica, sino que a ella podemos *dirigir la vista más allá de...*—esto es: disponer con vistas a ella—sólo en el continuado progreso y acercamiento al supremo bien posible en la tierra (en lo cual no hay nada místico, sino que todo sucede naturalmente de modo moral). La aparición del Anticristo, el quiliasma, el anuncio de la cer-

canía del fin del mundo, pueden adoptar ante la Razón su buena significación simbólica, y el último de estos acontecimientos, representado como acontecimiento imprevisible (como el fin de la vida, si está cerca o lejos), expresa muy bien la necesidad de estar en todo tiempo preparados para él, pero de hecho (si se pone por base a este símbolo el sentido intelectual) la de considerarnos en todo tiempo efectivamente como llamados a ser ciudadanos de un Estado divino (ético). «¿Cuándo viene, pues, el reino de Dios?» —«El reino de Dios no viene en figura visible. No se dirá tampoco: mira aquí, o: allí está. ¡Pues ved, el reino de Dios está dentro en vosotros!» (Luc. 17, 21 a 22) (51)<sup>69</sup>.

### Observación general

En todos los modos de creencia que se relacionan con la Religión la investigación tropieza inevitablemente, detrás de la calidad interna de los mismos, con un *misterio*, esto es: con algo *santo* que ciertamente puede ser *conocido* por cada uno, pero no públicamente *profesado*, esto es: universalmente comunicado.—En cuanto es algo *santo* ha de ser un objeto moral, por lo tanto un objeto de la Razón, y poder ser reconocido interiormente de modo suficiente para el uso práctico, pero en cuanto es algo *secreto* no de modo suficiente para el uso teorético; pues entonces habría de ser también comunicable a cualquiera y por lo tanto también habría de poder ser profesado externamente y públicamente.

La creencia en algo que, sin embargo, debemos a la vez considerar como misterio santo puede ser tenida por una *fe divinamente inspirada* o por una *fe racional pura*. Si no somos apremiados por la mayor necesidad a aceptar lo primero, tomaremos como máxima atenernos a lo segundo.—Sentimientos no son conocimientos y por lo tanto no significan tampoco ningún misterio, y puesto que el misterio hace referencia a la Razón pero no puede ser universalmente comunicado, cada uno tendrá, pues,

que buscarlo (si en algún caso existe) solamente en su propia Razón.

Es imposible decidir *a priori* y objetivamente si hay o no tales misterios. Por lo tanto, tendremos que investigar inmediatamente en lo interior, en lo subjetivo de nuestra disposición moral, para ver si tal cosa se encuentra en nosotros. Sin embargo, no podremos contar entre los misterios santos los *fundamentos*, insondables para nosotros, de lo moral, que en verdad se deja comunicar públicamente, pero de lo cual no nos es dada la causa, sino sólo aquello que nos es dado para el conocimiento pero que no es susceptible de una comunicación pública. Así la libertad, propiedad que es conocida para el hombre a partir de la determinabilidad de su albedrío por la ley moral incondicionada, no es ningún misterio, porque su conocimiento puede ser *comunicado* a cualquiera; en cambio el fundamento, para nosotros insondable, de esta propiedad es un misterio; porque *no* nos es *dado* en orden al conocimiento. Pero justamente esta libertad es lo que, cuando es aplicado al objeto último de la Razón práctica, la realización de la idea del fin último moral, nos conduce inevitablemente a misterios santos (52).

Puesto que el hombre no puede realizar él mismo la idea del bien supremo ligada inseparablemente a la intención moral pura (no sólo por el lado de la felicidad, sino también por el de la necesaria unión de los hombres en orden al fin total), y, sin embargo, encuentra en sí el deber de trabajar en ello, se encuentra conducido a creer en la cooperación u organización de un soberano moral del mundo por la cual es posible este fin, y entonces se abre ante él el abismo de un misterio acerca de lo que Dios hace en esto, si en general *algo* ha de ser atribuido a Dios y *qué* es lo que en particular ha de serle atribuido, en tanto que el hombre, en todo deber, no conoce sino qué ha de hacer él mismo para ser digno de aquel complemento que no le es conocido o que al menos no le es comprensible.

Esta idea de un soberano moral del mundo es una tarea para nuestra Razón práctica. Para nosotros no se

trata tanto de saber qué es Dios en sí mismo (su naturaleza)<sup>70</sup>, sino qué es para nosotros como ser moral; aunque por causa de este mismo respecto hemos de pensar y aceptar la calidad natural divina, tal como es necesario en orden a esa relación, en toda la perfección requerida para la ejecución de su voluntad (por ejemplo, como un ser inmutable, omnisciente, omnipotente, etc.) y fuera de este respecto no podemos conocer nada de él.

Conforme a esta necesidad de la Razón práctica, la universal fe religiosa verdadera es: 1) la creencia en Dios como el creador todopoderoso del cielo y la tierra, esto es: moralmente como legislador *santo*; 2) la creencia en él, el conservador del género humano, como gobernante *bondadoso* y sostén moral del mismo; 3) la creencia en él, el administrador de sus propias leyes santas, esto es: como juez *recto*.

Esta fe no contiene propiamente ningún misterio, porque expresa únicamente el comportamiento moral de Dios hacia el género humano; además se presenta por sí misma a toda Razón humana y por ello es encontrada en la Religión de la mayor parte de los pueblos civilizados (53). Reside en el concepto de un pueblo como comunidad, en donde ha de ser pensado en todo tiempo un triple poder superior (*pouvoir*) de este tipo, salvo que esta comunidad es aquí representada como ética; por ello puede pensarse unida en uno y el mismo ser esta triple cualidad del jefe moral del género humano, que en un Estado civil jurídico habrá de ser necesariamente repartida entre tres sujetos distintos (54)<sup>71</sup>.

Pero, puesto que esta fe, que por causa de una Religión en general ha purificado la relación moral del hombre al ser supremo de dañinos antropomorfismos y la ha adecuado a la genuina moralidad de un pueblo de Dios, ha sido presentada públicamente al mundo en primer lugar en una doctrina de fe (la cristiana) y sólo en ella, se puede, pues, llamar a la proclamación de esa fe la revelación de lo que para el hombre, por su propia culpa, era hasta entonces misterio.

En efecto, allí se dice, *en primer lugar*, que no debe

uno representarse al legislador supremo en cuanto tal como *clemente*, por lo tanto como *indulgente* (indulgent) para con la debilidad de los hombres, ni *despótico* y disponiendo sólo según su derecho ilimitado, y sus leyes no han de ser representadas como arbitrarias, como no emparentadas en absoluto con nuestros conceptos de la moralidad, sino como leyes referidas a la santidad del hombre. *En segundo lugar*, que no ha de ponerse la bondad de Dios en una *benevolencia* incondicionada hacia sus criaturas, sino en que mira ante todo a la calidad moral de ellas, por la cual pueden *agradarle*, y sólo entonces suple su incapacidad para dar satisfacción por sí mismas a esta condición. *En tercer lugar*, que su justicia no puede ser representada como *bondadosa* y *accesible a ruegos de perdón* (lo cual contiene una contradicción), y menos aún como ejercida en la cualidad de la *santidad* del legislador (ante la cual ningún hombre es recto), sino sólo como restricción de la bondad<sup>72</sup> a la condición de la concordancia de los hombres con la ley santa en la medida en que, como *hijos de los hombres*, puedan ser conformes a la exigencia de ella.—En una palabra: Dios quiere ser servido en una cualidad moral triple específicamente diversa, para la cual no es una expresión inconveniente la denominación de personalidad diversa (no física, sino moral) de uno y el mismo ser, símbolo de fe que expresa a la vez toda la Religión moral pura, que sin esta distinción corre peligro, según la propensión del hombre a figurarse la divinidad como un jefe humano (pues un jefe tal no separa por lo general en su gobierno uno de otro los tres aspectos de esta triple cualidad, sino que frecuentemente los mezcla o confunde), de degenerar en una antropomorfística fe de prestación.

Pero si esta fe (en una trinidad divina) fuese considerada no sólo como representación de una idea práctica, sino como una creencia que debe representar lo que Dios es en sí mismo, entonces sería un misterio que sobrepasaría todos los conceptos humanos, por lo tanto un misterio no susceptible de una revelación para la capacidad de captación humana, y como tal podría ser dado a co-

nocer en este respecto. La fe en ese misterio como ampliación del conocimiento teórico de la naturaleza divina sería sólo la profesión relativa a un símbolo totalmente incomprensible para los hombres —y, en cuanto piensan comprenderlo, antropomorfístico— de una fe eclesial, mediante lo cual no se conseguiría ni aun lo mínimo para el mejoramiento moral.—Sólo lo que se puede por completo comprender y examinar en un respecto práctico, pero que en una mira teórica (en orden a la determinación de la naturaleza del objeto en sí) sobrepasa todos nuestros conceptos, es un misterio (en un respecto) y puede sin embargo (en otro) ser revelado. De este tipo es el misterio arriba nombrado, que puede dividirse en tres misterios revelados a nosotros mediante nuestra propia Razón:

1. El misterio de la *vocación* (de los hombres como ciudadanos a un Estado ético).—No podemos formarnos una idea de la sumisión universal *incondicionada* del hombre a la legislación divina de otro modo que en cuanto nos consideramos a la vez como *criaturas* de Dios; así como Dios puede ser considerado como autor de todas las leyes de la naturaleza solamente porque es el creador de las cosas naturales. Pero es absolutamente inconcebible para nuestra Razón cómo deben ser *creados* seres con vistas al libre uso de sus fuerzas; pues según el principio de causalidad no podemos atribuir a un ser que aceptamos como producido ningún otro fundamento interno de sus acciones que aquel que ha puesto en él la causa productora, por el cual (por lo tanto por una causa externa) estaría entonces determinada toda acción de tal ser, con lo que éste no sería libre. Así pues, la legislación divina, santa, que concierne por lo tanto sólo a seres libres, no se deja conciliar por nuestra inteligencia racional con el concepto de una creación de tales seres, sino que es preciso considerar a éstos como seres libres ya existentes <sup>73</sup>, que no son determinados mediante su dependencia natural por virtud de su creación, sino por una compulsión meramente moral, posible según leyes de la libertad, esto es: una vocación a la ciudada-

nía en el Estado divino. Así, la vocación a este fin es moralmente del todo clara, si bien para la especulación la posibilidad de estos llamados es un misterio impenetrable.

2. El misterio de la *satisfacción*. El hombre, tal como lo conocemos, está corrompido y por sí mismo en ningún modo es adecuado a aquella ley santa. Sin embargo, si la bondad de Dios lo ha llamado en cierto modo a la existencia, esto es: lo ha invitado a una manera particular de existir (a ser miembro del reino de los cielos), él ha de tener un medio de suplir por la plenitud de su propia santidad la deficiencia de la aptitud del hombre requerida para ello. Pero esto es contrario a la espontaneidad (que se supone en todo bien o mal moral que un hombre puede tener en sí), según la cual un bien tal, si debe poder serle imputado, no ha de provenir de otro, sino de él mismo.—Por lo tanto, en la medida en que la Razón comprende, ningún otro puede sustituirlo mediante el exceso de su buen comportamiento y mediante su mérito, o bien, si se acepta tal cosa, sólo en una mira moral puede ser necesario *aceptarla*; pues para el razonar es un misterio inalcanzable.

3. El misterio de la *elección*. Aunque se conceda como posible aquella satisfacción suplente, sin embargo la aceptación de la misma —por la fe moral— es una determinación de la voluntad al bien, la cual supone ya una intención agradable a Dios en el hombre, intención que el hombre, conforme a su corrupción natural, no puede producir en sí por sí mismo. Pero que deba operar en él una *gracia* celeste que, no según el mérito de las obras, sino por un *decreto* incondicionado, otorga esta asistencia a un hombre y la deniega a otro, y que una parte de nuestra especie sea destinada a la beatitud y la otra a la reprobación eterna, eso no da ningún concepto de una justicia divina, sino que en todo caso habría de ser referido a una sabiduría cuya regla es absolutamente un misterio para nosotros.

Ahora bien, acerca de estos misterios, en cuanto tocan a la historia moral de la vida de todo hombre —a sa-

ber: cómo ocurre que haya en general en el mundo un bien o un mal moral, y (si hay mal moral en todos y en todo tiempo) cómo del mal el bien surge y es producido en algún hombre; o por qué, si *esto* acontece en algunos, otros, sin embargo, permanecen excluidos de ello—, nada nos ha revelado Dios y nada puede revelarnos, pues no lo *comprenderíamos* (55)<sup>74</sup>. Sería como si quisiéramos *explicar* lo que acontece por lo que se refiere al hombre en virtud de su libertad y *hacérselo comprensible*; sobre ello Dios ha revelado ciertamente su voluntad mediante la ley moral en nosotros, pero las *causas* por las que acontece o no acontece una acción libre sobre la tierra las ha dejado en la oscuridad en la que para la investigación humana ha de permanecer todo lo que, en cuanto historia, debe, sin embargo, también ser concebido a partir de la libertad según la ley de las causas y efectos (56)<sup>74</sup>. Pero acerca de la regla objetiva de nuestro comportamiento nos ha sido revelado suficientemente todo lo que necesitamos (por la Razón y la Escritura), y al mismo tiempo esta revelación es comprensible para todos los hombres.

Que el hombre sea llamado mediante la ley moral a la buena conducta, que, mediante el respeto imborrable que en él reside a la ley moral, encuentre en sí una promesa en orden a la confianza hacia este espíritu bueno y a la esperanza de poder darle satisfacción del modo que sea, finalmente que, ligando esta última espera con el mandamiento estricto de la ley moral, haya de examinarse constantemente como requerido a dar cuentas ante un juez: sobre ello instruyen y a ello empujan a la vez la Razón, el corazón y la conciencia moral. Es impertinente pedir que nos sea manifestado aún más, y, si esto debiese acontecer, no habría de ser contado como necesidad humana universal.

Pero aunque aquel gran misterio que comprende en una fórmula todos los mencionados puede ser hecho concebible a todo hombre mediante su Razón como idea religiosa prácticamente necesaria, se puede, sin embargo, decir que para llegar a ser base moral de la Religión, en

especial de una Religión pública, fue en primer lugar revelado, en cuanto fue enseñado *públicamente* y hecho símbolo de una época religiosa totalmente nueva. *Fórmulas solemnes* contienen de ordinario su lenguaje propio, sólo para aquellos que pertenecen a una particular asociación (una corporación o comunidad), lenguaje determinado, de cuando en cuando místico, no comprendido por todos, del que en justicia debe uno (por respeto) servirse sólo con motivo de una acción solemne (como por ejemplo cuando alguien debe ser admitido como miembro en una sociedad que se distingue de otras). Pero la meta suprema, nunca plenamente alcanzable para los hombres, de la perfección moral de criaturas finitas es el amor a la ley.

Conforme a esta idea sería en la Religión un principio de fe éste: «Dios es el amor»; en él se puede *venerar* al que ama (con el amor de la *complacencia* moral en los hombres en cuanto éstos son adecuados a sus leyes santas), al *padre*; se puede además *venerar* en él, en cuanto se presenta en su idea que conserva todo, el arquetipo—engendrado y amado por él mismo—de la humanidad, a su *hijo*; finalmente también, en cuanto que restringe esta complacencia a las condiciones de la concordancia de los hombres con la condición de aquel amor de complacencia y por ello la muestra con amor fundado en sabiduría, se puede *venerar* al *espíritu santo* (57); pero propiamente no se lo puede *invocar* en una personalidad tan múltiple (pues esto indicaría una diversidad de seres, cuando se trata sólo de un único objeto), sino en el nombre del objeto venerado y amado por él mismo sobre todo, con el cual es deseo y a la vez deber estar en unión moral. Por lo demás la profesión teórica de fe en la naturaleza divina en esta triple cualidad pertenece a la mera fórmula clásica de una fe de iglesia, para distinguirla de otros modos de creencia derivados de fuentes históricas; con esta profesión pocos hombres son capaces de ligar un concepto claro y determinado (no expuesto a ninguna mala interpretación) y corresponde más bien a los maestros en su relación unos con

otros (como intérpretes filosóficos y eruditos de un libro santo) la discusión de ella para ponerse de acuerdo sobre su sentido, en el que no todo es para la general capacidad de captación ni tampoco para la necesidad de este tiempo, en tanto que la mera creencia en la letra más bien corrompe la verdadera intención religiosa que la mejora.

#### Cuarta parte

Del servicio y el falso servicio <sup>75</sup> bajo el dominio del principio bueno o de Religión y clericalismo <sup>76</sup>

Es ya un comienzo del dominio del principio bueno y un signo de «que el reino de Dios viene a nosotros» aun el solo hecho de que los principios de la constitución del mismo empiecen a hacerse *públicos*; pues aquello en orden a lo cual han arraigado universalmente los fundamentos, los únicos que pueden efectuarlo, existe ya en el mundo del entendimiento, aunque el completo desarrollo de su fenómeno en el mundo del sentido esté referido aún a una lejanía que no puede alcanzarse con la vista. Hemos visto que unirse en orden a una comunidad ética es un deber de índole particular (*officium sui generis*), y que, aunque cada uno obedezca a su deber privado, de ello puede seguirse una *concordancia contingente* de todos en orden a un bien comunitario, incluso sin que además sea precisa a este respecto una organización particular, pero que, sin embargo, aquella concordancia de todos no puede ser esperada si no se hace un negocio particular de la unión de los mismos unos con otros en orden al mismo fin y erección de una COMUNIDAD bajo leyes morales como potencia unida,

y por ello más fuerte, para oponerse a los ataques del principio malo (al que los hombres son en otro caso tentados unos por otros a servir de instrumento).—Hemos visto también que una comunidad tal, como REINO DE DIOS, sólo mediante la *Religión* puede ser tomada a su cargo por los hombres y que, finalmente, para que la Religión sea pública (lo cual es requerido en orden a una comunidad), aquel reino ha de poder ser representado en la forma sensible de una *iglesia*, cuya ordenación incumbe, pues, a los hombres instituir como obra que ha sido dejada a su cargo y puede ser exigida de ellos.

Pero erigir una iglesia como comunidad según leyes religiosas parece exigir más sabiduría (tanto según la inteligencia como según la buena intención) de la que se puede atribuir a los hombres; cuanto más que parece que con este motivo el bien moral, que es lo que se tiene como mira a través de una organización tal, tiene ya que ser *supuesto* en los hombres. De hecho es una expresión absurda la de que los *hombres* deben *instituir* un reino de Dios (tal como puede decirse de ellos que pueden erigir un reino de un monarca humano); Dios mismo ha de ser el autor de su reino. Pero, puesto que nosotros no sabemos qué hace Dios inmediatamente para presentar en la realidad efectiva la idea de su reino, del cual encontramos en nosotros la determinación moral a ser ciudadanos y súbditos, mientras que sí sabemos qué tenemos que hacer con el fin de hacernos aptos para ser miembros de ese reino, esta idea—haya sido despertada en el género humano y hecha *pública* mediante la Razón o mediante la Escritura—nos ligará, sin embargo, con vistas a la ordenación de una iglesia de cuya *constitución* es en este caso Dios mismo, como fundador, el autor, pero de cuya *organización* los autores son en todos los casos los hombres, en cuanto miembros y ciudadanos libres de tal reino; pues aquellos de entre ellos que con arreglo a esta organización regentan los negocios públicos de ella constituyen la *administración* de la misma en cuanto servidores<sup>77</sup> de la iglesia, así como todos

los demás constituyen una asociación sometida a las leyes de la misma, la *comuna*.

Puesto que una Religión racional pura, como fe religiosa pública, da lugar sólo a la mera idea de una iglesia (a saber: de una iglesia invisible) y que sólo la iglesia visible, que está fundada sobre estatutos, necesita una organización hecha por hombres y es susceptible de ella, el servicio bajo el dominio del principio bueno en la primera no podrá ser considerado como servicio de iglesia, y aquella Religión no tiene servidores legales como *funcionarios* de una comunidad ética; cada miembro de ella recibe órdenes inmediatamente del supremo legislador. Sin embargo, dado que con respecto a todos nuestros deberes (que hemos de considerar a la vez en su totalidad como mandamientos de Dios) nosotros estamos siempre en el servicio de Dios, la *Religión racional pura* tendrá como *servidores* (pero sin que sean *funcionarios*) a todos los hombres de buenos pensamientos; sólo que en tal medida no podrán llamarse servidores de una iglesia (a saber: de una iglesia visible, única de la que aquí se trata).—Con todo, puesto que una iglesia erigida sobre leyes estatutarias sólo puede ser la verdadera en la medida en que contiene en sí un principio de constante acercamiento a la fe racional pura (como a aquella fe que, cuando es práctica, constituye propiamente, en toda creencia, la Religión) y de poder con el tiempo prescindir de la fe de iglesia (según aquello que es histórico en ésta), podremos poner en estas leyes y en los funcionarios de la iglesia fundada sobre ellas un *servicio* (*cultus*) de la iglesia en la medida en que orientan en todo tiempo sus doctrinas y ordenamiento a aquel fin último (a una fe religiosa pública). Por el contrario, los servidores de una iglesia que no atienden en absoluto a esto, y que más bien dan por condenable la máxima del continuado acercamiento a dicho fin y por lo único beatificante la fidelidad a la parte histórica y estatutaria de la fe de iglesia, pueden con razón ser acusados de *falso servicio* de la iglesia o de (lo que es representado mediante ella) la comunidad ética bajo el dominio del

principio bueno.—Por falso servicio (*cultus spurius*) se entiende la persuasión de servir a alguien mediante acciones que de hecho hacen que se malogre su mira. Esto acontece en una comunidad por el hecho de que lo que sólo tiene el valor de un medio para dar satisfacción a la voluntad de un superior sea hecho pasar por aquello que nos hace *inmediatamente* agradables a él y puesto en lugar de ello; con lo cual se frustra la mira de aquél.

### *Primera sección:*

#### *Del servicio de Dios en una Religión en general*

La *Religión* es (considerada subjetivamente) el conocimiento de todos nuestros deberes *como* mandamientos divinos (58). La Religión en la que yo he de saber de antemano que algo es un mandamiento divino para reconocerlo como deber mío es la Religión *revelada* (o necesitada de una revelación); por el contrario, aquella en la que he de saber primero que algo es deber, antes de que pueda reconocerlo como mandamiento divino, es la *Religión natural*.—Aquel que declara moralmente necesaria —esto es: deber— sólo la Religión natural puede también ser llamado *racionalista* (en asuntos de fe). Si niega la efectiva realidad de toda revelación divina sobrenatural, se llama naturalista; si admite tal revelación, pero afirma que conocerla y aceptarla por efectivamente real no es requerido con necesidad para la Religión, entonces podría ser llamado *racionalista puro*; pero si tiene por necesaria para la Religión universal la creencia en esa revelación, podría llamarse *sobrenaturalista* puro en asuntos de fe.

El racionalista, en virtud de este título suyo, ya por sí mismo ha de tenerse dentro de los límites de la inteligencia humana. Por eso jamás negará, como un naturalista, ni discutirá la posibilidad interna de una revelación en general ni la necesidad de una revelación como medio divino para la introducción de la Religión verda-

dera; pues de eso ningún hombre puede decidir nada mediante la Razón. Por lo tanto, la cuestión sólo puede tocar a las reclamaciones recíprocas del racionalista puro y del sobrenaturalista en asuntos de fe, o sea: a aquello que el uno o el otro aceptan como necesario y suficiente para la única Religión verdadera o sólo como contingente en ella.

Si se divide la Religión no según su primer origen y su posibilidad interna (en tal caso se divide en natural y revelada), sino sólo según la calidad de ella que la hace *susceptible de comunicación externa*, entonces la Religión puede ser de dos tipos: o la *Religión natural*, de la cual (una vez que existe) cualquiera puede ser convencido mediante su Razón, o una *Religión erudita*, de la que sólo se puede convencer a otros por medio de la erudición (en la cual y mediante la cual han de ser conducidos).—Esta distinción es muy importante, pues a partir del origen de una Religión solamente no puede deducirse nada acerca de su aptitud o ineptitud para ser una universal Religión de los hombres, pero sí a partir de su calidad de ser o no universalmente comunicable; pero es la primera propiedad la que constituye el carácter esencial de aquella Religión que debe obligar a todo hombre.

Según esto puede una Religión ser la Religión *natural* y sin embargo ser también *revelada*, si está constituida de tal modo que los hombres, por el mero uso de su Razón, *hubieran podido y debido llegar* por sí mismos a ella, aunque no habrían llegado tan pronto ni en extensión tan amplia como se requiere, por lo cual pudo ser sabia y muy provechosa para el género humano una revelación de esa Religión en una cierta época y en un cierto lugar, pero de modo que, una vez que la Religión así introducida está ahí y ha sido dada a conocer públicamente, en adelante todos puedan convencerse de la verdad de ella por sí mismos y por su propia Razón. En este caso la Religión es *objetivamente* natural, aunque *subjetivamente* revelada; por eso también le correspon-

de propiamente el primer nombre. Pues podría luego llegar a olvidarse por completo que hubiese ocurrido nunca una revelación sobrenatural tal, sin que con ello aquella Religión perdiese lo más mínimo ni en su claridad, ni en certeza, ni en su fuerza sobre los ánimos. Otra cosa ocurre con la Religión que por su calidad interna sólo puede ser considerada como revelada. Si no fuese conservada en una tradición totalmente segura o en libros santos como documentos, desaparecería del mundo, y o bien habría de ocurrir una revelación sobrenatural repetida públicamente de tiempo en tiempo, o bien interiormente en cada hombre una revelación sobrenatural que durase de modo continuado; sin esta revelación la extensión y propagación de una fe tal no sería posible.

Pero, por una parte al menos, toda Religión, incluso la revelada, ha de contener ciertos principios de la natural. Pues la revelación sólo mediante la Razón puede ser añadida en el pensamiento al concepto de una *Religión*, ya que este concepto mismo, como derivado de una obligación bajo la voluntad de un legislador *moral*, es un concepto racional puro. Así pues, una Religión revelada podemos considerarla por una parte como *natural* y por otra parte como *erudita*, examinarla en ambos aspectos y distinguir qué o en qué medida le corresponde de la una o la otra fuente.

Pero, si tenemos el propósito de hablar de una Religión revelada (al menos de una Religión aceptada por tal), ello no se deja hacer bien sin tomar de la historia algún ejemplo, pues para hacernos comprensibles habríamos de imaginar, como ejemplos, casos cuya posibilidad podría sernos discutida. No podemos, pues, hacer nada mejor que tomar en la mano algún libro que contenga cosas tales, en especial uno que esté íntimamente entretejido de doctrinas morales y, consiguientemente, emparentadas con la Razón, como recurso intermediario de las explicaciones de nuestra idea de una Religión revelada en general, libro que traemos entonces ante nosotros como uno de los diversos libros que tratan de Religión y virtud bajo el crédito de una revelación, para

ejemplo del proceder, útil en sí, de buscar lo que en él puede ser para nosotros Religión racional pura, por lo tanto universal, sin inmiscuirnos en el negocio de aquellos a los que está confiada la interpretación de ese libro como conjunto de doctrinas positivas reveladas ni pretender por ello impugnar su interpretación, que se funda en erudición. Más bien es ventajoso para la última, dado que, con los filósofos, va en busca de uno y el mismo fin, a saber: el bien moral, llevar a éstos por sus propios fundamentos racionales allí a donde ella misma piensa llegar por otro camino.—Ese libro puede ser aquí el Nuevo Testamento, como fuente de la doctrina de fe cristiana. Siguiendo nuestro propósito, vamos a presentar en dos capítulos primero la Religión cristiana como Religión natural y luego, en segundo lugar, como Religión erudita, según su contenido y según los principios que se encuentran en ella.

#### Capítulo primero de la sección primera: La Religión cristiana como Religión natural

La Religión natural en cuanto Moral (en relación a la libertad del sujeto), ligada con el concepto de aquello que puede procurar efecto a su último fin (el concepto de *Dios* como autor moral del mundo) y referida a una duración del hombre adecuada a este fin todo (la inmortalidad), es un concepto racional práctico puro, pues, no obstante su infinita fecundidad, supone tan poco una facultad teórica de la Razón que se puede convencer de ella a todo hombre prácticamente de modo suficiente y, al menos, exigir a todo el mundo como deber el efecto de ella. Ella tiene en sí el gran requisito de la verdadera iglesia, a saber: la cualificación para la universalidad, en cuanto que por tal se entiende la validez para todo el mundo (*universalitas vel omnitudo distributiva*), esto es: la unanimidad universal. Para en este sentido extenderla y mantenerla como Religión del mundo, necesita, desde luego, una servidumbre (*ministerium*) de la igle-

sia meramente invisible, pero no funcionarios (*officiales*), esto es: necesita maestros, pero no superiores; pues por la Religión racional de cada particular no existe aún ninguna iglesia como *unión* universal (*omnitudo colectiva*) ni es tenida como mira mediante aquella idea.—Puesto que una unanimidad tal no podría mantenerse por sí misma, y por lo tanto sin llegar a ser una iglesia visible no podría propagarse en su universalidad, sino sólo si se añade una universalidad colectiva, esto es: una unión de los creyentes en una iglesia (visible) según principios de una Religión racional pura, dado, por otra parte, que esta unión no surge por sí misma de aquella unanimidad e incluso, si hubiese sido erigida, no habría sido llevada por sus libres adeptos (como se ha mostrado arriba) a un estado permanente como *comunidad* de los creyentes (en cuanto ninguno de estos ilustrados <sup>78</sup> cree necesitar para sus intenciones religiosas de la participación de otros en una Religión tal): así pues, si además de las leyes naturales, conocibles por la mera Razón, no vienen a añadirse aún ciertas ordenaciones estatutarias pero a la vez acompañadas de consideración legislativa (autoridad), faltará siempre lo que constituye un particular deber de los hombres, un medio para el fin supremo de ellos, a saber: la unión permanente de los mismos en una iglesia universal visible; pues bien, tal consideración, ser un fundador de esa iglesia, presupone un hecho y no sólo el concepto racional puro.

Ahora bien, si aceptamos un maestro del que una historia (o al menos la opinión general, que no es cosa de discutir a fondo) dice que ha expuesto una Religión pura, para todo el mundo comprensible (natural) y penetrante, cuyas doctrinas podemos por tal razón nosotros mismos examinar como conservadas para nosotros, que la ha expuesto primero públicamente e incluso a despecho de una fe de iglesia dominante importuna, no orientada al propósito moral (una fe cuyas prestaciones pueden servir como ejemplo de toda otra creencia meramente estatutaria en lo fundamental, tal como era general en el mundo en aquella época); si encontramos que ha hecho

de aquella Religión racional universal la condición suprema irrelajable de toda fe religiosa y ha añadido ciertos estatutos que contienen formas y observancias que deben servir de medios para llevar a cabo una iglesia que ha de fundarse sobre aquellos principios: entonces, no obstante lo que hay de contingente y de arbitrario en sus ordenaciones orientadas a tal fin, no se puede discutir a esa iglesia el nombre de la verdadera iglesia universal, ni a él mismo la consideración de haber llamado a los hombres a la unión en ella, sin aumentar la fe con nuevas ordenaciones cargantes o querer hacer de las disposiciones tomadas primeramente por él acciones santas particulares, obligatorias por sí mismas como partes de la Religión.

Tras esta descripción no es posible equivocarse en cuanto a la persona que puede ser venerada ciertamente no como *fundador* de la *Religión* pura de todo estatuto, escrita en el corazón de todo hombre, (pues tal Religión no es de origen arbitrario), pero sí de la primera *iglesia* verdadera.—Para acreditar esta dignidad suya como misión divina, vamos a citar algunas de sus doctrinas como documentos indudables de una Religión en general; sea como quiera en lo que toca a la historia (pues en la idea misma reside ya el fundamento suficiente de la aceptación), esas doctrinas, desde luego, no podrán ser otra cosa que doctrinas racionales puras; pues son éstas las únicas que se demuestran ellas mismas y sobre las cuales, por lo tanto, ha de reposar preferentemente la certificación de las otras.

En primer lugar, pretende que no es la observancia de deberes civiles externos o de deberes de iglesia estatutarios, sino sólo la pura intención moral del corazón, lo que puede hacer al hombre agradable a Dios (Mat., V, 20-48); que ante Dios el pecado en pensamiento es considerado igual que el hecho (V, 28), y que, en general, la santidad es la meta a la que el hombre debe aspirar (V, 48); que, por ejemplo, odiar en el corazón es tanto como matar (V, 22); que una sinrazón hecha al prójimo sólo puede ser reparada por la satisfacción dada a él

mismo, no por acciones de servicio de Dios (V, 24), y que, en cuanto a la veracidad, el medio civil de forzar a ella (59), el juramento, produce incluso menoscabo al respeto por la verdad (V, 34-37); que la propensión natural, pero mala, del corazón humano debe ser totalmente invertida; que el dulce sentimiento de la venganza ha de convertirse en paciencia (V, 39, 40) y el odio a los enemigos en beneficencia (V, 44). De este modo, dice él, entiende satisfacer plenamente a la ley judía (V, 17), pero entonces visiblemente la intérprete de ésta no ha de ser la erudición escriturística, sino la Religión racional pura; porque, tomada según la letra, la ley judía permitía justamente lo contrario de todo esto.— Además, al nombrar la puerta angosta y el camino estrecho, no deja de señalar la falsa interpretación de la ley que los hombres se permiten para dejar de lado su verdadero deber moral e indemnizarse de ello por el cumplimiento del deber eclesial (VII, 13) (60). De estas intenciones puras exige, sin embargo, que deben también mostrarse en *actos*, y niega su insidiosa esperanza a los que piensan suplir la falta de tales actos por la invocación y glorificación del legislador supremo en la persona de su enviado y conseguirse favor con lisonjas (V, 21). De estas obras afirma que deben tener lugar también públicamente, por mor del ejemplo a seguir, (V, 16) y en un temple de ánimo alegre, no como acciones servilmente arrancadas (VI, 16), y que así de un pequeño comienzo de la comunicación y extensión de tales intenciones, como de un grano de simiente en buen campo o de un fermento del bien, la Religión crecerá por su fuerza interior poco a poco en orden a un reino de Dios (XIII, 31, 32, 33).—En fin, abarca todos los deberes: 1) en una regla *universal* (que comprende en sí tanto la condición moral interna como la externa del hombre), a saber: haz tu deber por ningún otro motivo que la estima inmediata de él, esto es: ama a Dios (al legislador de todos los deberes) por encima de todo; 2) en una regla *particular*, a saber: la que concierne como deber universal a la externa relación a otros hombres: ama a cada uno como a

ti mismo, esto es: promueve su bien <sup>79</sup> por una benevolencia inmediata, no derivada de motivos de provecho propio; mandamientos que no son sólo leyes de virtud, sino prescripciones de la *santidad*, a la que debemos aspirar, a cuyo respecto la mera aspiración se llama *virtud*.— Por lo tanto, a los que piensan esperar de modo totalmente pasivo, mano sobre mano, a que descienda de lo alto este bien moral como un don celeste, les niega toda esperanza de ello. Al que deja sin utilizar la disposición natural al bien, que reside en la naturaleza humana (como un talento a él confiado), con perezosa confianza en que un influjo moral superior suplirá la calidad moral y la perfección que a él le faltan, a ése le amenaza de que incluso el bien que pueda haber hecho por disposición natural no le aprovechará a causa de esta negligencia (XXV, 29).

Por lo que toca a la espera, muy natural al hombre, de una suerte —atendiendo a la felicidad— adecuada al comportamiento moral del hombre, en especial junto a tantos sacrificios de la felicidad que ha habido que soportar por causa de este comportamiento, promete (V, 11, 12) la recompensa de un mundo venidero; pero, según la diversidad de las intenciones en tal comportamiento, de otro modo a los que hicieron su deber *por la recompensa* (o también por la absolución de un castigo merecido) que a los hombres mejores, que ejercieron el deber sólo por él mismo. Aquel a quien el egoísmo, el dios de este mundo, domina, cuando, sin renegar de él, lo refina mediante la Razón y lo ensancha por encima de los estrechos límites del presente, es representado como un hombre que engaña a aquel su amo por medio de él mismo y obtiene de él sacrificios por causa del deber. Pues cuando capta en el pensamiento que habrá de abandonar el mundo un día, quizá pronto, que no puede llevarse consigo al otro mundo nada de lo que aquí poseía, entonces se decide a borrar de su cuenta lo que él o su amo, el egoísmo, habían de exigir aquí legalmente a hombres necesitados y procurarse en cierto modo por ello

asignaciones que podrán contarse en otro mundo; con lo cual, es verdad, procede más *prudentemente* que *moralmente* por lo que concierne a los motivos de tales acciones benéficas, pero aun así procede conforme a la ley moral, al menos según la letra, y le está permitido esperar que incluso esto no puede dejar de serle correspondido en el porvenir (61). Si se compara con esto lo que se dice de la beneficencia hacia gentes necesitadas por meros móviles del deber (Mat., XXV, 35-40) —pues a los que ayudan a quienes padecen necesidad sin ni siquiera pensar que algo así merezca además una recompensa y que por ello acaso en cierto modo obliguen al cielo a la recompensa, precisamente porque lo hicieron sin mirar a la recompensa el juez del mundo los declara los auténticos escogidos para su reino—, entonces se ve que el maestro del evangelio, cuando habla de la recompensa en la vida venidera, no ha querido hacer de ella el motivo de las acciones, sino sólo (como representación, que eleva el alma, de la consumación del bien y la sabiduría divinos en la conducción del género humano) el objeto de la más pura veneración y de la mayor complacencia moral para una Razón que juzga en su totalidad el destino del hombre.

He aquí, pues, una Religión completa que puede ser propuesta a todos los hombres mediante su propia Razón de modo captable y convincente y que, además, ha sido hecha intuíble en un ejemplo en cuanto a la posibilidad e incluso necesidad de ser para nosotros arquetipo a seguir (en la medida en que los hombres son capaces de ello), sin que ni la verdad de aquellas doctrinas ni la autoridad y la dignidad del maestro necesiten de ninguna otra certificación (para la cual serían precisos erudición o milagros, que no son cosa de todo el mundo). Si ocurren en el caso de que hablamos apelaciones a la legislación y enseñanza preparatoria anteriores (mosaicas), como si debieran servirle de confirmación, tales apelaciones no tuvieron lugar en cuanto a la verdad misma de las doctrinas, sino sólo para introducirlas entre gentes que permanecían ligadas totalmente y ciegamente

a lo antiguo, lo cual tratándose de hombres que, llenas sus cabezas de tesis de fe estatutarias, se han hecho casi irreceptivos para la Religión racional, ha de ser siempre mucho más difícil que si ésta hubiese debido ser llevada a la Razón de hombres no instruidos, pero tampoco corrompidos. Por ello nadie debe extrañarse si una exposición que se adapta a los prejuicios de aquel tiempo la encuentra enigmática para el tiempo actual y necesitada de una interpretación cuidadosa; aunque, en verdad, deja traslucir por todas parte una doctrina religiosa —y con frecuencia señala expresamente hacia ella— que ha de ser comprensible para todo hombre y convincente sin ningún lujo de erudición.

### Capítulo segundo:

#### La Religión cristiana como Religión erudita

En cuanto una Religión expone como necesarias tesis de fe que no pueden ser reconocidas como tales por la Razón, pero que, sin embargo, deben ser comunicadas sin adulteración (según el contenido esencial) a todos los hombres en todos los tiempos venideros, esa Religión (si no se quiere aceptar un milagro continuo de revelación) ha de considerarse como un bien santo confiado a la custodia de los *eruditos*. Pues si bien, acompañada *desde el comienzo* de milagros y hechos, pudo encontrar por todas partes entrada, incluso en aquello que precisamente no es confirmado por la Razón, el relato mismo de estos milagros, junto con las doctrinas que necesitaban ser confirmadas por ellos, *en la sucesión del tiempo* necesita para la posteridad una enseñanza escrita, documental e invariable.

La aceptación de los principios de una Religión se llama de modo excelente *fe (fides sacra)*. Tendremos, por lo tanto, que considerar la fe cristiana por un lado como una pura *fe racional*, por otro lado como una *fe de revelación (fides statutaria)*. Ahora bien, la primera puede ser considerada como una fe libremente aceptada por cada uno (*fides elicitata*); la segunda, como

una fe impuesta (*fides imperata*). Del mal que reside en el corazón humano y del que nadie es libre, de la imposibilidad de tenerse jamás por justificado ante Dios por la propia conducta y, sin embargo, de la necesidad de una justicia tal válida ante él, de la ineptitud del medio que reemplaza a la honestidad que falta mediante observancias eclesiales y prestaciones devotas y, frente a ello, de la obligación indispensable de hacerse un hombre nuevo: de todo eso puede cada uno convencerse por su Razón, y pertenece a la Religión el convencerse de ello.

Pero desde el momento en que la doctrina cristiana está edificada sobre hechos, no sobre meros conceptos racionales, ya no se llama sólo *Religión* cristiana, sino *fe* cristiana, que ha sido puesta por base a una iglesia. El servicio a una iglesia que está consagrada a una fe tal es, pues, de dos caras: por una parte aquel que ha de serle rendido según la fe histórica, por otra parte aquel que le corresponde según la fe racional práctica y moral. Ninguno de los dos puede en la iglesia cristiana ser separado del otro como consistente por sí solo; el último no puede ser separado del primero porque la fe cristiana es una fe religiosa, el primero no puede ser separado del último porque la fe cristiana es una fe erudita.

La fe cristiana en cuanto fe *erudita* se apoya en la historia y no es, en cuanto que una erudición (objetivamente) está a la base de ella, una *fe* en sí *libre* y derivada de la inteligencia de pruebas teoréticas suficientes (*fides elicitá*). Si fuese una fe racional pura, aunque las leyes morales, sobre las que está fundada en cuanto fe en un legislador divino, ordenan incondicionadamente, sin embargo habría de ser considerada como una fe libre, como ha sido representada en el capítulo primero. Incluso, con tal que de la fe no se hiciese un deber, podría ser, en cuanto fe histórica, una fe teoréticamente libre; si todo el mundo fuese erudito. Pero sí debe valer para todo el mundo, incluso para los no eruditos, no es sólo una fe impuesta, sino también una fe que obedece el mandamiento ciegamente, esto es: sin investigar si es efectivamente un mandamiento divino (*fides servilis*).

Pero en la doctrina revelada cristiana no se puede en modo alguno empezar por la fe *incondicionada* en tesis reveladas (ocultas a la Razón por sí) y dejar que siga luego el conocimiento erudito, solamente como una especie de guardia contra un enemigo que atacase la zaga; pues entonces la fe cristiana no sería sólo *fides imperata*, sino *fides servilis*. Ha de ser, pues, enseñada siempre al menos como *fides historice elicita*, esto es: en ella —como doctrina de fe revelada— la *erudición* ha de constituir no la retaguardia, sino la vanguardia, y el pequeño número de los eruditos escrituristas (clérigos), que tampoco podrían en absoluto prescindir de la erudición profana, arrastraría tras sí el largo tren de los no eruditos (laicos), que por sí no conocen la Escritura (y entre los cuales están incluso los gobernantes civiles del mundo).—Si no debe suceder esto, entonces la Razón humana universal en una Religión natural ha de ser reconocida y honrada en la doctrina de fe cristiana como el supremo principio imperativo, en tanto que la doctrina revelada, sobre la que está fundada una iglesia y que necesita de los eruditos como intérpretes y conservadores, ha de ser amada y cultivada como simple medio, si bien sumamente estimable, para dar a la primera claridad incluso para los ignorantes, extensión y permanencia.

Este es el verdadero *servicio* de la iglesia bajo el dominio del principio bueno; en cambio, aquel en el que la fe revelada debe preceder a la Religión es el *falso servicio*, por el que el orden moral es totalmente invertido y lo que es sólo un medio es impuesto incondicionadamente (inmediatamente como fin). La fe en tesis de las que el no erudito no puede asegurarse ni por la Razón ni por la Escritura (en cuanto que ésta, ante todo, habría de ser documentada) sería puesta como el deber absoluto (*fides imperata*) y así, junto con otras observancias ligadas a ella, elevada al rango de una fe que beatifica como prestación, incluso sin fundamentos de determinación morales de las acciones.—Una iglesia fundada sobre este último principio no tiene propiamente *servidores* (*ministri*) como la que tiene la constitución primera-

mente citada, sino altos *funcionarios* que mandan (*officiales*), los cuales, aunque (como ocurre en una iglesia protestante) no aparezcan en el brillo de la jerarquía como funcionarios espirituales<sup>9</sup> investidos de poder externo e incluso protesten de palabra contra ello, de hecho, sin embargo, quieren saberse tenidos por los únicos intérpretes autorizados de una Escritura santa, tras haber despojado a la Religión racional pura de la dignidad que le corresponde de ser siempre la intérprete suprema de esa Escritura y haber dispuesto que la erudición escriturística se use sólo por causa de la fe eclesial. De este modo convierten el *servicio* de la iglesia (*ministerium*) en una *dominación* sobre los miembros de ella (*imperium*), aunque, con el fin de ocultar esta pretensión, se sirvan del modesto título de servidores. Pero esta dominación, que hubiera sido fácil para la Razón, a ellos les resulta cara, a saber: por los gastos de una gran erudición. Pues, «ciega con respecto a la naturaleza, arrastra toda la antigüedad a encima de su cabeza y se entierra bajo ella».—El camino que toman las cosas, traídas a este punto, es el siguiente:

En primer lugar, el proceder prudentemente observado por los primeros propagadores de la doctrina de Cristo para dar entrada a esa doctrina entre el pueblo al que pertenecían es tomado por una parte de la Religión misma, válida para todos los tiempos y pueblos, de modo que se deba creer que *todo cristiano tiene que ser un judío cuyo Mesías ha llegado*<sup>80</sup>; con lo cual no concuerda, empero, el hecho de que propiamente no esté ligado a ninguna ley del judaísmo (como ley estatutaria), habiendo, sin embargo, de aceptar fielmente en su integridad el libro santo de este pueblo como revelación divina dada para todos los hombres (62)<sup>81</sup>.—Ahora bien, en seguida se plantean muchas dificultades por lo que se refiere a la autenticidad de este libro (que no está, ni con mucho, demostrada por el hecho de que pasajes de él, e incluso toda la historia santa que allí se encuentra, sean utilizados en los libros de los cristianos por causa de este fin suyo). El judaísmo, antes del comienzo e incluso del

progreso considerable del cristianismo, no había penetrado aún en el *público erudito*, esto es: no era aún conocido de los contemporáneos eruditos de otros pueblos, la historia de los judíos aún no había sido en cierto modo controlada y así su libro santo llevado a la fidedignidad histórica a causa de su antigüedad. Con todo, aun concedido esto, no es bastante conocer el libro en traducciones y transmitirlo así a la posteridad, sino que para la seguridad de la fe eclesial fundada en él se requiere también que en todos los tiempos venideros y en todos los pueblos haya eruditos que conozcan la lengua hebrea (en cuanto ello es posible tratándose de una lengua de la que sólo se tiene un libro), y no debe ser sólo un asunto de la ciencia histórica en general, sino un asunto del que depende la beatitud de los hombres, el que haya quienes conozcan esa lengua lo bastante para asegurar al mundo la verdadera Religión.

La Religión cristiana tiene, ciertamente, un destino semejante en cuanto que, si bien los sucesos santos de ella tuvieron lugar públicamente ante los ojos de un pueblo erudito, sin embargo su historia se retrasó más de una generación antes de penetrar en el público erudito de ese pueblo, y por lo tanto su autenticidad ha de carecer de la confirmación por medio de los contemporáneos. Tiene, sin embargo, sobre el judaísmo la gran ventaja de que se la representa salida *de la boca de su primer maestro* como una Religión no estatutaria, sino moral, y, poniéndose de este modo en la más estrecha ligazón con la Razón, pudo mediante ella ser por sí misma, sin erudición histórica, extendida con la mayor seguridad a todos los tiempos y pueblos. Sin embargo, los primeros fundadores de las *comunidades* encontraron necesario entrelazar con ello la historia de los judíos, lo cual era obrar prudentemente con arreglo a su situación de aquel momento —pero quizá también sólo para ella—, y así ha llegado a nosotros con la herencia santa de aquellos. Pero los fundadores de la *iglesia* admitieron estos medios de preconización episódicos entre los artículos esenciales de la fe y los aumentaron con la tradición.

con interpretaciones que obtuvieron de los concilios fuerza legal o que fueron documentadas mediante la erudición; de la cual y de su antípoda, la luz interior que también todo laico puede atribuirse, no es posible prever cuántas mutaciones esperan aún a la fe; cosa que no puede evitarse mientras busquemos la Religión no en nosotros, sino fuera de nosotros.

*Segunda sección:*

*Del falso servicio de Dios en una religión estatutaria*

La verdadera Religión única no contiene nada más que leyes, esto es: principios prácticos de cuya necesidad incondicionada podemos ser conscientes y que, por lo tanto, reconocemos como revelados por la Razón pura (no empíricamente). Sólo por causa de una iglesia, de la que puede haber formas diversas igualmente buenas, pueden darse estatutos, esto es: prescripciones tenidas por divinas que para nuestro juicio moral puro son arbitrarias y contingentes. Ahora bien, tener esta fe estatutaria (que está en todo caso limitada a un pueblo y no puede contener la universal Religión del mundo) por esencial para el servicio de Dios y hacer de ella la condición suprema de la complacencia divina en el hombre es una *ilusión religiosa* (63), cuyo seguimiento es un *falso servicio*, esto es: una supuesta veneración de Dios por la cual precisamente se contraviene al verdadero servicio exigido por él mismo.

1. Del fundamento subjetivo general de la ilusión religiosa.

El antropomorfismo, que en la representación teórica de Dios y de su esencia es apenas evitable para los hombres y, por otra parte, bastante inocente (con tal que no influya en los conceptos del deber), es atendiendo a nuestra relación práctica a la voluntad de Dios y para nuestra moralidad sumamente peligroso; pues en él *nos*

*hacemos un Dios* (64)<sup>82</sup> en el modo en que creemos poder con la mayor facilidad ganarlo para nuestro provecho y ser dispensados del oneroso esfuerzo ininterrumpido de obrar sobre lo íntimo de nuestra intención moral. El principio que el hombre se hace de ordinario por lo que se refiere a esta relación es que por todo cuanto hacemos únicamente por complacer a la Divinidad (con tal que no esté en pugna directamente con la moralidad, aunque no contribuya a ella en lo más mínimo) demostramos a Dios como súbditos obedientes y por ello agradables nuestra voluntad de servirle, y por lo tanto servimos a Dios (*in potentia*).—Pueden no ser siempre sacrificios aquello mediante lo cual el hombre cree ejecutar este servicio de Dios; también solemnidades, incluso juegos públicos, como entre los griegos y romanos, han tenido frecuentemente que servir y sirven todavía para hacer a la Divinidad favorable a un pueblo o incluso a los hombres en particular, según la ilusión de éstos. Pero los sacrificios (las expiaciones, mortificaciones, peregrinaciones y similares) han sido tenidos en todo tiempo por más poderosos, de más efecto sobre el favor del cielo, y más aptos para la liberación del pecado, porque sirven para señalar más vigorosamente la sumisión ilimitada (aunque no moral) a su voluntad. Cuanto más inútiles son tales autotorturas, cuanto menos están orientadas al mejoramiento moral general del hombre, tanto más santas parecen ser; pues precisamente porque en el mundo no sirven absolutamente para nada y, sin embargo, cuestan trabajo, parece que están orientadas únicamente a atestiguar la actitud de entrega hacia Dios.—Aunque —se dice— con esto Dios, por el hecho, no ha sido servido en ninguna mira, sin embargo él considera en ello la buena voluntad, el corazón, el cual, ciertamente, es demasiado débil para seguir sus mandamientos morales, pero por su buena voluntad atestiguada en esto repara tal deficiencia. Es aquí visible la propensión a un proceder que no tiene por sí ningún valor moral, salvo quizá como medio para elevar la facultad de representación sensible a que acompañe a las ideas intelectuales del

fin, o para deprimirla si acaso pudiese obrar en contra de ellas (65); a ese proceder le damos en nuestro parecer el valor del fin mismo, o, lo que es tanto como eso, atribuimos al temple del ánimo que lo hace susceptible de intenciones afectas a Dios (llamado *recogimiento*) el valor de estas intenciones; proceder que es, por lo tanto, una mera ilusión religiosa, que puede adoptar toda clase de formas, de las cuales en una se parece más a la forma moral que en la otra, pero que en todas es no un engaño simplemente impremeditado, sino una máxima de atribuir al medio un valor en sí en lugar del fin; debido a tal máxima, esta ilusión bajo todas estas formas es igualmente absurda y reprobable como oculta inclinación al fraude.

## 2. El principio moral de la Religión opuesto a la ilusión religiosa

Adopto en primer lugar la tesis siguiente como un principio que no necesita de ninguna demostración: *todo lo que, aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio de Dios.*—Digo lo que el *hombre* cree poder hacer; pues no se niega por esto que, por encima de todo lo que *nosotros* podemos hacer, pueda aún haber en los secretos de la suprema sabiduría algo que sólo *Dios* puede hacer para hacernos hombres gratos a él. Pero si la Iglesia anunciase como revelado un misterio tal, sin embargo la opinión de que *creer* esa revelación tal como nos la narra la historia santa y *profesarla* (interna o externamente) sea en sí algo por lo cual nos hacemos agradables a Dios sería una peligrosa ilusión religiosa. Pues esta fe, en cuanto profesión interna de la propia convicción firme, es tan verdaderamente un *hacer* forzado por el temor, que un hombre sincero podría aceptar toda otra condición antes que ésta, ya que en toda otra prestación haría en todo caso solamente algo superfluo, en tanto que aquí haría algo antagónico a la conciencia moral en una declaración de

cuya verdad no está convencido. Así pues, la profesión acerca de la cual él se persuade de que (como aceptación de un bien que le ha sido ofrecido) puede por sí misma hacerlo agradable a Dios, es algo que él se figura poder hacer además de la buena conducta de vida, en seguimiento de las leyes morales a cumplir en el mundo, volviéndose con su servicio directamente a Dios.

Con respecto a la deficiencia de nuestra propia justicia (que vale ante Dios), la Razón, *en primer lugar*, no nos deja totalmente sin consuelo. Ella dice que quien en una intención verdadera, entregada al deber, hace tanto como está en su poder para (al menos en un acercamiento constante a la completa adecuación con la ley) cumplir su obligación, puede esperar que lo que no está en su poder será suplido por la sabiduría suprema *de alguna manera* (que puede hacer inmutable la intención de este acercamiento constante), pero sin que la Razón pretenda determinar y saber en qué consiste el modo, el cual puede quizá ser tan misterioso que Dios pueda revelárnoslo a lo sumo en una representación simbólica en la que sólo lo práctico es comprensible para nosotros, en tanto que teóricamente no podemos en absoluto captar qué es en sí esta relación de Dios al hombre y ligar a ello conceptos, incluso si él quisiera descubrirnos tal misterio.—Ahora bien, supuesto que una cierta iglesia afirme saber determinadamente el modo en que Dios suple aquella deficiencia moral en el género humano, y a la vez condene a la reprobación eterna a todos los hombres que ignoran aquel medio de justificación naturalmente desconocido para la Razón y que, por lo tanto, no lo admiten y profesan como principio de Religión, en tal caso, ¿quién es aquí el incrédulo: el que confía sin saber cómo puede ocurrir lo que espera o el que quiere a todo trance saber la índole de la redención del hombre del mal y en caso contrario renuncia a toda esperanza en esa redención?—En el fondo, a este último no le importa tanto saber ese misterio (pues ya su Razón le enseña que le es totalmente inútil saber algo en relación a lo cual no puede hacer nada), sino que quiere saberlo sólo

con el fin de poder hacerse (aunque ello acontezca sólo interiormente) de la *fe* en toda esa revelación, de la aceptación, la profesión y la glorificación de ella, un servicio de Dios que pueda conseguirle el favor del cielo antes de todo gasto de sus propias fuerzas en orden a una buena conducta, por lo tanto de modo totalmente gratuito, un servicio de Dios que incluso pueda producir esta buena conducta de modo sobrenatural, o, allí donde se obrase contrariamente a ella, pueda al menos reparar la transgresión.

*En segundo lugar:* cuando el hombre se aparta de la máxima arriba mencionada, por poco que ello sea, el falso servicio de Dios (la superstición <sup>83</sup>) *no* tiene en adelante *límites*; pues más allá todo (con tal que no contradiga inmediatamente a la moralidad) es arbitrario. Desde el sacrificio de labios, que le cuesta mínimamente, hasta el de los bienes materiales, que de otro modo podrían ser mejor utilizados en provecho de los hombres, e incluso hasta el sacrificio de su propia persona, haciéndose (en el estado de eremita, de faquir o de monje) perdido para el mundo, el hombre ofrece todo a Dios, salvo su intención moral; y cuando dice que le ofrece también su corazón, entiende por tal no la intención de una conducta agradable a Dios, sino un cordial deseo de que aquellos sacrificios puedan ser admitidos en pago por esta intención (*natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens*. Fedro <sup>84</sup>).

*Finalmente:* si se ha pasado a la máxima de un supuesto servicio agradable por sí mismo a Dios, que incluso lo reconcilia en caso necesario, pero que no es puramente moral, entonces no hay en el modo de servirle en cierta forma mecánicamente ninguna diferencia esencial que dé preferencia a un modo sobre otro. Todos los modos son iguales según su valor (o más bien según su no valor), y es mera afectación, por el hecho de apartarse *más sutilmente* del único principio intelectual de la genuina veneración de Dios, tenerse por más selecto que los que se hacen culpables de un rebajamiento a la sensibilidad supuestamente *más burdo*. Si el devoto em-

prende su camino, conforme a los estatutos, a la *iglesia* o si emprende una peregrinación a los santuarios de *Loreto* o *Palestina*, si lleva ante la autoridad divina su fórmula de oración con los *labios* o, como el tibetano (que cree que estos deseos alcanzan igualmente bien su fin puestos por escrito, con tal que sean *movidos* por algo, por ejemplo, escritos sobre banderas, por el viento, o, encerrados en una caja, como una máquina centrífuga, con la mano), lo hace por medio de una *rueda de oración*, o cualquiera que pueda ser la clase de sucedáneo del servicio moral de Dios, es todo igual y del mismo valor.—No se trata aquí tanto de la diferencia en la forma externa, sino que todo depende de la aceptación o el abandono del principio único de hacerse agradable a Dios sólo por medio de la intención moral, en tanto que ésta se presenta como viviente en acciones que son el fenómeno de ella, o bien por medio de devotos entretenimientos y holgazanería (66). Pero ¿no existe también una engañosa *ilusión de la virtud* que podría ser contada, junto con la ilusión religiosa rastrera, en la clase universal de los engaños de sí mismo?. No; la intención de virtud se ocupa de algo *efectivamente real* que es por sí mismo agradable a Dios y concuerda con el bien del mundo. Ciertamente puede a eso asociarse una ilusión de presunción, consistente en tenerse por adecuado a la idea del propio deber santo; pero esto es sólo contingente. En cambio, poner en la intención de virtud el valor supremo no es ninguna ilusión, como lo es, por ejemplo, la ilusión que hay en las prácticas de recogimiento eclesiales, sino una contribución efectiva al bien del mundo.

Hay, además, un uso (al menos eclesial) consistente en: llamar *naturaleza* a lo que puede ser hecho por el hombre mediante el principio de virtud, y *gracia* a lo que sirve solamente para suplir la deficiencia de todo su poder moral y, puesto que la suficiencia del mismo es también deber para nosotros, puede ser sólo deseado o también esperado e impetrado; considerar ambas conjuntamente como causas operantes de una intención suficiente para una conducta agradable a Dios, pero también no sólo

distinguir las una de otra, sino incluso oponerlas una a otra.

Persuadirse de poder distinguir los efectos de la gracia de los de la naturaleza (de la virtud), o incluso de poder producir en sí los últimos mediante los primeros<sup>85</sup>, es *fanatismo*, pues ni podemos reconocer en nada un objeto suprasensible en la experiencia ni menos tener influencia sobre él para hacerlo descender a nosotros, aunque a veces se produzcan en el ánimo movimientos que actúan sobre lo moral, movimientos que uno no puede explicarse y acerca de los cuales nuestra ignorancia se ve obligada a confesar: «El viento sopla hacia donde quiere, pero tú no sabes de dónde viene», etc.. Querer *percibir* en sí influencias celestes es un modo de locura en el cual puede incluso haber método (pues aquellas supuestas revelaciones interiores han de acompañar siempre a ideas morales; por lo tanto, a ideas de la Razón), pero que sigue siendo siempre un autoengaño perjudicial para la Religión. Creer que puede haber efectos de la gracia y quizá incluso tiene que haberlos para suplir la imperfección de nuestro esfuerzo virtuoso, eso es todo lo que podemos decir de ello; por lo demás, somos incapaces de determinar algo respecto a los caracteres distintivos de esos efectos, y más incapaces aún de hacer algo para producirlos.

La ilusión de conseguir mediante acciones religiosas de culto algo con respecto a la justificación ante Dios es la *superstición* religiosa; así como la ilusión consistente en querer hacerlo mediante el esfuerzo en orden a un supuesto trato con Dios es el *fanatismo* religioso.— Es ilusión supersticiosa querer hacerse agradable a Dios por medio de acciones que todo hombre puede hacer sin que tenga que ser un hombre bueno (por ejemplo: por la profesión de tesis de fe estatutarias, por la guarda de las observancias y disciplina de la iglesia, y similares). Es llamada supersticiosa porque elige para sí simples medios de naturaleza (no morales), los cuales por sí no pueden obrar absolutamente nada en orden a aquello que no es naturaleza (esto es: en orden al bien moral).—

En cambio, se llama fanática una ilusión donde el medio imaginado, en cuanto suprasensible, no está siquiera en la capacidad del hombre, aun sin mirar a la inalcanzabilidad del fin suprasensible que se tiene por mira a través de tal medio; pues este sentimiento de la presencia inmediata del ser supremo y la distinción de ese sentimiento respecto a todo otro, incluso el sentimiento moral, sería una susceptibilidad de una intuición para la cual no hay sentido alguno en la naturaleza humana.— La ilusión supersticiosa, puesto que contiene un medio en sí apto por lo que se refiere a algún sujeto, y a la vez posible para éste, de al menos combatir los obstáculos que se oponen a una intención agradable a Dios, está, con todo, en esta medida emparentada con la Razón, y sólo de modo contingente, por el hecho de que hace de lo que sólo puede ser un medio el objeto inmediatamente agradable a Dios, es reprobable; por el contrario, la ilusión religiosa fanática es la muerte moral de la Razón, y sin la Razón no puede en absoluto tener lugar una Religión, en cuanto que ésta, como toda moralidad en general, ha de ser fundada en principios.

Así pues, el principio—de una fe de iglesia—que remedia o previene toda ilusión religiosa es que, además de las tesis estatutarias de las que por el momento no puede prescindir del todo, esa fe de iglesia ha de contener en sí a la vez un principio por el cual haya de producirse la Religión de la buena conducta, como la verdadera meta, para poder un día prescindir de aquellas tesis.

### 3. Del clericalismo (67)<sup>86</sup> como un mando en el falso servicio del principio bueno.

La veneración de seres invisibles poderosos, que fue arrancada al hombre desamparado mediante el temor natural fundado en la conciencia de su impotencia, no comenzó en seguida por una Religión, sino por un servicio de Dios (o de ídolos) de carácter servil, el cual, cuando había alcanzado una cierta forma legal pública,

llegó a ser un *servicio del templo* y, sólo habiendo sido ligada poco a poco a estas leyes la formación moral de los hombres, un *servicio de la iglesia*; a la base de ambos está una fe histórica, hasta que se ha *empezado* a ver ésta sólo como provisional y en ella la presentación simbólica y el medio de promoción de una fe religiosa pura.

De un *chamán* tungús al *prelado* europeo, que gobierna a la vez la iglesia y el Estado, o (si en vez de a los jefes y dirigentes miramos sólo a los adeptos de la fe según su propio modo de representación) entre el *vogul*, totalmente sensitivo, que se pone de mañana la garra de una piel de oso sobre la cabeza con la breve oración « ¡no me mates! », y el sublimado *puritano* e independiente de *Connecticut*, hay ciertamente una importante distancia en la *manera*, pero no en el *principio* de creer; pues por lo que toca a éste pertenecen todos ellos a una y la misma clase, a saber: la de los que ponen su servicio de Dios en aquello que en sí no hace a ningún hombre mejor (en la creencia en ciertas tesis estatutarias o el recorrer ciertas observancias arbitrarias). Sólo los que piensan encontrar ese servicio únicamente en la intención de una conducta buena se diferencian de aquéllos por el paso a un principio totalmente distinto y muy elevado por encima del primero, a saber: aquel por el cual se adhieren a una iglesia (invisible) que comprende en sí a todos los de buenos pensamientos y que es la única que puede según su calidad esencial ser la verdadera iglesia universal.

Dirigir en provecho propio el poder invisible que dispone sobre el destino de los hombres es una mira que todos ellos tienen; sólo que piensan de modos diversos sobre cómo ha de hacerse esto. Si tienen a ese poder por un ser que posee entendimiento y le atribuyen, por lo tanto, una voluntad de la cual esperan su suerte, entonces su esfuerzo sólo puede consistir en la elección del modo según el cual ellos, como seres sometidos a su voluntad, pueden serle agradables por su hacer y dejar. Si lo piensan como ser moral, entonces fácilmente se convencen por su propia Razón de que la condición

para conseguir el agrado de aquel ser ha de ser su conducta moralmente buena, particularmente la intención pura como principio subjetivo de ella. Pero el ser supremo quizá puede también querer ser servido, además, de un modo que no puede sernos conocido por la mera Razón, a saber: mediante acciones en las cuales, por sí mismas, no echamos de ver nada moral, pero que son emprendidas por nosotros arbitrariamente, como dispuestas por él o bien solamente para atestiguar nuestra sumisión hacia él; en ambos modos de proceder, cuando constituyen un todo de ocupaciones sistemáticamente ordenadas, ponen, pues, en general un *servicio* de Dios.— Ahora bien, si ambos deben estar ligados, entonces o bien cada uno, en cuanto inmediato, habrá de ser aceptado como el modo de agradar a Dios, o bien uno de ellos lo será solamente como medio para el otro, que será el verdadero servicio de Dios. Que el servicio moral de Dios (*officium liberum*) le place inmediatamente es evidente por sí mismo. Pero no puede este servicio ser reconocido como la condición suprema de toda complacencia en el hombre (lo cual está ya en el concepto de la moralidad) si el servicio interesado (*officium mercenarium*) puede ser considerado como *por sí solo* agradable a Dios; pues entonces nadie sabría qué servicio sería preferente en un caso dado para emitir según ello el juicio sobre su deber, o cómo ambos servicios se complementarían uno a otro. Por lo tanto, las acciones que no tienen en sí ningún valor moral habrán de ser aceptadas como agradables a Dios sólo en tanto que sirven como medio para promover aquello que es en las acciones inmediatamente bueno (para la moralidad), esto es: *por mor del servicio moral de Dios*.

Ahora bien, el hombre que usa de acciones que por sí mismas no contienen nada agradable a Dios (moral) como medios para conseguir la complacencia divina incondicionada en él y con ello el cumplimiento de sus deseos, está en la ilusión de poseer un arte de lograr un efecto sobrenatural por medios totalmente naturales; a tales intentos se les suele llamar *magia*, palabra que,

sin embargo (dado que lleva consigo el concepto secundario de una comunidad con el principio malo, mientras que aquellos intentos pueden también ser pensados como por lo demás emprendidos, por un malentendido, con una mira moral buena), queremos cambiar por la palabra, por lo demás conocida, *fetichismo*. Pero un efecto sobrenatural de un hombre sería aquel que sólo es posible en su pensamiento por el hecho de que, supuestamente, obra sobre Dios y se sirve de él como medio para producir un efecto en el mundo, sin que sus fuerzas, ni siquiera su inteligencia, por grata a Dios que pudiese ser, por sí basten para ello; lo cual contiene ya en su concepto un absurdo.

Pero si el hombre, además de por aquello que lo hace inmediatamente objeto de la complacencia divina (por la intención activa de una buena conducta de vida), busca hacerse por medio de ciertas formalidades *digno* de que su impotencia sea suplida por una asistencia sobrenatural, y con esta mira piensa, por medio de observancias que ciertamente no tienen ningún valor inmediato, pero que sirven como medio para la promoción de aquella intención moral, hacerse meramente *susceptible* de alcanzar el objeto de su deseo moral bueno, en tal caso cuenta ciertamente con algo *sobrenatural* para suplir su impotencia natural, pero no cuenta con ello como con algo *obrado* por el *hombre* (mediante influencia sobre la voluntad divina), sino como algo recibido, que él puede esperar, pero no producir.—En cambio, si acciones que, en cuanto nosotros entendemos, no contienen en sí nada moral, agradable a Dios, deben, según su opinión, servir de medio e incluso de condición para esperar inmediatamente de Dios la obtención de los deseos propios, entonces tiene que estar en la ilusión de que, si bien no tiene para eso sobrenatural ni un poder físico ni una susceptibilidad moral, puede, sin embargo, efectuarlo mediante acciones *naturales*, pero en sí no emparentadas con la moralidad (acciones cuyo ejercicio no requiere ninguna intención agradable a Dios, acciones que el peor hombre puede, pues, ejercer tan bien como el mejor),

mediante fórmulas de invocación, profesiones de una fe interesada, observancias de iglesia y similares, y que así puede *provocar mágicamente* en cierto modo la asistencia de la divinidad; pues no hay entre medios meramente físicos y una causa moralmente operante ningún enlace según alguna ley que la Razón pueda concebir y según la cual la mencionada causa pudiese ser representada como determinable por los medios mencionados en orden a ciertos efectos.

Así pues, quien pone por delante la observancia de leyes estatutarias, que necesitan de una revelación, como necesaria para la Religión, y no sólo como medio para la intención moral, sino como la condición objetiva para hacerse por ello inmediatamente agradable a Dios, y pospone a esta fe histórica el esfuerzo en orden a una buena conducta de vida (en vez de que la primera, como algo que sólo *condicionadamente* puede ser agradable a Dios, haya de regirse por la última, que es lo único que place a Dios *absolutamente*), ése transforma el servicio de Dios en un mero *fetichismo* y ejerce un falso servicio que anula todo trabajo en orden a la verdadera Religión. ¡Tanto importa, cuando se quiere ligar dos cosas buenas, el orden en que se las liga! —En esta distinción consiste la verdadera *Ilustración*; de este modo el servicio de Dios se hace un servicio libre, por lo tanto moral. Si uno se aparta de ahí, entonces, en vez de la libertad de los hijos de Dios, se impone más bien al hombre el yugo de una ley (la estatutaria), que, en cuanto obligación incondicionada de creer algo que sólo históricamente puede ser conocido y que por ello no puede ser convincente para todo el mundo, es un yugo mucho más pesado (68) para hombres de conciencia de lo que puede serlo nunca toda la buhonería de devotas observancias impuestas, las cuales basta recorrerlas —para adaptarse a una comunidad eclesial establecida— sin que uno haya de hacer profesión externa o internamente de su fe consistente en tener eso por un ordenamiento *instituido por Dios*; pues es por esto último por lo que la conciencia moral es verdaderamente vejada.

El *clericalismo* es, pues, la constitución de una iglesia en cuanto en ella rige un *servicio de fetiches*, lo cual se encuentra en todas partes donde la base y lo esencial no lo constituyen principios de la moralidad, sino mandamientos estatutarios, reglas de fe y observancias. Ahora bien, hay ciertamente formas de iglesia en las que el fetichismo es tan vario y tan mecánico que casi parece que expulsa toda moralidad, y por lo tanto toda Religión, y que debe tomar su lugar, y así estas formas lindan muy de cerca con el paganismo; pero nada importan el más o el menos aquí, donde el valor o el no valor estriban en la calidad del principio que obliga supremamente. Si éste impone la sumisión obediente a un estatuto, como prestación, no el homenaje libre que debe ser rendido *supremamente* a la ley moral, entonces pueden las observancias impuestas ser tan pocas como se quiera; basta con que se las declare incondicionalmente necesarias; en tal caso es siempre una fe fetichista aquello por lo que la muchedumbre es regida y privada de su libertad moral mediante la obediencia a una iglesia (no a la Religión). Que la constitución de esta iglesia (jerarquía) sea monárquica, o aristocrática, o democrática, eso toca sólo a la organización; la constitución<sup>87</sup> de ella es y sigue siendo siempre, bajo todas estas formas, despótica. Allí donde estatutos de la fe son contados como leyes constitucionales, allí domina un *clero*, que cree poder prescindir de la Razón e incluso, en último término, de la erudición escriturística, porque, como único autorizado guardián e intérprete de la voluntad del legislador invisible, tiene la autoridad de administrar en exclusiva las prescripciones de fe, y así, provisto de este poder, le está permitido no convencer, sino *sólo ordenar*.—Ahora bien, puesto que fuera de este clero todo el resto es *laico* (sin exceptuar al jefe de la comunidad política), la iglesia domina en último término al Estado, no por la fuerza, sino por influjo sobre los ánimos, y además mediante el fingimiento de la utilidad que el Estado debe presuntamente poder sacar de una obediencia incondicionada a la cual una disciplina espiritual ha acostumbrado in-

cluso el *pensamiento* del pueblo; pero entonces, insensiblemente, el habituarse a la hipocresía mina la probidad y lealtad de los súbditos, los incita al servicio aparente incluso en los deberes civiles y, como todos los principios erróneamente adoptados, produce justo lo contrario de lo que se tenía como mira.

Todo esto es la consecuencia inevitable de la transposición, que a primera vista no parece grave, de los principios de la fe religiosa, única beatificante, cuando se trataba de a cuál de los dos se debía conceder el primer puesto como condición suprema (a la que el otro está subordinado). Es justo, es razonable, aceptar que no sólo «sabios según la carne», eruditos o razonadores serán llamados a esta ilustración respecto a su verdadera salud —pues de esta fe debe ser capaz todo el género humano—, sino «el que es insensato ante el mundo»; incluso el ignorante o el más limitado en conceptos ha de poder pretender tal enseñanza e interior convencimiento. Ahora bien, parece, ciertamente, que una fe histórica, en especial cuando los conceptos que necesita para aprehender sus noticias son totalmente antropológicos y muy acomodados a la sensibilidad, es justamente de este tipo. Pues qué más fácil que captar una narración tal, sensitivamente hecha y simple, y comunicársela unos a otros o repetir las fórmulas de misterios, con las cuales no es en absoluto necesario ligar un sentido; cuán fácilmente encuentran tales cosas general aceptación, en especial habiendo sido prometido un gran interés en ellas, y cuán profundamente arraiga una creencia en la verdad de una narración semejante que, además, se basa en un documento reconocido desde hace largo tiempo por auténtico; y así una fe tal es, en verdad, adecuada a las más comunes aptitudes humanas. Pero aunque la publicación de un suceso tal, así como la fe en reglas de comportamiento fundadas en ello, no puede haberse dado precisamente o de modo preferente para eruditos o sabios del mundo, sin embargo éstos no están excluidos de ella, y entonces se presentan tantas dudas, parte con respecto

a la verdad de esos hechos, parte con respecto al sentido en el cual debe ser tomada su exposición, que aceptar una fe semejante, sometida a tantas diferencias (incluso pensadas sinceramente), como la condición suprema de una fe universal y única beatificante es el mayor contrasentido que se puede pensar.—Ahora bien, hay un conocimiento práctico que, aun reposando únicamente en la Razón y no necesitando de ninguna doctrina histórica, sin embargo está tan cerca de todo hombre, incluso del más simple, como si estuviese escrito literamente en su corazón: una ley que no hay más que nombrar para entenderse en seguida con cualquiera acerca de su autoridad, y que comporta en la conciencia de todos obligación *incondicionada*, a saber: la ley de la moralidad; y, lo que aún es más, ese conocimiento conduce ya por sí solo a la fe en Dios, o al menos determina él solo el concepto de Dios como el de un legislador moral, por lo tanto conduce a una fe religiosa pura que es para todo hombre no sólo concebible, sino también digna de honor en el más alto grado; e incluso conduce a ella de un modo tan natural que, si se quiere hacer la prueba, se encontrará que se puede preguntar acerca de ella, total y absolutamente, a todo hombre sin que se le haya enseñado nada de la misma. Así pues, no sólo es prudente empezar por esta fe, y hacer que le siga la fe histórica que armoniza con ella, sino que es también deber hacer de ella la condición suprema bajo la cual, únicamente, podemos esperar ser partícipes de la salud, cualesquiera que sean las promesas que una fe histórica pueda hacernos, y ciertamente de tal modo que esta última sólo según la interpretación que le da la fe religiosa pura podemos dejarla valer por universalmente obligatoria (pues la fe religiosa pura contiene una doctrina universalmente válida); mientras que el moralmente creyente es también abierto para la fe histórica en la medida en que la encuentra provechosa para la vivificación de su intención religiosa pura; sólo de este modo la fe histórica tiene un valor moral puro, pues es libre y no forzada por nin-

guna amenaza (en este último caso no puede nunca ser sincera).

Ahora bien, en tanto que el servicio de Dios en una iglesia está dirigido preferentemente a la veneración moral pura de Dios según las leyes prescritas a la humanidad en general, se puede aún preguntar si en tal iglesia siempre es sólo la *doctrina de la piedad*, o también la pura *doctrina de la virtud*, cada una en particular, lo que debe constituir el contenido de la exposición religiosa. La primera designación, *doctrina de la piedad*, expresa quizá del mejor modo la significación de la palabra *religio* (como hoy se la entiende) en sentido objetivo.

La PIEDAD<sup>88</sup> contiene dos determinaciones de la intención moral en su relación a Dios; el *temor* de Dios es esta intención en seguimiento de sus mandamientos por deber *debido*<sup>89</sup> (por deber de súbdito), esto es: por respeto a la ley; el *amor* de Dios, en cambio, es esta misma intención en seguimiento de sus mandamientos por propia *elección* libre y por complacencia en la ley (por deber de hijo). Ambos contienen por lo tanto, además de la moralidad, el concepto de un ser suprasensible provisto de las propiedades requeridas para consumir el bien supremo que a través de la moralidad se tiene por mira, pero que va más allá de nuestras facultades; el concepto de la *naturaleza* de tal ser, si vamos más allá de la relación moral de la idea del mismo a nosotros, está siempre en peligro de ser pensado por nosotros de modo antropomorfístico y por ello con frecuencia precisamente en perjuicio de nuestros principios morales; así pues, la idea de ese ser no puede tener consistencia por sí misma en la Razón especulativa, sino que incluso funda su origen, pero aún más su fuerza, por completo en la relación a nuestra determinación del deber, que reposa en sí misma. ¿Qué es, pues, más natural en la primera instrucción de la juventud e incluso en la predicación: exponer la doctrina de la virtud antes que la doctrina de la piedad o ésta antes que aquélla (incluso sin mencionarla)? Ambas están evidentemente en ligazón necesaria una con otra. Esto no es posible de otro modo

que sí, puesto que no son *lo mismo*, una ha de ser pensada y expuesta como fin, la otra sólo como medio. Pero la doctrina de la virtud tiene consistencia por sí misma (incluso sin el concepto de Dios), y la doctrina de la piedad contiene el concepto de un objeto que nosotros nos representamos en relación a nuestra moralidad como causa que suple nuestra impotencia con respecto al fin último moral. La doctrina de la piedad no puede, pues, constituir por sí el fin último del esfuerzo moral, sino sólo servir de medio para fortalecer lo que en sí hace a un hombre mejor, la intención de virtud, al prometer y asegurar a ésta (como esfuerzo hacia el bien, incluso hacia la santidad) la esperanza del fin último para el que ella es impotente. Por el contrario, el concepto de virtud es tomado del alma del hombre. Este lo tiene ya del todo, aunque no desarrollado, en sí, y no ha de ser deducido—como el concepto de Religión—mediante conclusiones. En la pureza de este concepto, en el despertar de la conciencia de una facultad, antes no vislumbrada, de poder hacernos dueños en nosotros por encima de los mayores obstáculos, en la dignidad de la humanidad, que el hombre ha de venerar en su propia persona y en la determinación de ésta, y que aspira a alcanzar, reside algo que de tal modo eleva el alma y conduce a la divinidad misma—la cual sólo por su santidad y como legisladora para la virtud es digna de adoración—que el hombre, incluso si está aún muy lejos de dar a este concepto la fuerza de influir en sus máximas, sin embargo no se entretiene a disgusto en él, porque se siente ya en cierto grado ennoblecido por esta idea, en tanto que el concepto de un soberano del mundo que hace de ese deber un mandamiento para nosotros está aún muy lejos de él y, si él comenzase por este concepto, el mismo abatiría su denuedo (69) (que entra a constituir la esencia de la virtud) y llevaría al peligro de transformar la piedad en la sumisión adulatora, servil, a un poder que manda despóticamente. Este denuedo de estar sobre los propios pies es él mismo fortalecido por la ulterior doctrina de la reconciliación, en cuanto que ésta representa

como despachado aquello que no tiene remedio y abre para nosotros la senda de una nueva conducta de vida, mientras que, si esta doctrina es el comienzo, el vacuo esfuerzo por hacer no acontecido lo acontecido (la expiación), el temor acerca de la adjudicación del mismo, la representación de nuestra total impotencia para el bien y la aprensión por la recaída en el mal han de quitar al hombre su denuedo y trasladar al hombre a un estado gemebundo, moralmente pasivo, que no emprende nada grande y bueno, sino que lo espera todo del deseo.—En lo que toca a la intención moral, todo depende del concepto supremo al que uno subordina sus deberes. Cuando la *veneración* de Dios es lo primero y a ella se subordina por lo tanto la virtud, entonces este objeto es un *ídolo*, esto es: es pensado como un ser al que podemos esperar agrandar no por un buen comportamiento moral en el mundo, sino por adoración y adulación; pero la Religión es entonces idolatría. Así pues, la piedad no es un sucedáneo de la virtud, con el fin de pasarse sin ésta, sino la consumación de ella, para que pueda ser coronada con la esperanza del éxito final de todos nuestros fines buenos.

#### 4. Del hilo conductor de la conciencia moral en asuntos de fe <sup>90</sup>

La cuestión no es aquí cómo debe ser conducida la conciencia moral (pues no requiere ningún conductor; es bastante tener una conciencia moral), sino cómo ella misma puede servir de hilo conductor en las más graves decisiones morales.

*La conciencia moral es una conciencia que es para sí misma deber.* Pero ¿cómo es posible concebir una conciencia tal, dado que la conciencia de todas nuestras representaciones sólo parece ser necesaria en una mira lógica, por lo tanto sólo condicionadamente, cuando queremos hacer claras nuestras representaciones, y por lo tanto no puede ser incondicionadamente deber?.

Es un principio moral que no necesita demostración

el siguiente: no se debe *osar nada con peligro de que sea injusto (quod dubitas ne feceris! Plin.)*<sup>91</sup>. Así pues, la *conciencia* de que una acción *que yo quiero emprender* es justa es deber incondicionado. Si una acción es en general justa o injusta, sobre eso juzga el entendimiento, no la conciencia moral. Tampoco es absolutamente necesario saber de todas las acciones posibles si son justas o injustas. Pero de aquella que *yo* quiero emprender no sólo he de juzgar y opinar que no es injusta, sino también estar *cierto* de ello, y esta exigencia es un postulado de la conciencia moral, al cual se opone el *probabilismo*, esto es: el principio de que la mera opinión de que una acción puede bien ser justa es suficiente para emprenderla.—Se podría definir la conciencia moral también así: es *el Juicio moral que se juzga a sí mismo*<sup>92</sup>; ahora bien, esta definición necesitaría grandemente de una previa explicación de los conceptos contenidos en ella. La conciencia moral no juzga las acciones como casos que están bajo la ley, pues esto lo hace la Razón en tanto que es subjetivo-práctica (de donde los *casus conscientiae* y la casuística como una especie de dialéctica de la conciencia moral); sino que aquí la Razón se juzga a sí misma, a saber: juzga si efectivamente ha tomado a su cargo aquel enjuiciamiento de las acciones con toda cautela (en cuanto a si son justas o injustas), y pone al hombre por testigo, *en contra* o *a favor de sí mismo*, de que esto ha sucedido o no ha sucedido.

Supóngase por ejemplo un inquisidor, firmemente apegado a la exclusividad de su fe estatutaria, hasta el martirio quizá, que tiene que juzgar a un presunto hereje (por lo demás buen ciudadano) acusado de incredulidad; pregunto yo si en el caso de que lo condene a muerte se puede decir que ha juzgado con arreglo a su conciencia moral (la cual ciertamente yerra) o si se puede más bien culparlo sencillamente de *falta de conciencia moral*, haya errado o haya obrado de modo conscientemente injusto, pues se le puede echar en cara que en un caso semejante nunca podría estar totalmente cierto de no obrar de un modo quizá<sup>93</sup> injusto. Probablemente, es

cierto, él tenía la firme creencia de que una voluntad divina sobrenaturalmente revelada (quizá según la sentencia: *compellite intrare*) le permite —si no le hace de ello incluso un deber— exterminar la supuesta incredulidad juntamente con el incrédulo. Pero ¿estaba efectivamente tan convencido de semejante doctrina revelada y de este sentido de la misma como se requiere para atreverse con base en ello a matar a un hombre?. Que es injusto quitar la vida a un hombre por causa de su creencia religiosa, esto es seguro, a no ser que (para conceder el caso extremo) una voluntad divina, que se le ha hecho conocida de un modo extraordinario, lo haya decretado de otra manera. Pero que Dios haya manifestado nunca esta terrible voluntad se basa en documentos históricos y no es jamás apodócticamente cierto. La revelación ha llegado a él sólo a través de hombres y ha sido interpretada por éstos, y aunque a él le parezca que ha venido de Dios mismo (como la orden dada a Abraham de sacrificar a su propio hijo como a un carnero), es al menos posible que haya aquí un error. Pero entonces él osaría aquello a riesgo de hacer algo que sería sumamente injusto, y precisamente en esto obra sin conciencia moral.—Ahora bien, así ocurre con toda fe histórica y fenoménica, a saber: que queda siempre la *posibilidad* de que en ello se encuentre un error, y en consecuencia es falto de conciencia moral seguirla con posibilidad de que tal vez lo que ella exige o permite sea injusto, esto es: con peligro de violar un deber humano cierto en sí.

Más aún: incluso si una acción dispuesta por una ley revelada positiva (tenida por tal) de esta índole es en sí lícita, se plantea la cuestión de si maestros o superiores espirituales están autorizados a imponer al pueblo, con arreglo a la supuesta convicción de ellos, la profesión de esa ley como *artículo de fe* (bajo pérdida de la posición que se tiene). Puesto que la convicción no tiene por sí fundamentos demostrativos de otro tipo que históricos, y en el juicio de este pueblo (si se examina a sí mismo por poco que sea) queda siempre la possibili-

dad absoluta de un error que se haya producido en esos fundamentos o en su interpretación clásica, el espiritual obligaría al pueblo a profesar, al menos interiormente, por tan verdadero como su creencia en Dios—esto es: en cierto modo a profesar en la faz de Dios— algo que no sabe como tal con certeza, por ejemplo a reconocer como una parte de la Religión, ordenada inmediatamente por Dios, la institución de un cierto día para la promoción pública periódica de la piedad, o a profesar como firmemente creído por él un misterio que ni siquiera entiende. Su superior espiritual procedería en tal caso contra conciencia, al imponer como fe a otros algo de lo que él mismo no puede estar nunca plenamente convencido, y por ello debería meditar lo que hace, pues ha de responder de todo abuso de una fe de prestación semejante.—Así pues, puede haber quizá verdad en lo creído y, sin embargo, a la vez no veracidad en la creencia (o incluso en su profesión meramente externa), y esta no veracidad es en sí condenable.

Aunque, como se ha hecho notar más arriba, hombres que han hecho sólo el menor comienzo en la libertad de pensar (71), pues antes estaban bajo el yugo de esclavitud de una fe (por ejemplo: los protestantes), en seguida se tienen de algún modo por ennoblecidos por poco menos (de positivo y perteneciente a las prescripciones sacerdotales) que necesitan creer, sin embargo ocurre precisamente lo contrario en el caso de aquellos que aún no han podido o no han querido hacer ningún intento de esta índole; pues el principio de éstos es el siguiente: es sensato creer demasiado antes que demasiado poco. Pues lo que se hace de más de lo que se adeuda, al menos no daña nada, pero quizá puede incluso servir de algo.—Sobre esta ilusión, que hace de la deshonestidad el principio en las profesiones religiosas (a lo cual uno se decide tanto más fácilmente cuanto que la Religión repara toda falta, por lo tanto también la de la deshonestidad), se funda la llamada máxima de seguridad en asuntos de fe (*argumentum a tuto*): Si lo que yo profeso acerca de Dios es verdadero, entonces he acertado; si

no es verdadero, no siendo tampoco nada ilícito en sí, entonces solamente he creído de sobra, lo cual ciertamente no era necesario, pero no he hecho otra cosa que imponerme un trabajo, que no es ningún crimen. El peligro que procede de la deshonestidad de su alegación, *la violación de la conciencia moral* al dar por cierto incluso ante Dios algo de lo que sabe que no es tal que pueda ser aseverado con incondicionada confianza, todo eso *el hipócrita lo tiene por nada*.—La genuina máxima de seguridad, la única conciliable con la Religión, es precisamente la inversa: lo que, como medio o como condición de la beatitud, no puede serme conocido mediante mi propia Razón, sino sólo por revelación, y que sólo por medio de una creencia histórica puede ser admitido en mis profesiones, pero que por otra parte no contradice a los principios morales puros, yo no puedo en verdad creerlo y aseverarlo como cierto, pero tampoco puedo apartarlo como ciertamente falso. Sin embargo, sin determinar nada sobre este punto, cuento con que lo que allí pueda estar contenido de saludable me beneficiará en tanto yo no me haga indigno de ello por la deficiencia de la intención moral en una buena conducta. En esta máxima hay verdadera seguridad moral, a saber: ante la conciencia moral (y más no se puede pedir de un hombre); por el contrario, hay el sumo peligro e inseguridad en el supuesto medio de prudencia consistente en eludir arteramente las consecuencias desfavorables que para mí podrían derivarse de la no profesión y, por el hecho de que se está con ambos partidos, malquistarse con ambos.

Si el autor de un símbolo, si el maestro de una iglesia, todo hombre en cuanto debe confesarse a sí mismo interiormente la convicción de ciertas tesis como revelaciones divinas, se preguntase: ¿Te atreverías en presencia de aquel que penetra los corazones, bajo renuncia a todo lo que te es digno y santo, a aseverar la verdad de estas tesis?, tendría yo que tener un concepto muy desfavorable de la naturaleza humana (que al menos no es totalmente incapaz del bien) para no prever

que incluso el más audaz maestro de fe habría de temblar en tal caso (72)<sup>94</sup>. Pero si así es, cómo se compagina con la seriedad de conciencia moral instar a una declaración de fe semejante, que no permite ninguna restricción, y hacer pasar la temeridad de tales aseveraciones incluso por deber y por perteneciente al servicio de Dios, echando así por tierra del todo la libertad de los hombres, que se requiere absolutamente para todo lo que es moral (como la adopción de una Religión), y no concediendo siquiera lugar a la buena voluntad que dice: «Creo, Señor, ayuda mi incredulidad» (73)<sup>94</sup>.

### Observación general

El bien que puede el hombre hacer por sí mismo según leyes de la libertad, en comparación con la facultad que sólo le es posible mediante una ayuda sobrenatural, puede ser llamado *naturaleza* a diferencia de la *gracia*. No como si por la primera expresión entendiésemos una calidad física, distinta de la libertad, sino solamente porque de esta facultad al menos conocemos las *leyes* (de la *virtud*), y, por lo tanto, de ella —como *análogo de la naturaleza*— tiene la Razón un hilo conductor que le es visible y captable; por el contrario, si la *gracia* obrará en nosotros y cuándo obrará y qué o cuánto, nos permanece totalmente oculto, y sobre ello, como tratándose de lo sobrenatural en general (a lo cual pertenece la moralidad como *santidad*), la Razón está privada de todo conocimiento de las leyes, según las cuales puede ello acontecer.

El concepto de una intervención sobrenatural en relación a nuestra facultad —aunque deficiente— moral e incluso a nuestra intención no plenamente purificada, débil al menos, para dar satisfacción a todos nuestros deberes, es trascendente y es una mera idea, de cuya realidad ninguna experiencia puede asegurarnos.—Pero incluso aceptarlo como idea en una mira meramente práctica es muy arriesgado y difícilmente conciliable con la Ra-

zón; pues lo que debe sernos imputado como buen comportamiento moral ha de acontecer no por influencia extraña, sino sólo por el mejor uso posible de nuestras propias fuerzas. Sólo que la imposibilidad de ello (de que ambas cosas tengan lugar una al lado de otra) tampoco se deja demostrar, pues la libertad misma, aunque no contiene nada sobrenatural en su concepto, sin embargo nos permanece igualmente inconcebible según su posibilidad que lo sobrenatural que se querría aceptar para suplir la determinación espontánea, pero deficiente, de ella.

Pero, dado que de la libertad conocemos al menos las *leyes* según las cuales debe ser determinada (las leyes morales), mientras que de una asistencia sobrenatural —de si una cierta fortaleza moral percibida en nosotros procede efectivamente de ella, o incluso en qué casos y bajo qué condiciones puede esperársela— no podemos conocer lo más mínimo, no podremos, pues, salvo el universal supuesto de que aquello de lo que la naturaleza en nosotros no es capaz lo hará la gracia con tal que nosotros hayamos empleado aquella (esto es: nuestras propias fuerzas) con arreglo a la posibilidad, hacer ningún uso de esta idea: ni cómo (aparte del esfuerzo constante en orden a la buena conducta) podríamos atraernos su cooperación, ni cómo podríamos determinar en qué casos hemos de estar en espera de ella.—Esta idea es totalmente hiperbólica, y es además saludable tenerse a una respetuosa distancia de ella, como de un santuario, a fin de que no nos hagamos, en la ilusión de hacer milagros nosotros mismos o de percibirlos en nosotros, ineptos para todo uso de la Razón, o incluso nos dejemos llevar a la desidia de esperar en pasivo ocio que descienda de lo alto aquello que deberíamos buscar en nosotros mismos.

Ahora bien, son *medios* todas las causas intermedias que el hombre *tiene en su poder* para realizar a través de ellas una cierta mira, y entonces, para hacerse digno de la asistencia celeste, no hay (ni puede haber) sino el esfuerzo serio por mejorar en todo lo posible la pro-

pia calidad moral y hacerse por ello susceptible de la consumación —que no está en el poder de uno— de la propia adecuación para el agrado divino, porque aquella asistencia divina que él espera tiene ella misma por mira propiamente sólo su moralidad. Pero que el hombre impuro no buscará esta asistencia ahí, sino preferentemente en ciertos actos sensibles (que desde luego tiene en su poder, pero que por sí no pueden hacer a ningún hombre mejor y, sin embargo, ahora deben realizar esto de modo sobrenatural) era ya de esperar *a priori* y así ocurre también de hecho. El concepto de un presunto *medio de gracia*, aunque (según lo dicho) en sí mismo es contradictorio, sirve aquí, sin embargo, de medio para un autoengaño que es tan común como perjudicial para la verdadera Religión.

El verdadero (moral) servicio de Dios, que los creyentes han de prestar como súbditos pertenecientes a su reino, pero no menos también (bajo leyes de la libertad) como ciudadanos del mismo, es ciertamente, como este mismo reino, invisible, esto es: un *servicio de los corazones* (en el espíritu y en la verdad)<sup>95</sup>, y sólo puede consistir en la intención de la observancia de todos los verdaderos deberes como mandamientos divinos, no en acciones destinadas exclusivamente a Dios. Pero lo invisible necesita ser representado cerca del hombre por algo visible (sensible), e incluso, lo que aún es más, ser —por causa de lo práctico— acompañado por aquello, y, aunque es intelectual, ser hecho intuible de algún modo (según una cierta analogía); lo cual, aun siendo un medio imprescindible —sin embargo, muy sujeto al peligro de la falsa interpretación— para simplemente hacernos representable nuestro deber en el servicio de Dios, es, sin embargo, por una *ilusión* que se desliza en nosotros, fácilmente tenido por el *servicio de Dios* mismo e incluso generalmente designado así.

Este pretendido servicio de Dios, reducido a su espíritu y su significación verdadera, a saber: una intención que se consagra al reino de Dios en nosotros y fuera de nosotros, puede incluso por la Razón ser dividido en

cuatro observancias de deber, a las cuales correspondientemente han sido coordinadas ciertas formalidades que no están en ligazón necesaria con ellas; pues desde antiguo esas formalidades han sido tenidas por buenos medios sensibles para servir de esquema a aquellas observancias y así despertar y mantener nuestra atención al verdadero servicio de Dios. Se fundan en su totalidad sobre la mira de promover el bien moral. 1) Fundarlo *firmemente en nosotros mismos* y despertar reiterativamente en el ánimo la intención de él (la oración privada). 2) *La extensión externa* de él mediante la reunión pública en días consagrados a ello, para allí dejar que doctrinas y deseos religiosos (y con ello intenciones de esta índole) se den a conocer y así comunicarlos de modo general (el ir a la iglesia). 3) *La propagación* de él a la posteridad por la admisión de los nuevos miembros que entran en la comunidad de la fe, como deber de también instruirlos en ésta (en la Religión cristiana el *bautismo*). 4) El *mantenimiento de esa comunidad* mediante una formalidad pública reiterada que haga permanente la unión de estos miembros en un cuerpo ético y ciertamente según el principio de la igualdad de sus derechos entre sí y de la participación en los frutos del bien moral (la comunión).

Toda empresa en asuntos de Religión, si no se la toma de modo meramente moral y, sin embargo, se la empuña como un medio que *en sí* hace agradable para Dios, por lo tanto que satisface a través de él todos nuestros deseos, es una *fe fetichista*, la cual es una persuasión de que aquello que no puede obrar nada según leyes de la *naturaleza* ni según leyes morales de la Razón, por esto mismo ello sólo obrará lo deseado, con tal que se crea firmemente que lo obrará y luego se ligen a esta creencia ciertas formalidades. Incluso allí donde se ha abierto camino la convicción de que en esto todo depende del bien moral, el cual sólo puede proceder del hacer, el hombre sensitivo se busca, sin embargo, un sendero oculto para eludir aquella penosa condición, a saber: que, con tal que él recorra el *modo* (la formalidad), Dios acep-

tará esto en lugar del acto; lo cual, en efecto, habría de ser llamado una gracia hiperbólica, si no fuese más bien una gracia que el hombre ha soñado en su perezosa confianza o incluso una confianza fingida. Y así el hombre, en todos los modos públicos de fe, se ha figurado ciertos usos como *medios de gracia*, aunque tales usos no en todos los modos de creencia se refieren, como en el cristiano, a conceptos racionales prácticos y a intenciones conformes a ellos (así, por ejemplo, en la fe mahometana por lo que se refiere a los cinco grandes mandamientos: las abluciones, la oración, el ayuno, la limosna y la peregrinación a la Meca; sólo la limosna merecería ser exceptuada si tuviese lugar a partir de una verdadera intención virtuosa y a la vez religiosa para el deber humano, y entonces merecería efectivamente ser tenida por un medio de gracia; puesto que es al contrario, ya que según esta fe puede la limosna coexistir con la exacción a otro de aquello que se ofrece como sacrificio a Dios en la persona de los pobres, no merece tal limosna ser exceptuada).

Puede haber tres modos de *fe ilusoria* que tiene lugar en la transgresión, posible para nosotros, de los límites de nuestra Razón respecto a lo sobrenatural (que no es con arreglo a leyes de la Razón un objeto ni del uso teórico ni del práctico). *Primeramente* la creencia de que se conoce por experiencia algo que, sin embargo, nos es imposible aceptar como aconteciendo según leyes objetivas (la creencia en *milagros*). *En segundo lugar*, la ilusión de que aquello de lo que no podemos mediante la Razón hacernos ningún concepto, sin embargo hemos de admitirlo entre nuestros conceptos racionales como necesario en orden a nuestro bien moral (la fe en *misterios*). *En tercer lugar* la ilusión de poder producir mediante el uso de simples medios de la naturaleza un efecto que para nosotros es un misterio, a saber: la influencia de Dios sobre nuestra moralidad (la fe en *medios de gracia*).—De los dos primeros modos simulados de creencia hemos tratado en las observaciones generales de las dos partes inmediatamente precedentes de

este escrito. Queda, pues, ahora tratar de los medios de gracia (que son distintos de los *efectos de gracia* (74)<sup>24</sup>, esto es: de los influjos morales sobrenaturales cabe los cuales nos comportamos de modo meramente paciente, pero de los cuales la supuesta experiencia es una ilusión fanática que pertenece sólo al sentimiento).

1. *El orar*, pensado como un servicio de Dios *cerebral interno* y por ello como medio de gracia, es una ilusión supersticiosa (un fetichismo); pues es un *deseo* meramente *declarado* cara a un ser que no necesita de una declaración de la intención interna del que desea, mediante lo cual nada se hace y por lo tanto no se ejecuta ninguno de los deberes que nos incumben como mandamientos divinos; Dios, pues, no es efectivamente servido. Un deseo cordial de ser agradable a Dios en todo nuestro hacer y dejar, esto es: la intención, que acompaña a todas nuestras acciones, de ejercerlas como si tuviesen lugar en el servicio de Dios, eso es el *espíritu de la oración*, el cual puede y debe tener lugar «sin cesar» en nosotros. Pero vestir este deseo (aunque sólo sea interiormente) de palabras y fórmulas (75) puede a lo sumo comportar solamente el valor de un medio en orden a la vivificación reiterada de aquella intención en nosotros, pero no puede tener inmediatamente ninguna relación con el agrado divino y por lo mismo tampoco puede ser deber para todos; porque un medio sólo puede ser prescrito al que *necesita* de él para ciertos fines, pero ni con mucho tiene todo el mundo necesidad de ese medio (para hablar en sí mismo y propiamente *consigo mismo*, pero presuntamente hablar de modo tanto más comprensible *con Dios*); más bien por una continuada purificación y elevación de la intención moral se ha de trabajar en conseguir que este espíritu de la oración sea él solo suficientemente vivificado en nosotros y la letra de ella pueda finalmente (al menos por lo que concierne a nosotros mismos) desaparecer. Pues la letra debilita más bien, como todo lo que está indirectamente referido a un cierto fin, el efecto de la idea moral (que, subjetivamente considerado, se llama *recogi-*

*miento*). Así la consideración de la profunda sabiduría de la creación divina en las cosas más pequeñas y de su majestad en lo grande, como ha podido ser conocida por los hombres ya desde siempre, ciertamente, pero ha sido ampliada a la suma admiración en los tiempos modernos, tiene una fuerza que no sólo traspone el ánimo a aquel temple que hunde, que anula en cierto modo al hombre a sus propios ojos, el cual se llama *adoración*, sino que, en consideración a la propia determinación moral, hay también en ello una fuerza que eleva el alma de tal manera que ante ella las palabras, aunque fuesen las del regio orante *David* (que supo poco de todos aquellos milagros), han de perderse como un sonido vacío, porque el sentimiento que nace de una intuición tal de la mano de Dios<sup>96</sup> es inefable. Puesto que además los hombres transforman de buena gana todo lo que propiamente sólo tiene relación a su mejoramiento moral, debido al temple de su ánimo en orden a la Religión, en un servicio de corte en el que la humillación y el encomio son por lo general tanto menos moralmente sentidos cuanto más verbosos, es más bien necesario, incluso en los más tempranos ejercicios de oración que se realizan con niños que necesitan aún de la letra, inculcar cuidadosamente que el discurso (incluso pronunciado interiormente, y aun los intentos de disponer el ánimo a la captación de la idea de Dios que debe acercarse a una intuición) no vale aquí nada en sí, sino que sólo ha de hacerse en pro de la vivificación de la intención de una conducta agradable a Dios, en orden a lo cual aquel discurso es sólo un medio para la imaginación; pues en otro caso todos aquellos devotos testimonios de reverencia comportan el peligro de no efectuar nada más que una fingida veneración de Dios en vez de un servicio práctico de él, servicio que no consiste en meros sentimientos.

2. *El ir a la iglesia*, pensado como solemne *servicio externo de Dios en general* en una iglesia, es, considerando que es una presentación sensible de la comunidad de los creyentes, no sólo un medio ponderable de *edificación* (76) para cada *particular*, sino también un deber

que, como ciudadanos de un Estado divino que ha de representarse aquí en la tierra, les incumbe inmediatamente con respecto al *todo*; supuesto que esta iglesia no contenga formalidades que puedan conducir a la idolatría y así vejar la conciencia moral, por ejemplo ciertas adoraciones de Dios en la personalidad de su bondad infinita bajo el nombre de un hombre, pues su presentación sensible es contraria a la prohibición racional: «*No debes hacerte imagen alguna*», etc.. Pero querer usar de ello en sí como *medio de gracia*, como si por ello se hubiese servido a Dios inmediatamente y Dios hubiese ligado *gracias* particulares a la celebración de esta solemnidad (mera representación sensible de la *universalidad* de la Religión), es una ilusión que ciertamente concuerda bien con el modo de pensar de un buen *ciudadano* en una *comunidad política* y con el decoro externo, pero que no sólo no aporta nada en orden a la cualidad del mismo como *ciudadano en el reino de Dios*, sino que más bien la adultera y sirve para encubrir a los ojos de los otros e incluso a los suyos propios por medio de un barniz engañoso el mal contenido moral de su intención.

3. La *iniciación* solemne, que acontece una sola vez, en la comunidad eclesial, esto es: la primera admisión *como miembro de una iglesia* (en la cristiana mediante el *bautismo*) es una solemnidad que significa mucho, que impone al que ha de ser iniciado —si es capaz de profesar él mismo su fe— o a los testigos que se comprometen a cuidar de su educación en ella una obligación grande, y que se orienta a algo santo (la formación de un hombre en orden a que sea ciudadano en un Estado divino), pero en sí misma esta solemnidad no es ninguna acción santa o que produzca santidad y susceptibilidad de la gracia divina en ese sujeto, y por lo tanto no es ningún *medio de gracia*; por más que en la primera iglesia griega tenía la consideración desmesurada de poder lavar de una vez todos los pecados, mediante lo cual esta ilusión ponía públicamente a la luz su parentesco con una superstición casi más que pagana.

4. La solemnidad varias veces repetida de una *reno-*

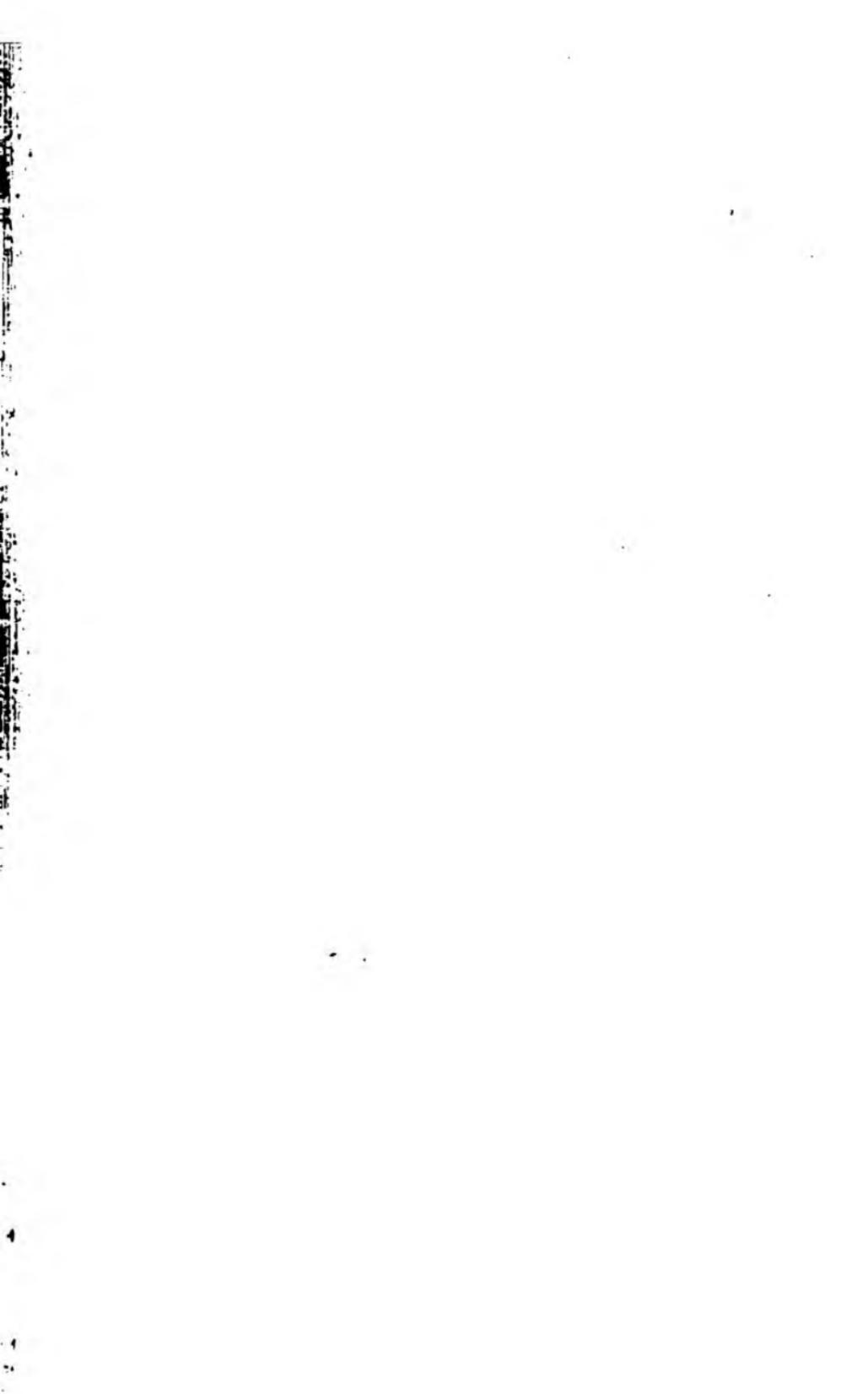
*vación, continuación y propagación de esta comunidad eclesial* según leyes de la *igualdad* (la *comunión*), que quizá puede también tener lugar, según el ejemplo del fundador de una iglesia tal (y a la vez en memoria suya), mediante la formalidad de un goce comunitario a la misma mesa, contiene en sí algo grande, que ensancha el modo de pensar estrecho, egoísta e intolerante de los hombres, particularmente en asuntos de Religión, a la idea de una *comunidad moral* cosmopolita, y es un medio bueno para vivificar una comuna en orden a la intención moral—en ella representada—del amor fraterno. Pero encarecer que Dios ha ligado gracias particulares a la celebración de esta solemnidad y admitir entre los artículos de la fe la tesis de que ella, que es sólo una acción eclesial, sea además en relación a aquello un *medio de gracia*, es una ilusión de la Religión que no puede obrar de otro modo que precisamente en contra del espíritu de la misma.—El *clericalismo* sería, pues, en general el dominio usurpado de la espiritualidad<sup>9</sup> sobre los ánimos mediante el hecho de que ella se diese la consideración de estar en la posesión exclusiva de los medios de gracia.

Todos los afectados autoengaños de este género en asuntos de Religión tienen un fundamento común. Entre todas las propiedades morales divinas, la santidad, la gracia y la justicia, el hombre de modo habitual se vuelve inmediatamente a la segunda, para así eludir la espantosa condición de ser conforme a las exigencias de la primera. Es trabajoso ser un buen *servidor* (pues entonces siempre se oye hablar sólo de deberes); por eso el hombre preferiría ser un *favorito*, al que mucho le es pasado por alto o, si ha faltado a su deber demasiado burdamente, todo se le arregla por mediación de alguien favorecido en el más alto grado, en tanto que él sigue siendo el siervo suelto que era. Pero a fin de satisfacerse con alguna apariencia en cuanto a la factibilidad de esta mira suya, traslada como de ordinario a la divinidad su concepto de un hombre (con sus faltas) y, así como in-

cluso en los mejores *superiores de nuestra especie* el rigor legislador, la gracia benéfica y la justicia puntual no operan (como debería ser) cada una por separado y para sí en orden al efecto moral de las acciones del súbdito, sino que se *mezclan* en el modo de pensar del jefe humano al formar éste sus decretos, y por lo tanto se puede intentar valerse con una de estas propiedades, la frágil sabiduría de la voluntad humana, para determinar las otras dos a la indulgencia; así espera el hombre por este mismo medio conseguir esto con Dios, volviéndose sólo a su *gracia*. (Por ello fue una separación importante para la Religión la de las mencionadas propiedades, o más bien relaciones de Dios al hombre, mediante la idea de una triple personalidad, analógicamente a la cual debe ser pensada aquella separación para hacer conocible en particular cada propiedad). Para este fin se aplica a todas las formalidades imaginables, por las cuales debe ponerse de manifiesto cuánto *venera* los mandamientos divinos, para no tener necesidad de *observarlos*; y para que sus deseos inactivos puedan servir también para reparar la transgresión de esos mandamientos, grita «¡Señor! ¡Señor!» a fin de no tener que «hacer la voluntad del Padre celestial», y así se hace de las solemnidades, en el uso de ciertos medios para la vivificación de intenciones verdaderamente prácticas, el concepto como de medios de gracia en sí mismas; hace pasar la creencia de que lo son incluso por una parte esencial de la Religión (el hombre común la hace pasar incluso por el todo de la Religión) y deja a la Providencia, en todo bondadosa, el hacer de él un hombre mejor, en tanto que él se aplica a la *devoción* (una veneración pasiva de la ley divina) en vez de aplicarse a la *virtud* (el empleo de las fuerzas propias para la observancia del deber venerado por él), la cual, *por cierto ligada con la primera*, es la única que puede constituir la idea que se entiende bajo el nombre de *piedad* (verdadera *intención religiosa*).—Si la ilusión de este presunto favorito del cielo crece en él hasta llegar a la fanática imaginación de haber sentido particulares efectos de gracia (incluso hasta atribuirse la

familiaridad de un supuesto *trato* oculto con Dios), finalmente la virtud incluso le da asco y llega a ser para él un objeto de menosprecio; por eso no es milagro que se lamente públicamente que la Religión siga aportando tan poco en orden al mejoramiento de los hombres y la luz interior («bajo el celemín») de estos agraciados no quiera lucir también externamente, por medio de buenas obras, y ciertamente (como bien podría exigirse con arreglo a las pretensiones de ellos) *de un modo excelente* respecto a otros hombres honrados naturalmente que en suma admiten en sí la Religión no para substituir, sino para promover la intención de virtud, que aparece activamente en una buena conducta. El maestro del Evangelio, sin embargo, ha puesto en la mano estas pruebas externas de la experiencia externa, como piedra de toque en la cual como en sus frutos se los puede conocer y puede cada uno conocerse a sí mismo. Pero aún no se ha visto que aquellos hombres favorecidos según su opinión de modo extraordinario (elegidos) aventajen en lo más mínimo al hombre naturalmente honrado, en el que se puede confiar en el trato, en los negocios y en las necesidades; más bien se ha visto que, tomados en su conjunto, apenas pueden soportar la comparación con éste; prueba de que el justo camino no es ir del otorgamiento de gracia a la virtud, sino más bien de la virtud al otorgamiento de gracia.

Notas de Kant  
(Numeración entre paréntesis en el texto)



(1) Aquellos a los que no satisface como fundamento de determinación el meramente formal (el de la legalidad) en el concepto del deber, confiesan sin embargo que tal fundamento no puede encontrarse en el *amor a sí mismo*, que se rige por el propio *bienestar*. Quedan pues entonces sólo dos fundamentos de determinación; uno, que es racional, la propia *perfección*, y otro, que es empírico, la felicidad *ajena*.—Ahora bien, si por perfección no entienden ya la perfección moral, que sólo puede ser una (a saber: una voluntad que obedece incondicionadamente a la ley), en cuyo caso explicarían en círculo, tendrían que referirse a la perfección natural del hombre, en cuanto que ella es susceptible de una elevación, y de la cual mucho puede haber (en cuanto buena disposición a las artes y las ciencias, gusto, agilidad del cuerpo, etc.). Pero esto es bueno siempre sólo condicionadamente, esto es: sólo bajo la condición de que su uso no esté en pugna con la ley moral (única que ordena incondicionadamente); por lo tanto no puede esta perfección, puesta como fin, ser principio de los conceptos de deber. Lo mismo vale también del fin dirigido a la felicidad de otros hombres. Pues una acción ha de ser valorada primeramente en sí misma según la ley moral, antes de ser dirigida a la felicidad de otros. Promover esa felicidad es, pues, sólo condicionadamente deber y no puede servir de principio supremo de máximas morales.

(2) La tesis: hay un Dios, por lo tanto hay un bien supremo en el mundo, si (como tesis de fe) debe provenir solamente de

la Moral, es una tesis sintética *a priori*, que, aunque sólo es aceptada en respecto práctico, sin embargo va más allá del concepto del deber, que la moral contiene ( y que no supone ninguna materia del albedrío, sino solamente leyes formales del mismo), y por lo tanto no puede ser desarrollada analíticamente a partir de la Moral. *Pero ¿cómo es posible una tesis semejante a priori?* La concordancia con la mera idea de un legislador moral de todos los hombres es ciertamente idéntica con el concepto moral de deber, y así la tesis que dispone esta concordancia sería analítica. Pero la aceptación de la existencia de un objeto tal dice más que la mera posibilidad del mismo. La clave para la solución de este problema, en la medida en que creo conocerla, sólo puedo indicarla aquí, sin desarrollarla.

*Fin* es siempre el objeto de una *inclinación*, esto es: de un apetito inmediato hacia la posesión de una cosa por medio de la propia acción; así como la *ley* (que manda prácticamente) es objeto del *respeto*. Un fin objetivo (esto es: el que debemos tener) es aquel que nos es puesto como tal por la mera Razón. El fin que contiene la condición ineludible y a la vez suficiente de todos los otros es el *fin último*. La felicidad propia es el fin último subjetivo de seres racionales del mundo (fin que cada uno de ellos *tiene* en virtud de su naturaleza dependiente de objetos sensibles, y del que sería absurdo decir que se *debe* tenerlo), y todas las tesis prácticas que tienen por base este fin último son sintéticas, pero al mismo tiempo empíricas. Pero que todos deban hacer para sí del supremo *bien* posible en el mundo el *fin último*, esta es una tesis práctica sintética *a priori*, y ciertamente una tesis objetivo-práctica, puesta mediante la mera Razón, pues es una tesis que va más allá del concepto de los deberes en el mundo y añade una consecuencia de estos deberes (un efecto) que no está contenida en las leyes morales, y por lo tanto no puede ser desarrollada analíticamente a partir de ellas. Estas leyes, en efecto, ordenan absolutamente, cualquiera que sea su resultado, e incluso obligan a abstraer totalmente de él cuando se trata de una acción particular, y por ello hacen del deber el objeto del mayor respeto, sin presentarnos y ponernos un fin (y fin último), que habría de constituir como la recomendación de ellas y el motivo para cumplir nuestro deber. Todos los hombres podrían tener bastante con esto, si (como debieran) se atuviesen sólo a la prescripción de la Razón pura en la ley. ¿Qué necesidad tienen de saber el resultado de su hacer y dejar moral que el curso del mundo llevará consigo? Para ellos es bastante que hagan su deber; aunque con la vida terrena se acabase todo y en ésta incluso no coincidiesen quizá nunca felicidad y dignidad. Pero es una de las limitaciones inevitables del hombre y de su facultad racional práctica (quizá también de la de otros seres del mundo) buscar en todas las acciones el resultado de ellas, para encontrar en éste algo que pudiera servirle de fin y que pudiera también demostrar la pureza de su mira, fin que es ciertamente lo último en la ejecución (*nexu effectivo*), pero

lo primero en la representación y en la mira (*nexu finali*). Ahora bien, en este fin, aunque le sea propuesto por la mera Razón, busca el hombre algo que puede *placerle*; así pues, la ley, que sólo inspira *respeto*, aunque no reconoce aquello como necesidad, se amplía por causa de ello a la admisión del fin último moral de la Razón entre sus fundamentos de determinación; esto es: la tesis «haz del sumo bien posible en el mundo tu fin último» es una tesis sintética *a priori*, que es introducida por la ley moral misma y por la cual sin embargo la Razón práctica se ensancha más allá de esta ley, lo cual es posible por el hecho de que la ley es referida a la propiedad natural del hombre de tener que pensar para todas las acciones además de la ley un fin (propiedad del hombre que hace de él un objeto de la experiencia), y es (como las tesis teóricas y además sintéticas *a priori*) posible solamente por el hecho de que contiene el principio *a priori* del conocimiento de los fundamentos de determinación de un libre albedrío en la experiencia en general, en cuanto que ésta, que presenta los efectos de la moralidad en sus fines, suministra al concepto de la moralidad como causalidad en el mundo realidad objetiva, aunque sólo práctica.—Ahora bien, si la más estricta observancia de las leyes morales debe ser pensada como causa de la producción del bien supremo (como fin), entonces, puesto que la capacidad humana no es suficiente para hacer efectiva en el mundo la felicidad en consonancia con la dignidad de ser feliz, ha de ser aceptado un ser moral todopoderoso como soberano del mundo, bajo cuya previsión acontece esto, i. e.: la Moral conduce sin falta a la Religión.

(3) Aetas parentum, peior avis, tulit/Nos nequiores, mox daturus/Progeniem vitiosiore. *Horacio* 97.

(4) Que el primer fundamento subjetivo de la aceptación de máximas morales es insondable se verá ya por de pronto por lo que sigue: dado que esta aceptación es libre, el fundamento de ella (por qué, por ejemplo, he adoptado yo una máxima mala y no más bien una buena) no ha de ser buscado en ningún motivo impulsor de la naturaleza, sino siempre de nuevo en una máxima; y, puesto que ésta ha de tener también su fundamento, y no se debe ni puede indicar fuera de la máxima ningún *fundamento de determinación* del libre albedrío, uno es remitido siempre más allá en la serie de los fundamentos de determinación subjetivos al infinito, sin poder llegar al primer fundamento.

(5) Si el bien es = a, su opuesto contradictorio es el no bien. Ahora bien, éste es la consecuencia de una mera carencia de un fundamento del bien = 0, o bien la consecuencia de un fundamento positivo de su contrapartida = — a. En este último caso el no bien puede llamarse también el mal positivo. (Respecto al placer y el dolor se da un medio de ese tipo, de modo que es el placer = a, el dolor = — a y el estado en que ninguno de los dos es encontrado la indiferencia = 0). Ahora bien, si la ley moral no fuese en nosotros un motivo impulsor del albedrío, sería

el bien moral (concordancia del albedrío con la ley) = a, no bien = 0, siendo éste la mera consecuencia de la carencia de un motivo impulsor moral =  $a \times 0$ . Pero la ley moral es en nosotros motivo impulsor = a; por consiguiente, la falta de concordancia del albedrío con ella (= 0) sólo es posible como consecuencia de una determinación realmente opuesta del albedrío, esto es: de una *resistencia* de éste =  $-a$ , esto es: sólo mediante un albedrío malo; y por lo tanto entre una mala y una buena intención (principio interno de las máximas), según la cual ha de ser también juzgada la moralidad de la acción, no hay nada medio. Una acción moralmente indiferente (*adiaphoron morale*) sería una acción resultante sólo de leyes de la naturaleza, acción que por lo tanto no está en relación absolutamente ninguna con la ley moral como ley de la libertad, al no ser ella un hecho y no tener lugar ni ser necesario con respecto a ella ni *mandamiento* ni *prohibición* ni tampoco *permiso* (*facultad legal*)<sup>98</sup>.

(6)<sup>16</sup> El Sr. Prof. Schiller en su disertación, compuesta con mano de maestro, sobre *gracia y dignidad* en la Moral (Thalia 1793, núm. 3) desaprueba este modo de representación de la obligación como si comportase un temple de ánimo de cartujo; pero yo no puedo, dado que estamos de acuerdo en los principios más graves, establecer en éste un desacuerdo; con tal que podamos hacernos entender uno del otro.—Confieso de buena gana que no puedo asociar una *gracia* al *concepto del deber*, precisamente por mor de la dignidad de este concepto. Pues él contiene una compulsión incondicionada, con la cual la gracia está en contradicción directa. La majestad de la ley (igual a la ley del Sinaí) inspira reverencia (no timidez que rechaza, ni tampoco encanto que invita a la confianza), que despierta *respeto* del subordinado a su señor, pero que en este caso —puesto que el señor reside en nosotros mismos— despierta un *sentimiento de lo elevado* de nuestra propia determinación, el cual nos arrebatara más que toda belleza.—Pero la *virtud*, esto es: la intención sólidamente fundada de cumplir exactamente el propio deber, es en sus resultados también *benéfica*, más que todo lo que pueden en el mundo la naturaleza o el arte; y la imagen magnífica de la humanidad, presentada en esta su figura, permite muy bien la compañía de las *Gracias*, las cuales, sin embargo, cuando aún se trata solamente de deber, se mantienen a una reverente distancia. Pero si se mira a los resultados amables que la virtud, si encontrase entrada en todas partes, extendería en el mundo, entonces la Razón que se rige moralmente trae a juego a la sensibilidad (mediante la imaginación). Sólo tras haber dominado a los monstruos Hércules llega a ser *conductor de las musas*; ante tal trabajo aquellas buenas hermanas se arrodian. Estas acompañantes de la Venus Urania son cortesanas en el séquito de la Venus Dione tan pronto como se mezclan en el negocio de la determinación del deber y quieren suministrar los motivos para ella.—Si se pregunta cuál es la calidad *estética*, en cierto modo el *temperamento de la virtud*: denodado, y por lo

tanto *alegre*, o doblegado por el miedo y deprimido, apenas es necesaria una respuesta. Este último temple de ánimo de esclavo no puede nunca tener lugar sin un *odio* oculto a la ley, y el corazón alegre en el *seguimiento* del deber propio (no la comodidad en el reconocimiento del mismo) es un signo de la autenticidad de la intención virtuosa, incluso en la *devoción*<sup>88</sup>, que no consiste en la autotortura del pecador que se arrepiente (la cual es muy equívoca y comunmente es sólo el interno reproche de haber contravenido la regla de prudencia), sino en el firme propósito de hacerlo mejor en lo venidero, propósito que, alentado por los buenos progresos, ha de producir un temple de ánimo alegre sin el cual no se está cierto jamás de *amar* el bien, esto es: de haberlo admitido en la propia máxima.

(7) Los antiguos filósofos morales, que casi agotaron todo lo que puede decirse sobre la virtud, no han dejado sin tocar las dos preguntas arriba mencionadas. La primera la expresaron así: ¿tiene la virtud que ser enseñada (y es por lo tanto el hombre por naturaleza indiferente a la virtud y al vicio)? La segunda era: ¿hay más de una virtud (y por lo tanto ocurre quizá que el hombre sea virtuoso en unas partes y vicioso en otras)? Ambas cosas fueron negadas por ellos con precisión rigorística, y ello con razón; pues consideraban la virtud *en sí* en la idea de la Razón (cómo debe ser el hombre). Pero cuando se quiere juzgar moralmente a este ser moral, el hombre *en el fenómeno*, esto es: como nos lo deja conocer la experiencia, entonces se puede responder afirmativamente a las dos preguntas mencionadas; pues entonces el hombre no es juzgado sobre la balanza de la Razón pura (ante un tribunal divino), sino según un criterio empírico (por un juez humano). De lo cual se tratará aún en lo que sigue.

(8) No se puede considerar esta disposición como contenida ya en el concepto de la anterior, sino que ha de considerársela necesariamente como una disposición particular. Pues del hecho de que un ser posea Razón no se sigue en absoluto que ésta contenga una facultad de determinar el albedrío incondicionadamente, mediante la mera representación de la cualificación de las máximas de éste para la legislación universal, y por lo tanto de ser por sí misma práctica; al menos en cuanto nosotros podemos entender. El más racional de todos los seres del mundo podría necesitar siempre de ciertos motivos impulsores que le viniesen de objetos de la inclinación para determinar su albedrío; y emplear para ello la reflexión más racional, tanto en lo que toca a la mayor suma de motivos impulsores como también en lo que toca al medio de alcanzar el fin así determinado, sin ni siquiera barruntar la posibilidad de algo así como la ley moral que ordena absolutamente, la cual se presenta como siendo ella misma motivo impulsor y ciertamente el supremo. Si esta ley no estuviese dada en nosotros, no la extraeríamos, sutilizando, mediante Razón alguna, ni, hablando, la impondríamos al albedrío; y sin embargo es esta ley lo único que nos hace conscientes de la independencia de nuestro albedrío

respecto a la determinación mediante todos los otros motivos impulsores (de nuestra libertad) y con ello a la vez de la imputabilidad de todas las acciones.

(9)<sup>20</sup> *Propensión* es propiamente sólo la *predisposición* a apetecer un goce; la propensión, cuando el sujeto ha hecho la experiencia de este goce, produce *inclinación* a él. Así, todos los hombres rudos tienen una propensión a las cosas que embriagan; pues aunque muchos de ellos no conocen en absoluto la embriaguez, y por lo tanto no tienen tampoco ningún apetito de las cosas que la producen, sin embargo basta dejarles probar sólo una vez tales cosas para producir en ellos un apetito, apenas extinguido, de ellas.—Entre la propensión y la inclinación, que supone conocimiento del objeto del apetecer, está todavía el *instinto*, que es una necesidad sentida de hacer algo o gozar de algo de lo cual no se tienen aún concepto alguno (como el impulso industrioso en los animales o el impulso hacia el sexo). Partiendo de la inclinación es aún finalmente un grado de la facultad de apetecer la *pasión* (no el *afecto*, pues éste pertenece al sentimiento de deleite y repugnancia), la cual es una inclinación que excluye el dominio sobre sí mismo.

(10)<sup>23</sup> Como la guerra permanente entre los indios Arathavescou y los indios costillas de perro no tiene otra mira que simplemente la matanza. La valentía guerrera es la virtud suprema de los salvajes, en su opinión. Incluso en el estado civilizado es un objeto de admiración y un fundamento del respeto preferente exigido por aquella posición en la cual ella es el único mérito; y esto no sin algún fundamento en la Razón. Pues que el hombre pueda tener, y ponerse como fin, algo que estima aún más altamente que su vida (la honra), cabe lo cual renuncia a todo egoísmo, demuestra con todo una cierta elevación en su disposición. Pero en la holgura con que los vencedores ensalzan sus hazañas (de hacer pedazos, pasar a cuchillo sin perdón y similares) se ve sin embargo que es sólo su superioridad y la destrucción que pudieron producir, sin otro fin, aquello de lo que propiamente se ufanan.

(11)<sup>24</sup> Si se considera la historia de éstos meramente como el fenómeno de la disposición interior —en gran parte oculta para nosotros— de la humanidad, puede uno darse cuenta de un cierto curso maquinal de la naturaleza según fines que no son fines suyos (de los pueblos), sino fines de la naturaleza. Cada Estado, en cuanto tiene a su lado a otro al que puede esperar dominar, tiende a acrecentarse por medio de esa sumisión, y por lo tanto tiende a la monarquía universal, una constitución en la que toda libertad y con ella (lo que es la consecuencia de la misma) toda virtud, gusto y ciencia, habrían de extinguirse. Pero este monstruo (en el que las leyes pierden poco a poco su fuerza), después que ha devorado a todos sus vecinos, se disuelve finalmente él mismo y se divide mediante insurrecciones y discordias en muchos Estados más pequeños, los cuales, en vez de tender a una asociación de Estados (república de pueblos libres aliados), de nuevo co-

mienzan cada uno por su parte el mismo juego, para no dejar que cese la guerra (este azote del género humano), la cual, aunque no es tan incurablemente mala como la fosa de la monarquía universal (o también una liga de pueblos con el fin de no dejar desaparecer el despotismo en ningún Estado), sin embargo, como dijo un antiguo, hace más hombres malos de los que se lleva.

(12) La auténtica prueba de este juicio condenatorio de la Razón que juzga moralmente no está contenida en este capítulo, sino en el anterior; el presente contiene sólo la confirmación de ella por la experiencia, la cual sin embargo no puede descubrir nunca la raíz del mal en la máxima suprema del libre albedrío con respecto a la ley, raíz que, como *acto inteligible*, precede a toda experiencia.—A partir de aquí, esto es: a partir de la unidad de la máxima suprema, junto con la unidad de la ley a la que se refiere, se deja ver por qué el principio de la exclusión del medio entre bien y mal ha de estar a la base del enjuiciamiento intelectual puro del hombre, en tanto que para el enjuiciamiento empírico a partir del *acto sensible* (del efectivo hacer y dejar) puede ser puesto por base el principio de que hay un medio entre estos extremos, por una parte uno negativo de la indiferencia antes de toda formación, por otra parte uno positivo de la mezcla: ser en parte bueno y en parte malo. Pero este último enjuiciamiento es sólo el enjuiciamiento de la moralidad del hombre en el fenómeno, y está sometido en el juicio final al primero.

(13) Las tres Facultades llamadas superiores (en las escuelas superiores) se harían entendible esta herencia cada una a su manera: o como *enfermedad hereditaria*, o como *culpa hereditaria*, o como *pecado hereditario*. 1. La *Facultad de Medicina* se representaría el mal hereditario aproximadamente como la solitaria, de la que efectivamente algunos naturalistas opinan que, puesto que por lo demás no se la encuentra ni en un elemento fuera de nosotros ni (del mismo género) en algún otro animal, tiene que haber estado ya en los primeros antepasados. 2. La *Facultad de Derecho* lo consideraría como el resultado, según derecho, de la toma de posesión de una *herencia* que nos ha sido dejada por aquellos, pero que está gravada con un pesado crimen (pues haber nacido no es otra cosa que adquirir el uso de los bienes de la tierra, en tanto que son imprescindibles para nuestra permanencia). Hemos pues de pagar (expiar) y con todo somos al fin arrojados (por la muerte) de esta posesión. ¡Cuán justo es conforme a derecho! 3. La *Facultad teológica* consideraría este mal como participación personal de nuestros primeros padres en la *defección* de un rebelde réprobo, sea que nosotros (aunque ahora inconscientes de ello) hayamos cooperado nosotros mismos entonces, sea que ahora solamente, nacidos bajo su dominio (como príncipe de este mundo), dejemos que nos plazcan más sus bienes que el mando supremo del soberano celeste, y que no poseamos fidelidad suficiente para arrancarnos a ese dominio, y por ello también hayamos de compartir en lo venidero su suerte.

(14) Toda la reverencia atestiguada hacia la ley moral sin conceder a ésta, sin embargo, en la máxima propia la preponderancia sobre todos los otros fundamentos de determinación del albedrío, como a motivo impulsor suficiente por sí, es fingida y la propensión a ello es interna falsedad, esto es: una propensión a mentirse a sí mismo en la interpretación de la ley moral en perjuicio de ésta (III, 5); por eso también la Biblia (en su parte cristiana) llama desde el principio al autor del mal (que reside en nosotros mismos) el mentiroso y así caracteriza al hombre atendiendo a lo que parece ser en él el fundameto capital del mal.

(15) Lo aquí dicho no ha de ser por esto considerado como si debiese ser una interpretación de la Escritura, interpretación que reside fuera de los límites de la competencia de la mera Razón. Uno puede explicarse sobre la manera en que utiliza moralmente una exposición histórica sin por ello decidir si ese es también el sentido del escritor o si solamente lo ponemos nosotros; con tal que sea verdadero por sí y sin ninguna prueba histórica, y que al mismo tiempo sea el único sentido según el cual podemos para nosotros, en orden al mejoramiento, sacar algo de un pasaje de la Escritura que de otro modo sólo sería un inútil aumento de nuestro conocimiento histórico. No hay que discutir sin necesidad sobre algo—y la autoridad histórica de ello—que, entiéndase de un modo u otro, no contribuye nada en orden a hacerse un hombre mejor, si lo que puede contribuir a ello es conocido también sin prueba histórica e incluso tiene que ser conocido sin ella. El conocimiento histórico, que no tiene ninguna relación interna, válida para todo el mundo, a ello, pertenece a los *adiaphora*, que cada uno puede tomar como lo encuentre edificante para sí.

(16) El árbol bueno según la disposición no lo es aún según el hecho; pues si lo fuese no podría desde luego dar frutos malos; sólo cuando el hombre ha acogido en su máxima el motivo impulsor puesto en él para la ley moral, es llamado un hombre bueno (el árbol simplemente un árbol bueno).

(17) Palabras que pueden aceptar dos sentidos totalmente distintos detienen frecuentemente el convencimiento derivado de las más claras razones. Como el *amor* en general, así también el *amor a sí mismo* puede ser dividido en amor de *benevolencia* y amor de *complacencia* (*benevolentiae et complacentiae*), y ambos han de ser racionales (como se comprende por sí mismo). Acoger el primero en la máxima propia es natural (pues ¿quién no querrá que siempre le vaya bien?). Pero este amor sólo es racional en la medida en que, por una parte, con respecto al fin, es elegido sólo lo que puede coexistir con el mayor y más duradero bienestar, y, por otra parte, son elegidos los medios más aptos en orden a cada una de estas partes constitutivas de la felicidad. La Razón ocupa aquí solamente el lugar de una servidora de la inclinación natural; pero la máxima que por ello se adopta

no tiene ninguna referencia a la moralidad. Si se hace de ella el principio incondicionado del albedrío, es ella entonces la fuente de un antagonismo inmensamente grande frente a la moralidad.— Ahora bien, un amor racional de *complacencia en sí mismo* puede ser entendido de modo que nos complazcamos en aquellas máximas, ya mencionadas, orientadas a la satisfacción de la inclinación natural (en cuanto aquel fin es alcanzado mediante el seguimiento de ellas); y entonces es lo mismo que el amor de benevolencia hacia sí mismo; uno se complace de sí mismo como un comerciante al que le salen bien sus especulaciones mercantiles y que, a propósito de las máximas que ha adoptado en ellas, se alegra de su buen entendimiento. Pero sólo la máxima del amor a sí mismo de *complacencia en sí mismo incondicionada* (no dependiente de ganancia o pérdida como consecuencias de las acciones) sería el principio interno de un contento que nos es posible solamente bajo la condición de la subordinación de nuestras máximas a la ley moral. No puede complacerse en sí, ni siquiera estar sin un amargo displacer en sí mismo, un hombre, al que la moralidad no es indiferente, que se da cuenta de tales máximas no concordantes con la ley moral en él. Se podría llamar a este amor el *amor racional* a sí mismo que impide toda mezcla de otras causas de contento derivadas de las consecuencias de las acciones propias (bajo el nombre de una felicidad que uno ha de procurarse por ese medio) con los motivos impulsores del albedrío. Ahora bien, puesto que ello significa el respeto incondicionado hacia la ley, ¿por qué se quiere, por medio de la expresión *amor a sí mismo racional*, pero *moral* sólo bajo la condición últimamente dicha, dificultarse innecesariamente la comprensión clara del principio, dando vueltas en un círculo? (pues sólo puede uno amarse a sí mismo de modo moral en cuanto es uno consciente de su máxima de hacer del respeto a la ley el supremo motivo impulsor de su albedrío). La felicidad es, según nuestra naturaleza, para nosotros como seres dependientes de objetos de la sensibilidad lo primero y lo que apetecemos incondicionadamente. La misma felicidad, según nuestra naturaleza (si se quiere llamar así en general a aquello que nos es innato), como seres dotados de Razón y libertad, no es ni con mucho lo primero, ni siquiera es incondicionadamente un objeto de nuestras máximas; sino que lo es la *dignidad de ser feliz*, etc es: la concordancia de todas nuestras máximas con la ley moral. Ahora bien, que esta concordancia sea objetivamente la condición bajo la cual el deseo de la felicidad puede estar en consonancia con la Razón legisladora, en ello consiste toda la prescripción moral, y en la intención de no desear sino con esta condición consiste el modo de pensar moral.

(18) Que el concepto de la libertad del albedrío no precede a la conciencia de la ley moral en nosotros, sino que solamente se deduce de la determinabilidad de nuestro albedrío mediante esta ley como mandamiento incondicionado, de eso puede uno convencerse pronto si uno se pregunta si es consciente de modo segu-

ro e inmediato de una facultad de poder vencer mediante un firme propósito todos los motivos —por grandes que sean— que impulsan a la transgresión (*Pbalaris licet imperet, ut sis falsus, et admoto dictet perjurium tauro*<sup>99</sup>). Todo el mundo tendrá que confesar que *no sabe* si, llegado el caso, no vacilaría en su propósito. Sin embargo, el deber le manda incondicionadamente, a saber: que él *debe* permanecer fiel a aquel propósito; y de ello *concluye* él con razón que tiene que *poder* también y que por lo tanto su albedrío es libre. Los que hacen pasar esta propiedad inescrutable como totalmente comprensible hacen por medio de la palabra *determinismo* (para la tesis de la determinación del albedrío por fundamentos suficientes internos) un trampantojo como si la dificultad consistiese en conciliar esta tesis con la libertad, en lo cual nadie piensa, y no por el contrario en cómo el *predeterminismo*, según el cual acciones voluntarias tienen, como sucesos, sus fundamentos determinantes *en el tiempo que las precede* (que, con lo que tiene en sí, no está ya en nuestro poder), puede coexistir con la libertad, según la cual la acción, así como su contrario, ha de estar en el poder del sujeto en el momento de acontecer: esto es lo que se quiere entender y lo que no se entenderá nunca.

Conciliar el concepto de la *libertad* con la idea de Dios como un ser *necesario* no tiene ninguna dificultad; porque la libertad no consiste en la contingencia de la acción (en que ésta no esté en absoluto determinada mediante fundamentos), esto es: no en el indeterminismo (que a Dios tuviese que serle igualmente posible hacer el bien o el mal si se debiese llamar libre a su acción), sino en la espontaneidad absoluta, que sólo corre peligro con el predeterminismo, en el cual el fundamento de determinación de la acción está *en el tiempo anterior*, y por lo tanto, de tal modo que ahora la acción no está ya en *mi* poder, sino en la mano de la naturaleza, me determina irresistiblemente; así pues, dado que en Dios no ha de pensarse ninguna sucesión temporal, esta dificultad desaparece<sup>100</sup>.

(19)<sup>33</sup> Esta observación general es la primera de las cuatro que han sido añadidas cada una a una parte de esta obra, y que podrían llevar los títulos siguientes: 1) De los efectos de gracia, 2) De los milagros, 3) De los misterios, 4) De los medios de gracia. Son en cierto modo *parerga* de la Religión dentro de los límites de la Razón pura; no están dentro de ella, pero lindan con ella. La Razón, en la conciencia de su incapacidad para satisfacer a su necesidad moral, se extiende hasta ideas hiperbólicas que podrían suplir aquella deficiencia, pero sin adjudicárselas como una posesión ampliada. No discute ni la posibilidad ni la efectiva realidad de los objetos de esas ideas, pero no puede acogerlas en sus máximas de pensar y de obrar. Cuenta incluso con que si en el campo insondable de lo sobrenatural hay aún algo más que lo que ella puede hacerse comprensible, algo que sin embargo fuese necesario para suplemento de su impotencia

moral, esto —incluso desconocido— vendrá a propósito de su buena voluntad, con una fe a la que puede llamarse fe *reflexionante* (sobre la posibilidad de ella misma), ya que la fe *dogmática*, que se proclama un *saber*, le parece no sincera o temeraria; pues desterrar las dificultades contra aquello que por sí mismo (prácticamente) se mantiene firme es, cuando tales dificultades tocan a cuestiones trascendentes, sólo un negocio anejo (parergon). Por lo que concierne al perjuicio que resultaría de estas ideas, también *moral-trascendentes*, si quisiéramos introducir las en la Religión, el efecto de ello según el orden de las cuatro clases mencionadas es: 1) para la supuesta experiencia interna (efectos de gracia), el *fanatismo*; 2) para la presunta experiencia externa (milagros), la *superstición*; 3) para la imaginada iluminación del entendimiento con respecto a lo sobrenatural (misterios), el *iluminismo*, la ilusión de los adeptos; 4) para los osados intentos de actuar sobre lo sobrenatural (medios de gracia), la *taumaturgia*: puros extravíos de una Razón que va más allá de sus límites, y ciertamente en una mira supuestamente moral (grata a Dios).— Pero por lo que toca particularmente a esta observación general a la primera parte del presente tratado, la apelación a los *efectos de gracia* es de esta índole y no puede ser admitida en las *máximas* de la Razón si ésta se mantiene dentro de sus límites; como en general nada sobrenatural, pues precisamente en ello cesa todo uso de la Razón.—Pues hacerlos conocibles *teóricamente* en algo (hacer conocible que son efectos de gracia, no efectos de naturaleza internos) es imposible, porque nuestro uso del concepto de causa y efecto no puede ser ensanchado más allá de los objetos de la experiencia, por lo tanto más allá de la naturaleza; en tanto que la suposición de una utilización práctica de esta idea se contradice totalmente a sí misma. Pues como utilización supondría una regla del bien que nosotros mismos hemos de *hacer* (en una cierta mira) para obtener algo; pero esperar un efecto de gracia significa justamente lo contrario, a saber: que el bien (el bien moral) no es el acto nuestro, sino el de otro ser, por lo tanto nosotros sólo podemos obtener tal acto mediante *no hacer nada*, lo cual se contradice. Podemos, por lo tanto, conceder esos efectos como algo incomprendible, pero no admitirlos en nuestra máxima ni para el uso teórico ni para el práctico.

(20) Estos filósofos tomaban de la libertad (como independencia del poder de las inclinaciones) su principio moral universal de la dignidad de la naturaleza humana; y no podían poner como fundamento otro mejor y más noble. Las leyes morales las sacaban inmediatamente de la Razón, que, sólo ella, legisla de este modo y ordena absolutamente por medio de tales leyes, y así estaba todo muy justamente indicado, objetivamente, por lo que toca a la regla, y también subjetivamente, por lo que concierne al motivo impulsor, si se atribuye al hombre una voluntad no corrompida de acoger sin vacilación estas leyes en sus máximas. Pero en esta última suposición estaba precisamente la falta. Pues tan pronto

como queremos dirigir nuestra atención a nuestro estado moral, encontramos que no se trata ya de *res integra*, sino que hemos de empezar por expulsar al mal, que ya ha tomado sitio (y no podría haberlo hecho sin que nosotros lo hubiésemos admitido en nuestra máxima), de su posesión, esto es: el primer bien verdadero que el hombre puede hacer es salir del mal, el cual no ha de buscarse en las inclinaciones, sino en la máxima perversidad y por lo tanto en la libertad misma. Las inclinaciones solamente dificultan la *ejecución* de la máxima buena opuesta; el mal auténtico, en cambio, consiste en que uno no quiere resistir a aquellas inclinaciones cuando le incitan a la transgresión, y esta intención es propiamente el verdadero enemigo. Las inclinaciones son sólo adversarios de los principios en general (sean buenos o malos), y en tal medida aquel noble principio de la moralidad es, como ejercicio previo (disciplina de las inclinaciones), provechoso para la ductilidad del sujeto mediante principios. Pero, en cuanto debe haber principios específicos del *bien moral* y sin embargo no los hay como máxima, ha de suponerse en el sujeto aún otro adversario de ellos, con el que la virtud ha de sostener la lucha sin la cual todas las virtudes serían no como quiere aquel Padre de la Iglesia, *vicios brillantes*, pero sí *miserias brillantes*; pues por ellas es cierto que frecuentemente se calma la rebelión, pero el rebelde mismo no es nunca vencido y exterminado.

(21) Es un supuesto totalmente habitual de la filosofía moral el de que la existencia del mal moral en el hombre se deja explicar con toda facilidad, y precisamente por el poder de los motivos impulsores de la sensibilidad, de una parte, y por la impotencia del motivo impulsor de la Razón (del respeto a la ley), de otra parte, esto es: por *debilidad*. Pero entonces el bien moral (en la disposición moral) en él tendría que dejarse explicar aún más fácilmente; pues la comprensibilidad de uno no es pensable sin la del otro. Ahora bien, la facultad de la Razón de hacerse dueña, mediante la mera idea de una ley, por encima de todos los motivos impulsores que se le oponen, es absolutamente inexplicable; por lo tanto, es también incomprensible cómo los motivos de la sensibilidad pueden hacerse dueños por encima de una Razón que ordena con tal autoridad. Pues si todo el mundo procediese con arreglo a la prescripción de la ley, se diría que todo ocurre según el orden natural, y a nadie se le ocurriría si quiera preguntar la causa.

(22) Es una peculiaridad de la Moral cristiana representar el bien moral distinto del mal moral no como el cielo de la *tierra*, sino como el cielo del *infierno*; una representación que, aunque figurativa y como tal escandalosa, no por ello es menos justa filosóficamente según su sentido.—Sirve en efecto para evitar que el bien y el mal, el reino de la luz y el reino de las tinieblas, sean pensados como confinando uno con el otro y perdiéndose uno en el otro mediante grados paulatinos (de mayor y menor claridad), en vez de ser representados como separados uno de otro por un

abismo inconmensurable. La total heterogeneidad de los principios con los cuales se puede ser súbdito de uno u otro de estos dos reinos, y a la vez el peligro que está ligado a la imaginación de un próximo parentesco de las propiedades que cualifican para uno u otro, autorizan a este modo de representación que, junto a lo horroroso que contiene en sí, es a la vez muy elevado.

(23) Es, por cierto, una limitación de la Razón humana, que no ha de separarse de ella, el hecho de que no podemos pensar ningún valor moral de importancia en las acciones de una persona sin al mismo tiempo hacer representable de manera humana a esta persona o su manifestación, aunque con esto no se quiera afirmar que ello sea así también en sí (*kat' alétheian*); pues para hacernos captables calidades sobrenaturales necesitamos siempre de una cierta analogía con seres naturales. Así un poeta filosófico atribuye al hombre, en cuanto que tiene que combatir en sí una propensión al mal, e incluso por eso mismo, con tal que sepa vencerla, un rango más alto en la escala moral de los seres que a los propios habitantes del cielo, que en virtud de la santidad de su naturaleza están sustraídos a toda seducción posible. (El mundo con sus defectos—es mejor que un reino de ángeles sin voluntad. *Haller*).— A este modo de representación se acomoda también la Escritura, para hacernos captable en cuanto a su grado el amor de Dios al género humano, al atribuirle el sacrificio supremo que sólo un ser amante puede hacer para hacer dichosos incluso a indignos («Tanto ha amado Dios al mundo», etc.); aunque nosotros no podemos hacernos mediante la Razón ningún concepto de cómo un ser que se basta por completo pueda sacrificar algo de lo que pertenece a su beatitud y privarse de una posesión. Esto es el *esquematismo de la analogía* (para la explicación), del que no podemos prescindir. Pero convertirlo en un *esquematismo de la determinación del objeto* (para la ampliación de nuestro conocimiento) es *antropomorfismo*, el cual en una mira moral (en la Religión) tiene las más perjudiciales consecuencias.—Aquí sólo quiero observar de paso que en el ascenso de lo sensible a lo suprasensible se puede ciertamente *esquematizar* (hacer captable un concepto mediante analogía con algo sensible), pero no se puede en absoluto *concluir* según la analogía, acerca de aquello que pertenece a lo sensible, que ello haya de atribuirse también a lo suprasensible (y *ampliar* así su concepto); y esto en verdad por la razón totalmente simple de que iría *contra* toda analogía una conclusión tal, que, del hecho de que usamos necesariamente de un esquema para un concepto, con el fin de hacérselo comprensible (documentarlo mediante un ejemplo), querría sacar la consecuencia de que tal esquema ha de corresponder necesariamente al objeto mismo como un predicado. Yo no puedo, en efecto, decir: así como no puedo *hacerme captable* la causa de una planta (o de toda criatura orgánica y en general del mundo, plenamente conforme a finalidad) de otro modo que según la analogía de un artista en relación a su obra (un reloj),

a saber: atribuyéndole entendimiento, así la causa misma (de la planta, del mundo en general) ha de *tener* entendimiento, esto es: atribuirle entendimiento no es sólo una condición de mi comprensión, sino de la posibilidad misma de que sea causa. Pero entre la relación de un esquema a su concepto y la relación de este esquema del concepto a la cosa misma no hay ninguna analogía, sino un enorme salto (*metábasis eis állo génos*, paso a otro género), que lleva directamente al antropomorfismo, de lo cual he dado las pruebas en otro lugar.

(24) No ha de ser pasado por alto que con esto no se quiere decir que la intención deba servir para *reparar* la carencia de conformidad al deber, consiguientemente el mal efectivo en esta serie infinita (más bien se supone que la calidad moral agradable a Dios del hombre ha de encontrarse efectivamente en ella), sino que la intención, que ocupa el lugar de la totalidad de esta serie de la aproximación proseguida al infinito, suple sólo la deficiencia—inseparable de la existencia de un ser en el tiempo en general—que consiste en no ser jamás plenamente aquello que uno en el concepto está para llegar a ser; pues por lo que toca a la reparación de las transgresiones que ocurran en este progreso, se tratará de ella en la solución de la *tercera* dificultad.

(25) A las preguntas de las cuales el que pregunta, incluso si se le pudiese responder, no sabría hacer nada sensato (y a las que por ello se podría llamar *preguntas pueriles*) pertenece también la de si los castigos del infierno serán finitos o eternos. Si se enseñase lo primero, es de temer que algunos (como todos los que creen en el Purgatorio, o aquel marinero de los Viajes de *Moore*) dirían: «Entonces espero que lo soportaré». Pero si se afirma lo otro y se lo incluye en el símbolo de la fe, podría, en contra de la mira que con él se tiene, surgir la esperanza de una completa impunidad tras la vida más desalmada. En efecto, puesto que en el instante del tardío arrepentimiento al final de esa vida el espiritual<sup>9</sup> al que se acude en busca de consejo y consuelo ha de encontrar con todo cruel e inhumano anunciar al hombre su reprobación eterna, y no establece ningún término medio entre ésta y la plena absolución (sino que: o castigado eternamente o no castigado en absoluto)<sup>101</sup>, ha de darle esperanza de lo último, esto es: prometerle convertirlo a toda prisa en un hombre grato a Dios; entonces, dado que ya no hay tiempo para entrar en una buena conducta, confesiones plenas de arrepentimiento, fórmulas de fe, incluso promesas solemnes de una nueva vida en caso de un aplazamiento quizá mayor aún del fin de la vida presente, ocupan el lugar de medios.—Esta es la consecuencia inevitable cuando la eternidad del destino venidero conforme a la conducta de vida que se haya llevado aquí es presentada como *dogma* y no más bien se enseña al hombre a hacerse a partir de su condición moral hasta el momento un concepto de la venidera y a concluir la *él mismo* como las consecuencias naturalmente previsibles de aquélla; pues entonces la *inmensidad* de la serie de tales consecuencias

bajo el dominio del mal tendrá para él mismo efecto moral (incitarlo a hacer, en cuanto le es posible, por reparación o compensación, no acontecido según sus efectos lo acontecido, aun antes del fin de su vida) que puede esperarse de aquella anunciada eternidad, y sin llevar consigo los perjuicios de tal dogma (para el que, aparte de esto, no autorizan ni la inteligencia racional ni la interpretación de la Escritura); pues el hombre malo en la *vida* cuenta ya de antemano con este perdón fácilmente alcanzable o cree al final de ella tener que habérselas sólo con las pretensiones de la justicia divina sobre él, las cuales satisface con meras palabras, en tanto que los derechos de los hombres no reciben nada con ello y nadie recobra lo suyo (un desenlace tan habitual de este modo de expiación que un ejemplo de lo contrario es casi inaudito).—Pero si uno teme que la Razón del hombre, mediante la conciencia moral, lo juzgará demasiado suavemente, se equivoca uno mucho, según creo. Pues justamente porque la Razón es libre y debe ella misma pronunciarse sobre él, el hombre, es insobornable y, sin más que decirle al hombre —en un estado semejante— que es al menos posible que haya de estar pronto ante un juez, se lo puede abandonar a su propia reflexión, que, según toda verosimilitud, lo juzgará con la mayor severidad.—Quiero aún añadir a esto algunas observaciones. La sentencia habitual «*final bueno, todo bueno*» puede ciertamente aplicarse a casos morales, pero sólo si por final bueno se entiende aquel en el que el hombre se hace un hombre verdaderamente bueno. Pero ¿en qué se reconocerá como tal, dado que sólo puede concluir tal cosa a partir de la conducta permanentemente buena que sigue a ello y al final de la vida ya no hay tiempo para tal conducta?. De la *felicidad* puede aceptarse esta sentencia, pero sólo con relación al punto de vista desde el que el hombre considera su vida no a partir del comienzo, sino a partir del final de ella, mirando retrospectivamente de allí al comienzo. Padecimientos soportados no dejan ningún recuerdo torturante cuando uno se ve ya a cubierto, sino más bien un contento que hace tanto más gustoso el goce de la dicha que ahora tiene lugar; pues placer y dolor (en cuanto pertenecientes a la sensibilidad), contenidos en la serie del tiempo, desaparecen también con ella y no constituyen un todo con el goce de la vida ahora existente, sino que son desplazados por éste en cuanto que les sigue. Pero si se aplica la misma tesis al enjuiciamiento del valor moral de la vida llevada hasta aquí, puede el hombre estar muy fuera de razón en enjuiciarla así, aunque la haya concluido con una conducta totalmente buena. Pues el principio moralmente subjetivo de la *intención*, según el cual ha de ser enjuiciada su vida, no es (en cuanto que es algo suprasensible) de tal índole que su existencia pueda ser pensada como divisible en partes en el tiempo, sino sólo como unidad absoluta, y puesto que sólo podemos inferir esa intención partiendo de las acciones (como fenómenos de ella), así la vida, por causa de tal estimación, será considerada sólo como *unidad*

*temporal*, esto es: como un *todo*; y entonces los reproches derivados de la primera parte de la vida (antes del mejoramiento) podrían hablar en voz tan alta como la aprobación en la *última* y rebajar mucho el tono triunfante: final bueno, todo bueno.— Finalmente, emparentada próximamente con aquella doctrina de la duración de los castigos en otro mundo está otra que sin embargo no se confunde con ella, a saber: «Que todos los pecados han de ser perdonados aquí»; que la cuenta ha de estar completamente cerrada con el fin de la vida y nadie puede esperar hacer todavía allí lo omitido aquí. Pero esta doctrina puede tan poco como la anterior anunciarse como dogma, siendo sólo un principio por el cual la Razón práctica se prescribe la regla en el uso de sus conceptos de lo suprasensible, mientras que se resigna a no saber nada de la calidad objetiva de ello. Esta doctrina dice, en efecto, tanto como: sólo de la conducta de vida que hemos llevado podemos concluir si somos o no hombres gratos a Dios, y, puesto que esa conducta llega a su fin con esta vida, así también se cierra para nosotros la cuenta cuyo resultado es lo único que ha de dar si podemos o no tenernos por justificados.— Y en general si, en vez de los principios *constitutivos* del conocimiento de objetos suprasensibles, cuya inteligencia nos es imposible, restringiésemos nuestro juicio a los principios *regulativos*, que se contentan con el uso práctico posible de ellos, la cosa iría mejor en cuanto a la sabiduría humana en muchos puntos y no ocurriría que un supuesto saber de aquello de lo que en el fondo no se sabe nada urdiese sutilidades racionantes, sin fundamento, aunque brillantes por un tiempo, para que de ello acabe por resultar perjuicio para la moralidad.

(26) La hipótesis consistente en considerar todos los males en el mundo en general como castigos para transgresiones cometidas no puede ser aceptada como imaginada bien sea por causa de una teodicea bien sea como invención por causa de la Religión sacerdotal (del culto) (pues es demasiado común para haber sido ideada de un modo tan artificioso), sino que probablemente reside muy cerca de la Razón humana, la cual está inclinada a enlazar el curso de la naturaleza a las leyes de la moralidad y por ello produce muy naturalmente el pensamiento de que debemos buscar primero hacernos hombres mejores, antes de que podamos pretender ser liberados de los males de la vida o compensarlos mediante un bien de mayor peso.—Por eso (en la Escritura santa) el primer hombre es representado como condenado al trabajo si quiere comer; su mujer, a que deba parir hijos con dolor, y ambos, a la muerte, *por causa de su transgresión*, aunque no se ve cómo —incluso si ésta no se hubiese cometido— criaturas animales dotadas de tales miembros hubieran podido esperar otro destino. Entre los *hindúes* los hombres no son otra cosa que espíritus (llamados *Dewas*) aprisionados en cuerpos animales como castigo por crímenes cometidos en otro tiempo, e incluso un filósofo (*Malebranche*) prefería no atribuir en absoluto a los animales

irracionalidades, y con ello sentimientos, a conceder que los caballos hubiesen de soportar tantas plagas «sin haber comido, sin embargo, del heno prohibido».

(27- Incluso la más pura intención moral no produce en el hombre como ser del mundo nada más que un continuo devenir de un sujeto agradable a Dios, según el hecho (que es encontrado en el mundo sensible). Según la cualidad (puesto que ésta ha de ser pensada como suprasensiblemente *fundada*), debe y puede esta intención ser ciertamente santa y conforme a la de su arquetipo; según el grado —como se manifiesta esta intención en las acciones—, sigue siendo siempre deficiente e infinitamente distante de aquélla. No obstante, esta intención, puesto que contiene el fundamento del progreso continuo en el complemento de esta deficiencia, ocupa, como unidad intelectual del todo, el *lugar del hecho* en su consumación. Pero entonces se pregunta: ¿Puede aquel «en el que nada condenable hay» o tiene que haber creerse justificado y sin embargo imputarse *como castigo* los padecimientos que le salen al encuentro en el camino hacia un bien cada vez mayor, confensando por ello una punibilidad y por lo tanto una intención no agradable a Dios? Sí, pero sólo en la cualidad del hombre que él se quita continuamente. Lo que le correspondería en aquella cualidad (la del hombre viejo) como castigo (y esto son todos los padecimientos y males de la vida en general) lo toma sobre sí en la cualidad del hombre nuevo alegremente, sólo por mor del bien; consiguientemente, en tal medida y como tal no le son imputados como castigos, sino que la expresión quiere decir solamente que todos los males y padecimientos que le salen al encuentro, que el hombre viejo hubiera tenido que imputarse como castigo y que incluso él se imputa efectivamente como castigo en cuanto que muere al hombre viejo, él los acepta dócilmente, en la cualidad del hombre nuevo, como otras tantas ocasiones de probar y ejercitar su intención hacia el bien, de la que aquel castigo es el efecto y al mismo tiempo la causa, y por lo tanto lo es también de aquel contento y *felicidad moral* que consiste en la conciencia del progreso en el bien (que con el abandono del mal es *un acto*); por el contrario, los mismos males en la intención vieja no sólo hubiesen valido como castigos, sino que también hubieran tenido que ser *sentidos* como tales, porque incluso considerados como meros males son, sin embargo, precisamente opuestos a aquello de lo que el hombre en tal intención hace su única meta como *felicidad física*.

(28)<sup>39</sup> Sino sólo *susceptibilidad*, que es todo lo que podemos por nuestra parte atribuirnos, pero el decreto de un superior en orden al otorgamiento de un bien para el que el subordinado no tiene nada más que la susceptibilidad (moral) se llama *gracia*.

(29)<sup>41</sup> La mira de aquellos que al final de su vida hacen llamar a un espiritual<sup>9</sup> es habitualmente que quieren tener en él un *consolador*, no por causa de los padecimientos *físicos* que la última enfermedad e incluso simplemente el miedo natural a la muer-

te comportan (pues a este respecto puede la muerte misma, que les pone fin, ser consoladora), sino por causa de los sufrimientos *morales*, a saber: de los reproches de la conciencia moral. Ahora bien, aquí la conciencia moral debería ser más bien *excitada* y *aguzada*, para no descuidar lo que aún haya de bueno por hacer o de malo por anular (reparar) en las consecuencias que queden de ello, según la advertencia: «Sé complaciente con tu adversario (con el que tiene un derecho contra ti) mientras aún estás con él en el camino (esto es: mientras aún vives), para que no te entregue al juez (después de la muerte), etc.». Pero en vez de esto, dar en cierto modo opio para la conciencia es cometer una injusticia en él mismo y en otros que le sobreviven; totalmente en contra de la mira final para la cual una asistencia de conciencia semejante puede ser tenida por necesaria al final de la vida.

(30) El P. *Charlevoix* refiere que, cuando contaba a su catecúmeno iroqués todo el mal que el espíritu malo ha introducido en la creación, inicialmente buena, y cómo intenta aún constantemente frustrar las mejores disposiciones divinas, aquél le preguntó con enojo: «Pero ¿por qué Dios no mata al diablo?», pregunta a la que confiesa francamente que en la prisa no pudo encontrar una respuesta.

(31)<sup>43</sup> Imaginar una persona libre de la propensión innata al mal como posible de tal modo que se la haga parir por una madre virgen es una idea en la que la Razón se acomoda a un instinto en cierto modo moral, difícil de explicar y que sin embargo no ha de ser negado; pues, en efecto, consideramos la generación natural, dado que no puede acontecer sin placer sensual de ambas partes y con todo parece llevarnos (para la dignidad de la humanidad) a un parentesco demasiado próximo con el universal género animal, como algo de lo cual hemos de *avergonzarnos* —una representación que ha sido con seguridad la causa de la presunta santidad del estado monacal—, que nos parece pues ser algo inmoral, inconciliable con la perfección de un hombre, pero inyectado en su naturaleza y que por lo tanto se transmite en herencia a la posteridad como una disposición mala.—A esta representación oscura (por un lado meramente sensible; por el otro, sin embargo, moral, por lo tanto intelectual) es muy adecuada la idea de un nacimiento independiente de toda comunicación sexual (nacimiento virginal) de un niño no afectado de ninguna falta moral, idea que sin embargo no carece de dificultad en la teoría (pero determinar algo atendiendo a ésta no es en absoluto necesario en una mira práctica). Pues según la hipótesis de la epigénesis, la madre, que procede de sus padres por generación *natural*, estaría afectada de aquella falta moral y la legaría a su hijo, al menos en cuanto a la mitad, incluso en una generación sobrenatural; por lo tanto, para que no sea esta la consecuencia, habría que aceptar el sistema de la *preexistencia* de los gérmenes en los padres, pero no el de su envolvimiento<sup>102</sup> en la parte *femenina* (pues no se evitaría aquella consecuencia), sino sólo en la *mas-*

*culina* (no en la de los *ovula*, sino en la de los *animalcula spermática*), la cual desaparece en un embarazo sobrenatural, y así ese modo de representación podría ser defendido conforme teóricamente a aquella idea.—Pero ¿para qué todas estas teorías en pro o en contra, si para lo práctico es bastante representarnos por modelo aquella idea como símbolo de la humanidad que se eleva por encima de la tentación al mal (resistiendo victoriosamente a éste)?

(32)<sup>43</sup> No que (como imaginó de modo novelesco *D. Bahrdt*) *buscase* la muerte para promover una mira buena mediante un ejemplo brillante que despertase la atención; esto hubiera sido un suicidio. Pues se puede ciertamente osar algo con riesgo de perder la propia vida, o incluso sufrir la muerte de manos de otro, si no se puede evitar, sin hacerse infiel a un deber imposter-gable, pero no disponer de sí y de la propia vida como medio, cualquiera que sea el fin para el que ello se haga, y así ser *autor* de la propia muerte.—Pero tampoco que (como sospecha el fragmentista de Wolfenbüttel) haya *arriesgado* su vida en una mira no moral, sino política, e ilícita, para derribar el gobierno de los sacerdotes y alzarse en su lugar con el poder supremo mundano; pues a ello se opondría la exhortación que dirige a sus discípulos en la cena, después de que ya había abandonado la esperanza de conservar su vida, de hacerlo en memoria suya; lo cual, si hubiese debido ser el recuerdo de una mira mundana fallida, habría sido una exhortación ofensiva, que provocaría enojo contra su autor y por lo tanto se contradiría a sí misma. Sin embargo, este recuerdo podía concernir al fracaso de una mira puramente moral muy buena del Maestro, a saber: la de llevar a efecto aun durante su vida, mediante la ruina de la fe ceremonial, que desplazaba toda intención moral, y de la autoridad de los sacerdotes de ella, una revolución *pública* (en la Religión) (a lo cual podían estar orientadas sus disposiciones para reunir por Pascua a sus discípulos dispersos por el país), mira de la que desde luego aún ahora se puede lamentar que no haya tenido éxito, pero que no fue frustrada, sino que después de su muerte se convirtió en una mutación religiosa que se extendió en silencio, pero entre muchos padecimientos.

(33)<sup>43</sup> Pudiéndose conceder que no es el único.

(34) Incluso maestros en Religión que ajustan sus artículos de fe a la autoridad del gobierno (ortodoxos) siguen en esto la misma máxima que este último. Por eso el Sr. *Pfenninger*, defendiendo a su amigo el Sr. *Lavater* a propósito de su afirmación de que una creencia en milagros sigue siendo posible, les reprochó con razón la inconsecuencia de, afirmando que existieron efectivamente taumaturgos en la comuna cristiana hace aproximadamente diecisiete siglos (exceptuaba expresamente a los que en este punto piensan de modo *naturalístico*), no querer ahora ya establecer ningún milagro, sin que puedan probar por la Escritura que los milagros debiesen cesar del todo algún día y cuándo (pues argumentar

que ahora ya no son necesarios es arrogarse una inteligencia mayor que la que un hombre debe atribuirse), y aún le son deudores de esta prueba. Por lo tanto, no conceder y permitir ahora milagros era solamente una máxima de la Razón, no la inteligencia objetiva de que no los hay. Pero la misma máxima que en este caso mira al desorden que puede temerse en la cosa civil, ¿no vale también para el temor de un desorden semejante en la comunidad que filosofa y en general que medita racionalmente?—Los que no conceden ciertamente milagros *grandes* (que causan sensación), pero permiten generosamente milagros *pequeños* bajo el nombre de *dirección extraordinaria* (porque éstos, como mera dirección, exigen de la causa sobrenatural poco empleo de fuerza), no se dan cuenta de que aquí no se trata del efecto y su magnitud, sino de la forma del curso del mundo, esto es: del *modo como el efecto acontece*, si natural o sobrenaturalmente, ni se dan cuenta de que por lo que se refiere a Dios no ha de pensarse ninguna diferencia entre lo fácil y lo difícil. Pero por lo que toca a lo *secreto* de los influjos sobrenaturales, semejante ocultamiento adrede de la importancia de un suceso de este género es aún menos adecuado.

(35)<sup>48</sup> Significa tanto como: no admite la creencia en milagros en sus máximas (ni de la Razón teórica ni de la Razón práctica), sin impugnar, con todo, la posibilidad o efectiva realidad de los mismos.

(36) Es un subterfugio habitual de aquellos que simulan artes *mágicas* para las gentes crédulas o al menos quieren hacerlas creer en general cosas tales, el apelar a la confesión que los investigadores de la naturaleza hacen de su propia *ignorancia*. No conocemos, dicen, la *causa* de la gravedad, de la fuerza magnética, etcétera.—Pero conocemos, sin embargo, sus leyes con suficiente detalle, bajo determinadas restricciones a las condiciones bajo las cuales, solamente, acontecen ciertos efectos; y es bastante, tanto para un uso racional seguro de estas fuerzas como también para la explicación de sus fenómenos, *secundum quid, descendiendo* al uso de estas leyes para ordenar experiencias bajo ellas, aunque no *simpliciter* y *ascendiendo* para examinar incluso las causas de las fuerzas que operan según estas leyes.—Por este medio se hace comprensible también el fenómeno<sup>103</sup> interno del entendimiento humano, a saber: por qué prodigios de la naturaleza —así se les llama—, esto es: fenómenos suficientemente atestiguados, aunque contrarios al buen sentido, o calidades de las cosas que se destacan inesperadas y apartándose de las leyes naturales hasta entonces conocidas, son captados ávidamente y *despiertan* el ánimo, pero en cuanto son tenidos por naturales, porque, al contrario, por el anuncio de un verdadero milagro el ánimo es *abatido*. Pues los primeros abren una perspectiva hacia una nueva adquisición de alimento para la Razón; proporcionan, en efecto, *esperanza* de descubrir nuevas leyes naturales; al contrario, lo segundo excita un *recelo* de perder incluso la confianza hacia las ya aceptadas

como conocidas. Pero si la Razón es privada de las leyes de la experiencia, en semejante mundo encantado la Razón no es útil absolutamente para nada, ni siquiera para el uso moral en ese mundo en orden a seguir el deber propio; pues ya no se sabe si incluso con los motivos impulsores morales, sin saberlo nosotros, no ocurren por milagro mutaciones en las cuales nadie puede distinguir si debe cargárselas en la cuenta a sí mismo o a otra causa insondable.—Aquellos cuyo Juicio en esto está dispuesto de tal modo que piensan no poder arreglarse sin milagros, piensan suavizar el escándalo que la Razón toma en ello aceptando que son *raros*. Si con ello quieren decir que esto reside ya en el concepto de un milagro (pues si un suceso tal aconteciese habitualmente, no sería dado por milagro), se puede a lo más dejarles pasar esa sofistería (la de transformar una cuestión objetiva acerca de lo que la cosa es en una cuestión subjetiva de qué significa la palabra con la que designamos esa cosa) y preguntar de nuevo: ¿cómo de raros? ¿así como cada cien años uno? ¿o ciertamente en tiempos pasados, pero ya no ahora?. Nada es aquí determinable para nosotros por el conocimiento del objeto (pues éste es hiperbólico para nosotros según nuestra propia confesión), sino sólo por las máximas necesarias del uso de nuestra Razón: admitir los milagros como algo que ocurre *diariamente* (aunque disimulados bajo la apariencia de sucesos naturales) o *nunca*, y en este último caso no ponerlos a la base ni de nuestras explicaciones racionales ni de las reglas de nuestras acciones; y puesto que lo primero no se aviene con la Razón, no queda otra cosa que adoptar la última máxima, pues este principio sigue siendo siempre solamente máxima del enjuiciamiento, no afirmación teórica. Nadie puede empujar tan alto la imagen que se hace de su inteligencia como para querer enunciar definitivamente que, por ejemplo, la conservación de las especies en los reinos vegetal y animal, sumamente admirable porque cada nueva generación presenta de nuevo sin disminución en cada primavera su original con toda la interior perfección del mecanismo y (como en el reino vegetal) incluso toda la belleza de color, por otra parte tan delicada, sin que las fuerzas, por lo demás tan destructoras, de la naturaleza inorgánica puedan en el mal tiempo del otoño y el invierno hacer algo a su semilla en este punto, como para querer enunciar —digo— que esto sea un mero resultado según leyes naturales, y no querer *examinar* si no se requiere más bien en cada caso un influjo inmediato del creador.—Pero esto son experiencias; por lo tanto, para *nosotros* no son otra cosa que efectos naturales y tampoco *deben* nunca ser juzgados de otra manera; pues es esto lo que reclama la modestia de la Razón en sus pretensiones; ir más allá por encima de estos límites es temeridad e inmodestia en las pretensiones, aunque la mayor parte de las veces en la afirmación de los milagros se pretende demostrar un modo de pensar humilde<sup>104</sup>, que se desposee a sí mismo.

(37) La tesis de *Hobbes*: *status hominum naturalis est bellum*

*omnium in omnes* <sup>105</sup> no tiene otro defecto que el de que debería decir: *est status belli* etc.. Pues aunque no se conceda que entre los hombres que no están bajo leyes externas y públicas dominen siempre efectivas *hostilidades*, sin embargo el *estado* de los mismos (*status iuridicus*), esto es: la relación en y mediante la cual son susceptibles de derechos (de la adquisición y conservación de los mismos), es un estado en el cual cada uno quiere ser él mismo juez sobre lo que es su derecho frente a otros, pero no tiene por parte de los otros ninguna seguridad por lo que se refiere a esto, ni él la concede a los otros, a no ser cada uno su propia fuerza; lo cual es un estado de guerra, en el que todo el mundo tiene que estar constantemente armado contra todo el mundo. La segunda tesis de Hobbes: *exeundum esse e statu naturali*, es una consecuencia de la primera; pues este estado en una lesión continua de los derechos de todos los otros mediante la pretensión de ser juez en los propios asuntos y no dejar a otros hombres ninguna seguridad acerca de lo suyo, sino sólo el propio albedrío.

(38) Este es el principio de todo derecho externo.

(39) Tan pronto como algo es reconocido como deber, aun cuando fuese un deber impuesto por el mero albedrío de un legislador humano, es, sin embargo, a la vez mandamiento divino obedecerlo. A las leyes civiles estatutarias no se las puede ciertamente llamar mandamientos divinos, pero, si son justas, la *observancia* de ellas es a la vez mandamiento divino. La tesis «hay que obedecer a Dios más que a los hombres» significa sólo que, si éstos ordenan algo que es en sí malo (inmediatamente contrario a la ley moral), no se está autorizado a obedecerles y no es deber hacerlo. Pero inversamente, si a una ley civil política, en sí no moral, se opone algo que se tiene por ley divina estatutaria, hay fundamento para considerar la última como espuria, pues está en pugna con un deber claro, e incluso no puede nunca atestiguar por señales empíricas que sea efectivamente mandamiento divino de modo suficiente para que se esté autorizado a transgredir con arreglo a ella un deber por lo demás consistente.

(40) <sup>55</sup> Moralmente debería ser a la inversa.

(41) Expresión para todo lo deseado o deseable que, sin embargo, no podemos prever ni producir por nuestro esfuerzo según leyes de la experiencia; de lo cual, por lo tanto, si queremos indicar un fundamento, no podemos aducir otro que una Providencia bondadosa.

(42) Los mongoles llaman al Tibet (según *Georgii, Alphab. Tibet.*, pág. 11) *Tangut-Chadzar*, esto es: el país de los habitantes de casas, para distinguirlos de sí mismos, que viven nómadas en el desierto bajo tiendas; de donde viene el nombre de Chadzar y de éste el de los *herejes* <sup>106</sup>, porque aquéllos eran adeptos de la fe tibetana (de los Lamas), que concuerda con el maniqueísmo y quizá tiene su origen en él, y la extendieron en sus irrupciones en Europa; por eso también por largo tiempo los nombres *haeretici* y *manichaei* estuvieron en uso como sinónimos.

(43)<sup>57</sup> Para mostrar esto en un ejemplo, tómese el Salmo LIX, v. 11-19, en donde se encuentra una *oración pidiendo venganza* que llega hasta el horror. *Michaelis* (Moral, 2.<sup>a</sup> parte, pág. 202) aprueba esta oración y añade: «Los Salmos son *inspirados*; si allí se pide un castigo, ello no puede ser injusto, y *no debemos tener ninguna Moral más santa que la Biblia*». Me atengo a la última expresión y pregunto si la Moral ha de ser interpretada según la Biblia o más bien la Biblia según la Moral. Sin ni siquiera atender aquí al pasaje del Nuevo Testamento «Se dijo a los antiguos...; pero yo os digo: amad a vuestros enemigos, *benedicid a los que os maldicen*», etc. —cómo este pasaje, que también es inspirado, puede conciliarse con aquel—, intentaré o bien acomodarle a mis principios morales consistentes por sí (diciendo que, por ejemplo, no se entiende aquí enemigos corpóreos, sino, bajo el símbolo de ellos, los enemigos invisibles, que nos son mucho más perniciosos, a saber: las malas inclinaciones, que nosotros hemos de desear aplastar por completo), o, si esto no puede ser, preferiré aceptar que este pasaje no ha de ser comprendido en absoluto en sentido moral, sino con arreglo a la relación en la que los judíos se consideraban respecto a Dios como a su gobernante político; como también otro pasaje de la Biblia donde se dice: «La venganza me corresponde; yo me tomaré el desquite, dice el Señor», que comúnmente se interpreta como advertencia moral contra la venganza por propia mano, aunque verosímilmente indica sólo la ley, válida en todo Estado, de buscar satisfacción por las ofensas en el tribunal del soberano, donde la sed de venganza del acusador no puede considerarse como aprobada cuando el juez le permite proponer un castigo tan duro como quiera.

(44)<sup>63</sup> Que ha de fundar sobre pruebas históricas la existencia de una persona tal.

(45) Esto puede interpretarse así: ningún hombre puede decir con certeza de dónde viene que éste sea un hombre bueno y aquél un hombre malo (ambos comparativamente), dado que muchas veces la disposición para esta diferencia parece encontrarse ya en el nacimiento, y a veces también contingencias de la vida, respecto a las cuales nadie puede hacer nada, son decisivas en esto; tampoco qué es lo que puede llegar a ser de él. Sobre esto hemos de dejar el juicio al que todo lo ve, lo cual es expresado aquí como si, antes de que los hombres naciesen, su decreto se hubiese definido acerca de ellos y hubiese señalado a cada uno el papel que debía jugar un día. *Prever* en el orden de los fenómenos es para el autor del mundo, incluso si se le piensa antropomórficamente<sup>107</sup>, a la vez *predecidir*. Pero en el orden suprasensible de las cosas según leyes de la libertad, donde el tiempo desaparece, es sólo un *saber que ve todo*, sin que se pueda explicar por qué un hombre procede así, el otro según principios opuestos, y sin embargo a la vez establecer una conciliación con la libertad de la voluntad.

(46) Se puede conservar a la fe de iglesia el influjo útil que

tiene como vehículo, sin retirarle el servicio ni combatirla, y quitarle sin embargo, como a una ilusión de deber de servicio de Dios, todo influjo sobre el concepto de la verdadera Religión (a saber: la Religión moral), y así, junto a la diversidad de modos de creencia estatutarios, puede instituirse una tolerancia recíproca de sus seguidores mediante los principios de la Religión racional una, en orden a la cual los maestros han de interpretar todos aquellos dogmas y observancias; hasta que con el tiempo, en virtud de la verdadera ilustración que se habrá desarrollado ampliamente (esto es: en virtud de una legalidad que procede de la libertad moral), se pueda con el acuerdo de todos cambiar la forma de una degradante fe coactiva<sup>108</sup> por una forma eclesial que sea adecuada a la dignidad de una Religión moral, a saber: la forma de una fe libre.—Conciliar la unidad eclesial de la fe con la libertad en asuntos de fe es un problema a cuya solución la idea de la unidad objetiva de la Religión racional empuja continuamente mediante el interés moral que nosotros tomamos en ella; pero, si preguntamos sobre eso a la naturaleza humana, poca esperanza hay de llevar a cabo tal cosa en una iglesia visible. Es una idea de la Razón, cuya presentación en una intuición que le sea adecuada nos es imposible, pero que como principio regulativo práctico tiene realidad objetiva para actuar en orden a ese fin de la unidad de la Religión racional pura. Ocurre con esto como con la idea política de un derecho del Estado en cuanto debe a la vez ser referido a un derecho de los pueblos universal y *con poder*. La experiencia nos niega toda esperanza de ello. Parece estar puesta en el género humano (quizá adrede) una propensión a que cada Estado particular, si las cosas le van como desea, aspire a someter a los demás y a erigir una monarquía universal; pero cuando ha alcanzado una cierta magnitud se deshace por sí mismo en pequeños Estados. Así cada iglesia abriga la orgullosa pretensión de llegar a ser una iglesia universal; pero en cuanto se ha extendido y se hace dominante, pronto se muestra un principio de disolución y separación en diversas sectas.

La fusión demasiado temprana y por ello (porque viene antes de que los hombres se hayan hecho moralmente mejores) nociva de los Estados es impedida —si nos está permitido aceptar en esto una mira de la Providencia— particularmente mediante dos causas que actúan poderosamente, a saber: la diversidad de las lenguas y la diversidad de las Religiones<sup>109</sup>.

(47) Con la cual se acaba su historia pública (que por ser pública es también la que pudo servir universalmente como ejemplo a seguir). La historia, más secreta, añadida como apéndice, historia sucedida sólo ante los ojos de sus íntimos, de su *resurrección y ascensión* (que, tomadas sólo como ideas racionales, significarían el comienzo de otra vida y la entrada en el asiento de la beatitud, esto es: en la comunidad con todos los buenos) no puede —y esto no perjudica su valoración histórica— ser utilizada para la Religión dentro de los límites de la mera Razón. No porque

sea un relato histórico (pues también lo es la historia que la precede), sino porque, tomada literalmente, adopta un concepto, ciertamente muy adecuado al modo de representación sensible de los hombres, pero muy molesto para la Razón en su creencia en el porvenir, a saber: el concepto de la materialidad de todos los seres del mundo, tanto el *materialismo* de la *personalidad* del hombre (materialismo psicológico), que sólo podría tener lugar bajo la condición de que el *cuerpo* sea precisamente el mismo, como también el de la *presencia* en un mundo en general (materialismo cosmológico), mundo que según este principio no podría ser sino *espacial*; frente a lo cual la hipótesis del espiritualismo de seres racionales del mundo —en la que puede el cuerpo permanecer muerto en la tierra y sin embargo la misma persona estar viva, e igualmente el hombre según el espíritu (en su cualidad no sensible) llegar al asiento de los bienaventurados sin ser transportado a algún lugar en el espacio infinito que rodea la tierra (y que llamamos también cielo)— es más favorable a la Razón, no sólo por la imposibilidad de hacerse comprensible una materia pensante, sino particularmente por la contingencia a que es expuesta nuestra existencia después de la muerte, si debe reposar solamente en la coherencia de una cierta porción de materia en cierta forma, en tanto que ella puede pensar la permanencia de una substancia simple como fundada en su naturaleza.—Pero en la última suposición (la del espiritualismo) la Razón no puede encontrar ningún interés en arrastrar consigo eternamente un cuerpo que, por muy purificado que pueda estar, sin embargo (si la personalidad reposa en la identidad de él) ha de constar siempre del mismo material, que constituye la base de su organización y al que el hombre mismo en la vida nunca ha apreciado verdaderamente, ni tampoco puede hacerse comprensible qué debe hacer esta tierra calcárea, de la que el hombre consta, en el cielo, esto es: en otro paraje del mundo en donde probablemente podrían otras materias constituir la condición de la existencia y de la conservación de seres vivientes.

(48) Una de las causas de esta propensión reside en el principio de seguridad de que las faltas de una Religión en la que yo he nacido y he sido educado, en la que no depende de mi elección el haber sido instruido y en la que yo no he cambiado nada por mi propio razonamiento, no han de cargarse en mi cuenta, sino en la de mis educadores o de los maestros públicamente puestos a tal objeto; una razón, también, de que no se apruebe fácilmente el público cambio de Religión de un hombre, a la cual se añade otra razón (que yace más hondo), a saber: que en la inseguridad, que cada uno siente en sí, de qué fe (entre las históricas) es la justa, en tanto que la fe moral es en todas partes la misma, se encuentra muy innecesario llamar la atención sobre ello.

(49) Cuando un gobierno no quiere saber tenido por coacción de conciencia el hecho de que prohíba *decir públicamente* la propia opinión religiosa, en tanto que no impide a nadie *pensar*

en secreto en su casa lo que encuentre bueno, se suele bromear acerca de ello y decir que eso no es ninguna libertad concedida por el tal gobierno; pues es algo que de todos modos no puede impedir. Pero lo que no puede el poder supremo mundano lo puede, sin embargo, el poder espiritual, a saber: prohibir incluso el pensamiento, e impedirlo efectivamente, hasta el punto de que es capaz incluso de imponer una coacción tal —a saber: la prohibición de pensar otra cosa que lo que ese poder prescribe— a sus poderosos superiores.—Pues a causa de la propensión de los hombres a la fe de prestación de servicio de Dios, a la cual están de suyo inclinados a dar no sólo la mayor importancia, por delante de la fe moral (que consiste en servir a Dios mediante la observancia de los deberes propios en general), sino incluso la única importancia, que repara todas las demás deficiencias, es fácil siempre a los guardianes de la ortodoxia, como pastores de almas, inspirar a su rebaño un devoto pavor ante la menor desviación de ciertas tesis de fe que reposan en una historia e incluso ante toda investigación, hasta tal punto que no se atreven a dejar crecer en sí, ni siquiera en el pensamiento, una duda contra las tesis que les son impuestas, pues esto sería tanto como prestar oído al espíritu malo. Es verdad que para liberarse de esta coacción basta *querer* (lo cual no es el caso en aquella coacción ejercida por el soberano respecto a la profesión pública); pero este querer es precisamente aquello a lo que interiormente se echa un cerrojo. Esta auténtica coacción de conciencia es ciertamente bastante mala (pues conduce a la hipocresía interna), pero aún no tan mala como el entorpecimiento de la externa libertad de creencia, porque lo primero ha de desaparecer por sí mismo poco a poco mediante el progreso de la inteligencia moral y la conciencia de la propia libertad, de la cual, solamente, puede surgir el verdadero respeto al deber, mientras que lo segundo impide todos los progresos voluntarios en la comunidad ética de los creyentes, que constituye la esencia de la verdadera iglesia, y somete la forma de ella a ordenanzas totalmente políticas.

(50) Esta expresión puede (si se pone aparte lo misterioso, que sobrepasa todos los límites de la experiencia posible, que pertenece sólo a la *historia* santa de la humanidad y que, por lo tanto, *prácticamente* no nos interesa nada) ser comprendida en el sentido de que la fe histórica, que como fe eclesial necesita un libro santo para guía de los hombres, pero justamente por ello impide la unidad y universalidad de la iglesia, cesará ella misma y se convertirá en una fe religiosa pura, igualmente evidente para todo el mundo; en orden a lo cual debemos ya ahora trabajar diligentemente, sacando a la luz de modo incesante la Religión racional pura de aquella envoltura de la que actualmente aún no es posible prescindir.

No que cese (pues quizá pueda siempre ser útil y necesaria como vehículo), sino que pueda cesar, con lo cual no se alude a otra cosa que a la interna firmeza de la fe moral pura <sup>110</sup>.

(51) <sup>69</sup> Aquí es representado un reino de Dios no según una

alianza particular (no un reino mesiánico), sino un reino *moral* (reconocible por la mera Razón). Lo primero (*regnum divinum pactitium*) tendría que tomar de la historia su prueba, y entonces se divide en el reino *mesiánico* según la *antigua* alianza o según la *nueva*. Ahora bien, es digno de notarse que los veneradores del primero (los judíos) se han mantenido como tales, aunque dispersos por el mundo, en tanto que habitualmente, por lo que se refiere a los adeptos de otras Religiones, la fe de los mismos se mezcló, diluyéndose, con la del pueblo en cuyo seno se habían dispersado. Este fenómeno les parece a muchos tan maravilloso que no lo juzgan como posible según el curso de la naturaleza, sino como disposición extraordinaria en orden a una mira divina particular.—Pero un pueblo que tiene una Religión escrita (libros santos) nunca se confunde en una creencia con uno que (como el imperio romano —en aquel momento todo el mundo civilizado) no tiene una Religión tal, sino solamente usos; más bien hace, más pronto o más tarde, prosélitos. Por eso los judíos después <sup>111</sup> de la cautividad de Babilonia, tras la cual, según parece, sus libros santos se hicieron lectura pública, ya no son inculcados a causa de su propensión a correr tras dioses extraños, cuanto más que la cultura alejandrina, que también tuvo que tener influjo sobre ellos, pudo serles favorable para procurar a sus libros santos una forma sistemática. Así, los *parsis*, adeptos de la Religión de Zoroastro, han conservado hasta hoy su fe, no obstante su dispersión; porque sus *desturs* tenían el Zendavesta. Por el contrario, los *hindúes*, que bajo el nombre de gitanos se han dispersado ampliamente, dado que eran de las heces del pueblo (los *parias*) (a los cuales está incluso prohibido leer en sus libros santos), no han escapado a la mezcla con creencias extrañas. Pero lo que los judíos por sí solos, con todo, no habrían hecho, lo hizo la Religión cristiana y más tarde la mahometana, particularmente la primera; porque estas dos Religiones suponen la fe judía y los libros santos que pertenecen a ella (aunque la última los da por falseados). En efecto, los judíos podían siempre encontrar de nuevo sus antiguos documentos entre los cristianos, que procedían de ellos, con tal que en sus migraciones, en las que la aptitud para leerlos y por ello el deleite de poseerlos pueden haberse extinguido de múltiples modos, conservasen al menos el recuerdo de haberlos tenido en otro tiempo. Por eso fuera de los países aludidos no se encuentran judíos, si se exceptúan los pocos que hay en la costa de Malabar y tal vez una comuna en China (de los cuales los primeros podían estar en constante relación comercial con sus compañeros de fe de Arabia), aunque no hay duda de que debieron haberse extendido también en aquellos ricos países, pero por ausencia de todo parentesco de su creencia con los modos de fe allí existentes llegaron al completo olvido de ella. Es muy precario fundar consideraciones edificantes en esta conservación del pueblo judío, junto con su Religión, bajo circunstancias tan perjudiciales para ellos, porque cada una de las dos partes

cree salirse con la suya. La una ve en la conservación del pueblo al que pertenece y de su antigua fe, que permanece sin mezcla pese a la dispersión entre pueblos tan diferentes, la prueba de una particular Providencia bondadosa que reserva a ese pueblo para un reino terreno venidero; la otra no ve sino las ruinas significativas de un Estado, que se opuso a la entrada del reino de los cielos, destruido, ruinas que una Providencia particular sigue conservando, en parte para mantener en el recuerdo la antigua profecía de un Mesías que saldría de ese pueblo, en parte para establecer en él un ejemplo de la justicia punitiva, porque ese pueblo quiso hacerse obstinadamente del Mesías un concepto político, no moral.

(52) Así nos es desconocida la *causa* de la universal pesantez de toda materia del mudo, hasta tal punto que se puede además comprender que no podrá ser nunca conocida por nosotros; pues ya el concepto de ella supone una fuerza motriz primera e inherente incondicionadamente a ella. Pero no es, sin embargo, un misterio, sino que puede hacerse evidente para cualquiera, pues su *ley* es suficientemente conocida. Cuando *Newton* la representa en cierto modo como la omnipresencia divina en el fenómeno (*omnipraesentia phaenomenon*), no es ello ningún intento de explicarla (pues la existencia de Dios en el espacio contiene una contradicción), pero sí una elevada analogía, en la cual no se mira sino a la unión de seres corpóreos en un todo del mundo, poniéndole como base una causa incorpórea; y así le ocurriría también a la tentativa de examinar, en un Estado ético, el principio, existente por sí mismo, de la unión de los seres racionales del mundo, y explicar a partir de ahí esta unión. Sólo conocemos el deber que nos atrae allí; la posibilidad del efecto tenido como mira, aunque nosotros obedezcamos aquel deber, está más allá de los límites de toda nuestra inteligencia.—Hay misterios, oculteces (*arcana*) de la naturaleza, puede haber secretos <sup>112</sup> (cosas tenidas en secreto, *secreta*) de la política, que no *deben* ser conocidos públicamente; pero unos y otros, en cuanto reposan en causas empíricas, *pueden* sernos conocidos. Con respecto a aquello que es deber humano universal conocer (a saber: lo moral) no puede darse secreto alguno, pero con respecto a aquello que sólo Dios puede hacer, en orden a lo cual el hacer algo supera nuestra capacidad y, por lo tanto, también nuestro deber, ahí sólo puede haber verdadero —es decir: santo— misterio (*mysterium*) de la Religión, del cual podría sernos útil <sup>113</sup> solamente saber que hay un misterio y comprenderlo, no penetrarlo.

(53) En la santa historia profética de las cosas últimas el *juez del mundo* (propriamente aquel que tomará bajo su dominio, como los suyos, a los que pertenecen al reino del principio bueno y los pondrá aparte) no es representado como Dios, sino como el hijo del hombre, y es llamado así. Esto parece indicar que la *humanidad misma*, consciente de sus limitaciones y fragilidad, tendrá la última palabra en esta selección; lo cual es una bondad que, sin em-

bargo, no quebranta la justicia.—Por el contrario, el juez de los hombres representado en su divinidad, esto es: tal como habla a nuestra conciencia moral según la ley santa, reconocida por nosotros, y según nuestra propia imputación, (el espíritu santo) sólo puede ser pensado como juzgando según el rigor de la ley, pues nosotros mismos no sabemos en absoluto cuánto favor puede resultar para nosotros a cuenta de nuestra fragilidad, sino que sólo tenemos ante los ojos nuestra transgresión con la conciencia de nuestra libertad y de la lesión del deber de la que somos totalmente culpables, y así no tenemos ninguna razón para aceptar bondad en la sentencia del juez sobre nosotros.

(54)<sup>71</sup> No se puede indicar el fundamento por el que tantos pueblos antiguos coincidieron en esta idea, sino es que ella reside en la Razón humana universal cuando se quiere imaginar el gobierno de un pueblo y (por analogía con él) el gobierno del mundo. La Religión de *Zoroastro* tenía estas tres personas divinas: Ormuzd, Mithra y Ahriman; la *hindú*: Brahma, Vischnú y Siwen (sólo con la diferencia de que *aquella* Religión representa la tercera persona no sólo como autor del *mal* en tanto que es castigo, sino incluso del *mal moral* por el cual el hombre es castigado; *ésta*, en cambio, la representa como juzgante y castigante). La Religión *egipcia* tiene sus *Phta*, *Kneph* y *Neith*, principios de los cuales, en la medida en que la oscuridad de los relatos de los tiempos más antiguos de este pueblo permite adivinarlo, el primero debe representar el espíritu distinto de la materia como *creador del mundo*, el segundo la bondad que mantiene y *gobierna*, el tercero la sabiduría que restringe esa bondad, esto es: la *justicia*. La *gótica* veneraba a su *Odin* (padre de todo), *Freya* (también *Freyer*, la bondad) y *Thor*, el Dios que juzga (que castiga). Incluso los *judíos* parecen en los últimos tiempos de su constitución jerárquica haber seguido estas ideas. Pues en la acusación de los fariseos de que Cristo se había llamado *hijo de Dios* no parece que pusiesen sobre la doctrina de que Dios tiene un hijo ningún peso particular de la inculpación, sino sólo sobre el hecho de que *él* hubiese querido ser ese hijo de Dios.

(55)<sup>74</sup> Comúnmente no se tiene ningún escrúpulo en exigir a los aprendices de la Religión la creencia en misterios, porque el que no podamos *concebirlos*, esto es: penetrar con la inteligencia la posibilidad del objeto de ellos, puede autorizarnos a rehusar su admisión tan poco como, por ejemplo, en el caso de la facultad de reproducción propia de las materias orgánicas, que tampoco concibe ningún hombre y sin embargo no por ello puede negarse su aceptación, aunque es para nosotros un misterio y lo seguirá siendo. Pero *comprendemos* muy bien lo que esta expresión quiere decir, y tenemos un concepto empírico del objeto con conciencia de que no hay en él ninguna contradicción.—De cada misterio establecido para la fe se puede exigir con razón que se *comprenda* qué se mienta en él; lo cual no ocurre porque se comprendan *aisladamente* las palabras por las cuales es indicado, esto es: se

ligue con ellas un sentido, sino que es preciso que, reunidas en un concepto, admitan aún un sentido y no se agote en ellas todo pensar.—No es pensable que, con tal que uno por su parte no permita que falte el serio deseo, Dios pueda hacernos llegar este conocimiento por *inspiración*; pues tal conocimiento no puede en absoluto estar en nosotros, ya que la naturaleza de nuestro entendimiento no es susceptible de ello.

(56)<sup>74</sup> Por eso entendemos muy bien qué es libertad en el respecto práctico (si se trata de deber), pero en una mira teórica, por lo que toca a su causalidad (en cierto modo a su naturaleza), ni siquiera podemos pensar sin contradicción en querer comprenderla.

(57) Este espíritu por el cual se une el amor de Dios como beatificador (propriamente nuestro amor en correspondencia con éste) con el temor ante Dios como legislador —esto es: lo condicionado con la condición—, el cual por lo tanto puede ser representado «como procedente de ambos»; este espíritu, además de que «él conduce a toda verdad (observancia del deber)», es a la vez el verdadero juez de los hombres (ante su conciencia). Pues juzgar puede ser tomado en dos significaciones: o como juzgar sobre mérito y carencia de mérito, o sobre culpa e inocencia. Dios considerado como el *amor* (en su hijo) juzga a los hombres en cuanto que puede, por encima de su obligación, corresponderles aún un mérito, y entonces su última palabra es: *digno* o *indigno*. Separa como los suyos a aquellos a los que un mérito tal puede ser imputado. Los demás se van con las manos vacías. Al contrario, la sentencia del juez que juzga según *justicia* (del que propriamente ha de ser llamado juez, bajo el nombre de espíritu santo) acerca de aquellos a los que ningún mérito puede corresponder es: *culpable* o *inocente*, esto es: condenación o absolución.—*Juzgar* significa en el primer caso *separar* a los merecedores de los no merecedores, los cuales —unos y otros— aspiran a un premio (el de la beatitud). Pero por *mérito* no se entiende aquí una ventaja de la moralidad en relación a la ley (respecto a la cual no puede correspondernos ningún excedente de la observancia del deber sobre nuestra obligación), sino en comparación con otros hombres, por lo que toca a su intención moral. La *dignidad* tiene siempre también una significación solamente negativa (no indigno), a saber: de susceptibilidad moral de un bien semejante.—Por lo tanto, el que juzga en la primera cualidad (como brabeuta<sup>114</sup>) pronuncia el juicio de elección entre *dos* personas (o partidos) que aspiran al premio (de la beatitud); pero el que juzga en la segunda cualidad (el verdadero juez) pronuncia la sentencia sobre *una y la misma* persona ante un tribunal (la conciencia moral) que decide entre el acusador y el abogado<sup>115</sup>.—Ahora bien, si se acepta que todos los hombres están ciertamente bajo la deuda del pecado, pero a algunos de ellos les puede corresponder un mérito, entonces encuentra lugar la sentencia del *juez por amor*, sentencia cuya falta llevaría consigo un *juicio de rechazo*, del cual el *juicio*

*de condenación* (al retornar entonces el hombre al juez por justicia) sería la consecuencia inevitable.—De este modo pueden en mi opinión conciliarse estas tesis que parecen antagónicas: «el hijo vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos» y «Dios no lo ha enviado al mundo a juzgar al mundo, sino a que por él el mundo llegue a ser bienaventurado» (Ev. Juan III, 17); y están en concordancia con aquella en la que se dice: «El que no cree en el hijo *está ya* juzgado» (v. 18), a saber: por aquel espíritu del que se dice: «Juzgará al mundo por mor del pecado y de la justicia».—La inquieta cura de tales distinciones en el campo de la mera Razón, para la cual propiamente son establecidas aquí, podría fácilmente ser tenida por sutileza inútil y molesta; podría incluso serlo si estuviese aplicada a la investigación de la naturaleza divina. Pero, dado que los hombres en sus asuntos religiosos están constantemente inclinados a volverse por causa de sus culpas a la bondad divina, pero no pueden con todo eludir su justicia, y un juez *bondadoso* en una y la misma persona es una contradicción, bien se ve que incluso en el respecto práctico sus conceptos sobre esto han de ser muy vacilantes y no en consonancia consigo mismos, y por lo tanto su rectificación y exacta determinación es de una gran importancia práctica.

(58) Mediante esta definición se evitan algunas interpretaciones viciosas del concepto de una Religión en general. *En primer lugar*: en ella, por lo que toca al conocimiento y profesión teóricas, no se exige ningún saber asertórico (ni siquiera el de la existencia de Dios), pues faltando nuestra inteligencia de objetos suprasensibles, esta profesión podría ser fingida; sino que sólo se supone una aceptación, *problemática* según la especulación, (una hipótesis) acerca de la causa suprema de las cosas, pero con respecto al objeto hacia el que nuestra Razón, que ordena moralmente, nos indica que obremos, se supone una fe práctica que promete un efecto para la mira final de esta Razón, por lo tanto una fe *asertórica* libre, lo cual sólo necesita de *la idea de Dios*, a la que ha de ir a parar inevitablemente todo trabajo moral serio (y por lo tanto creyente) en orden al bien, sin pretender poder asegurar a esa idea por medio del conocimiento teórico la realidad objetiva. Para aquello que puede ser puesto como deber a todo hombre, el *minimum* de conocimiento (es posible que haya un Dios) ha de ser ya suficiente subjetivamente. *En segundo lugar*, por esta definición de una Religión en general, se previene la errónea representación de que la Religión sea un conjunto de deberes *particulares*, referidos inmediatamente a Dios, y así se evita que nosotros aceptemos (como por lo demás los hombres están muy inclinados a aceptar), además de los deberes humanos ético-civiles (de hombre a hombre), *servicios de corte* y con arreglo a ello pretendamos reparar mediante estos últimos la deficiencia de los primeros. No hay en una Religión universal ningún deber particular hacia Dios; pues Dios no puede recibir nada de nosotros; no podemos obrar sobre él ni para él. Si se quiere hacer de la reve-

rencia debida hacia él un deber de esta índole, no se tiene en cuenta que esa reverencia no es una acción particular de la Religión, sino la intención religiosa en todas nuestras acciones conformes a deber, en general. Y si se dice: «Se debe obedecer a Dios más que a los hombres», esto no significa otra cosa que: si mandamientos estatutarios, respecto a los cuales pueden los hombres ser legisladores y jueces, entran en conflicto con deberes que la Razón prescribe incondicionadamente y sobre cuyo seguimiento y transgresión sólo Dios puede ser juez, la autoridad de aquéllos ha de ceder a la de éstos. Pero si por aquello en lo cual Dios ha de ser obedecido más que los hombres se quisiese entender los mandamientos estatutarios de Dios, hechos pasar por tales por una iglesia, aquel principio podría fácilmente hacerse el grito de guerra, muy oído, de clérigos hipócritas y ávidos de poder para la insurrección contra la autoridad civil. Pues lo lícito que ésta ordena es *con certeza* deber; más que algo es sí lícito, pero conocible para nosotros sólo por revelación divina, sea efectivamente ordenado por Dios es (al menos en la mayor parte de los casos) sumamente incierto.

(59) No se entiende bien por qué esta clara prohibición contra el medio de coerción que obliga a confesar ante un tribunal civil, medio fundado en la mera superstición, no en la seriedad de conciencia moral, es tenida por tan insignificante por los maestros de Religión. Pues que sea superstición aquello con cuyo efecto se cuenta más aquí se conoce en que de un hombre del que no se confía en que dirá la verdad en una proposición solemne sobre cuya verdad reposa la decisión del derecho de los hombres (lo más santo que hay en el mundo), sin embargo se cree que será movido a ello por medio de una fórmula que no contiene sobre aquella proposición nada más que el hecho de que él invoca sobre sí los castigos divinos (a los cuales aún sin eso no podría escapar a causa de una mentira tal), como si dependiese de él dar cuenta o no ante este supremo tribunal.—En el pasaje citado de la Escritura es representado este modo de aseveración como una *absurda* temeridad, presunción de hacer efectivas en cierto modo mediante palabras mágicas cosas que no están en nuestro poder.—Pero bien se ve que el maestro sabio, que dice que todo lo que va más allá del «sí, sí; no, no» como aseveración de la verdad es del mal, ha tenido ante sus ojos las malas consecuencias que los juramentos llevan tras sí, a saber: que la mayor importancia que se les atribuye casi hace lícita la mentira común.

(60) La *puerta estrecha* y el camino angosto que conduce a la vida es el camino de la buena conducta, la *puerta amplia* y el camino ancho que muchos recorren es la iglesia. No como si residiese en ella y en sus dogmas el que los hombres se pierdan, sino en que *ir* a la iglesia y profesar sus estatutos o celebrar sus usos sea tomado como el modo por el cual propiamente quiere Dios ser servido.

(61) No sabemos nada del porvenir ni debemos tampoco inda-

gar más que lo que está en una ligazón conforme a Razón con los motivos impulsores de la moralidad y el fin de la misma. A eso pertenece también la creencia de que no hay ninguna acción buena que no haya de tener en el mundo venidero sus buenas consecuencias para el que la ejecuta; que por lo tanto el hombre, por muy condenable que pueda encontrarse al final de su vida, no por ello ha de dejarse retener de hacer al menos aún *una* buena acción que está en su capacidad, y que de este modo tiene motivo para esperar que, en la medida en que en ello abriga una mira buena pura, esa acción siempre será de mayor valor que aquellas absoluciones inactivas que, sin aportar nada en orden a la disminución de la culpa, deben suplir la falta de buenas acciones.

(62)<sup>81</sup> *Mendelssohn* utiliza este lado débil del modo de representación habitual del Cristianismo de una manera muy hábil para rechazar toda exigencia a un hijo de Israel de cambiar de Religión. Pues —dice—, dado que la fe judía, incluso según la confesión de los cristianos, es el piso inferior sobre el que reposa el Cristianismo como piso superior, sería tanto como si se quisiese exigir a alguien la demolición de la planta baja para establecerse en la segunda. Pero su verdadera opinión se transparenta bastante claramente. El quiere decir: eliminad primero vosotros mismos el judaísmo de vuestra *Religión* (en la doctrina histórica de la fe puede permanecer como una antigüedad), y entonces reflexionaremos sobre vuestra proposición. (En efecto, en tal caso no quedaría otra Religión que la puramente moral, no mezclada de estatutos). Nuestra carga no es aligerada en lo más mínimo al ser arrojado el yugo de observancias externas, si en su lugar nos es impuesto otro, a saber: el de la profesión de fe de una historia santa, el cual oprime mucho más duramente al hombre de conciencia.—Por lo demás, los libros santos de este pueblo siempre seguirán siendo conservados y respetados, si no por causa de la Religión, sin embargo sí para la erudición; pues de ningún pueblo está fechada la historia —con alguna apariencia de credibilidad— desde tan antiguo como ésta, hasta épocas del pasado en que toda historia profana conocida para nosotros puede ser puesta (incluso hasta el comienzo del mundo), y así mediante esta historia puede llenarse el gran vacío que aquélla tiene que dejar.

(63) Ilusión es el engaño consistente en tener la mera representación de una cosa por equivalente a la cosa misma. Así, en el caso de un rico mezquino la ilusión de la *avaricia* es que la representación de poder servirse un día, si quisiera, de su riqueza, él la tiene por compensación bastante para el hecho de no servirse nunca de esa riqueza. La *ilusión de la honra* pone en las alabanzas de otros, que en el fondo son sólo la representación externa de su consideración (quizá incluso no abrigada internamente), el valor que debería atribuir solamente a la última; a esta ilusión pertenece también la búsqueda de títulos y distinciones; pues éstas son sólo representaciones externas de una prioridad respecto a otros. Incluso la *locura*<sup>116</sup> tiene de ahí su nombre, pues acos-

tumbra a tomar una mera representación (de la imaginación) por la presencia de la cosa misma y a apreciarla lo mismo.—Ahora bien, la conciencia de la posesión de un medio para algún fin (antes de que uno se haya servido de aquél) es la posesión de este fin sólo en la representación; por lo tanto, contentarse con lo primero como si pudiese valer en lugar de la posesión del fin es una *ilusión práctica*; de la cual, solamente, se trata aquí.

(64)<sup>82</sup> Suena ciertamente dudoso, pero no es en modo alguno condenable, decir que todo hombre se *forja* un *Dios*, e incluso según conceptos morales (con las propiedades infinitamente grandes que pertenecen a la capacidad de presentar en el mundo un objeto adecuado a aquellos conceptos) ha de forjarse él mismo un Dios para venerar en él a aquel *que lo ha hecho*. Pues, de cualquier modo que por otro haya sido dado a conocer y descrito un ser como *Dios*, e incluso de cualquier modo que pudiera aparecerle un ser tal (si ello es posible), sin embargo él ha de comparar ante todo esta representación con su ideal para juzgar si está autorizado a tener aquello por una divinidad y venerarlo como tal. Por mera revelación, sin poner *de antemano* a la base aquel concepto en su pureza como piedra de toque, no puede haber ninguna Religión y toda veneración de Dios sería *idolatría*.

(65) Para aquellos que, en todas partes donde las distinciones entre lo sensible y lo intelectual no les son muy familiares, creen encontrar contradicciones de la crítica de la Razón pura con ella misma, hago notar aquí que cuando se habla de medios sensibles para promover lo intelectual (de la intención moral pura) o de obstáculos que los primeros oponen a lo último, este influjo de dos principios tan heterogéneos nunca ha de ser pensado como *directo*. En efecto, como seres sensibles podemos operar sobre los *fenómenos del principio intelectual*, esto es: sobre la determinación de nuestras fuerzas físicas por *libre albedrío*, que se manifiesta en acciones, contra la ley o a favor de ella; de modo que causa y efecto son representados como de hecho homogéneos. Pero por lo que toca a lo suprasensible (el principio subjetivo de la moralidad en nosotros, que está encerrado en la propiedad inconcebible de la libertad), por ejemplo la intención religiosa pura, de esto no vemos, aparte de su ley (que sin embargo es ya bastante), nada que concierna a la relación de la causa y el efecto en el hombre, esto es: no podemos *explicarnos* la posibilidad de las acciones como sucesos en el mundo sensible por la calidad moral del hombre, en cuanto imputables a él, precisamente porque son acciones libres y los fundamentos de explicación de todos los sucesos han de ser tomados del mundo sensible.

(66) Es un fenómeno psicológico el que los adeptos de una confesión en la que hay que creer algo menos de estatutario se sientan por ello en cierto modo ennoblecidos y como más ilustrados, aunque hayan conservado bastante de aquello para que no estén autorizados a mirar con desprecio desde su supuesta altura de pureza (como, sin embargo, hacen efectivamente) a sus co-

frades en la ilusión eclesial. La causa de ello es que se encuentran algo aproximados, por poco que sea, a la Religión moral pura, aunque sigan apegados a la ilusión de querer suplirla mediante observancias devotas en las cuales simplemente hay Razón menos pasiva.

(67)<sup>86</sup> Esta denominación, que designa sólo la autoridad de un padre espiritual (*papa*<sup>117</sup>), sólo por medio del concepto secundario de un despotismo espiritual que puede ser encontrado en todas las formas eclesiales, por muy modestas y populares que se anuncien, adquiere la significación de un vituperio. Por eso no quiero en modo alguno que se me entienda como si yo quisiera en la contraposición de las sectas menospreciar a unas comparativamente a las otras en sus usos y ordenanzas. Todas merecen igual respeto, en cuanto que sus formas son intentos de pobres mortales para hacerse sensible el reino de Dios sobre la tierra, pero también igual vituperio si tienen la forma de presentación de esta idea (en una iglesia sensible) por la cosa misma.

(68) «El yugo es suave y la carga es ligera» allí donde el deber que incumbe a todo hombre puede ser considerado como impuesto a él por él mismo y mediante su propia Razón; un yugo que, por lo tanto, él toma sobre sí voluntariamente. Pero de esta índole son sólo las leyes morales como mandamientos divinos, de las cuales sólo el fundador de la iglesia pura podía decir: «Mis mandamientos no son difíciles». Esta expresión sólo quiere decir: no son *gravosos* porque cada uno penetra por sí mismo la necesidad de seguirlos, por lo tanto nada le es impuesto mediante ellos, en tanto que al contrario ordenanzas que mandan despóticamente, aunque nos sean impuestas para nuestro bien (pero no por medio de nuestra Razón), de las que no podemos ver ninguna utilidad, son en cierto modo vejaciones (afrentas), a las cuales uno sólo se somete forzado. Pero en sí las acciones —consideradas en la pureza de su fuente— que son ordenadas por medio de aquellas leyes morales son justo las que resultan más difíciles al hombre, y en lugar de las cuales querría el hombre gustosamente soportar las más gravosas afrontas devotas para, si fuese posible, dar en pago éstas en vez de aquéllas.

(69) Los diferentes modos de creencia de los pueblos les dan también poco a poco un carácter externamente distintivo en la relación civil, que luego les es atribuido como si fuese una propiedad temperamental general. Así, el *judaísmo*, con arreglo a su primera organización, puesto que un pueblo debía, mediante todas las observaciones imaginables, en parte penales, separarse de todos los otros pueblos y evitarse toda mezcla con ellos, se atrajo el reproche de *misanropía*. El *mahometismo* se distingue por el *orgullo*, porque, en vez de milagros, encuentra la confirmación de su fe en las victorias y el subyugamiento de muchos pueblos, y sus prácticas de recogimiento son todas de índole esforzada (70)<sup>118</sup>. La fe *hindú* da a sus adeptos el carácter de la *pusilanimidad* por causas que son precisamente opuestas a las de la fe precedente.

mente citada.—Ahora bien, no reside, con certeza, en la calidad interna de la fe cristiana, sino en el modo como es llevada a los ánimos, el que —en quienes del modo más cordial opinan con ella, pero, empezando por la corrupción humana y desesperando de toda virtud, ponen su principio religioso solamente en la *devoción* (por la cual se entiende el principio del comportamiento paciente respecto a la piedad que ha de esperarse a través de una fuerza de arriba)— pueda hacérsele un reproche semejante a aquél; pues esos nunca ponen confianza en sí mismos, buscan en constante inquietud una asistencia sobrenatural y suponen incluso poseer en ese desprecio de sí <sup>119</sup> (que no es humildad) un medio de obtener favor, cuya expresión externa (en el pietismo o la gazoñería) anuncia un ánimo *servil*.

(70) <sup>118</sup> Este notable fenómeno (del orgullo de un pueblo ignorante, aunque sensato, acerca de su fe) puede también proceder de la imaginación del fundador de haber renovado solo en el mundo el concepto de la unidad de Dios y de su naturaleza suprasensible, lo cual sería desde luego un ennoblecimiento de su pueblo por la liberación del servicio a imágenes y de la anarquía del politeísmo, en caso de que él pudiese con razón atribuirse ese mérito.—Por lo que toca a lo característico de la tercera clase de compañeros de Religión, que tiene por fundamento una humildad mal entendida, el rebajamiento de la presunción en la estimación del propio valor moral, mediante el echar en cara la santidad de la ley, debe producir no desprecio de sí mismo, sino más bien decisión de, conforme a esta noble disposición que hay en nosotros, acercarnos cada vez más a la adecuación a aquella santidad; en vez de esto, la virtud, que propiamente consiste en el denuedo para esto, es, como un nombre ya sospechoso de presunción, remitida al paganismo y frente a ella se propugna la rastrera solicitud de favor.—La *beateria* (*bigotterie, devotio spuria*) es el hábito de, en vez de acciones agradables a Dios (en el cumplimiento de todos los deberes humanos), poner en la ocupación inmediata con Dios mediante muestras de reverencia el ejercicio de la devoción; ejercicio que entonces ha de ser considerado como *servicio de prestación* (*opus operatum*), sólo que añade a la superstición la ilusión fanática de supuestos sentimientos suprasensibles (celestes).

(71) Confieso que no puedo acomodarme a esta expresión de la que se sirven también hombres sensatos: cierto pueblo (en vías de elaborarse una libertad legal) no está maduro para la libertad; los siervos de un propietario rural no están maduros para la libertad; y así también: los hombres en general no están aún maduros para la libertad de creencia. Según un supuesto tal la libertad nunca tendrá lugar; pues no se puede *madurar* para ella si no se ha sido ya antes puesto en libertad (hay que ser libre para poder servirse convenientemente de las propias fuerzas en la libertad). Los primeros intentos serán desde luego burdos, comúnmente incluso ligados a un estado más molesto y más peli-

grosso que cuando se estaba bajo las órdenes, pero también bajo la providencia, de otro; pero no se madura jamás para la Razón si no es por medio de los *propios* intentos (que uno ha de ser libre para poder hacer). No tengo nada en contra de que quienes tienen el poder en las manos, forzados por las circunstancias, aplacen aún lejos, muy lejos, la rotura de estas tres cadenas. Pero erigir en principio el que en general la libertad no vale para aquellos que les están sometidos, y que se está autorizado a apartarlos siempre de ella, es una usurpación de las regalías de la divinidad misma, que creó al hombre para la libertad. Desde luego, dominar en el Estado, en la casa y en la iglesia es más cómodo si se puede hacer prevalecer un principio tal. Pero ¿es también más justo?

(72)<sup>94</sup> El mismo hombre que tiene la osadía de decir: «Quién no cree en esta o aquella doctrina histórica como en una preciada verdad *está condenado*», ese mismo hombre tendría que poder decir: «Si lo que yo os relato aquí no es verdadero, *yo quiero ser condenado*». Si hubiese alguien que pudiese pronunciar tal espantosa sentencia, yo aconsejaría regirse con respecto a él por este proverbio persa de un *Hadgi*: Si alguien ha estado una vez (como peregrino) en La Meca, vete de la casa en que habita contigo; si ha estado allí dos veces, vete de la calle en que se encuentra; pero si ha estado tres veces, entonces abandona la ciudad o incluso el país en que mora.

(73)<sup>94</sup> ¡Oh *sinceridad!* ¡Oh tú, Astrea!, que has volado de la tierra al cielo, ¿cómo traerte (a ti que eres la base de la conciencia moral, y por lo tanto de toda interna Religión) de nuevo a nosotros? Puedo conceder ciertamente, aunque mucho hay que deplorarlo, que la franqueza (decir *toda* la verdad que uno sabe) no se encuentra en la naturaleza humana. Pero la *sinceridad* (que *todo lo que se dice* sea dicho con veracidad) ha de poder exigirse de todo hombre, e incluso si no hubiese ninguna disposición a ello en nuestra naturaleza, disposición cuyo cultivo es sólo desatendido, la raza humana habría de ser a sus propios ojos un objeto del más profundo desprecio.—Pero aquella propiedad del ánimo pedida es una propiedad que está expuesta a muchas tentaciones y cuesta sacrificios, por lo cual exige también fortaleza moral, esto es: virtud (que ha de adquirirse), y que sin embargo ha de ser guardada y cultivada antes que toda otra, porque la propensión opuesta, si se le ha dejado echar raíces, es sumamente difícil de extirpar.—Ahora compárese con esto nuestro modo de educación, en especial en lo que se refiere a la Religión o mejor a las doctrinas de fe, en donde la fidelidad de la memoria en la respuesta a las preguntas que tocan a esas doctrinas, sin mirar a la fidelidad de la profesión (acerca de la cual nunca tiene lugar un examen), es aceptada como suficiente para hacer un creyente, el cual ni siquiera entiende lo que asevera santo, y uno no se asombrará ya de la falta de sinceridad que hace sólo gentes hipócritas en su interior.

(74)<sup>94</sup> Véase la observación general a la *primera parte*.

(75) En aquel deseo, que es el espíritu de la oración, el hombre busca obrar sólo sobre sí mismo (para vivificación de sus intenciones por medio de *la idea de Dios*), pero en éste, cuando se explica mediante palabras, y por lo tanto externamente, busca obrar sobre Dios. En el primer sentido puede una oración tener lugar con plena sinceridad aunque el hombre no se atribuya poder aseverar la existencia de Dios como plenamente cierta; en la segunda forma, como *alocución*, el hombre acepta este objeto supremo como personalmente presente o al menos se pone (incluso interiormente) como si estuviese convencido de su presencia, en la opinión de que, si no fuese así, ello al menos no puede dañarle, sino más bien procurarle favor; por lo tanto, en esta última oración (literal) no puede encontrarse la sinceridad tan perfectamente como en la primera (en el mero espíritu de la oración).—Cada uno encontrará confirmada la verdad de esta observación si se imagina un hombre devoto y de buena voluntad, pero por lo demás limitado con respecto a tales conceptos religiosos purificados, al que otro sorprende no quiero decir rezando en voz alta, sino aunque sólo sea en la actitud que muestra esto. Sin que yo lo diga, se esperará que aquél caiga en embrollo y confusión acerca de ello como de un estado del que tenga que avergonzarse. Pero ¿por qué?. Que un hombre sea encontrado hablando en voz alta consigo mismo lo pone en primer lugar bajo la sospecha de que tenga un pequeño acceso de locura; igualmente se le juzga así (no del todo sin razón) si se lo encuentra, estando él solo, en una ocupación o actitud que sólo puede tener aquel que tiene fuera de sí a alguien ante los ojos, lo cual no es el caso en el ejemplo adoptado.—Pero el maestro del Evangelio ha expresado el espíritu de la oración de modo excelente en una fórmula que hace prescindible la oración y con ello a sí misma (como letras). En esta fórmula no se encuentra nada más que el propósito de la buena conducta, el cual, ligado a la conciencia de nuestra fragilidad, contiene un deseo constante de ser un digno miembro en el reino de Dios; por lo tanto ningún ruego verdadero de algo que Dios según su sabiduría podría también denegarnos, sino un deseo que, si es serio (activo), produce él mismo su objeto (llegar a ser un hombre agradable a Dios). Incluso el deseo del medio de conservación de nuestra existencia (el pan) para un día, puesto que expresamente no está referido a la continuación de esta existencia, sino que es el efecto de una necesidad sentida meramente animal, es más una confesión de aquello que la *naturaleza* quiere en nosotros que una particular petición meditada de aquello que el *hombre* quiere; tal sería la petición del pan para el día siguiente, petición que aquí es excluida con bastante claridad.—Una oración de esta índole, que acontece en una intención moral (sólo vivificada mediante la idea de Dios), puesto que como espíritu moral de la oración produce por sí misma su objeto (ser agradable a Dios), es la única que puede acontecer en la *fe*; lo cual significa tanto como estar seguro de su *exaudibilidad*; ahora bien, de esta índole

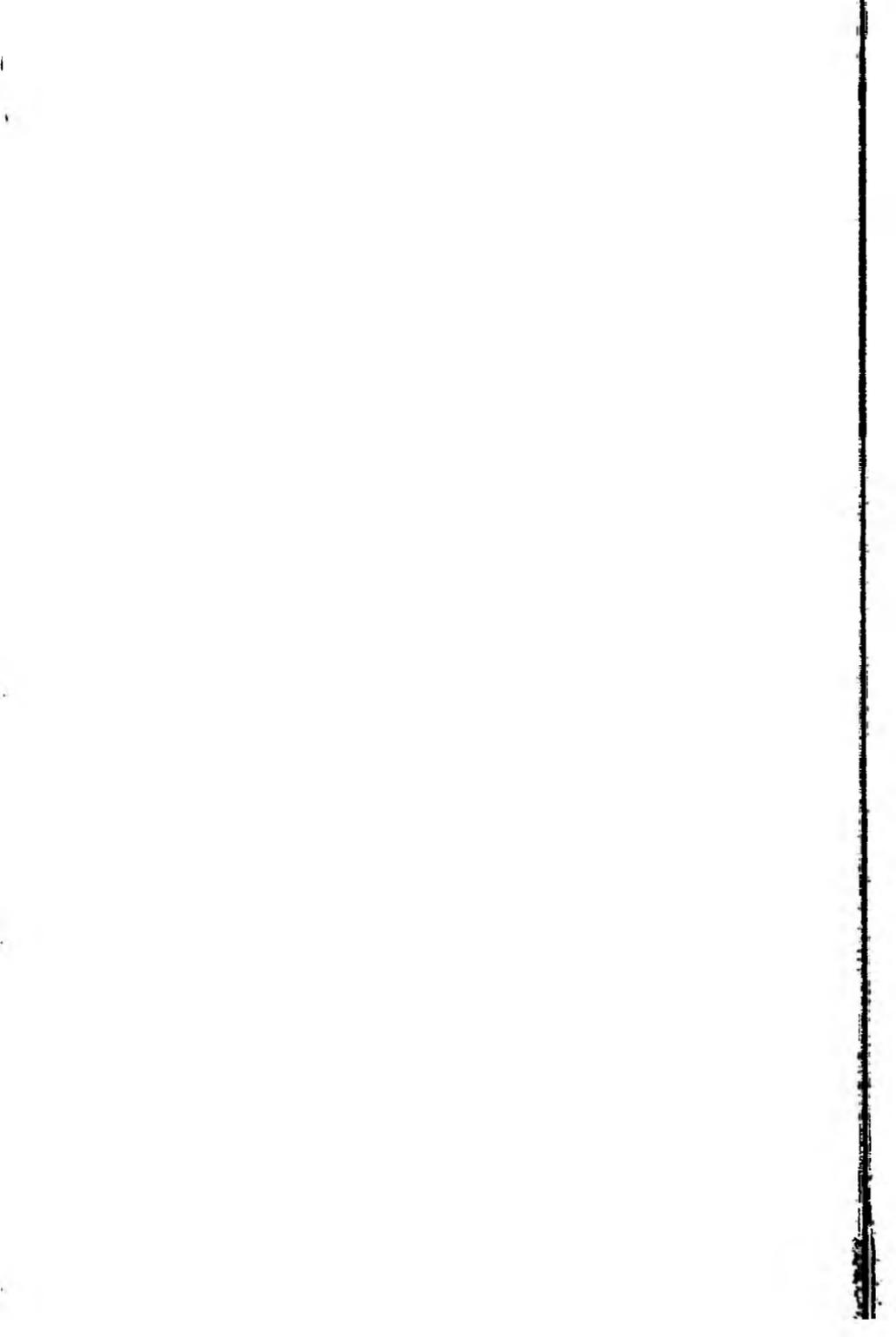
no puede haber nada si no es la moralidad en nosotros. Pues aunque la petición se refiera sólo al pan para el día de hoy, nadie puede estar seguro de la exaudibilidad de esa oración, esto es: de que esté necesariamente ligado con la sabiduría de Dios el concederle lo que pide; puede quizá concordar mejor con tal sabiduría dejarlo morir hoy de esta carencia. Es también una ilusión absurda y a la vez presuntuosa probar, mediante la machacona impertinencia del ruego, a ver si Dios puede ser apartado del plan de su sabiduría (para nuestra ventaja presente). Por lo tanto, no podemos tener con certeza por exaudible ninguna oración que tenga un objeto no moral, esto es: no podemos pedir algo así *en la fe*. Más aún: incluso si el objeto fuese moral, pero posible sólo mediante un influjo sobrenatural (o al menos lo esperásemos sólo de ahí, porque no quisiésemos esforzarnos nosotros mismos por lograrlo, como por ejemplo el cambio de intención, el vestirse el hombre nuevo, llamado el renacimiento), es entonces tan incierto si Dios encontrará conforme a su sabiduría suplir de modo sobrenatural nuestra deficiencia (culpable de por sí) que más bien hay motivo para esperar lo contrario. El hombre no puede pues tampoco pedir esto en la fe.—A partir de aquí puede explicarse qué puede ser eso de una fe que hace milagros (que estaría siempre ligada a la vez a una oración interior). Dado que Dios no puede otorgar a los hombres ninguna fuerza para obrar sobrenaturalmente (pues eso es una contradicción), dado que el hombre por su parte no puede, según los conceptos que se hace de fines buenos posibles en el mundo, determinar qué juzga sobre ello la sabiduría divina y por lo tanto usar, por medio del deseo producido en él mismo y por él mismo, el poder divino para sus propias miras; así pues, no es pensable un don milagroso que —el tenerlo o no tenerlo— residiese en el hombre («Si tuviésetis de fe como un grano de mostaza...», etc.), tomado según la letra. Una fe semejante es, pues, si debe significar algo, una mera idea de la importancia preponderante de la calidad moral del hombre, si éste la poseyese en su total perfección grata a Dios (la cual, sin embargo, el hombre no alcanza nunca), sobre todas las demás causas de movimiento que Dios puede tener en su sabiduría suprema; es, por lo tanto, un fundamento para poder confiar en que, si fuésemos o llegásemos a ser un día *del todo* lo que debemos ser y (en el constante acercamiento) podríamos ser, la naturaleza tendría que obedecer a nuestros deseos, los cuales sin embargo no serían ellos mismos en tal caso jamás imprudentes.

Pero por lo que toca a la *edificación* que se tiene por mira a través del ir a la iglesia, la oración pública allí no es ciertamente un medio de gracia, pero sí una solemnidad ética, sea entonando unidos el himno de la fe, o bien mediante la *alocución*, que comprende en sí toda la incumbencia moral de los hombres, dirigida formalmente a Dios por boca del espiritual en nombre de toda la comuna, solemnidad que, pues hace representable esta incumbencia como incumbencia pública, donde el deseo de cada uno debe

ser representado como unido con los deseos de todos en orden a un fin (la producción del reino de Dios), no sólo puede elevar la emoción hasta el entusiasmo moral (en tanto que las oraciones privadas, al ser pronunciadas sin esta elevada idea, poco a poco pierden del todo por el hábito el influjo sobre el ánimo), sino que además tiene por sí más fundamento racional que la primera para vestir al deseo moral, que constituye el espíritu de la oración, en una alocución ceremonial, sin por ello pensar en una presentación del ser supremo o en una fuerza particular de esta figura retórica como medio de gracia. Pues hay aquí una mira particular, a saber: mediante una solemnidad externa que representa *la unión de todos los hombres* en el deseo comunitario del reino de Dios, poner en movimiento tanto más el motivo impulsor moral de cada uno, lo cual no puede ocurrir de modo más conveniente que siendo dirigida la palabra al jefe como si estuviese particularmente presente en este lugar.

(76) Si se busca una significación adecuada a este término, no habrá de indicársela de otro modo que así: por edificación se entiende la *consecuencia moral del recogimiento sobre el sujeto*. Esta consecuencia no consiste en la emoción (que el recogimiento, ya en el concepto, es), aunque las más de las gentes supuestamente recogidas (que por esto se llaman también *recoletos*<sup>120</sup>) la hacen consistir totalmente en ella; por lo tanto, la palabra *edificación* ha de significar la *consecuencia* del recogimiento para el efectivo mejoramiento del hombre. Pero este no se logra de otro modo que si uno se encamina sistemáticamente a obras, graba profundamente en el corazón firmes principios según conceptos bien entendidos, erige sobre ello intenciones, adecuadamente a la diferente importancia de los deberes que les conciernen, las guarda y asegura contra los ataques de las inclinaciones y así en cierto modo *edifica* un hombre nuevo como un *templo de Dios*. Fácilmente se ve que esta construcción sólo puede progresar despacio; pero ha de verse al menos que algo ha sido *hecho*. En cambio, de este otro modo se creen los hombre (escuchando o leyendo y cantando) justamente muy *edificados*, en tanto que nada en absoluto ha sido *construido*, ni siquiera se ha puesto mano a la obra; probablemente porque esperan que aquel edificio moral, como los muros de Tebas, se elevará por sí mismo mediante la música de los suspiros y de los deseos anhelosos.

Notas del encargado de la edición  
(Numeración en exponente en el texto)



<sup>1</sup> El título original es DIE RELIGION INNERHALB DER GRENZEN DER BLOSSEN VERNUNFT. Las palabras «Die Religion» aparecen destacadas ya desde la primera edición.

Escribimos siempre «Razón» (con mayúscula) donde en el texto alemán aparece *Vernunft*.

La palabra «límite» no siempre corresponde en el texto a *Grenze*, pues no hemos juzgado conveniente establecer una diferencia general de traducción entre esta palabra y *Schranke*, dado que el texto original emplea indistintamente ambos términos.

<sup>2</sup> Inicialmente, esta obra debía aparecer en forma de cuatro escritos distintos, aunque expresamente ligados entre sí, correspondientes a sus cuatro partes. En febrero de 1792 Kant envió a su amigo Biester, que dirigía la Revista Mensual de Berlín, el escrito «Sobre el mal radical en la naturaleza humana» (primera parte de «La Religión...») con el ruego de que lo presentase antes de su impresión a la censura de Berlín. Desde 1788 el ministerio Wöllner, bajo Federico Guillermo II, había puesto en vigor decretos sobre Religión restrictivos de la libertad de enseñanza y de imprenta. Puesto que desde comienzos de 1792 la Revista se imprimía fuera de Prusia (en Jena), Kant no tenía necesidad de esta precaución; pero, según él mismo dice, no quería aparecer «como si de buena gana se dedicase a un contrabando literario y sólo eludiendo de propósito la estricta censura de Berlín manifestase opiniones llamadas audaces». Biester presentó el trabajo de Kant al «alto consejero consistorial» Hillmer,

encargado de la censura en asuntos «de contenido moral», y lo recibió al día siguiente con el Imprimatur; Hillmer autorizaba la impresión «porque tras una lectura cuidadosa encuentra que este escrito, como los demás de Kant, sólo está destinado, y sólo es accesible, a sabios meditativos, capaces de investigación y discernimiento, no a todos los lectores en general». El trabajo apareció en el cuaderno de abril de la Revista. Mayor problema planteó el segundo artículo, correspondiente a la segunda parte de la obra que presentamos; Hillmer encontró esta vez que, por su contenido, el artículo que se le presentaba entraba del todo en el campo de la teología bíblica; por lo cual, según él mismo refiere a Biester, lo examinó junto con su colega Hermes, encargado de esa clase de temas, y apoyó la decisión negativa de éste. Una petición dirigida por Biester al rey tuvo también respuesta negativa. Kant decidió entonces someter las cuatro partes, reunidas en un libro, a una Facultad de Teología prusiana para que ella dictaminase si se consideraba con derecho a censurar la obra, por entender que se inmiscuía en la teología bíblica, o si más bien, por pertenecer la obra a la teología filosófica, renunciaba a tal censura; sobre esto se explica en el prólogo de la primera edición, aunque sin referirse expresamente a los hechos que venimos mencionando. Kant, que no quería crear situaciones comprometidas a sus colegas de Königsberg, pensó primero presentar el libro a la Facultad de Göttingen, luego a la de Halle (a lo que hubo de renunciar en vista de que ésta había negado el Imprimatur a la «Crítica de toda revelación» de Fichte); pero, dado que la Facultad teológica de Königsberg no temía ningún disgusto por esta causa, optó finalmente por pedirle a ella la decisión, la cual le fue favorable, remitiéndose por lo tanto el derecho de censura a la Facultad de Filosofía. El Imprimatur fue otorgado por esta Facultad, pero no por la de Königsberg, sino por la de Jena, quizá porque a Kant le repugnaba hacer que le concediese el permiso de impresión su propio alumno Chr. J. Kraus, que ocupaba el Decanato de la Facultad de Filosofía de Königsberg en el semestre de invierno de 1792-93. La primera edición lleva la indicación «Königsberg, en casa de Friedrich Nicolovius, 1793».

<sup>3</sup> «Motivo impulsor» (a veces abreviado en «motivo») corresponde en nuestra traducción al término alemán *Triebfeder*.

<sup>4</sup> «Albedrío» corresponde siempre y en exclusiva a *Willkür*.

<sup>5</sup> «Deber», usado como sustantivo, corresponde a *Pflicht*, mientras que el verbo «deber» es *sollen*.

<sup>6</sup> «Con arreglo a leyes» es una traducción basada hasta cierto punto en una conjetura. El texto alemán dice «jenen gemäss», sin que esté claro a qué se refiere el demostrativo «jenen».

<sup>7</sup> «Santo» corresponde en nuestra traducción a *heilig*.

<sup>8</sup> En relación con los párrafos que siguen, ténganse en cuenta los hechos mencionados en la nota <sup>2</sup> y en particular el proceder seguido por Kant después de que le fue negado el Imprimatur por la censura de Berlín.

<sup>9</sup> La palabra *geistlich* (también como sustantivo) se emplea frecuentemente para designar a las personas eclesiásticas; hemos mantenido a lo largo de todo el texto la traducción por «espiritual», atendiendo a la conveniencia de mantener en la versión castellana la uniformidad de términos que se encuentre en el original. La explicación que el propio Kant da del sentido de esta palabra puede verse en la parte tercera, sección primera, V (página 108).

<sup>10</sup> Omitimos en el texto la parte final del prólogo de la primera edición, que decía: «A causa de la diversidad de las manos que han trabajado en la copia y la brevedad del tiempo que me quedó para la revisión, el lector disculpará la ortografía, que en las primeras hojas se aparta de la mía.»

<sup>11</sup> Como puede verse por la fecha de este prólogo, una nueva edición se había hecho necesaria muy poco tiempo después de aparecida la primera. Entre tanto, otros escritos de Kant, además de éste, también habían disgustado a la ortodoxia. El 1 de octubre de 1794 se dirige a Kant un escrito real en el que se le reprocha haber abusado ya desde hace algún tiempo de su filosofía «para deformar y envilecer algunas doctrinas principales y fundamentales de la Escritura Santa y del Cristianismo», se hace a este respecto especial mención de LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA MERA RAZÓN y se ordena al filósofo, bajo pena de la desgracia real con todas sus consecuencias, no incurrir en adelante en tales faltas. Kant respondió en un escrito de justificación negando los cargos, pero comprometiéndose «como fidelísimo súbdito de Vuestra Majestad» a abstenerse por completo de tratar de la Religión; con esto entendía, según su propia explicación posterior, referir tal compromiso solamente al rey Federico Guillermo II y por lo tanto a la duración de su reinado; de entonces se ha conservado un papel escrito por Kant con estas palabras: «Retractarse y negar la propia convicción interior es infame; pero callar en un caso como el presente es deber de súbdito; y, si todo lo que se dice ha de ser verdad, no por ello es deber decir públicamente toda la verdad». En efecto, Kant guardó en el silencio lo ocurrido, silencio que sólo se rompió en 1798, en el prólogo de EL CONFLICTO DE LAS FACULTADES; en 1797 había subido al trono Federico Guillermo III y el edicto «religioso» de Wöllner había sido abolido.

<sup>12</sup> En el presente volumen las diferencias entre la primera edición y la segunda —en la medida en que se ha considerado posible y oportuno hacerlas notar en una traducción castellana— se indican en nota.

<sup>13</sup> Traducimos *Glaube* indistintamente por «fe» y «creencia». El texto original no autoriza a elegir uno de los dos términos con exclusión del otro, ni tampoco a usar ambos distinguiendo sus significados.

<sup>14</sup> «Intención» corresponde siempre y en exclusiva a *Gesinnung*. «Intención» significa en general algo interno y oculto, en oposi-

ción al «hecho». Ahora bien, en el uso de esta palabra para traducir el término kantiano *Gesinnung* (al menos en el uso más característico de este término) no se trata de la interioridad capturable a través del sentido interno, ni en general de ninguna interioridad visible (sensible), sino de la interioridad del hombre en cuanto pertenece al mundo inteligible («la libertad, si nos es atribuida, nos traslada a un orden inteligible de las cosas», etc.), en oposición a lo sensible, interno o externo.

<sup>15</sup> Traducción: «Sufrimos de males curables, y la naturaleza, si queremos ser curados, nos ayuda, a nosotros, que hemos sido engendrados para el bien».

<sup>16</sup> La nota (6) es adición de la segunda edición. En el texto al que Kant se refiere, Schiller, después de haber expuesto que «en el campo de la Razón pura y tratándose de la legislación moral» adopta la posición rigorista, manifiesta: «En la filosofía moral de Kant la idea del *deber* está expuesta con una dureza que aparta de él todas las Gracias y podría fácilmente tentar a un entendimiento débil a buscar la perfección moral por el camino de una ascética tenebrosa y monacal. Por más que el gran filósofo intentó defenderse contra esta falsa interpretación, que tiene que ser entre todas precisamente la más indignante para su espíritu sereno y libre, sin embargo —me parece— él mismo ha dado para ella un motivo fuerte (aunque en su mira quizá apenas a evitar) mediante la estricta y chillona oposición de los dos principios que operan sobre la voluntad del hombre». En la traducción de la nota de Kant hemos empleado la palabra «gracia» como traducción de *Anmut* («gracia» en el sentido de «donaire») y, cuando escribimos «Gracia», de *Grazie* («Gracia» como figura mitológica), mientras que en el texto es traducción de *Gnade* (gracia, merced, perdón); este último término es el que se emplea generalmente en teología.

<sup>17</sup> «Respeto»: *Achtung*. Concepto fundamental de la filosofía moral kantiana, cuyo desarrollo puede verse en la CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA, primera parte, libro primero, capítulo tercero («De los motivos impulsores de la Razón pura práctica»), donde también se encuentra una determinación del concepto de «motivo impulsor».

<sup>18</sup> Las palabras latinas entre paréntesis, aclaratorias en el texto alemán, pueden resultar una mera reiteración una vez que éste ha sido traducido al castellano.

Anotemos también que más abajo la palabra latina *corruptio* corresponde a la entera locución «estado de corrupción» con la que traducimos *Verderbtheit*.

<sup>19</sup> «*Concupiscentia*» es adición de la segunda edición.

<sup>20</sup> La nota (9) es adición de la segunda edición.

<sup>21</sup> «Nadie nace sin defectos.» Horacio, Sátiras, I, 3, 68.

<sup>22</sup> *Verderbter* y *verdorbener* (ambos «corrompida») en la segunda y primera ediciones, respectivamente, y *verderblicher* (perniciosa) en la Revista Mensual de Berlín (cf. nota <sup>2</sup>).

<sup>23</sup> La nota (10) es adición de la segunda edición.

<sup>24</sup> La nota (11) es adición de la segunda edición. En todo el texto escribimos «Estado» por *Staat*, y «estado» cuando esta palabra corresponde a *Stand* o *Zustand*.

<sup>25</sup> *Culpa* en latín en el original. En la presente versión castellana «culpa» es generalmente traducción de *Schuld*.

<sup>26</sup> Robert Walpole (1676-1745).

<sup>27</sup> «El linaje y los antepasados y lo que no hemos hecho nosotros mismos, apenas lo considero nuestro.» Ovidio, *Metamorf.*, XIII, 140.

<sup>28</sup> «Con el nombre cambiado, la historia habla de ti.» Horacio, *Sátiras*, I, 1, 9.

<sup>29</sup> «Caída»: *Sündenfall*, pecado original

<sup>30</sup> «Elevado» (o «sublime») en la segunda edición, «más elevado» (o «más sublime») en la primera.

<sup>31</sup> Esta «Observación general» figura como 5 en la primera edición.

<sup>32</sup> En la Revista Mensual de Berlín se añade: «por lo tanto meramente por deber.»

<sup>33</sup> La nota (19) es adición de la segunda edición.

<sup>34</sup> La primera edición decía: «... para que se consuman las unas por las otras y...»

<sup>35</sup> «y condescienda en ella» es adición de la segunda edición.

<sup>36</sup> Ponemos simplemente «realidad» donde el texto original dice «*Realität*» y «realidad efectiva» o «efectividad» donde dice «*Wirklichkeit*» (asimismo «efectivo» o «efectivamente real» donde dice «*wirklich*»). Esto responde al intento de reflejar de algún modo —aunque sea en gran medida convencional— una diferencia de sentido que en Kant, y antes de él, tiene verdadera importancia. La *Wirklichkeit* es la existencia (*Dasein*), que pertenece a las categorías de la *modalidad*; la *Realität*, en cambio, pertenece a las categorías de la *cualidad*: es un *qué*, se trata en ella de qué es la cosa, no de si existe. Así, cuando Kant habla de que un concepto tiene «realidad objetiva» (*objektive Realität*), se refiere a que ese concepto (nótese que la «realidad», el *qué*, es lo presente en el concepto) pertenece a la *quididad del objeto*, ya sea el objeto de la Razón en su uso teórico (como en el caso de las categorías según la CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA) o el objeto de la Razón en su uso práctico (como es el caso del ideal de la humanidad grata a Dios). Bien entendido que este sentido de *Realität* no es aún el sentido específicamente crítico que tiene este término en la «Analítica trascendental» (cf. «Anticipaciones de la percepción», CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA, A, 166 y sgtes.; B, 207 y sgtes.), sino un sentido más amplio, ya presente en la filosofía antes de Kant.

<sup>37</sup> «Cambio de intención»: *Sinnesänderung*.

<sup>38</sup> La primera edición dice «moral» en vez de «hiperbólica».

<sup>39</sup> La nota (28) es adición de la segunda edición; el signo que debería remitir a esta nota falta en el texto original.

40 Primera edición: «de la supuesta intención mejorada».

41 La nota (29) es adición de la segunda edición.

42 «Moral» (adjetivo) es aquí, como en muchos otros lugares de esta obra, *sittlich*. En la obra de Kant no parece procedente distinguir al traducir entre *sittlich* y *moralisch*. El adjetivo «ético», que, tratándose de otros autores, ha valido como traducción de *sittlich*, ha de ser reservado aquí para *ethisch* y lo emplearemos abundantemente al traducir las partes tercera y cuarta.

43 La nota (31) es adición de la segunda edición.

44 La nota (32) es adición de la segunda edición.

45 La nota (33) es adición de la segunda edición.

46 *Agathós*: bueno; *kakós*: malo; *daimon* (aquí): espíritu, ángel (bueno o malo).

47 Se refiere a un libro de este título publicado a principios del siglo XVIII.

48 La nota (35) es adición de la segunda edición.

49 Primera edición: «de incesantes ataques al principio bueno, que reside en todo hombre, por parte del malo».

50 «Comuna»: *Gemeinde*.

51 Las dos ediciones primeras traen «de cosas sensibles». No tiene por qué ser necesariamente una errata; pero la corrección que damos en el texto, tomada de varias ediciones posteriores, es bastante verosímil.

52 En vez de «al menos mediante una obediencia pasiva», la primera edición trae: «mediante ello».

53 La primera edición decía: «los habituales progresos preparatorios»; corregido ya en el índice de erratas de imprenta de la primera edición.

54 La nota (40) es adición de la segunda edición.

55 El texto primitivo dice: «pues esto favorece (*fördert*) la necesidad...». Algunos editores corrigen en «*fordert*», con lo que resulta «pues esto exige la necesidad...»

56 Así la primera edición (seguida por Vorländer). La segunda (seguida por Hartenstein) dice: «sea fin solamente o medio».

57 La nota (43) es adición de la segunda edición.

58 *Bekentnis*: «profesión» en el sentido de: profesar una doctrina, una fe; en este sentido habrá de entenderse en adelante esta palabra siempre que aparezca.

59 *Gelehrt*: «erudito»; en el prólogo de la primera edición se tradujo por «sabio». *Gelehrsamkeit*: «erudición».

60 «porque... éste» es adición de la segunda edición.

61 «Bienaventurado»: *selig*; «beatificar»: *seligmachen*.

62 «¿sobre qué... Dios?» es adición de la segunda edición.

63 La nota (44) es adición de la segunda edición.

64 «(incluso del no erudito)» es adición de la segunda edición.

65 «externa» es adición de la segunda edición.

66 «lo verdadero y lo bueno»: *das Wahre und Gute*. En los demás casos *das Gute* se ha traducido por «el bien».

67 Así según Vorländer, con base, al parecer, en el manuscrito

de Kant. Las dos ediciones primeras dan: «la historia de pueblos diversos.»

<sup>68</sup> «¡A tantos males pudo llevar la Religión!». Lucrecio, *De rerum natura*, V, 101.

<sup>69</sup> La nota (51) es adición de la segunda edición.

<sup>70</sup> «(su naturaleza)» es adición de la segunda edición.

<sup>71</sup> La nota (54) es adición de la segunda edición.

<sup>72</sup> «Bondad» era *Güte* unas líneas más arriba, pero ahora es *Gütigkeit*. «Bondadoso»: *gütig*.

<sup>73</sup> «ya como seres libres existentes» en la primera y segunda ediciones. En el texto hemos seguido la corrección de Vorländer.

<sup>74</sup> Las notas (55) y (56) son adición de la segunda edición.

<sup>75</sup> «Falso servicio»: *Afterdienst*. *After* (que, como sustantivo, significa «ano») se usa en compuestos con el sentido de «pseudo», «falso», y a veces otros emparentados. Obsérvese que Kant dará una traducción latina de este término: *cultus spurius*.

<sup>76</sup> «Clericalismo»: *Pfaffentum*.

<sup>77</sup> En la primera edición hay, además, aquí «(oficiales)».

<sup>78</sup> *Erleuchteten*, mientras que en los demás casos las palabras «ilustrar», «ilustración», corresponden a *aufklären*, *Aufklärung*.

<sup>79</sup> Aquí *Wohl*.

<sup>80</sup> Estas palabras no estaban destacadas en la primera edición.

<sup>81</sup> La nota (62) es adición de la segunda edición. La obra de *Mendelssohn* a la que se refiere es *Jerusalén o sobre el poder religioso y el judaísmo*.

<sup>82</sup> La nota (64) es adición de la segunda edición.

<sup>83</sup> «Superstición» es aquí *Superstition*; pero en los demás lugares en que aparece es *Aberglaube*.

<sup>84</sup> «Pueblo que jadea gratis y haciendo mucho no hace nada.»

<sup>85</sup> En las dos primeras ediciones aparece sólo: «poder producir en sí los últimos.» Hartenstein pone: «poder producir en sí los primeros.» El texto que hemos seguido es el de Vorländer.

<sup>86</sup> La nota (67) es adición de la segunda edición.

<sup>87</sup> «Constitución» es unas palabras más arriba *Verfassung* y ahora *Konstitution*.

<sup>88</sup> Reservamos la palabra «piedad» para traducir *Gottseligkeit*; «piadoso» es *gottselig*. Por eso hemos traducido *fromm* por «devoto» y *Frommigkeit* por «devoción».

<sup>89</sup> *aus schuldiger Pflicht*.

<sup>90</sup> Dos palabras alemanas, *Bewusstsein* y *Gewissen*, pueden y deben traducirse por «conciencia». En algunos casos, y en particular en este párrafo, hemos añadido el adjetivo «moral» cuando se trata de *Gewissen*.

<sup>91</sup> «Aquello de lo que dudas no lo hagas.»

<sup>92</sup> «Juicio» (con mayúscula) es *Urteilkraft*: facultad de juicio (*Urteil*). Pero en la misma frase «juzgar» es *richten*.

<sup>93</sup> La segunda edición (seguida por Hartenstein) dice: «completamente».

<sup>94</sup> Las notas (72), (73) y (74) son adición de la segunda edición.

<sup>95</sup> «(en el espíritu y en la verdad)» es adición de la segunda edición.

<sup>96</sup> «de la mano de Dios» es adición de la segunda edición.

<sup>97</sup> «La edad de nuestros padres, peor que la de nuestros abuelos, nos produjo a nosotros, peores, que hemos de dar luego una descendencia aún más viciosa.» Horacio, Odas, III, 6.

<sup>98</sup> «Una acción moralmente indiferente... (*facultad legal*)» es adición de la segunda edición.

<sup>99</sup> «Aunque Falaris te mande que seas falso y, habiendo traído su toro, te ordene perjurar». Falaris era un tirano de Agrigento que hacía atar a ciertos hombres a un toro de bronce, el cual era luego calentado al rojo. Las palabras latinas son de Juvenal, Satir., 8, 80 s.

<sup>100</sup> Desde «Conciliar el concepto...» hasta el final de la nota es adición de la segunda edición.

<sup>101</sup> «(sino que... en absoluto)» es adición de la segunda edición.

<sup>102</sup> Hartenstein y otros editores corrigieron: «desenvolvimiento» (es decir: «desarrollo»).

<sup>103</sup> *Phänomen*. Por lo demás, la palabra «fenómeno» corresponde a *Erscheinung*. *Phänomen* también en la nota (11).

<sup>104</sup> Así en Vorländer, al parecer según el manuscrito de Kant. Otras ediciones, desde la primera, dan «humillante».

<sup>105</sup> «El estado natural de los hombres es la guerra de todos contra todos» (Hobbes, De cive, I, 12). La variante que Kant propone es: «... es el estado de guerra, etc.». La «segunda tesis de Hobbes», citada por Kant más abajo, dice «que hay que salir del estado natural».

<sup>106</sup> *Ketzer*.

<sup>107</sup> La segunda edición y la edición de la Academia dan: «antropopáticamente».

<sup>108</sup> Así la primera edición. La segunda y la de la Academia dan, en vez de «fe coactiva», «medio de coacción».

<sup>109</sup> El último párrafo es adición de la segunda edición.

<sup>110</sup> El último párrafo es adición de la segunda edición.

<sup>111</sup> Las dos ediciones primeras dan «antes». La corrección es de Vorländer.

<sup>112</sup> Tanto «secreto» como «misterio» corresponden a *Geheimnis*.

<sup>113</sup> Primera edición: «nos es tal vez útil».

<sup>114</sup> Juez de un combate. En la época de Kant, el que presidía en las disputas que tenían lugar en las Universidades.

<sup>115</sup> Desde «Juzgar significa...» hasta «... el abogado» es adición de la segunda edición.

<sup>116</sup> «Ilusión»; *Wahn*; «locura»: *Wahnsinn*.

<sup>117</sup> En caracteres griegos (que transcribimos) en el original.

<sup>118</sup> La nota (70) es adición de la segunda edición.

<sup>119</sup> La primera edición decía «pusilanimidad» en vez de «desprecio de sí».

<sup>120</sup> «Recogimiento»: *Andacht*; «gentes recogidas»: *Andächtigen*; «recoletos»: *Andächtler*.



Vida y obra

Literatura/Arte/Cultura

Historia

- 1687 —Newton: *Philosophiae naturalis principia mathematica*.
- 1690 —Locke: *Ensayo sobre el entendimiento humano*.
- 1699 —Shaftesbury: *Investigación sobre la virtud*.
- 1705 —Mandeville: *Fábula de las abejas*.
- 1719 —Wolff: *Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma del hombre*.
- 1724 Nace en Königsberg.
- 1731 Llega a Königsberg Franz Albert Schultz, pietista y wolffiano, que ejercerá una influencia decisiva sobre la educación de Kant. —Abate Prevost: *Manon Lescaut*.
- 1732 Kant ingresa en el «Collegium Fredericianum». —Nace Haydn.
- 1739 —Baumgarten: *Metaphysica*.
- 1740 Entra en la Universidad. —Proclamación de María Teresa en Austria.
- 1747 PENSAMIENTOS SOBRE LA VERDADERA ESTIMACION DE LAS FUERZAS VIVAS. Es ~~receptor privado~~.  
*tendimiento humano*. Montesquieu: *El espíritu de las leyes*.
- 
- 1751 —Primer volumen de la *Enciclopedia*. Muere Martin Knutzen, maestro de Kant en la Universidad.
- 1755 HISTORIA NATURAL UNIVERSAL Y TEORIA DEL CIELO. Tesis doctoral: MEDITATIONUM QUARUNDAM DE IGNE SUCCINTA DELINEATIO. Escrito de habilitación: PRINCIPIORUM PRIMORUM COGNITIONIS METAPHYSICAE NOVA DILUCIDATIO. —Se publica el *Sistema de filosofía moral* de Hutcheson habiendo muerto ya su autor.
- 1756 Disertación para ser admitido al profesorado extraordinario: METAPHYSICAE CUM GEOMETRIA IUNCTAE USUS IN PHILOSOPHIA NATURALI, CUIUS SPECIMEN I CONTINET MONADOLOGIAM PHYSICAM. —Nace Mozart. —Comienza la guerra de los Siete Años.
- 1758 NUEVO CONCEPTO DOCTRINAL DEL MOVIMIENTO Y EL REPOSO. Queda vacante la cátedra ordinaria de Ló-

## Vida y obra

gica y Metafísica, que Kant pretende, pero que es adjudicada a otro profesor. La ciudad está ocupada por los rusos.

1759 ENSAYO DE ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL OPTIMISMO.

1762 LA FALSA SUTILEZA DE LAS CUATRO FIGURAS SYLOGISTICAS. Se piensa en darle una cátedra que queda vacante; es de Poesía; Kant no la acepta.

1763 EL UNICO ARGUMENTO POSIBLE PARA UNA DEMOSTRACION DE LA EXISTENCIA DE DIOS. ENSAYO PARA INTRODUCIR EN LA FILOSOFIA EL CONCEPTO DE LAS MAGNITUDES NEGATIVAS.

1764 OBSERVACIONES SOBRE EL SENTIMIENTO DE LO BELLO Y LO SUBLIME. INVESTIGACION SOBRE LA

PIOS DE LA TEOLOGIA NATURAL Y DE LA MORAL (para un concurso de la Academia de Ciencias de Berlín, en el que obtiene un «accessit»; el premio primero es para Mendelssohn por su obra «Sobre la evidencia en las ciencias metafísicas»).

1765

1766 SUEÑOS DE UN VISIONARIO EXPLICADOS MEDIANTE SUEÑOS DE LA METAFISICA (anónimamente). Es nombrado subbibliotecario de la biblioteca de Palacio.

1768 SOBRE EL PRIMER FUNDAMENTO DE LA DISTINCION DE LAS REGIONES EN EL ESPACIO.

1770 Es nombrado profesor ordinario de Lógica y Metafísica. Para el acto de su recepción e investidura compone la «disserta-

## Literatura/Arte/Cultura

Nace Schiller. Muere Händel.

—Rousseau: *El contrato social*, *Emilio*. Nace Fichte.

—Winckelmann: *Historia del arte en la antigüedad*.

—Publicación de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, de Leibniz, muerto ya en 1716.

—Lessing: *Laocoonte*.

—Nacen Hegel, Hölderlin y Beethoven.

## Historia

—Carlos III, rey de España. Los jesuitas son expulsados de Portugal.

—Los jesuitas son expulsados de Francia.

—Tratado de París: fin de la guerra de los Siete Años.

Vida y obra

Literatura/Arte/Cultura

Historia

«tio» DE MUNDI SENSIBILIS ATQUE INTELLIGIBILIS FORMA ET PRINCIPIIS.

- 1772 Se desprende de su cargo en la biblioteca de Palacio. Después de 1770 Kant guarda un largo silencio; sus cartas (en particular a Marcus Hertz) nos lo muestran ocupado en una gran obra: las dilaciones se suceden, no por obstáculos externos, sino por la naturaleza de la cosa misma.
- Nacen Novalis y Federico Schlegel. —Primer reparto de Polonia.
- 1774 —Goethe: *Werther*.
- 1781 CRITICA DE LA RAZON PURA. —Muere Lessing. Schiller: *Los bandidos*.
- 1783 PROLEGOMENOS A TODA METAFISICA VENDERA QUE PUEDA PRESENTARSE COMO CIENCIA. —Mendelssohn: *Jerusalén o sobre el poder religioso y el judaísmo*. Voss: traducción de la *Odisea*. —Tratado de Versalles, que consagra la independencia de los Estados Unidos.
- 1784 IDEAS PARA UNA HISTORIA UNIVERSAL EN UNA MIRA COSMOPOLITA. ¿QUE ES LA ILUSTRACION?.. —Beaumarchais: *Las bodas de Figaro*.
- 
- 1785 FUNDAMENTACION DE LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES. —Jacobi: *Sobre la doctrina de Spinoza*.
- 1786 PROBABLE COMIENZO DE LA HISTORIA HUMANA. ¿QUE SIGNIFICA ORIENTARSE EN EL PENSAR? PRINCIPIOS METAFISICOS DE LA CIENCIA DE LA NATURALEZA. Es Rector por primera vez. —Mozart: *Las bodas de Figaro*. —Muere Federico el Grande. Le sucede Federico Guillermo II.
- 1787 2.ª edición de la CRITICA DE LA RAZON PURA. —Goethe: *Ifigenia en Táuride*. Schiller: *Don Carlos*. Mozart: *Don Juan*. Muere Gluck.
- 1788 CRITICA DE LA RAZON PRACTICA. SOBRE EL USO DE PRINCIPIOS TELEOLOGICOS EN LA FILOSOFIA. Es Rector por segunda vez. —Nacen Schopenhauer y Byron. Mozart: tres últimas sinfonías. —En Francia, Asamblea de Notables. Se convocan los Estados Generales para el año siguiente.
- 1790 CRITICA DEL JUICIO. SOBRE UN DESCUBRIMIENTO SEGUN EL CUAL TODA NUEVA CRITICA DE LA RAZON PURA DEBE SER HECHA SUPERFLUA POR UNA ANTERIOR. —Goethe: primer fragmento del *Fausto*. —Francia: Constitución civil del clero.

## Vida y obra

1791 SOBRE EL FRACASO DE TODOS LOS ENSAYOS FILOSOFICOS EN LA TEODICEA (en respuesta a la pregunta planteada por la Academia de Ciencias de Berlín: «¿Cuáles son los verdaderos progresos que ha hecho la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff?»; el trabajo de Kant no fue presentado a concurso).

1792 SOBRE EL MAL RADICAL EN LA NATURALEZA HUMANA (1.ª parte de LA RELIGION...). Aclaración sobre el autor de la «Crítica de toda revelación» (obra de Fichte que, publicada anónimamente, había sido atribuida a Kant).

1793 LA RELIGION DENTRO DE LOS LIMITES DE LA MERA RAZON.  
SOBRE EL LUGAR COMUN: ESTO PUEDE SER CORRECTO EN LA TEORIA ÉTICA.  
NO VALE PARA LA PRÁCTICA.

1794 2.ª EDICION DE LA RELIGION...  
EL FIN DE TODAS LAS COSAS.

1795 PARA LA PAZ PERPETUA.

1796 SOBRE UN TONO NOBLE, RECIENTEMENTE EXALTADO, EN LA FILOSOFIA.

1797 PRINCIPIOS METAFISICOS DE LA DOCTRINA DEL DERECHO Y PRINCIPIOS METAFISICOS DE LA DOCTRINA DE LA VIRTUD, juntos bajo el título de METAFISICA DE LAS COSTUMBRES. SOBRE UN PRESUNTO DERECHO A MENTIR POR AMOR A LOS HOMBRES. Pone fin a sus cursos universitarios.

## Literatura/Arte/Cultura

—Fichte va a Königsberg con el manuscrito del *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Mozart: *La flauta mágica*, *Requiem*, muere.

—Fichte: *Ensayo de una crítica de toda revelación* (aparece anónimamente y es atribuido a Kant). Nace Shelley. Nace Rossini. Moratín: *La comedia nueva o El café*.

—Schiller: *Sobre gracia y dignidad*. Goya, tras la enfermedad que le deja sordo, vuelve a pintar.

—Fichte: *Bases de toda la doctrina de la ciencia*.

—Schelling: *Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*. Schiller: *Sobre la educación estética del hombre* (1793-95). Goethe: *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*. Hegel: manuscritos de *La vida de Jesús* y *La positividad de la Religión cristiana*. Nace Keats.

—Goethe: *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* (libros VII y VIII).

—Schelling: *Ideas relativas a una filosofía de la naturaleza*. Hölderlin: *Hyperion* (1.ª parte). Nace Schubert.

## Historia

—Francia: El rey se fuga de París y es detenido en Varennes.

—Encarcelamiento de Luis XVI. Victorias francesas de Valmy y Jemmapes. La Convención. Abolición de la Monarquía.

—Ejecución de Luis XVI.

—Ejecución de Robespierre y comienzo de la reacción termidoriana.

—Francia: el Directorio.

Vida y obra	Literatura/Arte/Cultura	Historia
1798 EL CONFLICTO DE LAS FACULTADES. ANTROPOLOGIA EN RESPECTO PRAGMATICO.	—Fichte: <i>Sistema de la doctrina moral</i> . Schelling: <i>Sobre el alma del mundo</i> .	
1799 Declaración sobre la doctrina de la ciencia de Fichte.	—Fichte: <i>Apelación al público contra la acusación de ateísmo</i> . Schelling: <i>Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza</i> . Schleiermacher: <i>Sobre la Religión</i> . Hölderlin: <i>Hyperion</i> (2.ª parte). Hegel: manuscrito de <i>El espíritu del Cristianismo</i> y su destino. Nace Heine. Nace Balzac.	—Golpe de Estado del 18 Brumario.
1800 Es editado el curso de Lógica. En sus últimos años Kant se ocupa en la obra que había de realizar el tránsito de los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza a la física.	—Fichte: <i>El destino de los hombres</i> , <i>El Estado comercial cerrado</i> . Schelling: <i>Sistema del idealismo trascendental</i> . Schiller: <i>Wallenstein</i> . Beethoven: Primera sinfonía.	
1804 Muerte.	—Schelling: <i>Filosofía y Religión</i> . Schiller: <i>Guillermo Tell</i> . Hölderlin: traducciones de <i>Edipo rey</i> y <i>Antígona</i> .	—Coronación de Napoleón.
1805	—Muere Schiller. Beethoven: Sinfonía número 3 (L'assoluto).	—Trafalgar. Austerlitz.

## Índice

Prólogo de Felipe Martínez Marsoa .....	7
La religión dentro de los límites de la mera razón .....	19
Prólogo a la primera edición, del año 1793 .....	19
Prólogo a la segunda edición .....	26
Primera parte:	
De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana .....	29
Observación .....	32
1. De la disposición original al bien en la naturaleza humana .....	35
2. De la propensión al mal en la naturaleza humana ...	37
3. El hombre es por naturaleza malo .....	41
4. Del origen del mal en la naturaleza humana .....	49
Observación general: Del restablecimiento de la original disposición al bien en su fuerza .....	54
Segunda parte:	
De la lucha del principio bueno con el malo por el domi- nio sobre el hombre .....	63
Capítulo primero: Del derecho del principio bueno al do- minio sobre el hombre .....	65
a) Idea personificada del principio bueno .....	65
b) Realidad objetiva de esta idea .....	67
c) Dificultades contra la realidad de esta idea y solu- ción de las mismas .....	71
Capítulo segundo: Del derecho del principio malo al dominio sobre el hombre y de la lucha de ambos prin- cipios uno con otro .....	81
Observación general .....	86
Tercera parte:	
El triunfo del principio bueno sobre el malo y la funda- ción de un reino de Dios sobre la tierra .....	93

Primera sección: Representación filosófica del triunfo del principio bueno bajo la forma de fundación de un reino de Dios sobre la tierra .....	95
1. Del estado de naturaleza ético .....	95
2. El hombre debe salir del estado de naturaleza ético, para hacerse miembro de una comunidad ética ...	97
3. El concepto de una comunidad ética es el concepto de un pueblo de Dios bajo leyes éticas .....	99
4. La idea de un pueblo de Dios no es (bajo organización humana) realizable de otro modo que en la forma de una iglesia .....	101
5. La constitución de toda iglesia parte siempre de alguna creencia histórica (revelada), a la que puede llamarse fe de iglesia, y ésta se funda, en el mejor caso, sobre una Escritura santa .....	103
6. La fe eclesial tiene por intérprete supremo a la fe religiosa pura .....	111
7. El tránsito gradual de la fe eclesial al dominio único de la fe religiosa pura es el acercamiento del reino de Dios .....	116
Segunda sección: Representación histórica de la fundación gradual del dominio del principio bueno sobre la tierra .....	126
Observación general .....	138
Cuarta parte:	
Del servicio y el falso servicio bajo el dominio del principio bueno o de Religión y clericalismo .....	147
Primera sección: Del servicio de Dios en una Religión en general .....	150
Capítulo primero de la sección primera: La Religión cristiana como Religión natural .....	153
Capítulo segundo: La Religión cristiana como Religión erudita .....	159
Segunda sección: Del falso servicio de Dios en una religión estatutaria .....	164
1. Del fundamento subjetivo general de la ilusión religiosa .....	164
2. El principio moral de la religión opuesto a la ilusión religiosa .....	166
3. Del clericalismo como un mando en el falso servicio del principio bueno .....	171
4. Del hilo conductor de la conciencia moral en asuntos de fe .....	181
Observación general .....	186
Notas de Kant .....	197
Notas del encargado de la edición .....	239
Cuadro cronológico .....	249