

Ensayo de una Crítica a toda Revelación<sup>1</sup>

de

Johann Gottlieb Fichte



Segunda edición, aumentada y corregida

Königsberg 1793

En la Editorial de la Librería Hartung

Traducción y notas

Hugo Ochoa Disselkoen

---

<sup>1</sup> .- El *Ensayo de una Crítica a toda Revelación* es el primer escrito de Fichte publicado, su primera edición apareció para la feria de Pascua de 1792 en Königsberg, en cuatro variantes: 1.- Portada sin indicación del autor, ni del impresor, sin viñetas ni prefacio. 2.- Portada con indicación del lugar, del impresor, con viñeta del título, pero sin indicación del autor ni prefacio. 3.- Portada con indicación del lugar, del impresor, con viñeta del título y con prefacio, pero sin indicación del autor. 4.- Portada con el nombre completo de Fichte como autor, con indicación del lugar, impresor, viñeta del título y prefacio. La segunda edición apareció para la feria de pascua de 1793.

---

Al  
Sr. Predicador de Corte  
Franz Volkmar Reinhard  
como una verdadera ofrenda  
de la más sincera admiración  
del autor

El más estimable de los hombres:

No fue mi propia opinión sobre esta obra, sino el juicio favorable sobre ella de hombres respetables, lo que me hizo tan audaz como para hacerle a esta segunda edición esta dedicatoria que la honra.

No me corresponde elogiar los méritos suyos ante el público, tampoco Usted estaría dispuesto a escucharlos, incluso si vinieran de alguien más digno que yo; el mérito más grande ha sido siempre el más modesto.

Pero incluso la divinidad permite a sus criaturas racionales expresarle en palabras los sentimientos de respeto y devoción, para satisfacer la necesidad de sus corazones desbordantes, y el hombre bueno seguramente no negará esto a los hombres.

Así, pues, usted aceptará benévolamente, por cierto, la seguridad de sentimientos semejantes que surgen de la misma fuente, de su altamente devoto  
de su Magnanimidad

el más sincero admirador  
Johann Gottlieb Fichte

### Prefacio a la Primera Edición<sup>2</sup>

Esta obra se titula *ensayo*, no como si se tratara de aquellas investigaciones en las que se anda a ciegas tentando establecer un fundamento, sin nunca conseguir un resultado firme; sino porque yo no confío en tener todavía la madurez necesaria como para establecer resultados seguros. Por lo demás, este escrito no tenía en principio el propósito de ser publicado; hombres dignos de respeto lo juzgaron favorablemente y fueron ellos los que me dieron la idea inicial de entregarlo al público.

Helo aquí. El estilo y el modo de expresión son míos, la desaprobación o el desdén que éste provoque sólo me comprometen a mí, y esto es poco. El resultado concierne a la verdad, y esto es más. Éste debe ser sometido a un examen riguroso, pero cuidadoso e imparcial. yo al menos procedí imparcialmente.

Me puedo haber equivocado, y sería una milagro si no hubiera sido así. Dejo al público la decisión respecto del tono de la corrección que merezco.

Aceptaré con gratitud toda rectificación, cualquiera sea su tono; me opondré, tanto como pueda, a toda objeción que me parezca contraria a la causa de la verdad. A ella, a la verdad, me consagro solemnemente en esta mi primera presentación al público. Sin consideración por banderías, o al prestigio personal, reconoceré siempre como verdadero lo que tenga por tal, cualquiera sea su origen, y no reconoceré nunca como verdadero lo que no tenga por tal. Que el público me perdone por haberle hablado de mí mismo por esta primera y única vez. Para él puede ser de poca importancia esta aseveración, la de mi promesa solemne, pero es importante para mí mismo tomarlo como testigo de ella.

Königsberg, diciembre de 1791

---

<sup>2</sup> .- Este prefacio falta en las variantes 1 y 2 de la primera edición. En la segunda edición éste es publicado en la siguiente nota: “Por una inadvertencia, este prefacio y la portada que contenía el nombre del autor no aparecieron en la feria de pascua, sino mucho más tarde”.

---

## Prefacio a la Segunda Edición

También en esta segunda edición, el presente escrito permanece como un ensayo, aunque también me he sentido molesto por no haber estado a la altura de la opinión favorable que una parte respetable del público pueda haberse formado de su autor. Si bien, según mi opinión, la Crítica a toda Revelación estaría firmemente instalada sobre el suelo de la filosofía práctica como una dependencia particular, sin embargo, sólo por medio de un examen crítico de la totalidad de la familia a la cual este concepto pertenece, a la que yo llamaría la familia de las ideas de reflexión, ella alcanza una unión con la totalidad del edificio, y sólo entonces se une así indisolublemente a él.

Esta crítica de las ideas de reflexión fue la que yo habría preferido entregar, antes que una segunda edición del presente escrito, si hubiera dispuesto de la tranquilidad para hacer más que lo que realmente he hecho. Sin embargo, procederé sin dilación a la elaboración de los materiales reunidos para este propósito, y este texto será entonces una discusión más amplia de una parte, que allí sólo puede ser tratada brevemente, de esa crítica.

Lo que he añadido, o modificado, en esta segunda edición, y por qué lo he hecho, espero que todo lector advertido lo notará por sí mismo. Me llegaron sólo muy tarde a mis manos algunas memorias, entre las cuales menciono con respeto la de la *Göttinschen gelehrten Anzeigen*<sup>3</sup>, como para poder haberlas considerado expresamente. Dado que ellas no afectan a mi proceder en conjunto, sino que pueden surgir a partir de una explicación más amplia de resultados particulares, espero satisfacerlas plenamente en la futura crítica de las ideas de la reflexión.

Debo, además, al público una definición más precisa, en cuanto a la promesa hecha en el primer prefacio, de responder a toda objeción contra esta *Crítica* que me pareciera infundada. Yo pude hacer esta promesa sólo en el siguiente sentido: en tanto me haya parecido que la verdad misma, o su presentación, pueda sacar provecho de la discusión de las objeciones; y me parece que este propósito no podría ser alcanzado de una manera más digna que considerando tácitamente en mis futuros trabajos, las objeciones contra aquello que sostengo efectivamente, o parezco sostener —pero no contra aquello que niego expresamente— allí donde no pueda nombrar a su autor con la más alta estimación.

En la feria de Pascua de 1793

---

<sup>3</sup> .- Se refiere a una recensión escrita por Karl Friedrich Stäudlin, aparecida en dos partes en la *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, en las ediciones del 24 de noviembre y 1° de diciembre de 1792, págs. 1873-87 y 1917-23.

---

## § 1 Introducción

Es un fenómeno a lo menos digno de ser notado por un observador, el que en todas las naciones, tan pronto como se han elevado desde un estado de completa barbarie hasta uno propiamente social, se halle el concepto de revelación; ideas de una comunicación recíproca entre seres superiores y hombres, tradiciones de inspiraciones sobrenaturales e influencias de la divinidad sobre los mortales, acá más burdas, allá más refinadas, pero a pesar de todo universales. Este concepto parece, pues, merecer una atención por sí mismo, aunque ya se haría merecedor de ésta sólo por su universalidad; y parece más propio de una filosofía de fundamentos, indagar los orígenes de este concepto, investigar sus pretensiones y sus competencias<sup>4</sup>, y juzgarlo de acuerdo con lo que se descubra, antes que relegarlo inmediatamente y sin examen, o bien como artificios propios de la superchería, o bien al país de los sueños. Si esta investigación ha de ser filosófica, ella debe realizarse a partir de principios *a priori* y, por cierto, si este concepto atañe sólo a la religión, como es de presumir al menos provisionalmente<sup>5</sup>, debe realizarse a partir de los principios *a priori* de la razón práctica; y hará completa abstracción de lo particular que pueda hallarse en una revelación dada, incluso ignorará si acaso hay alguna dada, para establecer en general principios válidos para toda revelación.

Es aquí doblemente necesario atenerse sólo a la vía trazada por la crítica, ir rectamente por esta vía, sin tener una eventual meta prevista, y esperar su fallo sin ponerlo en sus labios, dado que es muy fácil dejarse llevar por una opinión preconcebida al someter a examen un asunto que parece tener consecuencias tan importantes para la humanidad, y respecto del cual todos sus miembros tienen derecho a voto, y la mayoría lo ejerce ampliamente, y dado que por eso es o bien infinitamente venerado, o bien excesivamente despreciado y odiado.

---

<sup>4</sup> .- Cf. *Crítica de la Razón Pura*, Prefacio a la 1ª edición.

<sup>5</sup> .- 1ª Ed. “Y por cierto, si este concepto atañe a la religión”.

## § 2<sup>6</sup> Teoría de la voluntad como preparación para una deducción de la religión en general

Determinarse con la conciencia de la propia actividad para la producción de una representación, eso se llama *querer*; la facultad de determinarse con esta conciencia de una auto-actividad se llama *facultad desiderativa*: ambos en una acepción amplia. El querer se distingue de la facultad desiderativa como lo efectivo de lo posible. Queda todavía sin investigar y sin decidir, si acaso no nos podamos equivocar respecto de la conciencia de una auto-actividad que se hace presente en el querer.

O bien la representación a producir es *dada*, en la medida que una representación pueda ser *dada*, es decir, según su materia, lo que es dable suponer como admitido y reconocido a partir de la filosofía teórica; o bien la actividad de sí mismo la produce (a la representación) también según su materia, de cuya posibilidad o imposibilidad por ahora lo dejaremos pendiente.

### I.

Si el material<sup>7</sup> de una representación no ha de ser producido por espontaneidad absoluta, entonces sólo puede ser dado a la receptividad, y esto sólo en la sensación; pues incluso las formas dadas *a priori* de la intuición y de los conceptos, en la medida que deben constituir el *material* de una representación, tienen que ser dadas a la sensibilidad, en este caso, a la interna. En consecuencia, todo objeto de la facultad desiderativa, al cual corresponda una representación, cuya materia no es producida por absoluta espontaneidad, está bajo las condiciones de la sensibilidad, y es empírica. Desde esta perspectiva, pues, la facultad desiderativa no es capaz de ninguna determinación *a priori*; lo que deba ser su objeto tiene que ser sentido y dejarse sentir, y la representación de la *materia* del querer (del material de la representación a producir) tiene que haber precedido a todo querer.

Ahora bien, la determinación no está todavía establecida con la mera facultad de determinarse por medio de la representación del material de una representación con vistas a la producción de esta misma representación, así como con lo posible todavía no esta puesto lo real efectivo. Vale decir, la representación no debe determinar, (en cuyo caso el sujeto se comportaría como meramente pasivo; *sería* determinado, pero no *se determinaría*), sino que *nosotros* nos debemos determinar por medio de la representación; este “por medio de” se hará de inmediato completamente claro. A saber, tiene que haber un *medium*, el cual sea determinable, por una parte, por la representación, respecto de la cual el sujeto se comporta en forma meramente pasiva, y, por otra parte, determinable por la espontaneidad, cuya conciencia es el carácter exclusivo de todo querer; y a este medium lo llamamos *impulso*.

<sup>6</sup> .- Capítulo agregado en la 2ª Ed.

<sup>7</sup> .- *Der Stoff*, será traducido por “el material”, y *die Materie* por “la materia”.

Lo que, *por una parte*, afecta al ánimo<sup>8</sup> en la sensación como siendo meramente pasivo es el material o la materia, no la forma, de la sensación, la cual es dada por el ánimo a través de su auto-actividad\*. El impulso es, pues, determinable, en la medida que concierne a la sensación, sólo por lo material de ésta, por lo inmediatamente sentido al ser afectado. Llamamos *agradable* a aquello que en la materia de la sensación es de tal naturaleza que determina al impulso, y llamamos impulso *sensible* al impulso en tanto que es determinado por lo agradable; por ahora haremos estas aclaraciones nada más que como aclaraciones terminológicas.

Ahora bien, la sensación en general se divide en la de los sentidos *externos* y la de los *internos*; la primera intuye mediatamente las variaciones de los fenómenos en el espacio, la segunda intuye inmediatamente en el tiempo las modificaciones de nuestro ánimo, en tanto que es fenómeno. Y el impulso, en la medida que concierne a sensaciones del primer tipo, puede ser llamado *sensible en bruto*, y, en la medida que es determinado por sensaciones del segundo tipo, puede ser llamado *sensible fino*; pero en ambos casos, el impulso se refiere solamente a lo agradable, *porque* es agradable y *en tanto* lo es. Una pretendida superioridad del último no podría basarse sino en que sus objetos procuran *más* deleite<sup>9</sup>, pero no en que procura un deleite de *índole* diferente. Alguien que prefiera ser determinado por este último podría a lo más enorgullecerse de que entiende más de lo agradable, aun cuando no podría demostrarlo a quien le asegurara que sus placeres finos le tienen sin cuidado y que alabara los suyos propios groseros; dado que eso depende del gusto sensible, que no es asunto a discutir, y dado que todas las afecciones agradables del sentido interno pueden a la postre ser reducidas a sensaciones agradables externas.

Si, *por otra parte*, el impulso debe ser determinable por la espontaneidad, entonces esta determinación ocurre, *o bien* de acuerdo con leyes dadas que la espontaneidad meramente aplica al impulso, por lo tanto la determinación no ocurre directamente por la espontaneidad; *o bien* ocurre sin ninguna ley, por lo tanto directamente por la espontaneidad absoluta.

En el primer caso, esta facultad en nosotros, que aplica las leyes dadas al material dado, es la facultad de juzgar; consecuentemente tendría que ser la facultad de juzgar la que determine el impulso sensible conforme a las leyes del entendimiento. Pero esto no puede hacerlo como lo hace la sensibilidad, la que le da al entendimiento una materia, pues la facultad de juzgar no da nada en absoluto, sino que sólo ordena lo múltiple dado bajo la unidad sintética.

<sup>8</sup> .- *Gemüt* será traducido por “ánimo”.

\* .- Esta forma de la intuición empírica, en la medida que es empírica, es el objeto del sentimiento de lo bello. *Bien entendido* esto revela un camino más fácil para penetrar en el campo de la facultad de juzgar estética.

<sup>9</sup> .- *Lust*

---

Por cierto, todas las facultades superiores del espíritu proveen, por su actividad, abundante material *para* el impulso sensible, pero no se lo dan *al* impulso, a éste se lo da la sensibilidad. La actividad del entendimiento en el pensar, las altas perspectivas que nos abre la razón, la comunicación recíproca de los pensamientos entre seres racionales, y cosas semejantes son, en efecto, fecundas fuentes de agrado; pero vaciamos esa fuente de igual modo como nos abandonamos a los deleites del paladar: a través de la sensibilidad.

Además, lo múltiple, que la sensibilidad ordena *para la determinación del impulso sensible*, no puede ser lo múltiple de *una* intuición dada en sí misma, como tiene que ordenarlo para el entendimiento para llevar lo múltiple a conceptos con el propósito de un conocimiento teórico. Por lo tanto, no puede ser una determinación de la materia por la forma, pues el impulso sensible es determinado meramente por la materia y en ningún caso por conceptos (esta es una advertencia muy importante para la teoría de la facultad desiderativa, por cuyo descuido se es conducido equivocadamente fuera de ella, al dominio de la facultad de juzgar estética). Esto múltiple tiene que ser, por el contrario, sensaciones agradables múltiples. La facultad de juzgar permanece durante toda esta operación por completo y únicamente al servicio de la sensibilidad, ésta suministra lo múltiple y el patrón de medida de comparación, el entendimiento no da nada excepto las reglas del sistema.

Según la *cualidad* lo a juzgar es dado inmediatamente por medio de la sensación; en términos positivos, es lo agradable, que no significa nada más que lo que determina al impulso sensible, y no es susceptible de ningún otro análisis. Lo agradable es agradable porque determina al impulso, y determina al impulso porque es agradable. Querer investigar *por qué* algo agrada inmediatamente a la sensación y *cómo* tendría que estar constituido si ha de agradaarla, significaría una directa contradicción, pues entonces ello debería ser referido a conceptos y por lo tanto ello procuraría agrado a la sensación no inmediatamente sino por intermedio de un concepto. En términos negativos, es lo desagradable, y en términos limitativos, es lo indiferente a la sensación.

Según la *cantidad* los objetos del impulso sensible son juzgados conforme a su extensión e intensidad; todos conforme al patrón de medida de la sensación inmediata.

Según la *relación*, donde nuevamente lo agradable es referido meramente a lo agradable, se juzga: 1) con respecto al influjo de lo agradable en la persistencia de la facultad sensible misma, a saber, según como se presenta inmediatamente a través de la sensación; 2) con respecto a su influjo sobre el surgimiento o incremento de otras sensaciones agradables, la causalidad de lo agradable sobre lo agradable; 3) con respecto a la solidez, o falta de ella, de otras sensaciones agradables.



Finalmente, según la *modalidad*, se juzga: 1) la posibilidad de que una sensación pueda ser agradable, de acuerdo con sensaciones previas del mismo tipo; 2) la realidad de que sea efectivamente agradable; 3) la necesidad de acogerla, en cuyo caso el impulso deviene instinto.

Por medio de esta determinación de lo múltiple, conforme a leyes del entendimiento, múltiple que en la sensación es meramente agradable, por medio de este orden de lo múltiple, surge el concepto de *dicha*; a saber, el concepto de un estado del sujeto sensible en el cual éste disfruta según reglas. De tal manera que una sensación agradable es postergada y sacrificada por otra de mayor intensidad o extensión; una que perjudica a la facultad de sentir por otra que la fortalece; una que está aislada en sí misma, por otra que es por sí misma causa de nuevas sensaciones agradables o que permite muchas otras a su vera y las realza; finalmente, un agrado meramente posible es postergado y sacrificado a sensaciones que tienen que ser necesariamente agradables, o que se ha demostrado que son efectivamente agradables. Un sistema acabado conforme a este plan conduciría a una doctrina de la dicha, (por decirlo así, una aritmética del agrado sensible\*), la cual, no obstante, no podría tener ninguna validez general, dado que tendría principios meramente empíricos. Cada uno debería tener su propio sistema, pues cada uno sólo puede juzgar por sí mismo que *le* es agradable o que le sería todavía más agradable. Estos sistemas sólo podrían concordar en la forma, porque la forma está dada por las leyes necesarias del entendimiento, pero no podrían concordar en la materia. Si el concepto de dicha es así determinado, es del todo correcto que no podemos saber qué promueve la dicha del otro, incluso en qué vamos a poner nosotros nuestra dicha en las próximas horas.

Si este concepto de dicha se extiende por medio de la razón a lo incondicionado e ilimitado, entonces surge la idea de *felicidad*<sup>10</sup>; la cual idea no puede nunca ser determinada como universalmente válida, en tanto reposa asimismo únicamente sobre principios empíricos. Cada uno tiene en este sentido su propia doctrina de la *felicidad*, una doctrina tal, así sea sólo comparativamente universal, es imposible y contradictoria.

Pero, con una tal determinabilidad *meramente mediata* del impulso sensible por medio de la espontaneidad no nos es todavía suficiente en absoluto para explicar la determinación efectiva; pues tendríamos que, al menos, de antemano presuponer tácitamente, para la posibilidad de esta determinabilidad, una facultad de, al menos, *suspender* la determinación del impulso que tiene lugar por medio de la sensación, porque sin esto no sería posible en absoluto una comparación y subordinación de distintos agrados bajo leyes del entendimiento en orden a una

\* Llamada también a veces moral <*Sittenlehre*>.

<sup>10</sup> El término *Glück* será traducido por “dicha”, y *Glückseligkeit* por “felicidad”. Se trata de una distinción que suena artificial en castellano, pero no es menos artificial la distinción de Fichte a este respecto. Kant usa el término *Glückseligkeit* para designar la felicidad, cuando Fichte añade el § 2 en la segunda edición, modifica cinco lugares donde aparecía *Glückseligkeit* por *Glück* en § 3, para acordarlo con la distinción que aquí introduce.

determinación de la voluntad conforme a los resultados de esta comparación. A saber, esta suspensión no puede en absoluto ocurrir por la facultad de juzgar misma conforme a las leyes del entendimiento, pues entonces las leyes del entendimiento tendrían que ser también prácticas, lo cual contradice directamente su naturaleza. Tenemos, por consiguiente, que admitir el segundo caso mencionado más arriba, es decir, que esta suspensión ocurre *inmediatamente* por la espontaneidad.

Sin embargo, no sólo esta suspensión no puede ser consumada meramente por medio de estas leyes, sino tampoco la determinación final efectiva de la voluntad, pues todo lo que llevamos a cabo en nuestro ánimo conforme a estas leyes, ocurre con el sentimiento de necesidad, el cual contradice a la conciencia de la auto-actividad que caracteriza a todo querer, sino que esta suspensión tiene que ocurrir inmediatamente por espontaneidad.

Pero no se juzgue como demasiado prematuro lo aquí dicho, como si hubiéramos resuelto cómodamente el asunto, y concluyéramos inmediatamente la existencia efectiva de esa auto-actividad a partir de nuestra conciencia de la auto-actividad en el querer. En efecto, esta mera conciencia de la auto-actividad o de la libertad, la cual en sí misma y conforme a su naturaleza no es sino negativa (una ausencia del sentimiento de necesidad), no *podría* meramente surgir de la *noconciencia* de la causa propiamente tal, causa primero suspendida, luego determinativa; ahora bien, si no encontráramos ningún otro fundamento para la libertad, es decir, independencia de la coerción de las leyes naturales, entonces ésta *tendría que* surgir de allí. La filosofía de Joch<sup>11</sup> sería en ese caso la única verdadera y la única consecuente, pero entonces tampoco habría en absoluto voluntad, se podría demostrar que las manifestaciones de ésta serían ilusiones, pensar y querer serían sólo aparentemente distintos, y el hombre sería una máquina en la cual las representaciones se engranarían unas en las otras como los engranajes de un reloj. (No hay salvación contra estas consecuencias que se deducen por medio de las más concluyentes razones, excepto el reconocimiento de una razón práctica y, lo que viene a ser justamente lo mismo, el reconocimiento de un imperativo categórico de ésta). Hasta ahora, por lo tanto, no hemos hecho nada más que analizar el concepto *presupuesto* de una voluntad, en tanto que debe ser determinada por la inferior facultad desiderativa. Hemos mostrado cómo es posible la determinación de la voluntad por medio del impulso sensible, si hay una voluntad; pero que haya una voluntad, eso hasta ahora no hemos ni querido, ni podido ni pretendido probarlo. Una prueba semejante podría quizás resultar de una investigación del segundo caso mencionado más arriba, a saber, que la

<sup>11</sup> .- Se refiere a Karl Ferdinand Hommel (1722-1781) profesor de derecho y juez en Leipzig y un importante promotor de la reforma penal durante la ilustración alemana, publicó un trabajo en 1770 titulado *Von Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen*, (reeditado en Berlin, Eric Schmidt Verlag, 1970) bajo el seudónimo de Alexander von Joch. En este libro Hommel defiende una explicación determinista del problema de la libertad y aboga, en oposición a la teoría y a la práctica que prevalecía en la época, por una ley criminal que se limite a proteger a la sociedad, sin pretensiones punitivas. Sostiene que no existe experiencia de la libertad propiamente tal, declarando que esta última es sólo una ilusión.

---

representación producida por la acción de la voluntad sea producida conforme a su misma materia, no por la sensación, sino por la absoluta espontaneidad, es decir, por la espontaneidad con conciencia.

## II.

Todo lo que es mero material y que no puede ser otra cosa es dado por la sensación; la espontaneidad produce sólo formas. La representación supuesta tendría que ser, en consecuencia, una representación de algo que sea *en sí mismo forma*, y que sea, sólo como objeto de una representación de ella, *relativamente material*, (relativa con relación a esta representación); de igual modo como, por ejemplo, espacio y tiempo, en sí mismos formas de la intuición, son el material de una representación del espacio o del tiempo.

Las formas se revelan ante la conciencia sólo en su aplicación al objeto. Ahora bien, las formas de la intuición, de los conceptos y de las ideas, que están originariamente en la razón pura, se aplican a sus objetos con el sentimiento de necesidad; se revelan, por lo tanto, a la conciencia *con coerción y no con libertad*, y también se dice por ello que son *dadas*, no *producidas*.

Si esta forma buscada debe, pues, manifestarse a la conciencia como producida por absoluta espontaneidad (no como dada coercitivamente) entonces tiene que hacerlo en la aplicación a un objeto determinable por absoluta espontaneidad. Ahora bien, el único objeto de este tipo dado a nuestra autoconciencia es *la facultad desiderativa*, por lo tanto esta forma, considerada objetivamente, tiene que ser *forma de la facultad desiderativa*. Si esta forma deviene material de una representación, entonces el material de esta representación es producida por absoluta espontaneidad. Tenemos una representación como la que buscábamos, y la cuestión propuesta está resuelta, (representación que tiene que ser, empero, la única en su tipo, porque las condiciones de su posibilidad convienen exclusivamente a la facultad desiderativa). Ahora bien, que una tal forma originaria de la facultad desiderativa, y la facultad desiderativa originaria misma, por medio de esa forma, se manifiesta efectivamente a la conciencia en nuestro ánimo, es *un hecho de esta conciencia*; y fuera de este principio, único universalmente válido para toda filosofía, ya no puede tener lugar ninguna filosofía. Recién ahora, por este hecho, pues, puede asegurarse *que* el hombre tiene una voluntad.

También en este contexto, entonces, se vuelve del todo claro, algo que aquí sólo recordamos al pasar, cómo son posibles tanto representaciones que rebasan toda experiencia en el mundo de los sentidos, a saber, aquella única representación cuya materia no es dada por la sensación, sino que es producida por la espontaneidad absoluta, como las derivadas de ella. Se vuelve claro también cómo el *material* de estas representaciones, que es puramente espiritual, a fin de poder ser admitido en la conciencia, tendría que ser determinado por las *formas* que nos son dadas como objetos del mundo sensible; determinaciones que, sin embargo, dado que no devinieron necesarias por las condiciones de la cosa en sí,

sino por las condiciones de nuestra autoconciencia, no deben ser admitidas como *objetivas* sino sólo como *subjetivas*, aunque, por cierto, dado que se fundan en las leyes de la pura autoconciencia, tienen que ser admitidas como *universalmente válidas* para todo entendimiento discursivo, pero no deben ser extendidas más allá que lo que requiere su admisibilidad en la pura autoconciencia, porque en este último caso perderían su validez universal. Finalmente, se vuelve claro que este tránsito al reino de lo suprasensible es el único posible para los seres finitos.

Ahora bien, para tomar nuevamente el hilo de nuestro examen allí donde lo habíamos interrumpido, en la medida que para la facultad desiderativa su forma está originariamente determinada, ella no es determinada primeramente por un objeto dado, sino que ella se da su objeto a sí misma por medio de esta forma; es decir, si esta forma deviene objeto de una representación, entonces esta representación se deberá llamar objeto de la facultad desiderativa. Esta representación es así la idea de lo *absolutamente justo*. Aplicada a la voluntad, esta facultad impele a querer, simplemente porque se quiere. Ahora bien, llamamos facultad desiderativa *superior* a esta facultad prodigiosa en nosotros, y su diferencia característica con la facultad desiderativa *inferior* es que a la primera no le es dado ningún objeto, sino que ella se da uno a sí misma, a la última, sin embargo, su objeto le tiene que ser dado. La primera es absolutamente auto-activa, la última es bajo muchos respectos meramente pasiva.

Pero es necesario todavía algo más para que esta facultad desiderativa superior, la cual no es sino todavía meramente una *facultad*, produzca un *querer*, como *acción* efectiva del ánimo y, en consecuencia, produzca una determinación empírica. Todo querer, a saber, considerado como acción del ánimo, acontece con la conciencia de la auto-actividad. Ahora bien, aquello sobre lo cual opera la auto-actividad en esta acción no puede ser de nuevo, al menos no en esta función, la misma auto-actividad, sino que, en la medida que la espontaneidad opera sobre aquello, esto es meramente pasivo y, por lo tanto, una *afección*. La forma necesaria de la voluntad presente *a priori* en la facultad desiderativa superior no puede ser jamás, sin embargo, afectada por una espontaneidad dada en la autoconciencia empírica, lo cual contradiría absolutamente su originariedad y su necesidad. Si no se ha de abandonar del todo la determinabilidad de la voluntad en los seres finitos por esta forma necesaria, entonces tiene que ser descubierto un *medium* que, por una parte, sea producido por la absoluta espontaneidad de esa forma y, por otra parte, sea determinable por la espontaneidad en la autoconciencia empírica\*. En la medida que responda a esta última condición, el *medium* tiene que ser *pasivamente* determinable, ser por lo tanto una *afección de la facultad sensible*. Sin embargo, en tanto que, de acuerdo con la primera condición, deba ser producido por la espontaneidad absoluta, no puede ser, por lo tanto, una *afección de la receptividad por la materia* dada, y

\*.- Es decir, dado que los seres finitos tienen como índole característica el ser afectados pasivamente y el determinarse por espontaneidad en toda expresión de su actividad, es necesario aceptar facultades intermedias que son capaces de ser determinables, por una parte, por pasividad y, por otra parte, por actividad.

como no se puede concebir ninguna afección positiva de la facultad sensible aparte de ésta, no puede en consecuencia ser en absoluto una afección positiva, sino solamente una afección *negativa*, un abajamiento y una limitación de la misma facultad. Ahora bien, en la medida que la facultad sensible es simple receptividad, no puede ser afectada ni positiva ni negativamente por la espontaneidad, sino sólo por un “darse de algo material”<sup>12</sup>. En consecuencia, la determinación negativa postulada no puede en absoluto concernir a la receptividad (ser en sí misma algo así como una obstrucción o constricción de la sensibilidad); sino que tiene que referirse a la sensibilidad *en la medida que es determinable por la espontaneidad* (Cf. más arriba), *se refiere a la voluntad y se llama impulso sensible*.

Ahora bien, en la medida que esta determinación vuelve a referirse a la espontaneidad absoluta, ella es meramente negativa; una represión de la pretensión del impulso a determinar la voluntad; en la medida que se refiere a la sensación de esta represión una vez acontecida, es positiva, y se llama *sentimiento de respeto*. Este sentimiento es, por decirlo así, el punto donde la naturaleza racional y la sensible de los seres finitos confluyen íntimamente.

Para iluminar lo más posible el camino que nos resta por recorrer, queremos aquí reflexionar, de acuerdo a los momentos del juzgar<sup>13</sup>, todavía algo más sobre este importante sentimiento. A saber, como acaba de ser discutido, este sentimiento es, según la cualidad, una afección positiva del sentido interno, que surge a partir de la anulación del impulso sensible como *único* impulso determinante de la voluntad, y surge, por lo tanto, de la limitación de este impulso. La *cantidad* de éste es, o bien, *condicionada-determinable*, capaz de grados de intensidad y de extensión, con respecto a la ley, de las formas de la voluntad de un ser determinable empíricamente; o bien es *incondicionada y completamente determinada*, incapaz de grados de intensidad y de extensión, *respeto sin más* por la simple idea de ley; o bien es *incondicionada e indeterminable*, infinita, *respeto absoluto* por el ideal, en el cual la ley y la forma de la voluntad son uno. Según la *relación*, este sentimiento se refiere al *Yo*, como substancia, o bien en la pura autoconciencia, y deviene entonces *respeto de nuestra superior naturaleza espiritual*, la cual se expresa estéticamente en el sentimiento de lo sublime, o bien, en una autoconciencia *empírica* con vistas a la congruencia de las formas particulares de nuestra voluntad con la ley, *satisfacción de sí, pudor de sí mismo*; o bien, este sentimiento se refiere a *la ley* como *fundamento* de nuestra obligación, *respeto sin más*, sentimiento del primado necesario de la ley y de nuestra necesaria subordinación bajo ésta; o bien, se refiere a la *ley* concebida *como substancia*, nuestro ideal. Finalmente, según *la modalidad* el respeto es *posible* respecto de seres racionales determinables empíricamente, *real* respecto de la ley y *necesario* respecto del único ser santo.

<sup>12</sup> .- *Durchs Gegebenwerden eines Materiellen.*

<sup>13</sup> .- Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B 95-101.

---

Así, pues, algo como el *respeto*, lo cual dejamos establecido aquí sólo como explicación, debe ciertamente ser supuesto en todos los seres finitos, en los cuales la forma necesaria de la facultad desiderativa no es todavía forma necesaria de la voluntad; pero, en un ser en el cual la facultad y la acción, pensar y querer, son uno y lo mismo, no se puede pensar en un respeto por la ley.

En la medida, pues, que este sentimiento de respeto determina a la voluntad como facultad empírica, y es a su turno determinable en el querer por la autoactividad, (con tal motivo tenemos que buscar un sentimiento semejante en nosotros), se llama *impulso*. Pero como ningún querer es posible sin *autoconciencia* (de la libertad), el impulso de un querer efectivo sólo puede ser tal con respecto al *Yo*, por consiguiente sólo bajo la forma de un *autorespeto*. Que este autorespeto sea, pues, o bien *puro*, simplemente respeto por la dignidad de la humanidad en nosotros, o bien *empírico*, satisfacción por la afirmación efectiva de esta dignidad, es algo que acabamos de decir. Sin duda estas consideraciones harán aparecer mucho más noble y más sublime dejarse determinar por el puro autorespeto, por el simple pensamiento: “*tengo que actuar así, si quiero ser un ser humano*”, antes que por el autorespeto empírico, por el pensamiento: “*si actúo así, podré estar satisfecho conmigo como ser humano*”. Pero en la práctica ambos pensamientos confluyen tan íntimamente que incluso para el observador más acucioso tendrá que ser difícil distinguir la parte que le cabe a uno o a otro en la determinación de su voluntad. De lo dicho queda claro que es una máxima de la moralidad completamente correcta: “*respétate a ti mismo*”; y se aclara por qué los espíritus nobles experimentan mucho más temor y aprehensión respecto de sí mismos, que respecto del poder de la naturaleza en su conjunto, y consideran la aprobación de su propio corazón como muy superior a la alabanza del mundo entero.

Así, pues, este autorespeto, en la medida que es considerado como un impulso *activo* que determina a la voluntad, si bien no necesariamente a un querer efectivo y real, sí determina de hecho una inclinación de la voluntad, se llama *interés moral*; interés que es, o bien *puro*, interés por la dignidad de la humanidad en sí, o bien empírico, interés por la dignidad de la humanidad en nuestro sí mismo determinable empíricamente. El interés tiene que estar acompañado, sin embargo, necesariamente de un sentimiento de placer, y una efectiva afirmación de un interés tiene que producir empíricamente un sentimiento de placer, por eso también el respeto empírico por sí mismo se manifiesta como satisfacción de sí mismo. Este interés se refiere, por cierto, al sí mismo, pero no al *amor* por sí mismo, sino al *respeto* por sí mismo, sentimiento éste que, de acuerdo a su origen, es puramente moral. Llamar al impulso sensible, egoísta, y al impulso moral, no egoísta, es algo que bien se puede hacer como aclaración, pero al menos a mí esta designación me parece inadecuada, si se trata de hacer una determinación rigurosa, pues el impulso moral también tiene que referirse al sí mismo para producir un querer efectivo y real; y las características empíricas me parecen superfluas allí donde se poseen las características trascendentales examinadas más arriba. Sin embargo, que la determinación originaria y necesaria

de la facultad desiderativa produce un interés, y, por cierto, un interés que subyuga todo lo sensible, es algo que surge de la forma legal-*categorica* de la misma, y sólo puede ser explicada bajo este supuesto\*. Permítaseme detenerme un momento en esto.

El respeto es, ante todo y ciertamente un sentimiento maravilloso que se manifiesta en toda persona, que toda su naturaleza sensible no permite explicar, y que apunta directamente a su conexión con un mundo superior. A este respecto lo más maravilloso es que este sentimiento, que en sí mismo es agobiante para nuestra sensibilidad, es acompañado de un gozo indecible, de una índole completamente diferente, y que supera infinitamente en intensidad, a todo placer sensible. ¿Quien, que haya sentido íntimamente este gozo, así sea sólo una vez, querría cambiar, por ejemplo, el asombro ante el torrente furioso de los rápidos del Rhin, o la admiración ante masas eternas de hielo que parecen amenazar con desplomarse a cada momento bajo el exaltado sentimiento: Yo desafío vuestro poder\*; o quien querría cambiar el sentimiento de su propia dignidad que surge de la libre y bien meditada sumisión a la mera idea de la ley natural, universal y necesaria, ya sea que esta ley natural subyugue su inclinación o su opinión; o, finalmente, quien querría cambiar el sentimiento de la propia dignidad que surge del libre sacrificio, ante el deber, de lo que le es más caro; quién querría, pues, cambiar algo de esto por algún placer sensible?. Que, por una parte, el impulso sensible y, por otra, el impulso puramente moral estén equilibrados en la voluntad humana, es algo que puede ser explicado por el hecho de que ambos se dan en un solo y mismo sujeto; pero que el primero se equipara tan poco con el segundo que éste más bien se inclina ante la mera idea de una ley, y que obtiene un placer mucho más íntimo de su no satisfacción que de su satisfacción, o con una palabra, lo categorico de la ley, a saber, su carácter incondicionado y no condicionable, indica nuestro origen superior y nuestro linaje espiritual, esto, digo, es una chispa divina en nosotros, y una seña de que somos de Su linaje; y aquí se

\*.- Agregó aquí como explicación que algo como el interés por el bien vale sólo para los seres finitos, vale decir, determinables empíricamente; del ser infinito, sin embargo, no se puede afirmar nada. Por lo tanto, en la filosofía pura, donde se abstrae totalmente de las condiciones empíricas, la siguiente proposición puede ser expresada sin ninguna limitación: “el bien tiene que realizarse simplemente porque es bueno”. Sin embargo, para seres determinables sensiblemente debe ser limitada así: “El bien provoca un interés simplemente porque es bueno”, y este interés tiene que haber determinado a la voluntad a producir el bien, si la forma de la voluntad debe ser puramente moral.

\*.- ¿No deberíamos, en materia de educación, tener más en cuenta el desarrollo del sentimiento de lo sublime? Este es un camino que la misma naturaleza nos abre para transitar desde la sensibilidad a la moralidad, y que en nuestra época nos es cerrado muy pronto por medio de frivolidades y baratijas, y, entre otras cosas, también por teodiceas y doctrinas de la felicidad. *Nil admirari* [Horacio, Epístolas I, VI, 1: “No admirarse de nada, he allí, se puede decir, Numicius, el único principio que puede darnos y conservarnos la felicidad”] *omnia humana infra se posita cernere* [Cicerón, Tusculanas, III, 15, “Quien es invencible puede contemplar desde lo alto las cosas humanas y pensar que ellas están por debajo de él”]; o bien, *De finibus bonorum et malorum*, III. 29, Loeb Classical Library; ambos son principios estoicos] ¿acaso no es el soplo invisible de este espíritu el que aquí más, allá menos, nos atrae hacia los escritos clásicos de los antiguos? ¿Qué tendríamos que hacer, cuanto antes, con nuestros sentimientos humanitarios, indudablemente más desarrollado que los de ellos, si sólo quisiéramos a este respecto parecemos a ellos? ¿Y qué somos ahora comparados con ellos

transforma la reflexión en admiración y asombro. Llegados a este punto uno perdona su vuelo a la atrevida fantasía, y uno se reconcilia completamente con las amables fuentes de todos los entusiasmos de los pitagóricos y de los platónicos, aunque no con sus resultados.

Y de este modo se levantaría, también, la oscuridad que hacía todavía difícil, particularmente a almas buenas que estaban conscientes del interés urgente que tiene lo simplemente justo, la comprensión de la sentencia aparentemente severa de la Crítica<sup>14</sup>, donde se sostiene que el bien no se tiene en absoluto que referir a nuestra felicidad. Aquellos tienen toda la razón cuando persisten en su convicción íntima de que, tomar buenas decisiones efectivamente tales, es algo a lo que sólo son determinados por el interés; sólo que, si su decisión fuera puramente moral, deben buscar el origen de este interés no en la sensación sensible sino en la legislación de la razón pura. El primer fundamento de determinación de su voluntad, que no determina necesariamente, pero que por cierto es causa de una inclinación, es desde luego el deleite de los sentidos internos en la contemplación de lo justo; pero el que una tal contemplación les procure deleite, no está en absoluto fundado en una eventual afección de la receptividad interna por la materia de esta idea, lo cual es completamente imposible, sino en la determinación necesaria, presente *a priori*, de la facultad desiderativa como facultad superior. Sí, pues, yo le preguntara a alguien: “¿preferirías tu, incluso si no creyeras en la inmortalidad del alma, sacrificar tu vida bajo mil suplicios, antes que cometer injusticia?” y él me respondiera: “incluso bajo estas condiciones preferiría morir, y esto *por mor de mí mismo*, porque una muerte aniquiladora, bajo suplicios indecibles, me es mucho más tolerable que una vida conseguida al costo de vergüenza y autodesprecio, y que vivir en el sentimiento de la indignidad”; entonces, en la medida que hablara del impulso empírico determinante de su decisión, él tendría toda la razón. Sin embargo, que en este caso él tenga que despreciarse a sí mismo, que la perspectiva de un semejante autodesprecio le sea tan pesadoso, que él preferiría sacrificar su vida antes que someterse a éste, para todo esto él buscará vanamente el fundamento en la sensación, a partir de la cual, pese a todo esfuerzo y aunque use artificios, no podrá descubrir algo así como respeto o desprecio.

Incluso este interés, sin embargo, no produce todavía necesariamente un efectivo querer; para ello se requiere además, en nuestra conciencia, una acción de la espontaneidad, acción por la cual, sólo entonces, el querer es consumado como acción efectiva de nuestro ánimo. La *libertad de arbitrio (libertas arbitrii)*, dada empíricamente a la conciencia en esta función de elegir, libertad de arbitrio que también acontece por una determinación de la voluntad por medio de la inclinación sensible, y no consiste meramente en la facultad de elegir entre la determinación por el impulso moral y la determinación por el impulso sensible,

<sup>14</sup> .- Cfr. Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Analytik der reinen praktischen Vernunft, zweite Hauptstück, Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, Ed. Felix Meiner, Hamburg, pág. 68 ss.



sino también en la facultad de elegir entre muchas determinaciones opuestas por el impulso sensible, con el propósito de juzgarlas, esta libertad de arbitrio, debe ser distinguida de la expresión absolutamente primera de la libertad dada a través de la ley de la razón práctica; en la expresión absolutamente primera de la libertad, libertad no significa algo así como arbitrariedad, en tanto la ley no nos deja ninguna elección, sino que manda con necesidad, y no significa sino negativamente una completa liberación de la coerción de la necesidad natural, de tal modo que la ley moral no se basa en absoluto en ningún fundamento que se halle en la filosofía de la naturaleza, sino en sus propias premisas, y presupone en el hombre una facultad de determinarse, independiente de la necesidad natural. Sin esta expresión absolutamente primera de la libertad, no sería posible salvar la segunda, meramente empírica, ella sería una simple apariencia, y la primera reflexión sería aniquilaría el hermoso sueño, en el cual nos figuramos por un momento desligados de la cadena de la necesidad natural. No me equivoco en lo siguiente: la confusión de estas dos muy distintas expresiones de la libertad es una de las razones principales por las cuales es tan difícil de concebir *la necesidad moral* (no es el caso de la necesidad física) por la cual una ley debe mandar sobre la libertad. Si se le atribuye al concepto de libertad el carácter de *arbitrario* (un pensamiento del cual muchos todavía no pueden librarse), entonces, por cierto, de ese modo tampoco le puede ser asociada la *necesidad moral*. Pero en este último caso no se trata en absoluto de la primera expresión originaria de la libertad, sólo por la cual se verifica en general la necesidad moral. La razón se da a sí misma una ley, independientemente de lo que haya fuera de ella, por absoluta propia espontaneidad; este es el único concepto correcto de libertad trascendental: ahora bien, esta ley manda, precisamente *porque es ley*, necesaria e incondicionalmente, y por medio de esta ley no tiene lugar ninguna arbitrariedad, ninguna elección entre diferentes determinaciones, porque ella determina sólo de *una* manera. Lo siguiente todavía como explicación. Esta libertad trascendental, como carácter exclusivo de la razón en tanto práctica, debe ser atribuida a todo ser moral y, por consiguiente, también al ser moral infinito. Pero, en tanto esta libertad se refiere a condiciones empíricas de seres finitos, sus expresiones valen en este caso sólo bajo estas mismas condiciones; en consecuencia, dado que la libertad de arbitrio se basa en la determinabilidad de un ser por otras leyes que aquellas de la razón práctica, no se debe admitir en Dios, que está determinado sólo por esta ley, ninguna libertad de arbitrio, tampoco respeto por la ley o interés por lo absolutamente justo; y los filósofos que niegan a Dios la libertad en este sentido del término, es decir, como condicionado por los límites de la finitud, tienen a este respecto toda la razón.

Así, pues, para que este análisis<sup>15</sup> no sea mal entendido e interpretado por los mismos filósofos críticos como degradando la virtud una vez más a sirvienta del placer, puesto que junto con la intención principal de resolver dificultades inadvertidas de una crítica de la revelación, este análisis tenía además la intención secundaria de aclarar algunas oscuridades de la filosofía crítica en general, y de abrir una nueva puerta a aquellos que hasta el presente la ignoraban o se le

<sup>15</sup> .- Recuérdese que este apartado fue agregado a la segunda edición.

---

oponían, para que entren en ella; hemos aclarado más nuestro pensamiento por medio del siguiente cuadro sinóptico:

*Querer*, (determinación por la autoactividad para la producción de una representación), considerado como *acción* del ánimo,  
es

A.  
Puro

B.  
No puro

Cuando la representación tanto como la determinación es producida por la absoluta autoactividad. Esto sólo es posible en un ser que es solamente activo y nunca pasivo: en Dios.

a. cuando la determinación, pero no la representación, es producida por autoactividad. En los seres finitos, la determinación por el impulso sensible

b. cuando la representación, pero no la determinación es producida por autoactividad. Ahora bien, sin embargo, en virtud del concepto de querer, la determinación debe ser producida siempre por autoactividad, por consiguiente, este caso sólo es concebible bajo la condición de que la determinación propiamente tal, aunque como acción, suceda por espontaneidad, y el impulso determinante sea una afección. Determinación moral de la voluntad en seres finitos en virtud del impulso del autorespeto como un interés moral.

El puro *querer* no es, por lo tanto, posible en los seres finitos, porque el querer no es negocio de espíritus puros, sino que lo es de seres determinables empíricamente; pero sí es posible una *facultad desiderativa* pura, en tanto *facultad*, que no está presente en seres determinables empíricamente sino en espíritus puros, y revela por su sola existencia nuestra naturaleza espiritual. Además, la razón pura, al menos según como yo la he entendido, no ha sido explicada de otra manera por su interprete<sup>16</sup> más autorizado entre nosotros, así

<sup>16</sup> .- K. L. Reinhold había publicado entre agosto de 1786 y septiembre de 1787 en el *Theutscher Merkur* las *Briefe über die kantische Philosophie*, que Kant había elogiado en *Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, publicado en el *Theutscher Merkur*, enero, febrero de 1788: “El talento de una tan brillante como atractiva presentación de las doctrinas más áridas y abstractas sin perjuicio de su profundidad es tan rara, (al menos si damos razón a los antiguos) y verdaderamente tan ventajosa –y no quiero decir esto por mera recomendación, sino por la claridad de la perspectiva, de la inteligencia y de la persuasión consecuente- que estoy reconocido a ese hombre que ha completado de tal manera mi trabajo, cuya aclaración yo no habría podido realizar”. No obstante, Jacob Sigismund Beck, matemático, alumno de Kant en Königsberg, en una carta a éste del 1º de junio de 1791 le dice que no entiende el *Ensayo de una Teoría de la Facultad de Representación* que acaba de publicar Reinhold, y le hace notar que éste pretende sobrepasar los principios fundamentales de la Crítica. Kant le encarga a Beck, en carta del 27 de septiembre de 1791, escribir un extracto de la *Crítica de la Razón Pura*. Beck lo hace en tres tomos, *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben*, publicados en

como también se inferiría de una comparación entre esta exposición y la de la *Crítica de la Razón Práctica*.\*

### III.

La afección que sufre el impulso a la felicidad por parte de la ley moral a fin de suscitar el respeto es meramente *negativa* con respecto a aquél *en cuanto* impulso a la felicidad. Si la felicidad es puesta meramente en lo *agradable*, como tiene que ocurrir, también el respeto por sí mismo, lejos de producir felicidad, aumenta tanto cuanto ésta disminuye, pues uno puede tanto más respetarse cuanto más ha sacrificado su felicidad a la obligación. Con todo, es de esperar que la ley moral afectará, al menos mediatamente, también en forma *positiva* al impulso a la felicidad, precisamente *en cuanto* impulso a la felicidad, a fin de llevar unidad al hombre pura y empíricamente determinable, en su totalidad; y dado que esta ley demanda un *primado* en nosotros, incluso ha de ser exigida\*.

El impulso a la felicidad es, pues, en principio limitado por la ley moral conforme a reglas; no me está *permitido* querer todo aquello a lo que este impulso podría determinarme. Por esa conformidad a la ley, en principio meramente negativa, el impulso, que dependía anteriormente ciega y desordenadamente del azar o de la necesidad ciega de la naturaleza, se somete a una ley en general, y, supuesto que esta ley sea *válida sólo* para este impulso, éste deviene, también allí donde la ley calla, precisamente en virtud de este silencio, *positivamente* conforme a la ley (sin ser todavía propiamente legal<sup>17</sup>). Si *no* me está permitido querer lo que la ley prohíbe, me está permitido querer todo aquello que *no* prohíbe, no es que, sin embargo, deba quererlo, pues la ley calla completamente a este respecto, sino que esto depende de mi libre arbitrio. Este *estar permitido* es uno de los conceptos cuyo origen no puede ser ocultado. El está, en efecto, manifiestamente condicionado por la ley moral; la filosofía de la naturaleza sólo sabe de *poder* o *no poder*, pero no sabe de ningún *está permitido*; sin embargo, este concepto está condicionado por la ley moral sólo negativamente, y deja la determinación positiva exclusivamente a la inclinación.

---

Riga los años 1793, 1794 y 1796. El último tomo determina el quiebre de la relación entre ambos.

\* .- Lo cual es establecido no a modo de prueba, sino *kath'anthropon*. Toda afirmación debe sostenerse por sí misma, o caer. Quien no haya notado en los grandes lineamientos y en la exposición de los escritos de Kant que él pretende comunicarnos no *su letra* sino su *espíritu*, le hace *poco honor* y le *debe* todavía menos. [Kant, en la *Declaración Relativa a la Doctrina de la Ciencia de Fichte*, publicada en la *Allgemeine Literatur-Zeitung* de Jena en 1799, sostiene que toda la *Crítica de la Razón Pura* ha de entenderse *nach dem Buchstaben*, “al pie de la letra”].

\* .- El descuido de esta parte de la teoría de la voluntad, vale decir, del desarrollo de la determinación *positiva* del impulso sensible por la ley moral, conduce necesariamente, si uno es consecuente, al estoicismo en la doctrina moral —al principio de la autosuficiencia—, y a la negación de Dios y de la inmortalidad del alma

<sup>17</sup> .- *Gesetzlich*, en el sentido, por ejemplo, que una acción no sólo es permitida por la ley, sino establecida, consagrada, por ella, y tiene, por eso, fuerza de ley.

Lo que a uno le está permitido se llama negativamente, a causa del silencio de la ley, en tanto que es referido a ésta, no injusto; y en tanto es referido a la conformidad del impulso a la ley que surge por esa causa, se llama positivamente *un derecho*. *Tengo un derecho* respecto de todo aquello que *no es injusto*\*.

En la medida que la ley en virtud de su silencio otorgue un derecho al impulso, éste es meramente *conforme a la ley*; el gozo deviene en virtud de este silencio meramente (moralmente) *posible*. Esto nos conduce a una modalidad por la cual el impulso deviene un derecho, y se puede esperar que el impulso, mediatamente, por la ley práctica, pueda igualmente devenir *legal*<sup>18</sup>, y que un gozo por la ley práctica pueda devenir *efectivo*. Esta última expresión no puede, sin embargo, significar que la sensibilidad deba ser afectada en la receptividad de una manera positivamente agradable por una materia que le sería dada por una ley moral, respecto de lo cual más arriba ya fue suficientemente demostrada su imposibilidad. A saber, el gozo debe ser vuelto *moralmente efectivo* y no *físicamente efectivo*, esta expresión inhabitual alcanzará inmediatamente su plena claridad. Este volver moralmente efectivo el gozo tendría que fundarse siempre sobre esta determinación negativa del impulso en virtud de la ley. En virtud de ella, pues, el impulso adquiere en principio un derecho. Ahora bien, pueden darse casos en los cuales la ley abrogue tal derecho. Cada uno tiene, así, sin duda, derecho a vivir; con todo, sin embargo, puede volverse un deber sacrificar su vida. Esta abrogación de un derecho sería una contradicción formal de la ley consigo misma. Pero la ley no puede autocontradecirse, sin perder su carácter legal<sup>19</sup>, sin cesar de ser una ley y tener que abandonarla completamente. Esto nos podría conducir en principio, en virtud de la exigencia a la ley de no contradecirse, a lo siguiente: todos los objetos del impulso sensible sólo pueden ser fenómenos, no cosas en sí; por consiguiente una tal contradicción se funda en los objetos en tanto son fenómenos, por lo tanto sólo en la apariencia. Esta proposición es, pues, por cierto justamente un postulado de la razón práctica, en tanto que es un teorema de la razón teórica. En sí mismo, no habría, por lo tanto, en absoluto ninguna muerte, ningún sufrimiento y ningún sacrificio por deber, sino que la apariencia de estas cosas se fundaría meramente en aquello que hace de las cosas fenómenos.

Sin embargo, dado que nuestro impulso sensible ciertamente se dirige a fenómenos, dado que es autorizado *como tal* por la ley, y por consiguiente, se dirige a éstos, dado esto, tampoco puede la ley retirar su autorización. Por lo tanto, en virtud de su exigencia de primado, tiene que dominar también sobre el mundo de los fenómenos. Ahora bien, la ley no puede hacer esto *inmediatamente*, pues ella sólo se aplica positivamente *a la cosa en sí*, a nuestra facultad desiderativa superior y puramente espiritual; tiene que ocurrir, pues, mediatamente, por consiguiente, por medio del impulso sensible, sobre el cual ella

\*.- Al pasar se puede plantear la siguiente cuestión: ¿Debe ser, el primer principio del derecho natural, un imperativo o una tesis? ¿Debe ser, esta ciencia, expuesta en el tono de la filosofía práctica o en el de la filosofía teórica?

<sup>18</sup>.- *Gesetzlich*.

<sup>19</sup>.- *Gesetzlichen*.

actúa sin duda negativamente. De esto resulta, pues, una *legitimidad* positiva del impulso, derivada de su determinación negativa por la ley. Por ejemplo, a quien muere por el cumplimiento del deber, la ley moral le retira un derecho que previamente le había acordado; la ley, empero, no puede hacer esto sin contradecirse, por lo tanto, este derecho le es retirado sólo en tanto él es un fenómeno (es aquí, en el tiempo): su impulso a la vida autorizado por la ley exige la restitución de este derecho como fenómeno, por consiguiente en el tiempo, y deviene, por esta reivindicación jurídica<sup>20</sup>, legal<sup>21</sup> para el mundo de los fenómenos. Quien, por el contrario no haya sacrificado su vida ante la exigencia que le hace la ley, es indigno de la vida, y tiene que perder la vida como fenómeno\*, si, conforme a su propia causalidad, la ley moral debe también valer para el mundo de los fenómenos.

De esta legalidad<sup>22</sup> del impulso, como el segundo momento de la modalidad de obtención de derechos, surge el concepto de *felicidad merecida*. *Merecido* es un concepto que se refiere evidentemente a la moralidad, y no puede ser extraído de ninguna filosofía de la naturaleza; además, merecido significa evidentemente más que un derecho, admitimos que algunos tienen un derecho a un gozo, aún cuando consideramos que lo merecen en muy escasa medida, sin embargo, a la inversa, no consideraremos que alguien merece un gozo, al cual no tenga originariamente (no hipotéticamente) un derecho; finalmente, también en el uso se revela el origen negativo de este concepto, pues para juzgar si alguien merece un gozo, tenemos que pensarlo no recibiendo efectivamente ese gozo. Uno de los signos exteriores de la verdad de la filosofía moral crítica, es que uno no puede dar un paso en ella, sin tropezar con un principio que esté profundamente impreso en el sentimiento humano universal, principio que sólo se explica por este sentimiento, y se explica fácil y comprensiblemente. Así, pues, la justificación y la demanda de la represalia (*jus talionis*) es un sentimiento humano universal. Le deseamos a cada uno que le vaya tal como se ha portado con otros, y que todo lo que le ocurra se corresponda precisamente con el modo como se ha comportado. Consideramos, por lo tanto, incluso en los juicios más comunes, que las manifestaciones de su impulso sensible son como leyes para el mundo de los fenómenos; admitimos que sus maneras de actuar deben valer, con respecto a él, como ley universal.

Esta legitimidad<sup>23</sup> del impulso requiere, pues, la congruencia completa de los destinos de un ser racional con su conducta moral, como primer postulado de la razón práctica que se aplica a seres sensibles: postulado según el cual se exige que se produzca siempre aquel fenómeno que tendría que producirse si el impulso fuera determinado legítimamente por la ley moral y fuera normativo<sup>24</sup> para el

<sup>20</sup> .- *rechtliche*

<sup>21</sup> .- *gesetzlich*.

\* .- ¡Qué extraordinaria coincidencia! “Quien ama su vida la perderá; pero quien la pierda, la conservará para la vida eterna”, dice Jesús [Juan, XII, 25]; lo cual significa lo mismo que lo dicho arriba.

<sup>22</sup> .- *Gesetzlichkeit*

<sup>23</sup> .- *Gesetzlichkeit*

<sup>24</sup> .- *gesetzgebend*

mundo de los fenómenos. Y aquí hemos arribado, pues, por lo anterior, sin percatarnos, a una dificultad de la que no se ha dado cuenta, que yo sepa, ninguno de los adversarios de la filosofía crítica, pero no por ello menos grave para ella. A saber, cómo es posible referir la ley moral a los fenómenos en el mundo sensible, siendo que ella en sí misma como tal sólo es aplicable a la forma de la voluntad de los seres morales, lo cual, por cierto, tiene que ocurrir necesariamente en vistas a una postulada congruencia de los destinos de los seres morales con su conducta, y en vistas a los demás postulados de la razón que han de ser deducidos. Esta aplicabilidad, pues para el mundo de los fenómenos, se aclara simplemente a partir de la legitimidad<sup>25</sup> del impulso a la felicidad, legitimidad derivada de la determinación negativa de este impulso.

Si se concibe, finalmente, en el tercer momento de la modalidad, la conexión entre derecho y mérito, en la cual conexión el derecho pierde su carácter positivo como conformidad de la inclinación sensible con la ley<sup>25</sup>, y el mérito pierde su carácter negativo como resultado de la abrogación de un derecho por un mandato, entonces resulta un concepto que para nosotros es positivamente desbordante, porque todos sus límites son removidos por el pensamiento<sup>26</sup>, pero que negativamente es un estado en el cual la ley moral no tiene que limitar ninguna inclinación sensible, porque no hay ninguna. Este concepto de felicidad infinita con derechos y méritos infinitos<sup>\*\*</sup> —beatitud<sup>27</sup>— es una idea indeterminable, que nunca podría ser alcanzada sin la aniquilación de los límites de la finitud, pero que es, por ello, establecida para nosotros como el fin último por la ley moral, y al que nos aproximamos constantemente, en la medida que las inclinaciones concuerdan en nosotros con la ley moral y, por consiguiente, nuestros derechos se han de ampliar cada vez más. Y así el concepto del total supremo bien, o de la *beatitud*, sería deducible a partir de la normatividad<sup>28</sup> de la razón práctica. La primera parte de este concepto, *la santidad*, sería deducible de una manera *pura*, a partir de la determinación positiva de la facultad desiderativa superior por esta ley que nos ha sido presentada tan claramente en la *Crítica de la Razón Práctica*<sup>29</sup>, que aquí no es necesaria ninguna repetición. La segunda parte, *la beatitud* (en sentido estricto) sería deducible de una manera *no pura*, a partir de la determinación negativa de la facultad desiderativa inferior por esta ley. Sin embargo, el que hayamos tenido que partir de premisas empíricas para deducir la segunda parte, es algo que no debe inducirnos a error, pues, por una parte, si bien lo a determinar era empírico, lo que determina, empero, era puramente espiritual, y, por otra parte, todo lo que hay de empírico en la idea racional de la beatitud, tal

<sup>25</sup> .- Gesetzlichkeit

\* .- Dios no tiene derechos, pues no tiene inclinación sensible.

<sup>26</sup> .- hinweggedacht

\* \* .- Estos últimos dos conceptos están aquí sólo para indicar el lugar vacío de una idea que resulta de su conexión y que es para nosotros impensable.

<sup>27</sup> .- *Seeligkeit*

<sup>28</sup> .- Gesetzgebung

<sup>29</sup> .- Cf. Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Analytik der reinen praktischen Vernunft, § 7 Grundsetz der reinen praktischen Vernunft, Ed. Felix Meiner, Hamburg, 1929, págs. 37-38.

---

como ella es deducida de estas determinaciones, debe ser dejada de lado por el pensamiento<sup>30</sup> y esta idea debería ser concebida como puramente espiritual, lo cual para los seres sensibles, por cierto, no es posible.

---

<sup>30</sup> .- weggedacht



### § 3 Deducción de la Religión en general<sup>31</sup>

[<sup>32</sup>A partir de la exigencia de la ley moral, de no contradecirse a sí misma por la abrogación del derecho del impulso sensible, se dedujo más arriba una legitimidad mediata de este impulso mismo y, a partir de aquí, se ha de suponer una perfecta congruencia de los destinos de los seres racionales con sus disposiciones morales. Pero entonces el impulso, aunque por este medio obtiene *derechos legales* como facultad *moral*, obtiene tan poco *poder normativo* como facultad *física*, que es más bien dependiente de leyes empíricas de la naturaleza y debe simplemente esperar su satisfacción pasivamente de ellas. Aquella contradicción de la ley moral consigo misma en la aplicación a seres empíricamente determinables sería, por consiguiente, sólo pospuesta, no suprimida radicalmente. Incluso si la ley otorga al impulso el derecho a exigir su satisfacción, esto no es todavía suficiente para él, puesto que no busca meramente un derecho, sino la afirmación en su derecho, lo cual él no puede afirmar por sí mismo. El impulso permanece después tan insatisfecho como antes, a pesar del permiso de la ley moral para satisfacerse. La ley moral misma, pues, tiene que afirmar los derechos que ella misma se ha acordado, si no se ha de contradecir y cesar de ser una ley; por consiguiente, no sólo tiene que requerir a la naturaleza, sino también imperar sobre ella. Ahora bien, esto no puede lograrlo la ley moral en un ser que sufre pasivamente la afección de la naturaleza, sino sólo en un ser que determina activamente del todo a la naturaleza, en el cual se aúnan la necesidad moral y la libertad física absoluta. A un ser tal lo llamamos *Dios*. Así, pues la existencia de un Dios debe ser admitida con la misma certidumbre con la que debe ser admitida una ley moral. La ley moral es un Dios.

En Dios impera sólo la ley moral, y esto *sin ninguna limitación*. Dios es *santo y bienaventurado*, y cuando esto último es pensado con relación al mundo sensible, es *todopoderoso*.<sup>33]</sup>

<sup>31</sup> .- En 1ª Ed. éste era el § 2.

<sup>32</sup> .- Lo que está entre paréntesis cuadrados reemplaza a lo que era el comienzo de la 1ª Ed.

<sup>33</sup> .- En la 1ª Ed., en lugar del texto entre corchetes, se leía lo siguiente: "En virtud de la legislación de la razón es propuesta simplemente *a priori* y sin relación a un fin, cualquiera que ésta sea, un fin último, a saber, *el supremo bien*, es decir, la suprema perfección moral unida a la felicidad suprema. Estamos necesariamente determinados por el mandamiento *a querer* este fin último, sin embargo, no podemos conocer, según leyes teóricas, a las cuales todo nuestro conocimiento está sometido, ni su posibilidad ni su imposibilidad. Si quisiéramos por ello tenerlo por imposible, entonces, por una parte, en consideración a las leyes teóricas, admitiríamos algo sin tener ningún fundamento para ello y, por otra parte, nos pondríamos en contradicción con nosotros mismos al *querer algo imposible*. O bien, si quisiéramos dejar la cuestión de su posibilidad o imposibilidad sin resolver, y no admitir ni la una ni la otra, esto constituiría una total indiferencia que no puede estar de acuerdo con nuestra firme voluntad por ese fin último. No nos queda más que *crear* en su posibilidad, es decir, admitirlo, no forzados por razones objetivas, sino movidos por la necesaria determinación de nuestra facultad desiderativa a querer que este fin sea efectivamente real. Si admitimos la posibilidad de este fin último, entonces no podemos, sin la más grande inconsecuencia, no admitir también todas las condiciones sólo bajo las cuales éste es concebible para nosotros. La más alta moralidad\* <\*>Si nos expresamos aquí y en lo que sigue categóricamente en términos de necesidad, no significa que queramos por esto en absoluto atribuirles a nuestras proposiciones un valor objetivo y como siendo necesarias en sí mismas, sino sólo decimos que, *al asumir la posibilidad del más alto*

En virtud de la exigencia que le hace la ley moral, este Dios<sup>34</sup> tiene que producir esta completa congruencia<sup>35</sup> entre la moralidad y la dicha<sup>36</sup> del ser racional finito; dado que solamente en Él y por Él la razón impera sobre la naturaleza sensible<sup>37</sup>, Él tiene que ser *completamente justo*. En el concepto de todo lo existente en general no se piensa nada más que la serie de las causas y los efectos conforme a las leyes naturales, en el caso del mundo sensible, y las decisiones libres de los seres morales, en el caso del mundo suprasensible. Dios tiene que abarcar con la vista completamente a la serie primera, pues Él, en virtud de su causalidad por libertad, tiene que haber<sup>38</sup> determinado las leyes de la naturaleza, y dado el primer impulso a la serie consecutiva de causas y efectos conforme a estas leyes. Él tiene que conocer a las últimas del todo, pues determinan el grado de moralidad de un ser, y este grado es el criterio según el cual tiene que ocurrir la distribución de la dicha<sup>39</sup> entre los seres racionales conforme a la ley moral, cuyo ejecutor es Él. Dado, pues, que para nosotros no es concebible nada fuera de estas dos instancias, tenemos que pensar a Dios como *omnisapiente*. En tanto los seres finitos permanezcan finitos, continuarán sujetos a leyes distintas que las de la

---

*bien, en razón de nuestra condición subjetiva* tenemos que concebir también esa posibilidad como necesariamente verdadera. Hablamos, pues, sólo de una necesidad *hipotética, subjetiva*, lo cual queremos aquí hacer presente, de una vez para siempre, como válido para la totalidad de este tratado>, unida con la más alta felicidad, debe ser posible. La más alta moralidad, empero, sólo es posible en un ser cuya facultad práctica está efectiva y realmente determinada (no sólo que *deba* ser determinada) del todo y sólo por la ley moral. Semejante ser también tiene que poseer al mismo tiempo la más alta felicidad, si se concibe el fin último de las leyes morales como algo que ha alcanzado. Así, pues, la proposición: “existe un ser en el cual la más alta perfección moral está unida a la más alta felicidad”, es completamente idéntica con la proposición: “el fin último de la ley moral es posible”. Pero, como no podemos concebir de ningún modo en qué consiste la más alta felicidad de un tal ser, y tampoco cómo ella llega a ser posible, su concepto todavía no se ha ampliado en lo más mínimo. Para poder ampliar su contenido debemos considerar otros seres morales que conocemos, y esos somos nosotros mismos. Nosotros, a saber, seres racionales finitos, debemos, en efecto, en virtud de nuestra naturaleza racional, ser también determinados sólo por la ley moral. Pero nuestra naturaleza sensible, que tiene una gran influencia sobre nuestra felicidad, no está determinada por la ley moral sino por otras leyes muy distintas. Nuestra razón, por cierto, debe producir en nosotros la primera parte del más alto bien; empero, es incapaz de realizar la segunda, porque aquello de lo cual ésta depende no cae bajo su legislación. Si, pues, esta segunda parte, y en consecuencia la totalidad del más alto bien en virtud del carácter racional finito de este ser, no debe ser del todo abandonada como imposible, lo cual, por cierto, contradiría la determinación de nuestra voluntad, entonces, así como ciertamente tenemos que admitir que la promoción del fin último de la ley moral es posible en nosotros, tenemos también que admitir que la naturaleza sensible está bajo la jurisdicción de alguna naturaleza racional, aunque no sea la nuestra, y que hay un ser que no sólo es independiente de toda naturaleza sensible, sino que más bien ésta depende de él; y como esta dependencia debe ser una dependencia respecto de la ley moral, este ser debe estar determinado absolutamente por la ley moral. Pero un ser tal es Dios, el que es admitido inmediatamente una vez que se admite la posibilidad del fin último de la ley moral. Tiene que haber un ser *completamente santo, completamente bienaventurado, todopoderoso*”.

<sup>34</sup> .- 1ª Ed.: “... este Ser”.

<sup>35</sup> .- 1ª Ed.: “... esta total reciprocidad”.

<sup>36</sup> 1ª Ed.: “... y la Felicidad”.

<sup>37</sup> .- 1ª Ed.: “... dado que es sólo por Él y en Él que la razón impera sobre la naturaleza sensible”.

<sup>38</sup> .- 1ª Ed.: “... ha determinado”.

<sup>39</sup> .- 1ª Ed.: “... felicidad”.

razón, pues éste es el concepto de finitud en la moral; en consecuencia no podrán nunca producir por sí mismos la completa<sup>40</sup> congruencia de la dicha<sup>41</sup> con la moralidad. Empero la ley moral, sin tener en consideración posibilidad o imposibilidad, exige incondicionalmente esta congruencia. Por ello esta ley no puede nunca dejar de ser válida, pues ella no será nunca alcanzada; su exigencia no puede tener nunca fin, pues nunca será satisfecha. Vale por toda la eternidad.

La ley moral exige a este Ser Santo que promueva por toda la eternidad el supremo bien en todas las naturalezas racionales, y exige que establezca por toda la eternidad el equilibrio entre moralidad y dicha<sup>42</sup>. Aquel Ser tiene que ser, él mismo, eterno, para corresponder a una ley moral eterna como la que determina a su naturaleza, y tiene, conforme a esta ley, que conferir eternidad a todos los seres racionales a los cuales esta ley rige y de los cuales ella exige eternidad. Tiene que ser, pues, un *Dios eterno*, y todo ser moral tiene que durar *eternamente*, si el fin último de la ley moral no ha de ser imposible. Llamamos a estas proposiciones de la razón *postulados* de la razón, en tanto están inmediatamente ligadas a la exigencia de la razón de darnos una *ley práctica* a nosotros, seres finitos, y en tanto que son inseparables de esta exigencia. Vale decir, estas proposiciones no se imponen por la ley, lo cual una *ley práctica* no puede hacer por *teoremas*, sino que deben ser necesariamente admitidas si la razón ha de ser legislativa. Una tal admisión, a la cual nos obliga la posibilidad de reconocer una ley en general, la llamamos *una creencia*. Con todo, puesto que estas proposiciones se fundan sólo en la aplicación de la ley moral a seres *finitos*, (como se ha probado suficientemente más arriba en la deducción de estas proposiciones), y no, sin embargo, en la posibilidad de la ley en sí, cuya investigación es para nosotros trascendente, por ello, bajo esta forma estas proposiciones son sólo *subjetivas*, es decir, valen sólo para naturalezas finitas. Pero en la medida que ellas se fundan sobre el simple concepto de la finitud moral, prescindiendo de toda modificación particular de éstas, ellas tienen para estas naturalezas finitas un *valor universal*. No podemos saber, sin ser nosotros mismos el entendimiento infinito, cómo el entendimiento infinito podría contemplar su existencia y sus propiedades.<sup>43</sup>

Las determinaciones que ha establecido la razón en el concepto de Dios, determinada por el precepto moral de un modo práctico, se pueden dividir en dos clases principales. La primera contiene las determinaciones que el concepto de Dios proporciona inmediatamente por sí mismo, a saber, que él es determinado entera y exclusivamente por la ley moral\*. La segunda contiene las

<sup>40</sup> .- 1ª Ed.: "... la más completa congruencia".

<sup>41</sup> .- 1ª Ed.: "... felicidad".

<sup>42</sup> .- 1ª Ed.: "... felicidad".

<sup>43</sup> .- En la 1ª Ed., en lugar del texto entre corchetes, se leía lo siguiente: "Estos son los postulados de la razón, los cuales tenemos que aceptar, en virtud de que nuestra determinación moral se debe a ellos, no, por cierto, como válidos objetivamente, sino como subjetivamente válidos para nuestro, a saber, humano modo de pensar."

\* .- Cuando se habla de Dios, la exigencia de la razón práctica no se llama precepto, sino ley. Esta exigencia no dice de sí ningún *deber ser*, sino *ser*, ella no es respecto de Él *imperativa*, sino

determinaciones que le corresponden con relación a la posibilidad de seres morales finitos, posibilidad en virtud de la cual tenemos que, precisamente, admitir su existencia.<sup>44</sup>

Las primeras presentan<sup>45</sup> a Dios como la santidad más perfecta, en la cual la ley moral se presenta como completamente observada, como el ideal de toda perfección moral; y simultáneamente como el único bienaventurado<sup>46</sup>, porque él es el único santo, por consiguiente, como manifestación del fin último alcanzado por la razón práctica, como el *supremo bien* mismo, cuya posibilidad esta razón postulaba. Las segundas<sup>47</sup> determinaciones lo presentan como el supremo soberano del mundo según leyes morales, como el juez de todo espíritu racional. Las primeras<sup>48</sup> lo consideran en sí mismo y por sí mismo, según su *ser*, y aparece por esta determinación como el más perfecto observador de la ley moral. Las segundas<sup>49</sup> lo consideran según los efectos de este ser sobre otros seres morales, y es en virtud de esta determinación el ejecutor supremo de las promesas de la ley moral, no subordinado a nadie, por consiguiente, también legislador; una consecuencia que no es todavía inmediatamente evidente, pero que debe ser examinada más ampliamente en lo que sigue. Mientras, pues, nos quedemos en estas verdades como tales, tenemos, por cierto, una *teología*, como la que debemos tener para no poner en contradicción nuestras convicciones teóricas con la determinación práctica de nuestra voluntad, pero no todavía una *religión*, la que recuperaría como causa una influencia en esta determinación de la voluntad. ¿Cómo surge, pues, la religión desde la teología?

Teología es<sup>50</sup> simplemente ciencia, sin influencia práctica es conocimiento muerto; la religión, sin embargo, de acuerdo al significado de la palabra (*religio*), debe ser algo que nos *liga*, e incluso nos liga más *fuertemente* de lo que estaríamos sin ello. Debe mostrarse de inmediato en qué medida este significado del término podría ser aplicado aquí con todo rigor.

Parece, en primer lugar, que una teología fundada sobre tales principios no podría jamás ser, sin influencia práctica, simplemente ciencia, sino que siendo afectada

*constitutiva*.

<sup>44</sup> .- En la 1ª Ed., en lugar del texto entre corchetes, se leía lo siguiente: “Había propiamente dos determinaciones capitales en el concepto de Dios, las que establecía la razón determinada prácticamente por medio del precepto moral: La primera se seguía inmediatamente de la posibilidad del fin último de la ley moral en general, y tal es que su ser está determinado total y solamente por la ley moral <\* Cuando se habla de Dios, la exigencia de la razón práctica no se llama precepto, sino ley. Esta exigencia no dice de sí ningún *deber ser*, sino *ser*, ella no es respecto de Él *imperativa*, sino *constitutiva*> La segunda, la cual se seguía de la aplicación de esta posibilidad, admitida arriba, a seres morales finitos, y tal es que Él determina, conforme a estas leyes, la naturaleza moral allende sí mismo”.

<sup>45</sup> .- 1ª Ed.: "La primera...".

<sup>46</sup> .- *Alleinseligen*

<sup>47</sup> .- 1ª Ed.: "La segunda...".

<sup>48</sup> .- 1ª Ed.: "La primera...".

<sup>49</sup> .- 1ª Ed.: "La segunda...".

<sup>50</sup> .- 1ª Ed.: "Teología (*logia*) es...".

por una determinación precedente de la facultad desiderativa, ella tiene que volver de nuevo sobre aquélla y afectarla reactivamente. En cada determinación de la facultad desiderativa inferior, tenemos que admitir a lo menos la posibilidad del objeto de nuestro deseo, y sólo por esta admisión el deseo, que previamente era ciego e irracional, se vuelve justificado y teórico-racional<sup>51</sup>, aquí tiene lugar, pues, inmediatamente esa reacción. La determinación de la facultad desiderativa superior, sin embargo, de querer el bien, es *en sí* racional, pues ocurre inmediatamente por una ley de la razón, y no requiere de ninguna justificación mediante el reconocimiento de la posibilidad de su objeto. No reconocer, empero, esta posibilidad sería contrario a la razón y, por consiguiente, la relación es aquí inversa. En el caso de la facultad desiderativa inferior la determinación tiene lugar sólo por el objeto; en el caso de la superior, el objeto sólo se realiza por la determinación de la voluntad.

El concepto de algo que es lisa y llanamente *justo*<sup>\*</sup>, es decir, particularmente aquí, el concepto de la necesaria congruencia de beatitud de un ser racional, o de alguno considerado como tal, con el grado de su perfección moral, es presentado *a priori* en nuestra naturaleza, independientemente de conceptos naturales y de la experiencia posibilitada por estos conceptos. Si consideramos esta idea meramente como concepto, sin tener en cuenta la facultad desiderativa que esta idea determina, entonces no puede ser, ni llegar a ser, para nosotros nada más que una ley dada por la razón a nuestra facultad de juzgar, para que esta reflexione sobre ciertas cosas de la naturaleza en orden a contemplarlas no en cuanto a su *ser*, sino en cuanto a su *deber-ser*. En este caso, parece a primera vista que permanecemos completamente indiferentes respecto de la concordancia con esta idea y que no sentiríamos ni satisfacción ni interés por ella.

Pero también en ese caso, lo que fuera de nosotros se encuentre de acuerdo con el concepto de lo justo presente en nosotros *a priori*, sería adecuado a una manera propuesta por la razón de reflexionar sobre las cosas, y, como toda adecuación es contemplada con satisfacción, tendría que suscitar en nosotros un

<sup>51</sup> .- 1ª Ed.: "... y racional".

\* .- La palabra *justo* [*Recht*] (la cual debe ser distinguida de un derecho [*einem Rechte*], del cual hablan los profesores de derecho natural), tiene un énfasis que le es particular, porque no es susceptible de ningún grado de comparación. Nada es tan *bueno*, o tan *noble* que no se pueda pensar algo todavía *mejor* o *más noble*, pero lo justo no puede ser sino único: todo aquello a lo que este concepto es aplicable, es o bien lisa y llanamente justo o lisa y llanamente injusto, y no hay una tercera posibilidad. Ni el latín *honestum*, ni tampoco el griego *kalon kagathon* tienen este énfasis {Quizás el latino *par* en *egisti uti par es?*}. Es una suerte para nuestra lengua que a esta palabra no se le halla robado su fuerza expresiva por un mal uso, lo cual sin duda hay que agradecer al gusto por los superlativos y a la exageración, a la opinión de que precisamente no se ha dicho mucho cuando se denomina, por ejemplo, *justa* a una acción, y que debería llamársela a lo menos *noble*. {En latín el término *par* (en la expresión *egisti uti par est*), al igual como ocurre en alemán con *recht*, evoca inmediatamente rectitud, equidad. En el *Tratado de los Deberes*, II, 83, de Cicerón, esta expresión se refiere a la repartición equitativa de bienes y de posesiones en la República. Para el término *honestum*, ver Séneca, Carta a Lucilius, LXVI, y para *kalon kagathon* ver, por ejemplo, Platón, *Protagoras*, 315e, *Apología*, 21d, *República*, 409c, *Definiciones*, 415d. Sobre el carácter evocador de las palabras en Fichte, ver *Discurso a la nación alemana*, IV y V}.

---

sentimiento de placer. Y así ocurre efectivamente. La alegría por el fracaso de intenciones malvadas y por el descubrimiento y castigo del malvado es tan universal como lo es la alegría por el éxito de esfuerzos honestos, por el reconocimiento de la virtud que no era suficientemente apreciada y por la recompensa a los justos por las ofensas recibidas y los sacrificios realizados a lo largo del camino de la virtud; alegría que está fundada en lo más íntimo de la naturaleza humana y que es la fuente inagotable del interés que tenemos por las creaciones poéticas. Nos complacemos mucho más en un mundo en el que todo está conforme a la norma de lo justo, que en el mundo efectivo, donde creemos descubrir numerosas contravenciones contra esta norma. Pero también nos puede complacer algo sin que sintamos interés por él, esto es, sin que deseemos la existencia del objeto; y de tal tipo es, por ejemplo, la complacencia en la belleza. Si ocurriera lo mismo con la complacencia que brinda lo justo<sup>52</sup>, entonces éste sería un objeto de nuestra mera aprobación. Si nos fuera dado un objeto que correspondiera a esta noción, no podríamos evitar sentir agrado, y, ante la vista de un objeto que lo contradijera, desagrado; pero no por ello surgiría en nosotros un deseo de que haya algo dado en general a lo cual esta noción se aplique. Aquí habría, pues, una mera determinación del sentimiento de deleite y displacer, sin la más mínima determinación de la facultad desiderativa.

Sin contar con que el concepto de *deber* en sí indica ya una determinación de la facultad desiderativa, cual es, el deseo de la existencia de un cierto objeto, la experiencia confirma justamente de modo universal que aplicamos este concepto necesariamente a ciertos objetos y que demandamos irremisiblemente la conformidad de éstos con aquél. Así, pues, en el mundo de la creación poética, de las tragedias o de las novelas, no nos quedamos tranquilos hasta que, al menos, el honor de la víctima inocente sea salvado y reconocida su inocencia, y el perseguidor injusto, en cambio, sea desenmascarado y haya recibido el justo castigo, incluso si conforme al curso habitual de las cosas en el mundo esto no ocurra. Esta es una prueba segura de que no podemos seguir considerando a objetos tales como las acciones de los seres morales y sus consecuencias meramente de acuerdo a la causalidad de leyes naturales; sino que debemos necesariamente compararlas con el concepto de lo justo. En tales casos decimos que la pieza no está terminada; y justamente podemos sentirnos muy poco satisfechos de los acontecimientos del mundo efectivo cuando, por ejemplo, el malvado alcanza la más alta prosperidad coronado de honor y de riqueza, o bien cuando la virtud carece de reconocimiento, es perseguida y vemos que muere bajo mil tormentos; en estos casos no podemos sentirnos satisfechos si se supone que todo está terminado y el teatro cerrado para siempre. Nuestra complacencia respecto de lo que es justo no es, pues, una simple aprobación, sino que está vinculada al interés. Una complacencia puede, no obstante, estar por cierto vinculada a un interés, sin que atribuyamos, por esto, a esta complacencia una causalidad en la producción del objeto de ésta; sin que tampoco queramos contribuir, o podamos querer hacerlo, lo más mínimo a la existencia de su objeto. En este caso el deseo de esta existencia es un *deseo*

---

<sup>52</sup> .- 1ª Ed.: "... brinda el bien moral".

*ocioso*<sup>53</sup> (*pium desiderium*). Podemos desear tan vehementemente como queramos, debemos sin embargo resignarnos a que no podamos hacer a este respecto ninguna exigencia lícitamente fundada<sup>54</sup>. Así, pues, hay muchos tipos de agrados cuyo deseo es meramente ocioso. ¿Quién, por ejemplo, no desea un día hermoso después de un largo tiempo de clima desapacible? Pero a un tal deseo no le podemos atribuir absolutamente ninguna causalidad para producir un día así.

Si la complacencia del bien moral fuera de índole semejante a cualquiera de las cosas que hemos enumerado precedentemente, entonces no tendríamos ninguna teología y no necesitaríamos ninguna religión; pues en este último caso, aunque debamos querer fervientemente la permanencia de los seres morales, y un todopoderoso, omnisapiente y justo recompensador de las acciones de estos seres, sería por cierto muy osado concluir, a partir de un mero deseo, por universal e intenso que sea, la realidad de su objeto, aunque se lo admita sólo como subjetivamente válido.

Pero la determinación de la facultad desiderativa en virtud de la ley moral para querer lo justo debe tener una causalidad para producirlo efectivamente, al menos en parte. Estamos inmediatamente obligados a considerar lo justo en nuestra propia naturaleza como dependiente de nosotros; y cuando descubrimos en nosotros algo que es contrario a este concepto, no sentimos meramente un desagrado, como cuando no se satisface un deseo ocioso, ni tampoco sentimos una mera irritación contra nosotros mismos, como por la ausencia de un objeto de nuestro interés, ausencia de la que nosotros mismos somos culpables (así pues, por descuido de una regla de prudencia), sino que sentimos arrepentimiento, vergüenza, autodesprecio. En lo que se refiere a lo justo *en nosotros*, la ley moral en nosotros exige, pues, absolutamente una causalidad para su producción; en lo que se refiere a lo justo *fuera de nosotros*, sin embargo, la ley moral no puede exigir tal causalidad directamente, porque no podemos considerar la ley moral como inmediatamente dependiente de nosotros, pues en ese caso lo justo tendría que ser producido no por leyes morales sino por poder físico<sup>55</sup>. En lo que se refiere a lo último, pues, la ley moral provoca en nosotros un simple anhelo de lo justo, pero ningún esfuerzo por producirlo. Este anhelo de lo justo fuera de nosotros, es decir, de una felicidad apropiada al grado de nuestra moralidad, es efectiva y realmente engendrado *por la ley moral*. Anhelar en general la felicidad es ciertamente un impulso natural, en virtud de lo cual la anhelamos incondicionadamente, ilimitadamente y sin consideración a nada fuera de nosotros; pronto, empero, nos conformamos con conceptos morales, es decir, en cuanto seres racionales, a no poder anhelar más que el justo grado de felicidad del cual somos dignos; y esta limitación del impulso a la felicidad, profundamente inscrita incluso en la humanidad más inculta, independiente de toda enseñanza religiosa, es el fundamento de todo juicio sobre la finalidad del destino humano, y

<sup>53</sup> .- *Müssiger*

<sup>54</sup> .- 1ª Ed.: "... no podamos a este respecto resignarnos a que no dependa de nosotros".

<sup>55</sup> .- "...pues en ese caso ... poder físico" agregado en la 2ª Ed.

de aquel prejuicio máximamente extendido entre precisamente la parte menos instruida de la humanidad, según el cual, para tener un destino especialmente miserable, es necesario ser un hombre especialmente malo.

Este anhelo, sin embargo, no es ni *ocioso*, es decir, no es un anhelo cuya satisfacción veríamos ciertamente de buen grado, pero con cuya insatisfacción quedaríamos igualmente en paz, ni injustificado, por el contrario la ley moral hace más bien de *lo justo en nosotros* condición de *lo justo fuera de nosotros*: (esto no quiere decir que la ley moral requiera de nosotros la obediencia solamente bajo la condición de que tengamos derecho a esperar una felicidad que corresponda a esta obediencia [pues la ley moral manda sin ninguna condición]<sup>56</sup>, sino que ella nos presenta toda felicidad como posible sólo bajo la condición de nuestra obediencia; lo mandado, a saber, es lo incondicionado, la felicidad en cambio lo condicionado por aquél). Y la ley moral hace esto ordenando someter nuestras acciones al principio de validez universal<sup>57</sup>, pues el *valor*<sup>58</sup> *universal* (no la mera validez<sup>59</sup>) *de las leyes morales*, y *la felicidad plenamente adecuada al grado de moralidad de todo ser racional* son conceptos idénticos. Si, pues, la regla de lo justo no fuera nunca válida ni pudiera serlo nunca, entonces este requerimiento de la causalidad de la ley moral que le exige producir lo justo en nosotros quedaría por eso, ciertamente, siempre como *factum*, pero sería absolutamente imposible que esta regla pudiera ser satisfecha en concreto en una naturaleza como la nuestra. Pues, tan pronto como nos preguntemos respecto de una acción moral: ¿pero, qué estoy haciendo? Nuestra razón teórica tendría que respondernos: luché por hacer posible algo absolutamente imposible, corro tras una quimera, actué evidentemente en forma irracional. Y tan pronto como escuchemos nuevamente la voz de la ley, tendríamos que afirmar: pienso evidentemente en forma irracional en tanto que califico como imposible lo que es establecido por mí absolutamente como principio de todas mis acciones. En consecuencia, así como sea de persistente la exigencia de la ley moral de tener una causalidad en nosotros, una continua satisfacción de esa exigencia conforme a reglas sería, en estas circunstancias, pura y simplemente imposible. Nuestra obediencia o desobediencia dependería de justamente cuál sentencia tenga preponderancia en nuestro ánimo, si la de la razón teórica o la de la práctica (con lo cual, sin embargo, en el último caso obviamente la posibilidad de un fin último de la ley moral, negada teóricamente, sería tácitamente admitida y reconocida por nuestra acción); respecto de lo cual no podríamos, en virtud de la supresión del imperio de la facultad práctica sobre la facultad teórica, decidir nada en absoluto, no seríamos, en consecuencia, ni seres libres ni seres morales, ni seres susceptibles de imputación, sino nuevamente un juego de azar, o bien una máquina determinada por leyes naturales. Considerada en concreto, la teología construida sobre estos principios no es pues jamás una simple ciencia, sino que deviene inmediatamente ya en su génesis una religión, en tanto que sólo ella, por la

<sup>56</sup> .- Paréntesis cuadrados en el original.

<sup>57</sup> .- *Allgemeingültigkeit*

<sup>58</sup> .- *Gelten*

<sup>59</sup> .- *Gültigkeit*



superación de la contradicción entre nuestra razón práctica y nuestra razón teórica, hace posible una causalidad continua de la ley moral en nosotros.

Y esto también muestra, pues, la verdadera fuerza de la prueba moral de la existencia de Dios, algo que aquí sólo recordamos al pasar. Uno siempre ha creído fácilmente poder comprender cómo a partir de verdades teóricas reconocidas se podía derivar consecuencias prácticas, las cuales tienen, entonces, justamente el grado de certeza de las verdades sobre las cuales ellas se fundan, como por ejemplo a partir de nuestra dependencia de Dios, teóricamente demostrada *a priori*, se seguirá el deber de comportarse respecto de él conforme a esta dependencia. Se creía que esto era fácil porque se estaba habituado a este procedimiento de inferencia, si bien en realidad este procedimiento no es comprensible porque no es correcto, en tanto no se le puede atribuir a la razón teórica ningún imperio sobre la práctica. Pero a la inversa pueden deducirse proposiciones teóricas de un mandato práctico que es absolutamente *a priori*, y que no se funda sobre ninguna proposición teórica como premisa, porque hay que atribuir a la razón práctica un imperio sobre la teórica, aunque ciertamente conforme a las propias leyes de esta última. El modo de obtener consecuencias es, pues, completamente inverso, y si se lo ha malentendido es simplemente porque no se ha pensado nunca la ley-moral como absolutamente *a priori*, y su causalidad como absolutamente (no teóricamente sino prácticamente) necesaria.

La contradicción entre la razón teórica y la práctica ahora se ha suprimido, y la aplicación de lo justo ha sido transferida a un ser en el cual la regla de lo justo no es meramente un *valor universal*<sup>60</sup>, sino *universalmente válida*<sup>61</sup>, que puede, en consecuencia, garantizarnos lo justo también fuera de nosotros. Esta regla es universalmente válida para la naturaleza, que no es moral pero que tiene influencia sobre la felicidad de los seres morales. En la medida que también el comportamiento de otros seres morales influye en esta felicidad, ellos también pueden ser considerados como naturaleza. Desde esta perspectiva, Dios es quien determina los efectos producidos en la naturaleza por la causalidad de la voluntad de los seres morales, pero no determina a su voluntad misma<sup>62</sup>.

Los seres morales *como tales*, es decir, desde el punto de vista de su voluntad, no pueden, sin embargo, ser determinados por la voluntad del legislador universal, como es el caso de la naturaleza no moral, pues entonces cesarían de ser morales, y la determinación de estos seres por la voluntad del legislador universal tiene que ser, si su posibilidad pudiera mostrarse, algo completamente diferente<sup>63</sup> a la de los otros. La naturaleza no puede jamás devenir moral por sí misma, sino

<sup>60</sup> .- *Allgemeingültig*

<sup>61</sup> .- *Allgemeingeltend*

<sup>62</sup> .- 1ª Ed. continuaba: "y así recíprocamente determina los efectos producidos por nuestra voluntad, en tanto que tienen alguna influencia en la felicidad de otros seres morales"

<sup>63</sup> .- 1ª Ed.: "la determinación de estos seres por la voluntad del legislador universal es, si acaso la determinación es posible de otro modo, lo cual está todavía por decidir, algo completamente diferente que la de los otros."

sólo ser puesta en concordancia con las ideas morales de un ser racional; los seres morales deben ser libres y deben ser sólo en virtud de sí mismos causas primeras de determinaciones morales. En lo que concierne a la naturaleza, Dios no es, pues, propiamente legislador sino motor, agente determinante; la naturaleza es meramente instrumento, y el único que actúa moralmente es Él.

Los seres morales son, sin embargo, partes de la naturaleza, no sólo en tanto son *activos* conforme a leyes naturales, sino también en tanto son *pasivos* conforme a estas mismas leyes. Los seres morales, en tanto parte de la naturaleza, son objeto de la determinación de la naturaleza en virtud de ideas morales, en tanto el grado de felicidad que les corresponde se conforma a estas ideas, y como tales están de lleno en el orden moral, cuando el grado de su felicidad está absolutamente conforme con el grado de su perfección moral.

De ese modo ahora recién llegamos a estar, si puedo expresarme así, en correspondencia con Dios. Estamos obligados en todas nuestras decisiones a contemplarlo, como al único que conoce exactamente el valor moral de estas decisiones, pues él ha determinado nuestro destino según este valor, y debemos contemplarlo como a quien cuya aprobación o desaprobación es el único juicio justo sobre nuestras decisiones. Nuestro temor, nuestra esperanza, todas nuestras expectativas se refieren a él; sólo en el concepto que Él tiene de nosotros encontramos nuestro verdadero valor. La santa reverencia por Dios, que debe por este medio nacer en nosotros, asociada al deseo de felicidad que no debe ser esperada sino de él, no determina nuestra facultad desiderativa superior a querer lo justo en general, (esto no puede hacerlo nunca tal reverencia pues ella se funda sobre la determinación ya ocurrida de esta misma facultad), sino que ella determina nuestra voluntad empíricamente determinable<sup>64</sup> a producir lo justo efectivamente en nosotros con perseverancia y continuidad. Esto es ya religión, fundada sobre la idea de Dios como agente determinante de la naturaleza conforme a fines morales y fundada a la vez en nosotros sobre el deseo de felicidad, que crece y se fortalece, no por cierto en razón de nuestra obligatoriedad de la virtud, sino sólo por nuestro deseo de cumplir con esta obligación.

Ahora bien, el valor universal<sup>65</sup> de la voluntad divina para nosotros, en tanto seres *pasivos*, nos permite, además, concluir su validez universal<sup>66</sup> para nosotros también en tanto seres activos. Dios nos dirige conforme a una ley, que no le puede ser dada por nada sino por *su* razón, en consecuencia, por su voluntad determinada por la ley moral. Su juicio se basa, pues, sobre su *voluntad como ley de valor universal*<sup>67</sup> para los seres racionales, también en tanto son activos, sobre la base de que la concordancia de éstos con su voluntad es el criterio según el cual, como seres pasivos, le es atribuida su cuota de felicidad. La aplicabilidad de

<sup>64</sup> .- 1ª Ed.: "... determina a nuestra facultad desiderativa inferior".

<sup>65</sup> .- *Das allgemeine Gelten*

<sup>66</sup> .- *Die Allgemeingültigkeit*

<sup>67</sup> - *Allgemeingeltende*

este criterio resulta inmediatamente de que la razón no puede contradecirse a sí misma, sino que tiene que expresar exactamente lo mismo en todos los seres racionales, por consiguiente, la voluntad de Dios determinada por la ley moral tiene que ser completamente idéntica a la ley que nos es dada precisamente por la misma razón. Según esto, para la *legalidad* de nuestras acciones es completamente indiferente que, o bien las ajustemos<sup>68</sup> en conformidad con la ley de la razón, porque nuestra razón manda; o bien porque Dios quiere lo que nuestra razón exige: que o bien derivemos nuestra obligación del simple mandato de la razón, o bien de la voluntad de Dios. Pero, si acaso esto es completamente indiferente para la *moralidad* de nuestras acciones, no está todavía claro a partir de lo anterior, y requiere ulteriores investigaciones.

*Deducir nuestra obligación desde la voluntad de Dios* significa reconocer que su voluntad *como tal* es nuestra ley; significa considerarse obligado a la santidad porque Él nos lo exige. Así, pues, no se trata meramente de un cumplimiento de la voluntad de Dios según la materia del querer, sino de una obligación fundada en la forma de éste. Actuamos conforme a la ley de la razón porque es ley de *Dios*.

Aquí se plantean dos cuestiones: ¿Existe una obligación de obedecer la voluntad de Dios como tal, y sobre qué podría esta obligación fundarse? y luego ¿cómo reconocemos la ley de la razón en nosotros como ley de Dios? Procederemos a responder la primera cuestión.<sup>69</sup>

El concepto de Dios nos es ya dado simplemente por nuestra razón y es realizado simplemente por ella, en tanto ella se impone *a priori*; y es absolutamente inconcebible otro modo para lograr alcanzar este concepto. Además la razón nos obliga a obedecer sus leyes sin remitirlas a legislador alguno sobre ella, de tal modo que ella se confunde y aniquila completamente a sí misma y cesa de ser razón, si se admite que algo otro, además de ella misma, se le impone. Si la razón nos presenta, pues, la voluntad de Dios como plenamente idéntica a su ley, entonces la razón nos obliga, a decir verdad, mediatamente también a obedecer a aquélla. Pero esta obligación no se funda sobre nada más que sobre la concordancia<sup>70</sup> entre la voluntad de Dios y las leyes de la razón, y no es posible una obediencia a Dios sino desde una obediencia a la razón. De aquí resulta, pues, por de pronto, en verdad, que es totalmente equivalente para la *moralidad* de nuestras acciones que nos consideremos obligados a algo porque nuestra razón lo ordena o porque Dios lo ordena. Pero esto no permite todavía en absoluto comprender a qué propósito sirve la última representación, pues su eficacia presupone ya la eficacia de la primera, pues el ánimo tiene que estar ya determinado a querer obedecer a la razón, antes de que sea posible la voluntad

<sup>68</sup> .- *einrichten*

<sup>69</sup> .- 1ª Ed.: "... dos cuestiones: ¿Cómo reconocemos la ley de la razón en nosotros como ley de Dios? y luego ¿hay una obligación de obedecer la voluntad de Dios como tal, y sobre qué podría ésta basarse? La respuesta a la primera pregunta, la cual se distingue esencialmente de la segunda, no puede ser dada hasta que hallamos resuelto la última con plena precisión, porque no se puede saber antes de resolver ésta, si acaso el esfuerzo de responder aquélla no es algo completamente inútil.

<sup>70</sup> .- *Übereinstimmung*

de obedecer a Dios, pues parece con ello que la última representación no nos puede determinar ni más universalmente ni más fuertemente que aquella de la que depende y sólo gracias a la cual es posible. Supuesto que, sin embargo, se pueda mostrar que ella aumenta efectivamente la determinación de nuestra voluntad bajo ciertas condiciones, queda todavía por decidir previamente si existe una obligación de servirse en general de ella. Y se sigue, pues, inmediatamente de lo anterior que, si bien la razón nos obliga a obedecer la voluntad de Dios según su contenido (*voluntati ejus materialiter spectatae*), porque éste es completamente idéntico con los de la ley de la razón, ésta no exige ciertamente ninguna obediencia sino la obediencia para con su ley, y esto por ningún otro motivo que porque es su ley; se sigue, digo, en consecuencia, que la razón no vincula ninguna obediencia a la voluntad de Dios como tal (*voluntatem ejus formaliter spectatam*), porque sólo las leyes inmediatas prácticas de la razón son obligantes. La razón práctica no contiene, por lo tanto, ningún mandato de pensar la voluntad de Dios, en cuanto tal, como legisladora para nosotros, sino que meramente lo permite, y si encontramos *a posteriori* que esta representación nos determina con mayor vigor, la prudencia nos puede aconsejar servirnos de ella, pero nunca puede haber obligación de usar esta representación. Para la religión, es decir, para el reconocimiento de Dios como legislador moral, no hay, pues, ninguna obligación. Asimismo si bien es necesario también admitir la existencia de Dios y la inmortalidad de nuestra alma, porque sin esta aceptación la causalidad exigida de la ley moral en nosotros no es posible, y esta necesidad vale justamente de modo tan universal como la ley moral misma, supuesto todo lo anterior, no podemos decir en absoluto que estemos *obligados* a aceptar estas proposiciones, porque la obligatoriedad vale sólo para las proposiciones prácticas. Sin embargo, qué tanto valga la representación de Dios como legislador, representación que surge a partir de esta ley en nosotros, depende de la extensión de su influencia sobre la determinación de la voluntad, y ésta, a su vez, de las condiciones bajo las cuales los seres racionales pueden ser determinados por ella. Si se pudiera, en efecto, mostrar que esta representación es necesaria para dar fuerza de ley al mandato de la razón en general (respecto de lo cual, empero, ha sido demostrado lo contrario), valdría entonces para todos los seres racionales. Si se pudiera mostrar que esta representación facilita la determinación de la voluntad en todos los seres racionales *finitos*, entonces tendría un valor común<sup>71</sup> para éstos. Si las condiciones bajo las cuales ella facilita y aumenta esta determinación son sólo concebibles para la naturaleza humana, entonces, si es el caso que estas condiciones residen en las propiedades universales de la naturaleza humana, ellas valen para todos; y no vale sino para algunos hombres, si es el caso que estas condiciones residen en las propiedades particulares de esta naturaleza.

La determinación de la voluntad de obedecer la ley de Dios en general, sólo puede ocurrir por medio de la ley de la razón práctica, y debe ser presupuesta como resolución persistente y constante del ánimo. Ahora bien, sin embargo se puede concebir casos particulares de aplicación de la ley, en los cuales la simple

<sup>71</sup> .- gemeingültig

razón no tendría suficiente fuerza para determinar la voluntad, sino que requiere, para fortalecer su eficacia, la representación de una cierta acción como mandada por Dios. Esta insuficiencia del mandato de la razón como tal, en este caso particular, no puede tener otro fundamento que una disminución de nuestro respeto por la razón; y este respeto no puede ser disminuido por nada más que por una ley natural contraria a la razón, la que determina nuestra inclinación y que se manifiesta junto con la ley de la razón que determina nuestra facultad desiderativa superior *en uno y el mismo sujeto*, vale decir, *en nosotros*. Por consiguiente, si la dignidad de la ley es determinada sólo según quién sea el sujeto legislador, podría parecer que tienen uno y el mismo rango y valía la ley natural y la ley de la razón. Aquí, haciendo completa abstracción de que en semejante caso nos engañemos, de que no oigamos la voz de la obligación ensordecidos por los gritos de la inclinación, de tal modo que podamos llegar a creer que estamos sometidos a simples leyes de la naturaleza, o bien si suponemos, por el contrario, que distinguimos correctamente las exigencias y las fronteras de cada una de ambas leyes, y reconocemos incontestablemente cuál es nuestra obligación en este caso, puede, sin embargo, fácilmente ocurrir que nos decidamos a hacer por esta vez una excepción a la regla universal, y actuar, sólo por esta vez contra la clara exigencia de la razón, porque no creemos ser responsables respecto de nadie más que respecto de nosotros mismos, y porque opinamos que es asunto nuestro si queremos actuar razonablemente o no. No atañe a nadie sino a nosotros mismos si nos sometemos a los perjuicios que tienen<sup>72</sup> que resultar ciertamente para nosotros si existe un juez moral para nuestras acciones, por cuyo castigo parece que nuestra desobediencia debe ser expiada; pecamos a nuestro propio riesgo. Semejante falta de respeto por la razón se funda, por consiguiente, en una falta de respeto por nosotros mismos, de la cual creemos poder hacernos responsables nosotros mismos. Pero si el deber que se presenta en este caso nos parece como mandado por Dios, o bien, lo que es lo mismo, la ley de la razón parece enteramente y en todas sus aplicaciones como ley de Dios, entonces la ley aparece en un ser respecto del cual no es algo que quede a nuestra discreción el que lo queramos respetar o el que le neguemos el respeto que le corresponde. Cada vez que lo desobedecemos deliberadamente no hacemos sólo una excepción a la regla, sino que renegamos directamente de la razón en general. No pecamos meramente contra una regla deducida de la razón, sino contra su primer mandato. Descontada la responsabilidad del castigo, que en todo caso podríamos aplicárnoslo nosotros a nosotros mismos, somos, pues, responsables ante un ser cuyo mero pensamiento tendría que imprimir en nosotros la más profunda veneración, y no venerar al cual es la mayor insensatez, somos también responsables de rehusarle la veneración que le es debida, lo cual no puede ser expiado por ningún castigo.

La idea de Dios como legislador, carácter este que surge de la ley moral en nosotros, se funda, pues, en una proyección de ésta, en una transferencia<sup>73</sup> de algo subjetivo a un ser fuera de nosotros, y esta proyección es el verdadero

<sup>72</sup>.- 1ª Ed.: "tendrían que..."

<sup>73</sup>.- *Übertragung*

---

*principio de la religión*<sup>74</sup> en tanto que ella haya de ser utilizada para la determinación de la voluntad. La religión no puede en sentido propio fortalecer, en absoluto, nuestro respeto por la ley moral, porque todo respeto por Dios se funda simplemente en su reconocida concordancia con esta ley y, por lo tanto, sobre el respeto por la ley misma, pero puede aumentar nuestro respeto por las decisiones de ésta, en los casos particulares en los que aparece como un fuerte contrapeso a la inclinación. Si bien la razón nos tiene que, de partida, determinar en general a obedecer la voluntad de Dios, es claro que, por cierto, en algunos casos la representación de esta voluntad podría, a la inversa de lo anterior, determinarnos a obedecer la razón.

Todavía hay que recordar, de paso, que este respeto por Dios y el respeto por la ley moral que está fundada sobre Él, en tanto ley de Dios, tiene que fundarse simplemente sobre la concordancia de Él con esta ley, es decir, sobre su santidad; porque sólo bajo esta condición este respeto es respeto por la ley moral, el cual tiene que ser el único móvil de toda acción puramente moral. Si este respeto se funda sobre el deseo de congraciarse con su bondad, o sobre el temor a su justicia, entonces nuestra obediencia tendría por fundamento no el respeto por Dios, sino el egoísmo.

Hay que admitir en todos los seres finitos inclinaciones que contrarían el deber, pues éste es precisamente el concepto de lo finito en moral: ser todavía determinado por otras leyes que las leyes morales, es decir, por las leyes de su naturaleza. No se puede dar ninguna razón que explique por qué las leyes naturales deberían, bajo cualquier condición, siempre y continuamente concordar con la ley moral en los seres naturales, cualquiera que sea el eminente nivel en que se encuentren. Pero no se puede en absoluto determinar en qué medida y por qué esta oposición entre la inclinación y la ley deba necesariamente debilitar el respeto por la ley, como siendo una mera ley racional, al punto de que ella tenga que todavía ser santificada por medio de la idea de una legislación divina para tener efectividad. Y nosotros no podemos evitar sentir una veneración mucho más grande por todo aquel ser racional que no requiere de esta representación para la determinación de su voluntad, (no porque la inclinación sea más débil en él, en cuyo caso no tendría ningún mérito, sino porque el respeto por la razón es más fuerte en él), que por aquél que sí la requiere. De la religión, pues, en la medida que no es una mera creencia en los postulados de la razón práctica, sino que haya de ser usada como factor de la determinación de la voluntad, no se puede asegurar su validez subjetiva universal para los seres humanos (pues sólo de esta validez puede tratarse aquí), si bien, por otra parte, tampoco podemos probar que pueda existir, para los seres finitos en general, o particularmente para los hombres en esta vida terrenal, una virtud que pueda prescindir completamente de este factor.

Esta transferencia de la autoridad legislativa a Dios, pues, se funda, según lo anterior, en que a él tiene que serle dada una ley por su propia razón, la cual es

---

<sup>74</sup> .- No subrayado en la 1ª Ed.

---

válida para nosotros porque él nos rige conforme a ella, y la cual tiene que ser completamente idéntica a la que nos es dada por nuestra propia razón y según la cual debemos actuar. Dos leyes en sí mismas completamente independientes una de la otra, que coinciden sólo en su principio, cual es la razón pura práctica, son pensadas aquí, pues, ambas como válidas *para nosotros*, totalmente idénticas en cuanto a su contenido, y sólo diferentes en cuanto a los sujetos en los cuales se encuentran. Podemos ahora concluir con certeza, que ante cada exigencia de la ley moral en nosotros, es promulgada una exigencia idéntica para nosotros en Dios, que el mandato de la ley en nosotros es también un mandato de Dios según *la materia*<sup>75</sup>. Pero no podemos afirmar aún que el mandato de la ley en nosotros sea, *ya como tal*, en consecuencia, según *la forma*, mandato de Dios. Para poder admitir esto último debemos tener un fundamento que permita considerar la ley moral en nosotros como dependiente de la ley moral en Dios, es decir, admitir que la voluntad de Dios es la causa de la ley moral en nosotros.

Parece ahora, por cierto, completamente indiferente si acaso contemplamos las órdenes de nuestra razón como completamente idénticas con las órdenes de Dios a nosotros, o si las contemplamos directamente como órdenes de Dios. Por una parte, sin embargo, el concepto de legislación es completado plenamente sólo por esta última representación, y, por otra parte, sobre todo, en el conflicto entre la inclinación y el deber, la última representación debe necesariamente agregar un nuevo peso al mandato de la razón.

Admitir que la voluntad de Dios sea causa de la ley moral en nosotros puede significar dos cosas, a saber, que la voluntad de Dios sea o bien causa del *contenido* de la ley moral, o bien que esta voluntad sea sólo causa de *la existencia de la ley moral en nosotros*. A partir de lo dicho más arriba es ya claro que lo primero es completamente inadmisibles, pues si así fuera se establecería una heteronomía de la razón, y lo justo estaría sometido a una arbitrariedad incondicionada, lo cual significa que no habría lo justo en absoluto. Si acaso lo segundo sea concebible y si acaso se le pueda encontrar un fundamento razonable requiere de ulteriores investigaciones.

La pregunta que toca ahora responder es la siguiente: ¿Encontramos algún fundamento para considerar a Dios como causa de la existencia de la ley moral en nosotros?, o formulada como tarea: tenemos que buscar un principio por el cual la voluntad de Dios sea reconocida como fundamento de la ley moral en nosotros. Según lo dicho más arriba está claro que la ley moral en nosotros contenga la ley de Dios para nosotros y que aquélla sea *materialiter* su ley; si acaso sea también su ley según la forma, es decir, si acaso sea promulgada por Él y como suya, por lo cual el concepto de legislación es acabado, esa es ahora la pregunta, la cual, por consiguiente puede ser formulada también del siguiente modo: ¿ha efectivamente promulgado Dios su ley para nosotros? ¿podemos mostrar un hecho que compruebe una tal promulgación?

---

<sup>75</sup> .- *Materie*

---

Si esta pregunta fuera formulada con un propósito teórico, simplemente para ampliar nuestro conocimiento, también podríamos contentarnos sin dar una respuesta a semejante cuestión, y estar ya *a priori* (antes de su respuesta) seguros de que no es posible una respuesta satisfactoria con este propósito, en tanto se pregunta por la causa de algo sobrenatural, a saber, la causa de la ley moral en nosotros, y que, por consiguiente, se aplica la categoría de la causalidad a un *noumen*. Pero como esta pregunta es planteada con el propósito práctico de ampliar la determinación de la voluntad, por una parte, no podemos desestimarla sin más, y, por otra parte, nos resignamos de partida a darnos por satisfechos también con una respuesta cuya validez sea sólo subjetiva, es decir, válida para las leyes de nuestro pensamiento.



#### § 4<sup>76</sup> División de la religión en general, en religión natural y religión revelada

La teología deviene religión, en el *más general* de los sentidos, cuando las proposiciones admitidas por la ley de la razón para la determinación de nuestra voluntad actúan prácticamente sobre nosotros. Este efecto opera *ya sea* sobre nuestra facultad completa, para producir la armonía entre sus diferentes funciones, en tanto la razón teórica y la razón práctica son puestas en concordancia, haciendo posible así la postulada causalidad de esta última en nosotros y sólo de este modo es traída la unidad al ser humano y todas las funciones de su facultad son conducidas a un solo fin último; *ya sea* particularmente, a saber, negativamente<sup>77</sup>, en nuestra facultad sensible causando una profunda reverencia por el ideal más alto de toda perfección, y una confianza, un temor sagrado, una gratitud, por el único juez cabal de nuestra moralidad, y por quien determina nuestro destino de acuerdo a dicha moralidad. Estos sentimientos no deben propiamente determinar la voluntad, pero deben aumentar la eficacia de la previa determinación. No estaría bien, sin embargo, si uno se propone una exaltación sin límites de este sentimiento, particularmente en tanto éste se funda en el concepto de Dios como nuestro juez moral (y que constituyen juntos, ese sentimiento y este concepto, lo que se llama *piedad*), porque esto podría fácilmente perjudicar al factor propio de toda moralidad, que es querer lo que es justo simplemente *porque* es justo. Finalmente, ese efecto opera *ya sea* inmediatamente sobre nuestra voluntad por el factor que se añade al peso del mandato, cual es, que sea mandato de Dios, y es de este modo como surge la religión en el sentido *más propio*.

Que la ley moral en nosotros deba ser admitida por su contenido como ley de Dios en<sup>78</sup> nosotros, es claro *ya a partir* del concepto de Dios como ejecutor independiente de la ley de la razón en general. Si acaso tenemos una razón para admitirla como tal también por su forma es la cuestión que ahora se examinará. Puesto que no se trata<sup>79</sup> en este caso en absoluto de la ley en sí misma, como la tenemos en nosotros, sino del autor de la ley, podemos, en el concepto de legislación divina, abstraer completamente del contenido (*materia*) de ella y atender sólo a su forma. La tarea presente es, pues, la siguiente: buscar un principio a partir del cual Dios sea reconocido como legislador moral. O bien la pregunta es: ¿se ha anunciado Dios a nosotros como legislador moral? y ¿cómo lo ha hecho?

Esto puede ser concebido como posible de dos maneras, a saber, o bien que esto haya ocurrido *en nosotros*, como seres morales, en nuestra naturaleza racional; o bien, *fuera de esta naturaleza*. Ahora bien, no hay nada en nuestra razón, en tanto ella es legisladora de manera puramente *a priori*, que nos autorice a admitir esto. Debemos, pues, buscar algo fuera de ella, algo que nos remita de nuevo a ella,

<sup>76</sup> .- 1ª Ed.: § 3.

<sup>77</sup> .- "a saber, negativamente" fue agregado en la 2ª Ed.

<sup>78</sup> .- 1ª Ed.: "...como ley de Dios para nosotros".

<sup>79</sup> .- 1ª Ed.: "La cuestión no es en absoluto..."

para poder así concluir de estas leyes más de lo que éstas por sí solas nos permiten<sup>80</sup>. O bien tenemos que renunciar completamente a reconocer a Dios como legislador a partir de este principio. Fuera de nuestra naturaleza racional está aquello que se nos presenta como objeto de observación y conocimiento: el mundo sensible. En éste encontramos por doquier orden y finalidad; todo nos conduce a un origen del mismo conforme a la concepción de un ser racional. Pero nuestra razón tiene que buscar para todos los fines, a los cuales somos conducidos a partir del examen del mundo sensible, un fin último, como lo incondicionado para lo condicionado. Sin embargo, en nuestro conocimiento todo es condicionado, excepto el fin que es el soberano bien, que nos es establecido por la razón práctica, el cual es mandado absoluta e incondicionadamente. Sólo éste, pues, es capaz de ser el buscado fin último; y somos instados, por la constitución subjetiva de nuestra naturaleza, a reconocerlo por tal. Ningún ser podría tener este fin último excepto aquél cuya facultad práctica sea determinada solamente por la ley moral; y nadie puede conformar la naturaleza a esta ley, excepto aquél que determina las leyes de la naturaleza por sí mismo. Este ser es Dios. Dios es, pues, *creador del mundo*. Ningún ser es capaz de ser objeto de este fin último excepto los seres morales, porque sólo éstos son capaces del soberano bien. Nosotros mismos somos, en tanto seres morales, (objetivamente) fin último de la creación. Pero, en tanto seres sensibles, vale decir, en tanto seres subordinados a las leyes de la naturaleza, somos también parte de la creación, y todo el ordenamiento de nuestra naturaleza, en la medida que depende de estas leyes, es obra del creador, es decir, de aquél que determina las leyes de la naturaleza por medio de su naturaleza moral. Por una parte, pues, es obvio que no depende de la naturaleza el que la razón nos hable justamente de este modo y no de otro; y, por otra parte, la pregunta que interroga si acaso depende de la naturaleza el que *nosotros* seamos precisamente seres morales sería una pregunta dialéctica. Pues, en el primer caso, concebiríamos el concepto de moralidad como ausente de nosotros, y admitiríamos también que nosotros somos todavía *nosotros*, es decir, que hemos conservado nuestra identidad, lo cual no se puede aceptar. En el segundo caso, se acaba en afirmaciones objetivas en el campo de lo suprasensible, campo en el cual no es posible hacer afirmaciones objetivas\*. Pero, dado que *para nosotros* es exactamente lo mismo, si no nos son *conscientes* los mandatos de la ley moral, o si no somos en absoluto seres morales, y dado que, además, nuestra autoconciencia está completamente subordinada a leyes naturales, se sigue de lo anterior con toda exactitud que del ordenamiento de la naturaleza sensible de los seres finitos resulta el que ellos sean *conscientes* de la ley moral en ellos, y podríamos agregar, con tal que nos hayamos anteriormente expresado correctamente, de ello resulta también el que *sean* seres morales. Dado que Dios es, pues, el autor de este ordenamiento, el anuncio de la ley moral en nosotros por medio de la autoconciencia, debe ser considerado como su propio anuncio, y el fin último que éste establece para

<sup>80</sup> .- 1ª Ed.: "... nos permitían".

\*.- La pregunta: ¿Por qué debe haber en absoluto seres morales? es fácil de responder. A causa de la exigencia a Dios de la ley moral de promover el soberano bien fuera de Sí mismo, lo cual sólo es posible en virtud de la existencia de seres racionales.

nosotros, debe ser considerado como su propio fin último, fin que él tenía al producirnos. Así como nosotros lo reconocemos, pues, como creador de nuestra naturaleza, asimismo tenemos que reconocerlo también como nuestro legislador moral; porque sólo nos era posible la conciencia de la ley moral en nosotros por un tal ordenamiento. Este anuncio de Dios mismo ocurre, pues, en virtud de lo sobrenatural en nosotros; y no debemos equivocarnos por el hecho de que para reconocer esto sobrenatural hayamos tenido que acudir al auxilio de un concepto fuera de ello, a saber, el de naturaleza. Pues, por una parte, fue la razón la que nos prestó aquello sin lo cual este concepto no habría podido en absoluto servir a nuestro propósito, el concepto de fin último posible, y sólo por medio del cual se hacía posible el conocimiento de Dios como creador. Y, por otra parte, tampoco este conocimiento nos habría podido representar a Dios como legislador sin la ley moral en nosotros, cuya existencia es justamente el buscado anuncio de Dios.

El segundo modo concebible para nosotros según el cual Dios podía anunciarse como legislador moral era hacerlo *fuera* de lo sobrenatural en nosotros, así pues, en el *mundo sensible*; pues fuera de estos dos no tenemos un tercer objeto. Pero como no podemos, ni del concepto de mundo en general, ni de algún objeto o suceso en éste en particular, concluir en algo sobrenatural por medio de conceptos naturales que son los únicos aplicables al mundo sensible; y como el concepto de un anuncio de Dios como legislador moral tiene, sin embargo, por fundamento algo sobrenatural, entonces, este anuncio tendría que ocurrir por medio de un hecho en el mundo sensible, cuya causalidad la pondríamos *inmediatamente*, en consecuencia sin antes concluir<sup>81</sup>, en un ser sobrenatural, y cuyo fin, ser un anuncio de Dios como legislador moral, la reconoceríamos *enseguida*, es decir, directamente por la percepción<sup>82</sup>. Así tendría que ocurrir si este caso deba ser en general posible.

Esta investigación presenta, pues, por el momento dos principios de la religión, en tanto ésta se funda sobre el reconocimiento de una legislación formal de Dios. Uno es el principio de lo sobrenatural *en nosotros*, el otro es el principio de algo sobrenatural *fuera de nosotros*. La posibilidad del primero ya ha sido mostrada; la posibilidad del segundo, acerca del cual en realidad va el asunto aquí, tenemos que todavía exponerla. Podemos llamar religión natural a una religión que se funda sobre el primer principio, pues se apoya en el concepto de una naturaleza en general. Y llamamos *religión revelada* a una religión fundada sobre el segundo principio, pues ella nos debe conseguir, por un medio completamente misterioso y sobrenatural, todo lo singularmente determinado para este propósito. Consideradas subjetivamente, como hábito de un espíritu racional (como religiosidad), las dos religiones pueden, puesto que si bien tienen principios contrapuestos, estos no se contradicen, reunirse bien en un individuo y resolverse en una única religión.

<sup>81</sup> .- "... en consecuencia sin antes concluir", falta en la 1ª Ed.

<sup>82</sup> .- "... es decir, directamente por la percepción", falta en la 1ª Ed.

Sin embargo, como se trata aquí sólo de un principio de la legislación según su forma, se hace completa abstracción del contenido del mismo, por ello antes de continuar tenemos que hacer notar que la investigación no puede concernir a cuál deba ser el lugar, según estos dos principios distintos, de la legislación según su contenido (*legislatio materialiter spectata*). De suyo es inmediatamente claro que según el primer principio, que pone en nosotros el anuncio del legislador, la legislación misma debe ser buscada en nosotros, a saber, en nuestra naturaleza racional. Según el segundo principio, empero, son nuevamente dos casos posibles: o bien el anuncio del legislador fuera de nosotros nos remite nuevamente a nuestra naturaleza racional, y la revelación entera, expresado en palabras, no dice sino: "Dios es legislador; la ley escrita en vuestros corazones es la suya", o bien el anuncio nos prescribe expresamente su ley, justamente por el camino por el cual ella nos hace conocer a Dios como legislador. Nada impide que en una revelación dada en concreto no puedan ocurrir ambas.

<sup>83</sup>Desde la aparición de la *Crítica* se ha planteado en numerosas ocasiones la pregunta: ¿cómo es posible la religión revelada? Una pregunta que por cierto siempre importuna, pero que puede ser planteada en propiedad sólo después que esta luz ilumina el sendero de nuestra investigación. Pero me parece que en todas las investigaciones, al menos en las que conozco, más bien se ha cortado que desatado el nudo. Uno deduce correctamente la posibilidad de la religión en general, desarrolla su contenido, fija sus criterios; y consigue, mediante tres monstruosos saltos, 1) confundiendo el más amplio sentido de religión con el más estrecho, 2) confundiendo la religión natural con la religión revelada, 3) confundiendo revelada en general con cristiana, consigue, digo, llegar a la siguiente proposición: la religión cristiana es completamente una religión racional tal. Otro, al cual por cierto no se le podía ocultar que la religión cristiana es algo más, pone este "más" meramente en una sensibilización mayor de las ideas abstractas de la religión racional. Pero la razón no impone *a priori* ninguna ley, y no pude imponer ninguna respecto del modo como debemos representarnos las ideas realizadas por sus postulados. Todos, creo, también el pensador más agudo, piensan las ideas con alguna mezcla de sensibilidad cuando las aplican a sí mismos con un propósito práctico, y así continúa hasta el hombre más groseramente sensible a través de una gradación imperceptible. Ninguna religión está, en concreto, totalmente exenta de sensibilidad, pues la religión en general se funda sobre la necesidad de sensibilidad. Pero el más o el menos no justifica ninguna división. ¿Dónde acaban, pues, según esta representación, los límites de la religión racional y dónde comienzan los de la religión revelada? Habría, según esta representación, tantas religiones cuantas enseñanzas orales o escritas sobre verdades religiosas hay; tantas religiones cuantos sujetos hay que creen en alguna religión. Y no se podría llegar a entender, sino en razón del origen, por qué esta o aquella representación de verdades religiosas debería ser la más autorizada; y tampoco se podría llegar a entender en absoluto de dónde vendría la apelación a una autoridad sobrenatural, apelación que encontramos como una nota característica de toda presunta revelación. Este extravío del único camino

<sup>83</sup> .- La primera edición comienza este párrafo con la palabra "Nota".

posible para una deducción del concepto de revelación proviene simplemente de que se ha descuidado aquella regla de la lógica universalmente conocida: los conceptos que son objeto de división deben ser incluidos en un concepto genérico más amplio, pero entre sí deben ser específicamente diferentes. El concepto de religión en general es un concepto genérico<sup>84</sup>. Si la religión natural y la religión revelada, en tanto contenidas bajo aquél<sup>85</sup>, deben ser específicamente distintas, entonces ellas deben serlo, o bien respecto de su contenido, o bien, si esto no es posible como ya *a priori* se puede suponer, deben ser distintas en cuanto a sus principios de conocimiento. De otro modo, toda la clasificación es vacía y tenemos que hacer total abandono del derecho a admitir una religión revelada. El concepto indicado más arriba es, pues, también el concepto que el uso corriente ha vinculado desde siempre con la palabra *revelación*. Todos los fundadores de una religión han apelado para demostrar la verdad de sus doctrinas, no al consentimiento de nuestra razón, ni a demostraciones teóricas, sino a una autoridad sobrenatural, y han exigido la creencia en ésta como la única vía legítima de convicción<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> .- 1ª Ed.: "Aquí es el concepto de religión en general, concepto genérico"

<sup>85</sup> .- 1ª Ed.: "... en tanto subordinadas a aquél".

<sup>86</sup> .- Lo que sigue fue suprimido en la 2ª Ed.: "Ellos no han dado la apariencia de desarrollar algo que ya se encontraba en nosotros, sino de decirnos algo completamente nuevo y desconocido. Ellos no han querido pasar por guías sabios, filantrópicos, sino por emisarios inspirados de la divinidad. ¿Con qué derecho? Eso recién lo podremos responder más adelante o, más bien, se responderá por sí mismo.

### §5<sup>87</sup> Discusión<sup>88</sup> formal del concepto de revelación como preparación para una discusión material del mismo.

Llegamos en el capítulo anterior, a partir del concepto de religión, al concepto de una revelación posible, que podría tener como material los principios de la religión. Si esta posibilidad del concepto de revelación, por ahora simplemente supuesta, llegara a confirmarse, ese sería el lugar<sup>89</sup> *material* de este concepto en nuestro entendimiento. Ahora investigaremos este concepto también en lo que atañe a su forma, no en razón de una necesidad sistemática, sino por mor de claridad.

La revelación es según su forma una suerte de 'darse a conocer'<sup>90</sup>, y todo lo que vale para esa su especie, vale también para ella.

Las condiciones *internas* de todo darse a conocer son dos: a saber, algo que es dado a conocer, el material<sup>91</sup>, y luego el modo como se hace conocido, la forma del darse a conocer. Las condiciones *externas* son también dos: alguien que da a conocer y alguien a quien se da a conocer. Comenzaremos por las condiciones internas.

Algo dado a conocer sólo llega a ser algo *dado a conocer* si yo no lo sabía de antemano. Si yo ya sabía, entonces el otro sólo me dará a conocer que él también sabía, y la materia de lo dado a conocer es entonces otra. Las cosas que todos necesariamente saben no pueden ser dadas a conocer. Los conocimientos posibles *a priori* o conocimientos filosóficos corresponde desarrollarlos, el otro será conducido hacia ellos; yo le *señalo* a alguien un error en su razonamiento, o la igualdad de dos triángulos, pero no se lo *doy a conocer*. Los conocimientos que sólo son posibles *a posteriori*, los históricos, son dados a conocer, pero no *demostrados*, porque en definitiva afectan a algo que no puede ser deducido *a priori*, a saber, al testimonio de la sensibilidad empírica. Tales conocimientos son admitidos por autoridad. La autoridad es la confianza en nuestra precisa capacidad de observación y de veracidad. Por cierto que pueden ser aceptados también por autoridad conocimientos posibles *a priori*, como, por ejemplo, el artesano mecánico admite muchas proposiciones matemáticas sin examen y sin demostración sobre la base del testimonio de otros, y de su propia experiencia de la aplicabilidad de los mismos. Un conocimiento semejante es, por cierto, en sí según su material, filosófico, pero según su forma en el sujeto es meramente histórico. Su aceptación se funda en último término en el testimonio del sentido interno de aquél que ha examinado la proposición y la ha reconocido verdadera.

<sup>87</sup> .- Capítulo agregado en la 2ª Ed.

<sup>88</sup> .- *Erörterung*. Es posible que Fichte tenga presente, al titular de este modo este capítulo, el siguiente texto de Kant: Ich verstehe aber unter Erörterung (expositio) die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört". Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, B 38.

<sup>89</sup> .- *Ort*, no es casual la vinculación etimológica de este término con *Erörterung*.

<sup>90</sup> .- *Bekanntmachung*.

<sup>91</sup> .- *Stoff*

*Primera consecuencia.* Sólo conocimientos que son, al menos según la forma o también según la materia, históricos, por lo tanto sólo percepciones, pueden ser dados a conocer. Si se establecen además otras conclusiones a partir de semejantes percepciones, si se deducen (*comparative*) verdades universales de ellas, entonces a partir de allí no hay nada dado a conocer, sino sólo señalado.

Si, para pasar a la segunda característica interna del dar a conocer, las percepciones sólo pueden ser dadas a conocer bajo la forma del conocimiento histórico, entonces ellas, en tanto que sólo pueden ser dadas a conocer bajo tal forma, no son en realidad forma, sino material, en consecuencia tienen que ser dadas a la receptividad. Pero entonces, abstracción hecha de las condiciones bajo las cuales alguien se da a conocer, nuestro conocimiento empírico entero sería algo dado a conocer, pues él es por entero dado. Pero si alguien produce en nosotros directamente una sensación, no decimos del conocimiento que de allí resulta que él nos da a conocer esa sensación, sino que la conocemos por nosotros mismos. Si alguien, por ejemplo, nos da a oler una rosa<sup>92</sup>, no decimos que alguien nos haya dado a conocer el olor de la rosa, es decir, él no nos da a conocer ni que el olor de la rosa en general nos sea agradable, ni en qué grado lo sea; esto sólo se puede juzgar por medio de una sensación inmediata. Pero podríamos perfectamente decir que él nos ha dado a conocer la rosa *por medio del* olor; esto es, él ha unido en nuestra representación nuestro sujeto con la representación de una determinada sensación<sup>93</sup>. Un auténtico dar a conocer sólo ocurre cuando en nuestra representación, no *nuestro* sujeto, sino algún otro sujeto está ligado con el predicado de una percepción. Esta ligazón misma, en verdad, ocurre a su vez como consecuencia de una percepción subjetiva; pero el material de lo que se da a conocer no es esta percepción de nuestro propio sujeto, sino otra percepción de otro sujeto.

*Segunda consecuencia.* La percepción que se da a conocer no es inmediatamente dada, sino que es dada por una percepción de una representación de ella misma. Esta percepción que es propiamente dada a conocer puede atravesar así una larga serie de términos, entonces es propagada por *tradición*. Quien cree en lo sobrenatural y admite que la existencia de Dios sólo es reconocible por revelación, admite: Dios no dice que él mismo (Dios) percibe su propia existencia; entonces, ciertamente, habría que fiarse de su (de Dios) testimonio, en consecuencia etc., lo cual es sin duda alguna una demostración circular.

Pasamos ahora a las condiciones externas del dar a conocer. A cada dar a conocer corresponde *alguien que da* a conocer. Si nosotros mismos concluimos por determinadas percepciones de otro, que él tendría que haber tenido una determinada percepción, entonces él no nos da a conocer su percepción sino que ésta se traiciona ante nosotros, nosotros mismos la descubrimos. Presuponemos,

<sup>92</sup> .- Cf. Condillac, *Traite des sensations*, Corpus des Ouvres Philosophiques en Langue Francais, Ed. Fayard, 1984, pág. 15 ss.

<sup>93</sup> .- *Experiments*

---

pues, una espontaneidad que se da a conocer voluntariamente, por lo tanto, con conciencia, y sólo por este medio llega él a ser alguien que se da a conocer. Él tiene que querer darnos a conocer no meramente algo en general, sino una representación precisa determinada, que no solamente la tiene él mismo, sino cuya producción en nosotros la concibe gracias a la causalidad de su concepto de esta producción. Ahora bien, semejante concepto se llama un concepto de fin.

*Tercera consecuencia.* Cada darse a conocer presupone, pues, en el que se da a conocer un concepto de la representación a producir, como fin de su acción. Por consiguiente el que se da a conocer tiene que ser un ser inteligente, y su acción y la representación suscitada por este medio en el otro deben comportarse como *fundamento moral* y como *consecuencia moral* respectivamente.

El darse a conocer requiere, finalmente, alguien a quien algo le es dado a conocer. Si a éste nada en absoluto le es dado a conocer, o si sólo no le es dado a conocer lo que el otro se proponía dar a conocer, o si le es conocido quizás por otros medios, y no por la comunicación del otro, entonces, al menos, el dar a conocer deseado no ha ocurrido.

*Cuarta consecuencia.* La acción del que da a conocer debe comportarse, pues, con respecto a la representación producida en el otro, como la causa física respecto de su efecto. El que sea posible una tal relación, es decir, que un ser inteligente a consecuencia de un concepto de fin pueda libremente llegar a ser causa física, esto, es postulado por la posibilidad de un dar a conocer en general, pero no puede ser teóricamente demostrado.

El concepto de revelación, en tanto es incluido bajo este concepto genérico, debe tener todas las características señaladas, pero puede tener todavía otras más, es decir, puede determinar completamente, de diferentes formas, ciertas características determinables del dar a conocer; dado que hasta ahora hemos tratado este concepto como un concepto meramente empírico, tenemos aquí que mantenemos en el uso lingüístico del término.

Habitualmente se dice *revelar*, sólo con respecto a la *materia*<sup>94</sup> de conocimientos que creemos muy importantes o que están muy profundamente escondidos, y que no cualquiera puede encontrar. Dado que esta característica es meramente relativa, en tanto la importancia o la carencia de importancia, dificultad o facilidad, de un conocimiento depende meramente de la opinión del sujeto, se vuelve inmediatamente claro que esta determinación no es útil a la filosofía.

Igualmente inútil es otra determinación propia del uso lingüístico, que se refiere *a/ que da a conocer*; a saber, cuando uno dice 'revelar' de preferencia sólo respecto de la comunicación de seres sobrenaturales, demonios, etc. Así todos los

---

<sup>94</sup> - *Materie.*



oráculos paganos fueron pretendidamente revelaciones. Que el que revela<sup>95</sup> sea un ser libre e inteligente, que deba pertenecer, pues, al concepto genérico bajo el cual también están los demonios, eso ya está presente en el concepto del dar a conocer; pero cómo demonios y hombres, por ejemplo, puedan ser nítidamente distinguidos, no es algo que se resuelva fácilmente. Todas las distinciones resultarían ser sólo relativas.

No nos queda, en consecuencia, ninguna determinación nítida útil a la filosofía, excepto la siguiente: en el dar a conocer en general, todo espíritu libre, sea finito o infinito, es tal que da a conocer, pero en la revelación sólo es tal el Espíritu Infinito. Este es un significado que podría ser reservado también en el uso habitual del lenguaje para las palabras ‘revelación’, ‘revelar’, etc.

Las determinaciones del dar a conocer en general permanecen también para el concepto de revelación; por consiguiente, son excluidos del concepto de revelación, en razón de la tercera y cuarta consecuencia, toda enseñanza y conocimiento posible gracias a la observación del mundo sensible, del cual debemos considerar que Dios es su fundamento originario. No se nos *da a* conocer nada por esta observación, sino que reconocemos, o más bien creemos reconocer por ella, lo que nosotros mismos hemos llevado dentro sin percatarnos. A saber, observamos los fenómenos en el mundo sensible, en parte como fines en sí, en parte como medios para otros fines completamente diferentes de aquellos susceptibles de una enseñanza. Por cierto, se podría creer por un momento que el sistema entero de fenómenos podría ser visto como revelación, en la medida que *también* fuera posible *al mismo tiempo*, y en particular, un conocimiento de Dios, a partir de nuestra dependencia de él y de nuestros deberes que se siguen de allí, y, en la medida que ello sea posible, el concepto de un conocimiento tal podría ser transferido a Dios y atribuido a él como su designio en la creación del mundo. Sin embargo, incluso haciendo aquí abstracción de que un tal conocimiento de lo suprasensible a partir del mundo sensible es totalmente imposible, y que introducimos previamente en el mundo sensible, sin percatarnos, conceptos espirituales dados por una vía completamente distinta, conceptos que luego creemos haber encontrado en el mundo sensible; hecha abstracción de todo esto, un tal designio de Dios no podría, por cierto, ser reconocido como el *último*, ni, en consecuencia, como el *fin último* de la creación. El conocimiento es incapaz de ser fin último; pues siempre queda la siguiente cuestión pendiente: ¿por qué debo, pues, conocer a Dios? El conocimiento sería sólo medio para un fin superior, y no, por consiguiente, el último designio de la creación del mundo, y entre éste y el conocimiento, que se supone ser su designio, se suprimiría la relación de fundamento a consecuencia. Además, no es en absoluto necesario tampoco en este sistema, que se obtenga este conocimiento por la observación de la estructura del mundo<sup>96</sup>. La experiencia enseña que muchos la juzgan según leyes completamente diferentes, en consecuencia, la relación de causa a efecto es también suprimida, y la creación no es ninguna revelación.

<sup>95</sup> .- *Der Offenbarende*

<sup>96</sup> .- *Weltgebäude*

La revelación es, en la medida que hasta ahora hemos determinado el concepto, una percepción efectuada en nosotros por Dios conforme al concepto de alguna enseñanza a dar por este medio (cualquiera que sea su material<sup>97</sup>), como fin de esta enseñanza. También se designa esta última relación, sobre la cual propiamente se trata aquí, con el término *inmediato*. Y esto es del todo correcto siempre que con ello no se quiera decir que nuestra percepción deba seguir a continuación *en la serie de las causas eficientes* después de la acción de Dios, que ella deba ser simplemente *B*, de lo cual aquí no se trata en absoluto, (si la acción de Dios también en esta serie es simplemente *A*, los términos medios entre ella y nuestra percepción pueden ser tan numerosos como se quiera); sino que con ello se quiera decir que el concepto que Dios tiene de la enseñanza a dar deba ser *A* en la serie de las *causas finales*, y nuestra enseñanza deba ser *B*.

No puede surgir ninguna duda respecto de la posibilidad lógica de este concepto, pues si sus determinaciones se contradijeran, entonces esta contradicción habría sido pronto descubierta. La posibilidad física de éste se funda sobre el postulado de la ley moral, según la cual un ser libre, inteligente, puede ser, de acuerdo a un concepto de fin, causa en el mundo sensible; ser que tendríamos que admitir que es Dios, en aras de la posibilidad de una ley moral en el ser sensible.

En la aplicación de este concepto a un hecho, sin embargo, surgen grandes dificultades. Si se tratara simplemente de que una cierta percepción y un conocimiento intentado por medio de ella lleguen a ser efectivos en nosotros, sin tener necesidad de volver sobre el fundamento de la apariencia, nuestra investigación habría aquí terminado. Tendríamos que fijarnos simplemente en la materia<sup>98</sup> de una revelación, que nos dejaríamos tranquilamente dar. Pero en mínima parte se trata de la materia, y en su mayor parte de la forma de la revelación. No sólo se nos debe dar a conocer algo en general, sino que este algo ante todo se nos da a conocer de tal modo que lo reconocemos como revelado. Dios nos debe comunicar un conocimiento que sólo puede ser conocido porque el que comunica no es otro que Dios. Esto ocurre porque, como fue más arriba señalado, la creencia en todo dar a conocer, conforme a la naturaleza de este concepto, no se puede fundar sino en la autoridad de aquel que da a conocer.

Por lo tanto, la pregunta más importante que todavía debe ser respondida es la siguiente: ¿cómo podemos saber *que* Dios ha producido en nosotros una cierta percepción de acuerdo a un concepto de fin?

Se podría por un momento pensar que lo anterior podría ser material<sup>99</sup> de una representación producida por la percepción, si, por ejemplo, alguien percibiera un fenómeno que se presenta ante él como Dios y, como tal, le enseñara algo. Sin embargo, a este respecto se plantea precisamente la pregunta: ¿cómo puede

---

<sup>97</sup> .- *Stoff*.

<sup>98</sup> .- *Materie*.

<sup>99</sup> .- *Stoff*

saber que este fenómeno es efectivamente producido por Dios; que no se engaña a sí mismo o que no lo engaña otro ser? La pregunta interroga por una relación causal, y ésta no es algo *que se perciba*, sino que se *infiere*\*.

Una inferencia semejante puede provisionalmente parecer posible de dos maneras: a saber, o bien *a posteriori*, en virtud de un ascenso desde la percepción dada, en tanto efecto, hacia su causa; o bien *a priori*, en virtud de un descenso desde la causa conocida hacia el efecto. Investigaremos la posibilidad de la primera inferencia, cuestión que unos no se quieren dejar arrebatar de la teología, no obstante que ha sucedido todo lo posible para que su falta de corrección sea evidente.

Hay dos vías para ascender desde una percepción al conocimiento de su causa no percibida como tal, a saber, o bien en la serie de las *causas eficientes*, o bien en la serie de las *causas finales*. En el primer caso, determino el concepto de causa por el efecto percibido. Por ejemplo, un peso es desplazado. Aplico las leyes del movimiento a esta percepción e infiero: la causa es una fuerza física, en el espacio, que actúa con tal o tal fuerza, etc. La percepción que me debe conducir *a posteriori* al concepto de revelación no debe ser explicable a partir de leyes físicas, porque en ese caso buscaría, y encontraría, su causa en el dominio de estas leyes, y no tendría necesidad de transferirla al fundamento originario *libre* de toda ley. El único predicado conforme a la razón de esta causa es, pues, *subjetivo y negativo: ella es para mí indeterminable*, un predicado al cual me autoriza plenamente el carácter no consciente de mi determinación del mismo. Sin embargo, en tanto hago de este subjetivamente indeterminable A, y sin ningún otro fundamento (y no se puede señalar ningún otro que el carácter no consciente de mi determinación) un absoluta y objetivamente indeterminable A, sigo, es verdad, la inclinación de mi espíritu a avanzar, tan pronto como puede hacerlo, hacia lo absolutamente incondicionado; pero lo incorrecto de este proceder no debería necesitar, por cierto, ninguna reprimenda más. Estamos obligados, en verdad, a admitir en general un primer término absoluto en la serie, pero no estamos autorizados a decir respecto de ningún miembro: *éste* es el primero. Pues la serie (me refiero a la de las causas eficientes) es infinita, y nuestra ascensión a través de ella no concluye jamás. Si la concluimos en algún punto, entonces estamos admitiendo un infinito que es finito; y eso es una contradicción.

Lo que no podemos en la serie de las causas eficientes, podemos intentarlo en la de las causas finales.

Tenemos una percepción y lo primero que le sigue en el tiempo es la percepción de un conocimiento en nosotros, conocimiento que no habíamos percibido antes en nosotros. Estamos obligados, en virtud de las leyes del pensar, a pensar ambas percepciones en una relación causal; la primera es causa de la segunda como de su efecto. Ahora bien, nos proponemos pensar, a la inversa, el

\*.- Si a alguien indigna que yo diga esto, a él no se lo digo. Pero conozco lectores a quienes, por cierto, hay que decírselo.

---

conocimiento como causa de la percepción causante de la segunda percepción, es decir, nos proponemos admitir que esta percepción no sería posible sino por el concepto del conocimiento causado. Si no somos forzados a esta admisión por necesidad, entonces admitimos algo completamente arbitrario y sin ningún fundamento: *es solamente nuestra opinión*. La necesidad (se mostrará inmediatamente después si es subjetiva u objetiva) sólo nos fuerza a esta admisión, si la percepción y lo que ella nos enseña, se comportan como la parte respecto del todo, y si no es pensable tanto la parte sin el todo, como el todo sin todas las partes. Una tal relación no sólo es posible en sí, sino que es también efectiva en numerosos casos del tipo que investigamos. Yo tengo, entonces, que pensar ambas cosas en una relación de finalidad. Yo no puedo explicar la percepción, si no pongo el concepto del conocimiento como precedente *en la serie de mis juicios* que son guiados por espontaneidad, conocimiento que resulta de la percepción, y que sigue en la *serie temporal*, en consecuencia, en la serie de mis sensaciones. Hasta aquí tengo toda la razón. Pero ahora transfiero la ley subjetiva de la posibilidad de mis juicios a la posibilidad de la cosa en sí, y concluyo: porque tengo que concebir como anterior el concepto de efecto que la causa, aquél tiene también que *estar antes presente* en algún ser inteligente; una conclusión que la inclinación de tomar todo lo subjetivo como objetivamente válido por cierto me seduce, pero no lo justifica. A partir de una tal conclusión, evidentemente subrepticia, no se puede fundar ninguna convicción racional.

Sin embargo, supuesto que os aceptemos la validez de esta conclusión, entonces ciertamente, pues, tendríais razón para admitir un ser inteligente y libre como causa del fenómeno investigado, un ser para el cual A, para vos indeterminable en la serie de las causas eficientes, sería determinable. Y este ser inteligente y libre puede ser el primer hombre óptimo, que sepa un poco más que vos. Pero, ¿qué os autoriza entonces a suponer que éste es precisamente el ser infinito? Lo que yo no puedo comprender, sólo lo puede entender el ser infinito: esta conclusión es desmesurada, si acaso fuera una conclusión. Con mucho más modestia y más consecuencia juzgaban los teólogos paganos, quienes admitían simples demonios, y no precisamente el espíritu infinito, como causa de fenómenos inexplicables, y, entre nosotros, el pueblo explica estos fenómenos como efectos de encantadores, fantasmas y duendes.

*A posteriori*, por lo tanto, es absolutamente imposible reconocer teóricamente un fenómeno como siendo una revelación.

De igual modo es imposible una demostración teórica *a priori*. Basta nombrar las exigencias de una demostración semejante, para mostrar su imposibilidad y su contradicción. A partir del concepto de Dios dado *a priori por la filosofía teórica de la naturaleza*, tendría que ser mostrada, en efecto, la necesidad de que esté en Dios tanto el concepto de una revelación *empírica determinada*, como la decisión de exponerla.

---

En consecuencia, tenemos que abandonar la posibilidad de penetrar este concepto por el lado de la forma y, si no se muestra ninguna otra vía, tenemos que abandonar también la posibilidad real<sup>100</sup> del concepto mismo. Pero más arriba llegamos a él, del lado de su materia, a partir del concepto de religión. Tenemos que intentar, pues, por medio de una discusión material, lo que no nos resultó por medio de una discusión formal.

En razón del carácter insostenible que este concepto ha mostrado del lado de su forma, todo lo que no concierne a la religión, de la cual éste sólo espera su confirmación, es simultáneamente excluido de su ámbito, pues no hay nada por determinar previamente respecto del posible contenido de una revelación. Nosotros todavía agregamos, pues, a este concepto la siguiente característica: que lo que es dado a conocer en una revelación tiene que ser de contenido religioso, y con esto la determinación de este concepto está, pues, terminada.

---

<sup>100</sup> .- *reale*.

## § 6 Discusión material del concepto de revelación como preparación de una deducción del mismo<sup>101</sup>

[Todos los conceptos religiosos pueden ser derivados sólo *a priori* de los postulados de la razón práctica, como ya fue antes mostrado, en § 3, por la deducción efectiva de estos conceptos. Ahora bien, dado que el concepto de revelación tiene que tener por objeto una determinada forma de tales conceptos, y no puede ser deducido por el lado de la forma (a saber, como concepto), en consecuencia, si su posibilidad real debe poder ser garantizada, sólo puede ser deducido por el lado de su contenido, y tenemos entonces que buscar su origen en el campo de la razón práctica pura. Este concepto tiene que poder ser deducido *a priori* de las ideas de esta razón<sup>102</sup>], aunque no sin la presuposición de toda experiencia, sino apenas con la presuposición de una experiencia en general y, por cierto, sin haber aprendido o tomado prestado algo de ella, sino para prescribir la ley a una determinada experiencia de acuerdo a los principios prácticos; una experiencia que, sin embargo, no es juzgada como experiencia según leyes teóricas, sino como factor de la determinación de la voluntad según leyes prácticas, y a propósito de la cual no se trata de la corrección o incorrección de la observación hecha, sino de sus consecuencias prácticas. Aquí no se trata, como en el campo de los conceptos naturales, donde podemos y tenemos que mostrar por la deducción de un concepto *a priori*, que sin él es absolutamente imposible una experiencia en general, si él es puro, o una cierta determinada experiencia, si él no es puro, sino, dado que estamos en el campo de la razón, podemos y estamos autorizados a mostrar sólo que sin el origen *a priori* de un determinado concepto no es posible ningún *reconocimiento, conforme a la razón*, de una cierta experiencia de aquello que en ella se da<sup>103</sup>. Esto es aquí tanto más necesario, cuanto este concepto nos promete quién sabe qué conocimientos en el campo de lo suprasensible por un camino que desde esta perspectiva es ya sospechoso, y, si no es *a priori* y si no le podemos, por lo tanto, prescribir leyes

<sup>101</sup> .- 1ª Ed.: § 4, y su título era: "Discusión del concepto de revelación como preparación para una deducción del mismo".

<sup>102</sup> .- Todo lo anterior fue añadido en la segunda edición, reemplazando el siguiente pasaje: "El concepto de revelación es, pues, el concepto de un efecto producido por Dios en el mundo sensible, por medio de una causalidad sobrenatural, y por medio del cual se anuncia como legislador moral. Se plantea la pregunta: ¿Es este concepto posible *a priori*, o bien tiene un origen meramente empírico? Si es esto último, entonces es inútil *filosofar* sobre él, es decir, es inútil querer establecer algo *a priori* sobre su posibilidad, su realidad, sus pretensiones y sus derechos. Tenemos que aguardar pacientemente la experiencia, y esperar simplemente de ella toda enseñanza sobre este concepto. Pero, ya por un rápido primer vistazo a este concepto, descubrimos en él muchas cosas que parecen indicarnos su origen *a priori*: el concepto de Dios, de lo sobrenatural, de una legitimación moral; conceptos todos que sólo son posibles *a priori* en virtud de la razón práctica. Por cierto con ello no queda todavía demostrado su origen *a priori*, pero nos permite abrigar alguna esperanza de encontrar este concepto buscándolo en este campo, especialmente porque es inmediatamente claro a partir del análisis del mismo, que si no se apoya en nada más que en la experiencia, es seguramente falso y ha sido obtenido subrepticamente, dado que nos promete una visión al campo de lo sobrenatural, lo cual no es posible en virtud de ninguna experiencia ni a partir de ninguna experiencia. Si este concepto debe ser *a priori*, tiene que poder ser deducido de conceptos *a priori*, y por cierto, dado que evidentemente no es un concepto natural, tiene que poder ser deducido de ideas de la razón pura..."

<sup>103</sup> .- 1ª Ed.: "... se da (si bien puede darse un reconocimiento mío)."

que contengan todas sus pretensiones posibles *a posteriori* y conforme a las cuales podamos limitar estas pretensiones, amenaza abrir puertas y portales a todas las extravagancias. Se tiene que mostrar, pues, que este concepto sólo es *racionalmente* posible *a priori*, y que tiene que reconocer, pues, las leyes del principio gracias al cual esto es posible. O bien, si no es este el caso, y este concepto pretendiera probar sus competencias completamente y sólo *a posteriori*, se tiene que mostrar que es completamente falso y obtenido subrepticamente, y que su destino entero depende de esta investigación. Esta investigación es, pues, el punto capital de esta crítica.

Ahora bien, incluso si se concede que la posibilidad de su origen *a priori*, en tanto una idea de la razón, puede ser mostrada por medio de una deducción, queda siempre por resolver, si acaso este concepto es *dado a priori*, o es *hecho y artificial*<sup>104</sup>; y nosotros admitimos que la peculiar vía que este concepto toma para ir desde el mundo de las ideas al mundo sensible y nuevamente desde éste hacia aquél, la hace, por lo menos respecto de la última, muy dudosa. Pero si se comprobara esto, entonces, desde luego, en principio el juicio preliminar le sería difícilmente favorable, pues ya es sabido que, en el campo de lo suprasensible, es decir, en lo inconmensurable, la razón puede fantasear e inventar; pero a partir de que le sea posible pensar algo, no se puede concluir en absoluto la posibilidad de que algo en general corresponda a esta idea. Queda, sin embargo, todavía una vía practicable para separar esta idea de los sueños vacíos de la razón, a saber, presentando en la experiencia una necesidad y, por cierto, —dado que aquí se trata de un concepto práctico—, una necesidad práctica empírica dada, la cual, por cierto, no da *a posteriori* este concepto, el que desde luego no era *dado a priori*, sino que lo *justifica a posteriori*. Esta experiencia suple, entonces, lo que faltaba para la legitimidad de este concepto *a priori*, ella proporciona el *datum* que faltaba. De esto, pues, todavía no se sigue que el concepto mismo sea *a posteriori*, sino sólo que no se lo puede mostrar *a priori*, a menos que sea algo completamente vacío.

Esta limitación determina, pues, también la verdadera índole de la deducción de este concepto *a priori*. A saber, por medio de esta deducción no debe ser probado que él exista *efectivamente a priori*, sino sólo que él sea *posible a priori*, no que toda razón *tiene que* tenerlo necesariamente *a priori*, sino que *puede* tenerlo si el hilo de sus ideas va por azar en esa dirección. Lo primero sólo sería posible si pudiera ser indicado *a priori* un *datum* de la razón pura, *datum* que obligue a la razón a llegar a este concepto, como es el caso, por ejemplo, de la idea de Dios, de la absoluta totalidad de mundo, etc., donde la tarea necesaria de la razón era buscar lo absolutamente incondicionado para todo lo condicionado. Pero como semejante *datum* no puede ser encontrado *a priori*, la deducción de éste sólo tiene derecho a mostrar, y puede hacerlo, su posibilidad como *idea*, y sólo en tanto este concepto es *idea*. Ninguna deducción histórica\*, vale decir, del

<sup>104</sup> .- *erkünstelt*

\* .- En general todos aquellos que *refutan* la filosofía crítica mediante deducciones históricas, geográficas, físicas, no han comprendido ni siquiera la primera proposición de la filosofía que

origen, de este concepto entre los hombres contradiría esta deducción, aunque tal deducción también haga muy verosímil que este concepto primeramente surja por medio de hechos reales en el mundo sensible, los que son adscritos a causas sobrenaturales por ignorancia o por un engaño premeditado. Incluso una prueba irrefutable de que ninguna razón podría llegar a esta idea sin aquella necesidad empírica dada, si una tal prueba fuera posible, contradiría esta deducción. Pues, en el primer caso, el concepto *in concreto* surgiría, desde luego, de manera totalmente ilegítima, lo cual, sin embargo, no puede acarrear el menor perjuicio a la posibilidad de pensar un origen legítimo de éste *in abstracto*. En el segundo caso, este *datum* empírico, por cierto, habría sido la *causa ocasional* para llegar a él, pero si este concepto no es determinado por el *contenido* de la experiencia hecha (y una deducción *a priori* tiene que mostrar la imposibilidad de esto), entonces ésta no sería su principio. Otra cosa es la validez de este concepto, es decir, si se puede admitir de manera racional que le corresponda algo fuera de nosotros. Esta validez, desde luego, sólo puede ser deducida empíricamente, y se extiende, en consecuencia, tanto cuanto el *datum* vale, a partir del cual es deducida. Permítasenos ilustrar esto con un ejemplo. El concepto de un principio malo fundamental opuesto a uno bueno es evidentemente un concepto *a priori*, pues no puede ser dado en ninguna experiencia; es, por cierto, una idea de la razón. Por consiguiente ella tiene que poder ser deducida conforme a su posibilidad, si no contradice, precisamente, en absoluto los principios de la razón. Esta idea, sin embargo, no es dada *a priori*, sino producida, pues no se puede aducir en su favor ningún *datum* de la razón pura. En la experiencia, empero, se hayan muchos *data* que parecen justificar este concepto y que pueden haber sido las causas ocasionales de su surgimiento. Si sólo estos *data* efectivamente lo justificaran, si sólo se los quisiera utilizar para satisfacer una necesidad práctica, si bien empíricamente condicionada, y no simplemente en vistas a una explicación teórica de la naturaleza, si sólo, finalmente, no contradijera absolutamente a la razón práctica, entonces se tendría derecho a admitirlo, al menos como una idea a la cual algo *podría* corresponderle, a despecho de que su validez remite sólo a *data* empíricos.

Parece pues, que no se ha conseguido mucho con la primera deducción de la posibilidad del concepto de revelación *a priori*, y es innegable que ésta sería un esfuerzo muy vacío e inútil, si no pudiera ser mostrado que este concepto, si no es posible *a priori*, no es en absoluto racional. Por consiguiente todo su valor depende de esta deducción.

---

refutan. [Nota añadida a la 2ª Ed.].



## § 7<sup>105</sup> Deducción del concepto de revelación a partir de principios *a priori* de la razón pura

<sup>106</sup>Si seres morales finitos<sup>107</sup>, es decir, seres tales que además de estar subordinados a leyes morales también lo están a leyes naturales, son pensados como dados, entonces, como la ley moral no debe ejercer su causalidad simplemente en la parte de estos seres que se encuentra inmediata y únicamente subordinada a su legislación (su facultad desiderativa superior) sino también en aquella que está inmediatamente subordinada a leyes naturales, se puede

<sup>105</sup>.- 1ª Ed.: § 5.  
106

En la segunda edición fue suprimido el siguiente comienzo: "Dios debería, conforme al concepto de revelación, anunciarse a nosotros como legislador moral por un efecto sobrenatural en el mundo sensible. Nosotros recién debemos ser instruidos, pues, en virtud de este efecto, que Dios es legislador moral; nosotros recién podemos abstraer, a partir de este fenómeno dado en la experiencia, el concepto de este fenómeno, su causa sobrenatural y su intención, es decir, el concepto de una revelación, así se cree poder concluir al primer vistazo. Pero ahora tenemos que probar la exactitud de esta conclusión.

Hay que recordar antes que aquí no se trata en absoluto de la cuestión de si pueden ser dadas causas ocasionales *a posteriori*, y si el efecto sobrenatural requerido en el mundo sensible, y todo lo que está relacionado con éste, podría ser una de las causas susceptibles de desarrollar lo que se encuentra ya *a priori* en nuestra razón, y de elevar esto a la clara conciencia; en cuyo caso no aprenderíamos nada de la experiencia, sino que sólo seríamos guiados por ella a recordar lo que sabemos. Y tampoco es cuestión de saber si podemos, a partir de la experiencia, llegar subrepticamente al concepto de revelación, y poder pensar que un cierto acontecimiento sea uno, omitiendo notar que completamos aquello que experimentamos con aquello que ya nos había sido dado *a priori*; sino que se trata de saber si por este efecto, y a partir de él, este concepto y una aceptación racional de que un fenómeno dado le corresponda, son posibles conforme a un modo racional y a las leyes del pensar.

Admitamos que a un hombre en una aparición o en un sueño, o de alguna manera semejante, le sea dicho: "Hay un Dios, y él es legislador moral". Entonces, o bien este hombre no tendría todavía en absoluto ningún concepto de Dios y del deber, es decir, no tendría razón práctica (tenemos que aceptar esto si queremos que él *deba* recién *aprender* estas verdades por medio de este anuncio, pues si le reconocemos la legislación de la razón práctica, entonces él tendría ya *a priori* y necesariamente esos conceptos, si bien probablemente en forma oscura y no desarrollados), y entonces tampoco podría adquirir estos conceptos por medio de este anuncio, pues son conceptos que no están contenidos en ninguna filosofía natural. El no entendería absolutamente nada de lo que escuchara, serían para él conceptos de otro mundo, como lo son en efecto. O bien, admitiendo que este hombre tenga una facultad práctica *a priori*, él tendría entonces la idea de deber y de Dios, y debería en virtud de este fenómeno solamente asegurarse de que Dios es efectivamente su legislador moral, lo cual él ya *a priori* había barruntado y deseado. Así tendría él que poder concluir a partir de la experiencia dada con seguridad sobre su origen sobrenatural e incluso sobre su origen divino. Toda experiencia debe ser juzgada, en efecto, según leyes naturales, y en el caso presente la tarea es, a partir del carácter de un efecto, encontrar su causa. Como el efecto sería dado en el mundo sensible, este hombre estaría obligado por las leyes del pensamiento a buscar las causas en el mismo mundo. Suponiendo, pues, que él no las encuentra allí, que no encuentra ninguna ley de la naturaleza en virtud de la cual la causalidad de esa causa pueda haber sido determinada, entonces él sólo podría concluir que esta ley yace muy profundamente para *su* investigación. Si quisiera, sin embargo, concluir así: "Ya que *yo* no encuentro la causa de este fenómeno en el mundo sensible, entonces ésta no se encuentra en absoluto allí, sino en el mundo sobrenatural", él cometería de este modo el primer

presumir que los efectos de estas dos causalidades, cuyas leyes son totalmente independientes la una de la otra en la determinación de la voluntad de tales seres, entrarán en conflicto. Este conflicto entre la ley natural y la ley moral puede ser muy diferente en fuerza según la constitución particular de la naturaleza de estos seres, se puede pensar un grado de esta fuerza en el cual la ley moral pierde completamente su causalidad en su naturaleza sensible, sea para siempre, sea solamente en ciertos casos. Si en este caso tales seres no deben, pues, llegar a ser completamente incapaces de moralidad, entonces su misma naturaleza sensible tiene que ser determinada, por impulsos sensibles, a dejarse determinar por la ley moral. Si esto no ha de ser una contradicción (y es en sí misma ciertamente una contradicción, querer utilizar impulsos *sensibles* como principios de determinación de la *moralidad pura*) no puede sino significar que impulsos morales puros deben serle aportados por la vía de la sensibilidad. El único impulso moral puro es la santidad interior de lo justo. Éste ha sido presentado en concreto (en consecuencia de una manera accesible a la sensibilidad) en Dios por medio de un postulado de la razón pura práctica, y él mismo ha sido presentado como el juez moral de todos los seres racionales según esa ley que le es dada por su razón, en consecuencia, como legislador de aquellos seres. Esta idea de la voluntad de lo más santo como ley moral para todos los seres morales es, pues, por una parte, completamente idéntica al concepto de la santidad interior de lo justo, es, por lo tanto, aquel único impulso moral puro, y, por otra parte, apto como vehículo de los sentidos. Sólo esta idea, pues, se corresponde con la tarea a resolver. Ahora bien, ningún ser es capaz de hacer que esta idea llegue a él por la vía de la naturaleza sensible, o bien, si ya está en él conscientemente presente, ninguno es capaz de confirmarla por esta misma vía, ningún ser excepto el legislador de esta naturaleza que es entonces, en virtud de los postulados de la razón práctica, el legislador moral de los seres racionales finitos. Dios mismo,

error, atribuyéndose un conocimiento completo de las leyes naturales que no podría jamás probar (suponiendo incluso que tenga tal conocimiento) ni a los otros ni a sí mismo, lo cual sería, no obstante, exigido para una convicción racional. Si él quisiera además concluir: “dado que la causa de este fenómeno debe, pues, ser puesta en un ser del mundo sobrenatural, entonces ella debe ser puesta en Dios”, cometería el segundo error, al pasar por alto sin ninguna prueba la causalidad de todos los seres concebibles en el mundo sobrenatural, es decir, de todos los seres que pueden ser causa en virtud de su libertad en el mundo sensible, y admitiría de modo completamente arbitrario que Dios sea causa de este fenómeno. Una tal conclusión contradice las leyes del pensar; la posibilidad del origen *a posteriori* del concepto de revelación presupondría, sin embargo, una tal conclusión, por lo tanto este concepto, desde un punto de vista racional, no es posible *a posteriori*.

Es perfectamente posible que la conclusión anterior haya sido sacada muchas veces, que esté efectivamente a la base de pretendidas revelaciones divinas; que por medio de esta conclusión la idea de revelación en general haya llegado a los hombres, pero todos los que sacan esta conclusión admiten algo sin prueba, y si no podemos descubrir ningún otro origen a este concepto, entonces tenemos que abandonarlo por imposible y como completamente contradictorio a las leyes del pensar.

Dado que este concepto no es posible *a posteriori*, y si ha de ser posible de todas maneras, entonces debe serlo *a priori*, y por cierto a partir de principios de la razón pura, porque en él expresa una intención práctica; y esto tiene que ser posible mostrarlo por una deducción a partir de esos principios.

<sup>107</sup> .- 1ª Ed.: “Si, a saber, seres morales finitos ...”

pues, tiene que anunciarse a ellos en el mundo sensible, él y su voluntad, como teniendo fuerza de ley para ellos. Ahora bien, el mundo sensible en general está tan lejos de contener un anuncio de la santidad legisladora que no podemos concluir absolutamente nada a partir de aquel anuncio sobre lo sobrenatural por medio de conceptos que le sean aplicables. Y si bien podemos inferir esta legislación relacionando el concepto de libertad con estos conceptos y con el concepto de una fin moral del mundo, concepto posible por este medio (§ 4), esta inferencia, sin embargo, presupone ya una causalidad de la ley moral en el sujeto que así infiere, una causalidad que habría producido no sólo la plena conciencia del mandato de la ley moral, posible sólo por las leyes morales, sino también la firme voluntad de aumentar su eficacia en si misma por el libre examen y el libre uso de todos los medios posibles, lo cual, sin embargo, no ha sido admitido en los seres presuntamente determinados sensiblemente. Dios tendría que anunciarse, pues, a los seres morales como legislador por un fenómeno particular en el mundo sensible, expresamente determinado a este fin y para ellos. Como Dios es determinado por la ley moral a promover por todos los medios morales la mayor moralidad posible en todos los seres racionales, es posible esperar que, si tales seres deban existir realmente, él se sirva de estos medios si son físicamente posibles\*.

Esta deducción realiza lo que promete. El concepto deducido es efectivamente el concepto de *revelación*, es decir, el concepto de un fenómeno producido en el mundo sensible por la causalidad de Dios, y por el cual él se anuncia como legislador moral. Este concepto es deducido a partir de claros conceptos *a priori* de la razón pura práctica; a partir de la causalidad de la ley moral, exigida absolutamente y sin ninguna condición en todos los seres racionales, a partir del único motivo puro de esta causalidad, de la santidad interior de lo justo; a partir del concepto de Dios, el cual tiene que ser asumido como real para la posibilidad de la causalidad exigida, y a partir de sus determinaciones. A partir de esta deducción resulta inmediatamente el derecho de someter toda revelación pretendidamente tal, es decir, todo fenómeno en el mundo sensible al cual se piense que le corresponde este concepto, a una crítica de la razón. Pues si no es en absoluto posible obtener el concepto de revelación *a posteriori* por el fenómeno dado, sino que él mismo, como concepto, está presente *a priori* y atendiendo únicamente al fenómeno que le corresponde, entonces es claro que es asunto de la razón decidir si este fenómeno dado está o no de acuerdo con el concepto que de ella se tiene; y, según esto, la razón está tan lejos de atender la ley de la revelación, que más bien se la prescribe. Además, todas las condiciones bajo las cuales un fenómeno puede ser admitido como revelación divina tienen que derivarse de la razón, a saber, éste sólo puede ser aceptado, en tanto está de acuerdo con este concepto deducido. A estas condiciones las llamamos criterios de la divinidad de una revelación. Por lo tanto, todo lo que es establecido como un

\*.- Por cierto, no hay que recordar a ningún lector, aunque tenga sólo una vaga idea acerca del curso y el propósito de esta disertación, que no se le debe atribuir en absoluto a esta deducción un valor *objetivo*, como fundada en una prueba teórica *a priori*, sino meramente un valor subjetivo, suficiente para la creencia empíricamente condicionada, incluso si alguien haya de mal interpretar deliberadamente su sentido, a fin de inducir al lector a error. [Nota añadida a la segunda edición]

criterio tal, tiene que poder ser derivado a partir de esta deducción, y todo lo que puede ser derivado de ella, es uno de tales criterios.

Pero esta deducción tampoco realiza más de lo que promete. El concepto a deducir fue anunciado meramente como una idea; ella no tiene, en consecuencia, el propósito de probar ningún valor objetivo del mismo, prueba con la cual tampoco se ganaría nada en particular. Todo lo que se le exige es mostrar que el concepto a deducir no se contradice a sí mismo ni a alguno de los principios presupuestos. Él se anuncia, además, no como algo dado, sino como algo hecho (*conceptus non datus, sed ratiocinatus*), esta deducción no tiene, en consecuencia, que mostrar ningún *datum* de la razón pura, por el cual el concepto nos haya sido dado, cumplir lo cual tampoco ha pretendido nunca. A partir de estas dos determinaciones resulta, pues, por el momento también, que si fuera dado un fenómeno en el mundo sensible que concuerde plenamente con el concepto (una revelación que tuviera todos los criterios de la divinidad), aún entonces no se podría afirmar ni un valor objetivo de este fenómeno, ni tampoco incluso su valor subjetivo para todos los seres racionales, sino que la aceptación efectiva de éste, como tal revelación, tiene que someterse a otras condiciones. El *datum* en pro de este concepto, ausente en la razón pura y solamente posible en la experiencia, (a saber, que sean dados seres morales, los que sin revelación serían incapaces de moralidad), es presupuesto como hipótesis, y una deducción del concepto de revelación no ha probado la realidad efectiva del mismo, lo cual, en tanto deducción *a priori*, no podría de todos modos hacerlo respecto de un *datum* empírico, sino que para esta deducción es del todo suficiente que esta presuposición no contradiga la realidad efectiva y que, por lo tanto, sea perfectamente concebible. Pero justamente porque este *datum* recién es esperado de la experiencia, este concepto no es un concepto puro *a priori*. La posibilidad física de un fenómeno correspondiente a este concepto no puede ser provista por una deducción de él, la cual es realizada sólo a partir de principios de la razón práctica, no de la teórica, sino que tiene que ser presupuesta. Su posibilidad moral es exigida simplemente para la posibilidad de su concepto y se sigue en general de la deducción antes mencionada. Pero, establecer si una revelación dada en concreto no contradice esta exigencia, es el negocio de una crítica aplicada a esta revelación<sup>108</sup>, y establecer bajo qué condiciones no la contradice, es el negocio de una crítica del concepto de revelación en general<sup>109</sup>.

De todo lo hasta ahora dicho resulta también, cuál es el camino que debe tomar nuestra investigación en lo que sigue. La posibilidad de este concepto, en la medida que es tal, es decir, su concebibilidad, ha sido mostrada. Si acaso no sea en general vacío, o si acaso se pueda esperar que le corresponda algo de manera racional, es algo que depende de posibilidad empírica (no de la mera concebibilidad) del *datum* empírico presupuesto en él como condición. Así, pues, éste es el que tiene que ser probado antes que nada. Una crítica de toda revelación en general no tiene, sin embargo, que probar respecto de este *datum*

<sup>108</sup> .- 1ª Ed. : "...es el negocio de una crítica de éste".

<sup>109</sup> .- 1ª Ed. : "... es el negocio de una crítica de su concepto"

---

nada más que su absoluta posibilidad; mientras que la crítica de una pretendida revelación *in concreto* tendría que mostrar la realidad efectiva de la presupuesta necesidad empírica, como recién podrá ser probado más adelante.

No es necesario probar que un fenómeno en el mundo sensible en general, producido por libertad conforme a un concepto de fin y, por lo tanto, también una revelación, puedan ser pensados como físicamente posibles, en tanto que ya fue aceptado con el propósito de hacer posible la causalidad, absolutamente exigida, de la ley moral en el mundo sensible. No obstante, realizaremos algunas investigaciones sobre esta posibilidad física, como explicación no como prueba, y a causa de algunas importantes consecuencias que se siguen de ello para la rectificación del concepto de revelación.

Al terminar estas dos investigaciones tiene que estar completamente claro si es posible de manera racional esperar, en general, algo que corresponda, o que no corresponda, al concepto de revelación. Con el propósito, sin embargo, de hacer posible la aplicación de este concepto a un fenómeno particular dado *in concreto*, se necesita un análisis más preciso del concepto de revelación mismo que se ha de aplicar. Las condiciones bajo las cuales una tal aplicación es posible, tienen que estar todas contenidas en el concepto y poder ser desarrolladas a partir de él por medio de su análisis. Se llaman criterios. Nuestro próximo asunto después de estas investigaciones será, pues, establecer y probar estos criterios.

Por este medio será, pues, plenamente garantizada no sólo la posibilidad de esperar que le corresponda algo a este concepto en general, sino también la posibilidad de que sea aplicable a un fenómeno efectivamente dado. Pero incluso si semejante aplicación es plenamente posible, no se puede todavía reconocer por ello ninguna razón por la cual deberíamos efectivamente hacerlo. Sólo tras haber mostrado semejante razón está, entonces, la crítica a toda revelación concluida.

### §. 8<sup>110</sup> De la posibilidad del dato empírico presupuesto en el concepto de revelación

La experiencia presupuesta *a priori* en la deducción del concepto de revelación a partir de principios racionales prácticos es la siguiente: puede haber seres morales en los cuales la ley moral pierde *para siempre*, o sólo *en determinados casos*, su causalidad. La ley moral ejerce una causalidad sobre la facultad desiderativa superior en vistas a la determinación de la voluntad; por medio de ésta ejerce una causalidad sobre la inferior, a fin de producir la libertad completa del sujeto moral respecto de la coerción de impulsos naturales. Si el primer modo de causalidad es suprimido, entonces la *voluntad* es incapaz de reconocer en general una ley y de obedecerla; si sólo el segundo modo es impedido, entonces con toda su buena voluntad, el hombre es muy débil para *practicar efectivamente* el bien que quiere. La posibilidad empírica de esta hipótesis debe ser probada, es decir, debe ser demostrado, no a partir de la disposición de la naturaleza humana en general, en la medida que ella debe ser reconocida universalmente y *a priori*, sino a partir de sus determinaciones empíricas, que es posible y probable que la ley moral pueda perder su causalidad en los seres morales. Por lo cual la cuestión a responder es la siguiente: ¿Por qué fue necesaria una revelación y por qué los hombres no pudieron arreglárselas sólo con la religión natural? Las causas de esto no podrán ser halladas en la disposición de la naturaleza humana en general, en la medida que ella es cognoscible *a priori*, pues entonces tendríamos que poder mostrar<sup>111</sup> ya *a priori* la necesidad de una revelación, para ello tendría que poderse aducir un dato de la razón pura, y el concepto de revelación sería un concepto dado; sino que las causas de esto serán halladas en las determinaciones contingentes de la naturaleza humana. Sin embargo, para discernir completamente los límites, al interior de los cuales la religión racional es suficiente, de aquellos al interior de los cuales la religión natural surge, de aquellos donde, en fin, la religión revelada deviene necesaria, será muy conveniente investigar la relación que guarda la naturaleza humana con la religión, tanto en general, como en sus determinaciones particulares.

El hombre, como parte del mundo sensible, está sometido a leyes naturales. Con respecto a su facultad cognoscitiva, él está obligado a avanzar desde intuiciones, que están sometidas a las leyes de la sensibilidad, hacia conceptos; y, con respecto a la facultad desiderativa inferior, está obligado a dejarse determinar por impulsos sensibles. Como ser de un mundo suprasensible, sin embargo, conforme a su naturaleza racional, su facultad desiderativa superior será determinada por una ley completamente distinta, y esta ley le abre, en virtud de sus exigencias, perspectivas de conocimientos que no están sometidos ni a las condiciones de la intuición ni a las de los conceptos. Pero, dado que su facultad cognoscitiva está absolutamente ligada a estas condiciones, y dado que no puede pensar absolutamente nada sin estas condiciones, él está obligado a someter también estos objetos del mundo suprasensible a esas condiciones, si bien él reconoce

<sup>110</sup> .- 1ª Ed.: § 6.

<sup>111</sup> .- 1ª Ed.: "... tendríamos que poder sentir".

que tal modo de representación vale sólo subjetiva y no objetivamente, y que no autoriza *conclusiones*, ni teóricas ni prácticas. Su facultad desiderativa inferior, determinable por impulsos sensibles, está subordinada a la superior, y aquélla no debe jamás determinar su voluntad, allí donde hable el deber. Esta es una disposición esencial de la naturaleza humana. Así *debe* ser el hombre, y así también *puede* serlo, pues todo lo que le impide ser así no es esencial a su naturaleza, sino accidental, y puede, por lo tanto, no sólo ser apartado del pensamiento, sino también apartado efectivamente. ¿En qué relación se encuentra él en estas circunstancias respecto de la religión? ¿Tiene necesidad de ella? ¿De cuál? ¿Y para qué?

La siguiente consecuencia de esta disposición originaria de la naturaleza humana es que la ley moral le aparece como mandato y no como enunciado, que le habla de deber y no de ser; que es consciente que *puede* hacer también algo distinto a lo que esta ley le ordena; que él obtiene, en consecuencia, conforme a su representación, valor y mérito si actúa de ese modo. Este valor, que él se da a sí mismo, lo autoriza a esperar la felicidad proporcionada a este mismo valor. Pero no puede proporcionarse a sí mismo aquélla como éste; él la espera, pues, del ejecutor supremo de la ley, el cual le es anunciado por ésta misma. Este ser concita hacia él mismo la total reverencia del hombre porque tiene un valor infinito, respecto del cual el valor humano desaparece en la nada; y concita su total afecto, porque espera de él todo el bien que es dable esperar. El no puede permanecer indiferente frente al observador, vigía y juez constantemente presente de sus más secretos pensamientos y frente a quien es el más justo recompensador de éstos. El tiene que desear hacerle presente su admiración y respeto, y para hacer esto, dado que no puede hacerlo de otro modo, lo hace mediante una estricta obediencia *por consideración a Él*. Esta es religión racional pura. La religiosidad de esta índole no espera del pensamiento del legislador un factor que facilite la determinación, sino sólo espera una satisfacción de la necesidad de hacerle saber su afecto. No espera ninguna exigencia de Dios de que se le obedezca, sino sólo que le sea permitido, por su obediencia dócil, contemplarlo. Esta religiosidad no pretende prestar a Dios un favor, al servirlo, sino que espera, como la más alta merced, que se le permita servirlo. Esta es la más alta perfección moral de los hombres. Ella no sólo presupone la firme voluntad<sup>112</sup> de actuar siempre moralmente bien, sino también de hacerlo con plena libertad. Es imposible determinar *a priori* si acaso en concreto algún *hombre* es capaz de tal perfección moral, y en la situación presente de la humanidad es del todo improbable.

El segundo grado de la bondad moral presupone justamente esta firme voluntad<sup>113</sup> de obedecer en lo general a la ley moral, pero no presupone una total libertad en los casos particulares. La inclinación sensible combate todavía contra el sentimiento del deber, y es tan a menudo victoriosa como vencida. Las causas de esta debilidad moral no residen en lo esencial de la naturaleza humana, sino que

<sup>112</sup> .- 1ª Ed.: "seria voluntad".

<sup>113</sup> .- 1ª Ed.: "seria voluntad".

son contingentes; en parte en tal o cual sujeto una constitución corporal favorece la mayor violencia y la persistencia de las pasiones; en parte, y principalmente, por la situación presente de la humanidad, en la cual nos hemos habituado a actuar de acuerdo a impulsos naturales mucho antes de hacerlo de acuerdo con principios morales, y en la cual llegamos mucho más a menudo a la situación en la cual tenemos que ser determinados por los primeros que por los segundos, de tal modo que nuestra formación como hombres naturales tiene una ventaja mucho mayor respecto de nuestra formación moral. Dado que en estas circunstancias se presupone la seria voluntad de actuar moralmente, en consecuencia, un sentimiento moral vivo y activo, esta debilidad tiene que ser, entonces, muy desagradable al hombre, él tiene que buscar y echar mano ansiosamente a todos los medios para facilitar su determinación por la ley moral. Si se trata de procurar la predominancia de la inclinación moral por sobre la sensible, esto puede ocurrir de dos maneras diferentes: por una parte, debilitando la inclinación sensible, o, por otra parte, fortaleciendo los estímulos de la ley moral, fortaleciendo el respeto por ésta<sup>114</sup>. Lo primero ocurre de acuerdo con reglas técnico-prácticas que están basadas en principios naturales y respecto de las cuales cada uno tiene que ser instruido por su propia reflexión, por su experiencia y por el conocimiento empírico que tenga de sí mismo. Estas reglas están fuera del círculo de nuestra presente investigación. El estímulo de la ley moral<sup>115</sup> no puede ser fortalecido, sin perjudicar a la moralidad, de otro modo sino por la representación viviente de la majestuosidad y santidad de sus exigencias, por un sentimiento perentorio del *deber* y del "*tener que*". ¿Y cómo puede éste llegar a ser más perentorio que teniendo constantemente la representación de un ser completamente santo, que nos ordena ser santos? En él percibimos el acuerdo con la ley ya no meramente como algo que *deba* ser, sino como algo que *es*; en él percibimos expuesta la necesidad de ser tal. ¿Cómo puede ser más fortalecido el sentimiento moral que por la representación de que actuando inmoralmente no nos despreciamos meramente a nosotros mismos, nosotros que somos seres imperfectos, no, sino que hemos de ser despreciados por la suprema perfección? ¿Cómo fortalecerlo más que por la representación de que no sólo debemos honrarnos a nosotros mismos mediante la autosuperación y el sacrificio de nuestras más queridas inclinaciones en razón del deber, sino que la esencial santidad nos debe honrar? ¿Cómo podemos llegar a ser más atentos y más dóciles a la voz de nuestra conciencia, que cuando oímos en ella la voz de la santidad suprema que nos acompaña siempre imperceptiblemente y espía los más secretos pensamientos de nuestro corazón, y *ante el cual caminamos*<sup>116</sup>? Dado que la inclinación combate en el sujeto este nuevo factor de la ley moral, el cual le causa perjuicio, la razón buscará afirmarlo por medio de la total garantía de su fundamento; ella buscará una prueba para el concepto de Dios como legislador moral, y la encontrará en el concepto de Dios como creador del mundo. Este es el segundo grado de la perfección moral, que funda la religión natural<sup>117</sup>. Esta religión, por cierto, debe

<sup>114</sup> .- 1ª Ed.: "... parte, fortaleciendo los estímulos de la ley moral."

<sup>115</sup> .- 1ª Ed.: "Los impulsos de las leyes morales..."

<sup>116</sup> .- Alusión al Antiguo Testamento: Gen. XXIV, 40; XLVII 15; Salmo 56, 14; 116, 9.

<sup>117</sup> .- 1ª Ed.: "que se funda en la religión natural"



servir de medio para la determinación de la voluntad en los casos particulares en los que la inclinación combate contra el deber; sin embargo, ella presupone la primera y más alta determinación de la voluntad, obedecer la ley moral sin más, como ya ocurrida en virtud de la ley moral, pues esta religión no se presenta a sí misma, sino que tiene que ser buscada, y nadie la puede buscar si no la quiere.

La más profunda decadencia de los seres racionales en lo que respecta a moralidad ocurre finalmente cuando ni siquiera hay voluntad de reconocer una ley moral y de obedecerla, cuando los impulsos sensibles son los únicos principios que determinan su facultad desiderativa. Parece, al menos hasta ahora, que incluso si se pudiera mostrar en la sociedad, ante otros hombres moralmente mejores, muchos sujetos depravados hasta este grado, esto no probaría en absoluto la necesidad de una revelación. Pues tiene que ser posible a los mejores, y es su deber –se podría decir– desarrollar el sentimiento moral en los peores por medio de la instrucción y la formación, y conducirlos así hasta la necesidad de una religión. Sin aventurarnos por ahora en esta investigación, queremos sólo plantear la pregunta de tal suerte que su respuesta sea decisiva para la prueba de una necesidad empírica de la revelación. ¿Era posible que la humanidad entera o, al menos pueblos enteros de regiones o países pudieran caer en esta profunda decadencia moral? Para poder responder, tenemos que previamente determinar algo más precisamente el concepto de sensibilidad empírica<sup>118</sup>.

La sensibilidad en general, a saber, la empírica, puede ser apropiadamente descrita como una incapacidad de representación de las ideas; así esta descripción considera a la vez el defecto teórico, que es no poder pensarlas o bien en absoluto, o bien de pensarlas sólo bajo las condiciones de la sensibilidad empírica, y el defecto práctico de no dejarse determinar por ellas, el cual sigue necesariamente al primero. Se puede dividir la sensibilidad empírica, así como también la pura, en dos especies: la sensibilidad *externa* y la sensibilidad *interna*. La primera consiste, desde un punto de vista teórico, en concebir todo bajo las condiciones empíricas de los sentidos externos, todo como audible, tangible, visible, etc., y querer ver, oír y palpar todo efectivamente; y esto está siempre asociado con una incapacidad total de reflexión, de prosecución de una serie de inferencias, incluso si se refiere sólo a objetos de la naturaleza. Y, desde un punto de vista práctico, ella consiste en dejarse determinar sólo por el gozo de los sentidos externos<sup>119</sup>. Este es el grado de sensibilidad que se lo llama también sensibilidad grosera. La segunda consiste, desde un punto de vista teórico, en pensar todo como modificable, al menos bajo las condiciones empíricas de nuestro sentido interno, y en querer también modificarlo efectivamente. Y, desde un punto de vista práctico, consiste en no dejarse determinar por nada más elevado que por el gozo del sentido interno. A ella pertenece el gozo respecto del teatro y de la música, de la poesía, de lo bello (pero no de lo sublime), también de

<sup>118</sup> .- 1ª Ed.: “tenemos que previamente discutir algo más determinadamente el concepto de sensibilidad”.

<sup>119</sup> .- 1ª Ed.: “...sentidos externos, por lo agradable.”

la reflexión, del sentimiento de la fuerza de ésta, incluso de la compasión, si bien ésta es el más noble de todos los impulsos sensibles. Si esta sensibilidad es dominante, es decir, si nos dejamos determinar sólo y meramente por sus estímulos y jamás por la ley moral, entonces es claro que ella excluye toda voluntad de ser bueno así como toda moralidad. Ella es, por cierto, lejos preponderante en la mayor parte de los hombres, los cuales serán, en la mayor parte de los casos, determinados por ella; sin embargo, no son por ello todavía incapaces en general de toda acción puramente moral, y tienen todavía al menos el suficiente sentido moral como para sentir, en casos llamativos o en ocasiones especiales, el carácter reprensible e inconveniente de su manera de actuar, y de avergonzarse de ello. Sin embargo, incluso suponiendo que no hayan aplicado la ley moral nunca a sí mismos, y que jamás hayan experimentado vergüenza o arrepentimiento respecto de su propia imperfección, se muestra ciertamente en el juicio que emiten respecto de otros, en su frecuente y fuerte reprobación de éstos, desaprobación basada en fundamentos morales rectos, que no son totalmente incapaces de sentido moral. Se debería actuar sobre hombres de esta índole, se podría creer, por el lado en el que muestran todavía receptividad para la moralidad, y que uno se podría servir de justamente de los principios que aplican a los otros, para abrirles los ojos respecto de su propia condición, y conducirlos así gradualmente hacia la buena voluntad y, finalmente, en virtud de ésta, hacia la religiosidad. Con el propósito de mostrar la necesidad de una revelación, se tendría, pues, que poder mostrar, que los hombres y todo el género humano pueden ser privados, en virtud de una sensibilidad dominante, del sentido para la moralidad, o bien completamente, o bien en tan alto grado que no se pueda actuar sobre ellos en absoluto por esta vía. Hombres y todo el género humano que no son conscientes o bien en absoluto de la ley moral, o bien en tan pequeña medida, que no es posible construir en ellos nada sobre tal fundamento. Se puede, ciertamente, pensar *a priori* que la humanidad pudo haber llegado, sea desde sus orígenes, sea por diversos avatares de la fortuna, a una situación tal que se ha visto obligada, en su dura y permanente lucha con la naturaleza para subsistir, a dirigir todos sus pensamientos hacia lo que está frente a su nariz, a no poder pensar sino en lo presente, y a no poder escuchar ninguna otra ley, que la de la necesidad. En una tal situación es imposible que el sentido moral crezca y que conceptos morales se desarrollen<sup>120</sup>. Pero la humanidad no permanecerá siempre en la misma situación y, excepto ciertos casos especiales, no permanecerá así por mucho tiempo; con la ayuda de la experiencia se forjará leyes y abstraerá máximas de conducta. Estas máximas, surgidas en la naturaleza meramente en virtud de la experiencia, serán también meramente aplicadas a esta experiencia y a menudo contradirán posibles reglas morales. Probadas por su aplicabilidad y por su ejemplo universal, ellas se propagarán, sin embargo, de generación en generación y se multiplicarán; y, entonces, serán ellas las que destruirán la posibilidad de la moralidad, después de que esta necesidad apremiante, que hizo antes lo mismo que ellas, sea en parte abolida por ellas. Piénsese en los habitantes de Tierra del Fuego que llevan una vida en un estado que limita con la animalidad; piénsese en la mayor parte de los habitantes de las

<sup>120</sup> .- 1ª Ed.: "... y que el sentimiento moral se desarrolle".

islas de los mares del sur, para los cuales el robo parece ser algo completamente indiferente, y que no parecen en absoluto avergonzarse respecto de ello; piénsese en esos negros que sin mayor reflexión venden como esclavos a su mujer o a sus hijos por un trago de aguardiente<sup>121</sup>; si uno considera tales ejemplos parece haberse encontrado la primera observación confirmada en la experiencia; y para convencerse de la rectitud de la segunda, sólo se ha de estudiar las costumbres y máximas de los pueblos cultivados.

¿Cómo, a partir de este estado, la humanidad puede entonces llegar a la moralidad y, en virtud de ésta, llegar a la religión? ¿Acaso no puede alcanzarla por sí misma? Para responder esta pregunta con toda precisión, tenemos que comparar lo que aquí ha sido supuesto con el estado de la humanidad. A fin de decidir si un pueblo, en su estado actual, es capaz de la moralidad en general, o no lo es, no es suficiente considerar su comportamiento, y es prematuro concluir que un determinado pueblo está desprovisto de todo sentimiento moral, a partir de que en general comete acciones que están en conflicto con los primeros principios de toda moral, y ello sin huella de la menor vergüenza. Se tiene que investigar si acaso el concepto de deber en general, si bien todavía concebido oscuramente, se presenta en ellos; y basta que se encuentre allí, por ejemplo, que ellos confían en la observancia de un contrato, que no lo pueden forzar, incluso en el caso de que fuera beneficioso para la otra parte no respetarlo, y se arriesgan en esa confianza; y que en el caso de una violación del contrato muestran una indignación más viva y más intensa que la que mostrarían por el perjuicio que se les ha ocasionado por esta violación; en estos casos se les tiene que atribuir el concepto de deber en general. Pues, empero, sin esta confianza en la observancia de los contratos no es ni siquiera posible relacionarse en una sociedad. Basta que un pueblo, entonces, viva en una relación social, para que no carezca del todo de sentido moral. Pero, desgraciadamente, es una costumbre generalizada en todos aquellos en quienes esta sensibilidad impera, no servirse de este sentido como fundamento determinante de sus propias acciones, sino como principio para juzgar las acciones de los demás. Sí, ellos van tan lejos, especialmente cuando la sensibilidad está ya constituida en máxima, entonces un sacrificio, una negación del interés personal por mor del deber, es considerado como una necedad ridícula de la que hay que avergonzarse; se consideran siempre y continuamente como estando sólo sometidos al concepto de naturaleza; finalmente, ellos proceden siempre tan consistentemente que también imputan esto mismo al otro, con tal que ellos mismos no estén personalmente interesados al respecto y con tal que la violación del deber por otro no afecte sus propios beneficios. Sólo en el último caso ellos se acuerdan que hay deberes; es esto lo que hace, pues, muy sospechoso el desarrollo de este concepto allí donde lo encontramos asociado a una sensibilidad dominante, y nos da derecho a creer que simplemente el último principio, el principio del interés personal, lo ha originado. Así, pues, incluso la voluntad de ser moralmente bueno no puede estar

<sup>121</sup> .- 1ª Ed. continuaba: “piénsese en todos aquellos pueblos a los cuales un hombre de renombre les imputa una tal lúgubre falta de virtud, que se cree expresamente justificado para incluirlos en una clase separada de la raza humana.”

asociada con una sensibilidad dominante. Dado que esta voluntad es, sin embargo, ineludiblemente necesaria para *buscar* una religión como medio para una determinación más firme de la ley moral, la humanidad no puede nunca por sí misma, en este estado, encontrar una religión, dado que no puede ni siquiera buscarla.

E incluso, si la humanidad en este estado pudiera buscar una religión, no podría *encontrarla*. Para convencerse, a partir del modo de exposición hecha arriba, de que es Dios quien nos habla por medio de la ley moral, se requiere ante todo el concepto de una creación del mundo por una causa exterior a éste. La humanidad, incluso la que es todavía muy inculta, llegará fácilmente a este concepto. Ella está *a priori* forzada a pensar una totalidad absoluta de las condiciones; y ella cierra la serie de las condiciones tanto más rápido y tanto más pronto y es tanto más incapaz de proseguir una larga serie, cuanto menos culta. Por ello en los hombres groseramente sensibles estará todo lleno de creencias en causas sobrenaturales y de representaciones de innumerables demonios. Una sensibilidad más cultivada se elevará, tal vez, al concepto de una única causa primera, al de un ingenioso arquitecto del mundo. Pero para efectos de una religión no tenemos necesidad de este concepto, sino del de un creador *moral*<sup>122</sup>, y para lograr éste, necesitamos el concepto de un fin moral del mundo. Ahora bien, la sensibilidad llegará de nuevo, por cierto, fácilmente al concepto de fines posibles en el mundo, pues ella misma es guiada por la representación de fines en los asuntos de acá abajo; pero el concepto de un fin moral de la creación sólo es posible para un sentimiento moral cultivado. El hombre meramente sensible no llegará jamás a este concepto, ni por medio de éste al principio de una religión.

En primer lugar, si se hubiera de hallar un medio para traerles religión, ¿con qué fin la necesitarían? El más moral de los hombres, que no tuviera sólo la seria voluntad de obedecer la ley moral, sino también que tuviera la completa libertad de hacerlo, no necesitaría en absoluto de ella para satisfacer de alguna manera el sentimiento de veneración y de gratitud respecto del ser supremo. Aquel que tuviera precisamente la seria voluntad, pero no completa libertad, necesitaría de la religión para agregar un nuevo factor de autoridad a la ley moral, en virtud del cual sea contrarrestada la fuerza de la inclinación y establecida la libertad. Aquél que tampoco tenga la voluntad de reconocer una ley moral, y de obedecerla, necesita la religión para producir en él, primero, esta voluntad, y luego en virtud de ella, la libertad. Con él, por lo tanto, la religión tiene que tomar otro camino. Tanto la pura religión racional como la religión natural se fundan sobre el sentimiento moral; la revelada, en cambio, debe ella misma primero establecer el sentimiento moral. La primera no encuentra ninguna resistencia, sino que todas las inclinaciones están preparadas para aceptarla; la segunda, aunque tiene que combatir sólo en casos especiales las inclinaciones, en general es deseada y buscada; la última no sólo tiene que contrarrestar todas las inclinaciones inmorales, sino incluso la total repulsión a reconocer una ley en general y la aversión contra la misma religión en cuanto que quiere hacer valer la ley. Esta religión, por lo tanto, puede servirse, y

<sup>122</sup> .- 1ª Ed.: no subrayado.

se servirá, de los factores considerables tanto como pueda, sin hacer perjuicio a la libertad, es decir, sin actuar contra su propio fin.

¿Por qué vía, pues, puede esta religión alcanzar a la humanidad así constituida? Naturalmente, precisamente por la misma vía por la que alcanza todo lo que concibe, o por la que se deja determinar: por la sensibilidad. Dios tiene que anunciarse a tales hombres inmediatamente por los sentidos y exigir de ellos inmediatamente la obediencia por medio de los sentidos.

Pero aquí son todavía posibles dos casos, a saber, o bien Dios desarrolla el sentimiento moral por la vía de la reflexión, en virtud de un efecto sobrenatural en el mundo sensible, en el corazón de uno o de varios hombres que él ha escogido para ser sus mediadores ante la humanidad, y construye, precisamente por esta vía, sobre este sentimiento, el principio de toda religión, con la orden de hacer a los demás hombres precisamente lo que él les ha hecho a ellos; o bien él anuncia directamente este principio y lo funda sobre su autoridad, en tanto señor. En el primer caso no estaríamos obligados a admitir a Dios como causa inmediata de este efecto sobrenatural, sino que, si hemos admitido una corrupción moral universal de la humanidad, entonces perfectamente bien uno de los seres de la más alta moralidad posible podría ser legítimamente causa de un tal efecto. Pero, si encontramos otras razones para poner el fundamento de tal efecto inmediatamente en Dios, en ese caso no debilitaríamos esas razones si decimos que no conviene al decoro de Dios hacer de pedagogo; pues según nuestro conocimiento de Dios sólo no conviene a su decoro lo que es contrario a la ley moral. Pues en este caso no tendríamos tampoco (sin examinar cuál ser moral es la causa determinante de este desarrollo<sup>123</sup>) ninguna revelación, sino una religión natural que nos sería traída por una vía sobrenatural. Si sólo este medio fuera posible y fuera suficiente para alcanzar el fin, entonces no sería necesaria ninguna revelación, es decir, ningún anuncio de Dios como legislador que esté *inmediatamente* fundado sobre su autoridad. Admitamos por un momento que Dios quiera servirse de este medio. Él producirá sin ninguna duda la esperada convicción racional en el alma de aquellos sobre los cuales actúe. Estos, conforme al mandato de Dios y conforme a su propio sentimiento de la obligación de propagar ampliamente la moralidad, se volverán hacia el resto de la humanidad e intentarán construir en ésta justamente esta misma convicción, precisamente por la vía por la cual ella fue construida en ellos mismos. No hay, ni en la naturaleza humana en general, ni en la constitución empírica de los seres humanos que hemos supuesto, ninguna razón por la cual les sea imposible a estos delegados alcanzar su propósito, si sólo encuentran oídos y logran captar la atención. ¿Por qué querrían, sin embargo, conseguir esta atención entre hombres que tienen que estar de antemano ya prevenidos contra el resultado de sus representaciones? ¿Qué querrían dar a estos hombres, que temen la reflexión, de tal modo que se esfuercen en reflexionar y tengan así que reconocer la verdad de una religión que quiere limitar sus inclinaciones y someterlos a una ley? Sólo resta

<sup>123</sup> .- 1ª Ed.: "... cuál ser moral como causa tiene por efecto el desarrollo del sentimiento moral) ninguna revelación..."

---

pues el último caso: ellos tienen que anunciar su doctrina amparados en la autoridad de Dios, y en calidad de sus enviados ante la humanidad.

También esto parece ser posible de dos modos: a saber, o bien Dios funda también la fe de aquellos que son sus enviados sobre su sola autoridad, o bien él quiere, y espera de su propio discernimiento, que ellos anuncien al resto de los hombres bajo el amparo de la autoridad divina lo que, en virtud de cualquier medio, ha surgido de su propio corazón por la simple vía de la reflexión, en la medida que comprenden que no resta otro medio para traerles la religión. El último es, sin embargo, imposible, pues en ese caso Dios habría querido que esos sus delegados, por cierto con la mejor de las intenciones, pero así y todo, deban mentir y engañar. La mentira y el engaño, cualquiera que sea la intención, siempre son incorrectos, porque no puede convertirse nunca en principio de una legislación universal, y Dios no puede nunca querer algo incorrecto.

Uno podría concebir finalmente todavía como una tercera posibilidad, que Dios haya querido que estos supuestos inspirados se engañen, y que atribuyan a una causa sobrenatural el anuncio de la legislación moral divina basados en una autoridad que ha surgido en ellos de modo completamente natural, por ejemplo, por medio de la fantasía excitada por el deseo de este anuncio. Como toda respuesta categórica a esta cuestión, tanto una respuesta afirmativa como una negativa, sólo puede fundarse sobre principios teóricos, porque se trata aquí de la explicación de un fenómeno natural según leyes de la naturaleza; ninguna filosofía natural se extiende tanto como para demostrar que alguna cosa en el mundo sensible es posible *sólo* en virtud de leyes de la naturaleza o para demostrar que *no* es posible en virtud de ellas. Por lo tanto, esta afirmación, aplicada a la discusión de una revelación *en concreto* no puede nunca ni ser probada ni ser refutada; tampoco corresponde ésta a una investigación sobre el posible origen de una religión revelada, la cual, como tal es asumida sólo a partir de principios prácticos. Por cierto, un determinado efecto, considerado como fenómeno natural, podría haber surgido de leyes naturales descubribles por nosotros, y al mismo tiempo podría, sin embargo, estar muy conforme al concepto de un ser racional el que nosotros atribuyamos este efecto, al menos hasta la consecución de su intención moral, a una causa sobrenatural. Y la siguiente proposición disyuntiva está muy lejos de ser suficiente para fundar la aserción categórica a la que aspira: tales pretendidamente inspirados o bien eran efectivamente inspirados, o bien eran impostores, o bien eran visionarios exaltados (expresado más correcta y suavemente, eran imperfectos investigadores de la naturaleza). Pues, en primer lugar, los conceptos yuxtapuestos como términos de la división no se excluyen entre sí. La posibilidad de admitir el último tiene que ser refutada o demostrada a partir de conceptos naturales, mientras que la posibilidad de los dos primeros sólo puede ser probada a partir de principios prácticos; estos dos principios, sin embargo, no interfieren entre sí, y lo que uno niega puede muy bien ser afirmado por el otro. En consecuencia, el último y uno de los dos primeros son posibles simultáneamente, sólo los dos primeros se contradicen. En segundo lugar, la imposibilidad del último no puede ser demostrada en un caso dado. Pero todo

---

esto alcanzará su plena claridad recién por lo que sigue, donde hablaremos de la posibilidad física del efecto sobrenatural previsto en el mundo sensible.

Dado, pues, que la posibilidad del último caso, la que en realidad no podemos descartar, no puede inducirnos a error, podemos entonces extraer los siguientes resultados a partir de todo lo que hasta ahora hemos demostrado: La humanidad puede caer tan profundamente en la corrupción moral que no pueda ser traída de nuevo a la moralidad sino por medio de la religión, y no pueda ser traída a la religión sino por medio de los sentidos; una religión que deba ejercer una causalidad efectiva sobre tales hombres no puede fundarse sino directamente sobre la autoridad divina: dado que Dios no puede querer que ningún ser moral invente una tal autoridad, tiene que ser él mismo el que la asuma en una tal religión.

Pero, ¿qué propósito tiene esta autoridad? y ¿sobre qué la podría fundar si tiene que tratar con hombres que son hasta este grado sensibles? Evidentemente no sobre una sublimidad, para la cual carecen de sentidos y de reverencia, tampoco sobre su santidad, la que presupondría ya en ellos el sentimiento moral, el cual recién deberá ser desarrollado por la religión; sino sobre aquello para cuya admiración son receptivos en virtud de razones naturales: sobre su grandeza y poder como señor de la naturaleza y como el señor de ellos mismos. Sin embargo, si nos comportamos conforme al contenido de la ley moral solamente porque un ser superior en poder lo quiere, eso sería heteronomía y no produciría ninguna moralidad, sino que a lo más fuerza una legalidad. Una religión fundada sobre esta autoridad se contradice en consecuencia a sí misma. Así, pues, esta autoridad no debe fundar una obediencia, ella sólo debe fundar la atención respecto de los motivos de la obediencia, motivos que deben ser enseñados subsecuentemente. La atención, sin embargo, en tanto es una determinación empírica de nuestra alma, debe ser incitada en virtud de medios naturales. Sería, por cierto, manifiestamente contradictorio querer forzar justamente esta atención por medio del temor ante amenazas de castigo de este ser poderoso, o bien en virtud de medios físicos; o bien querer obtenerla fraudulentamente por la promesa de recompensas. Sería contradictorio porque el miedo y la esperanza más bien dispersan que incitan la atención, y pueden a lo más producir sólo una repetición mecánica, pero ningún convencimiento fundado en una reflexión racional, el cual tiene que ser el único fundamento de toda moralidad. Sería contradictorio porque esto falsearía desde un comienzo el principio de toda religión y presentaría a Dios como un ser a quien se podría agrandar por otra cosa que por una complexión moral interior<sup>124</sup> (aquí, por oír cosas indignantes, respecto de las cuales no se tiene ningún interés y por la repetición temerosa de las mismas). Sin embargo, la representación de un poder tan grande, mientras no nos concibamos en conflicto con él, tampoco produce miedo, sino admiración y veneración que reposa, por cierto, sólo sobre fundamentos patológicos y no morales, pero que llaman fuertemente nuestra atención respecto de todo lo que viene del ser poderoso. Ahora bien, en tanto Dios no se anuncie todavía como legislador moral sino sólo

---

<sup>124</sup> .- *Gesinnungen*.

como persona que habla, no nos concebimos todavía en conflicto con él; y si él se anuncia como tal, entonces nos anuncia al mismo tiempo su santidad, la cual elimina todo posible temor de su poder, en tanto nos asegura que nunca hará un uso arbitrario de su poder contra nosotros, sino que sus efectos sobre nosotros dependerán completamente de nosotros mismos. La exigencia que nos hace Dios, en una posible revelación de *oírlo*, se funda en su omnipotencia y en su grandeza infinita, y no puede fundarse sobre nada más, en tanto los seres que requieren una revelación no son capaces en primer lugar de ninguna otra representación de él. Sin embargo, su exigencia de *obedecerlo* no puede fundarse sobre nada más que sobre su santidad, porque en caso contrario el fin de toda revelación, promover la pura moralidad, no se alcanzaría; pero tanto el concepto de la santidad como la veneración respecto de ella tiene que ser antes desarrollada por la revelación. Tenemos una sentencia sublime que explica esto: “deben ser santos, pues Yo soy santo, dice el Señor”<sup>125</sup>. El Señor habla como Señor, y pide de este modo a todos atención. Pero él no funda la exigencia de la santidad sobre su autoridad, sino sobre su santidad.

Pero, todavía hay que preguntar: ¿cómo han de juzgar, entonces, esos hombres, antes que se despierte<sup>126</sup> su sentimiento moral, si acaso pueda ser Dios el que habla? Y aquí llegamos, pues, a la respuesta de una objeción que tiene que haber estado presente en el espíritu de todo lector desde hace ya tiempo. En el capítulo precedente hemos demostrado que el concepto de revelación sólo es racionalmente posible *a priori* y que no puede en absoluto surgir legítimamente *a posteriori*; y allí hemos mostrado que podía existir un estado, e incluso, que la humanidad entera podía caer en ese estado, en el cual le es imposible a la humanidad alcanzar *a priori* el concepto de religión y, por lo tanto, también el de revelación. Esta es una contradicción formal, se puede decir, o se nos puede plantear el siguiente dilema: O bien los hombres sentían ya la necesidad moral que los podía mover a buscar una religión, y tenían ya todos los conceptos morales que podían convencerlos racionalmente de la verdad de la misma, y, entonces, no necesitaban de ninguna revelación, sino que tenían ya *a priori* religión. O bien, ni sentían esta necesidad ni tenían este concepto, pero entonces no podrían convencerse jamás, a partir de razones morales, de la santidad de una religión; a partir de razones teóricas tampoco podrían; no podrían, pues, en absoluto convencerse y, por consiguiente, es imposible una revelación. Pero no se sigue que hombres que estén poco conscientes del mandato moral que hay en ellos, y que no puedan ser movidos por este mandato a buscar una religión, y que, por lo tanto, necesiten una revelación, no puedan subsecuentemente desarrollar en ellos este sentimiento, justamente gracias a la ayuda de esta revelación, y así poder ser capaces de someter a prueba una revelación, y examinar racionalmente si acaso pueda tener fundamento divino, o no. Se anuncia a ellos una doctrina como divina y, al menos, excita por ello su atención. O bien ellos la aceptan

<sup>125</sup> .- Lev. XI, 44: “Porque yo soy Yahveh, vuestro Dios; santificaos y sed santos, pues yo soy santo”. XIX, 2: “Sed santos, porque yo, Yahveh, vuestro Dios, soy santo”. Pedro I, 16: “como dice la Escritura: Sereis santos, porque yo soy santo”.

<sup>126</sup> .- 1ª Ed.: “antes que se desarrolle”.



inmediatamente como divina; y dado que esto no lo pueden inferir ni de principios teóricos ni pueden examinarlo desde principios morales, porque hasta ahora su sentimiento moral no se había desarrollado, y aceptan algo absolutamente sin fundamento, serían afortunados si esta casualidad redundaba en su beneficio. O bien, ellos la rechazan inmediatamente, pero entonces rechazan nuevamente algo sin ningún fundamento; o bien, finalmente, dejan el asunto sin decidir hasta que encuentren un fundamento racional para juzgar, y sólo en este único caso actúan racionalmente. *Que Dios habla, o que Dios no habla* (como afirmación categórica, posible a partir de fundamentos teóricos), no pueden jamás demostrarlo, si acaso él *pueda* haber hablado, sólo puede ser aclarado a partir del contenido de aquello que fue dicho en su nombre; para empezar tienen que, pues, prestar oído. Si, pues, en virtud de oírlo se desarrollara su sentimiento moral, entonces se desarrollaría simultáneamente el concepto de una religión y su posible contenido, sea que nos venga por una revelación o sin ella. Y entonces para alcanzar un asentimiento racional pueden, y deben, comparar la revelación que les ha sido proclamada como divina con el concepto, que ahora han desarrollado, de una revelación *a priori*, y emitir un juicio sobre ella según su acuerdo o desacuerdo con este concepto; y esto resuelve, entonces, completamente la supuesta contradicción. Una aceptación racional de una revelación dada como divina sólo es posible a partir de fundamentos *a priori*, pero pueden ser dadas *a posteriori* causas incidentales, y en algunos casos deben éstas ser dadas, para desarrollar estos fundamentos.

Todas estas investigaciones han más bien preparado el punto a debatir propiamente tal, antes que definirlo o desarrollarlo. Dado que, a saber, a partir de todo lo hasta ahora dicho, no ha tenido lugar ninguna aceptación racional de una revelación como divina, antes del completo desarrollo del sentimiento moral en nosotros; dado que, además, toda decisión de obedecer una ley de Dios sólo puede fundarse en este sentimiento y en la voluntad de obedecer a la razón que este sentimiento hace surgir (& 3); dado lo anterior, la autoridad divina, sobre la cual puede fundarse una revelación dada, parece perder toda su utilidad, tan pronto como es posible reconocerla. A saber, mientras una tal revelación obre todavía para cultivar en los hombres la receptividad de la moralidad, es también totalmente problemático para ellos, si acaso pueda ser esta revelación sólo de origen divino, porque esto sólo puede resultar a partir de un juicio sobre ésta de acuerdo con principios morales. Pero, tan pronto como semejante juicio es posible, una vez ocurrido en ellos el desarrollo del sentimiento moral, este sentimiento moral mismo parece poder ser suficiente para determinarlos a obedecer la ley moral simplemente en tanto que tal. Y, como fue mostrado justamente más arriba (& 3), incluso entre quienes tienen la más firme voluntad de obedecer la ley moral, simplemente en tanto que ley de la razón, son posibles casos particulares en los cuales la ley necesite de un fortalecimiento de su capacidad de producir un efecto mediante la representación de que se trata de una ley divina. Y es, por lo tanto, perfectamente posible, para un sujeto cultivado en la moralidad por una revelación ocurrida, la representación de esta legislación divina según su materia en virtud de principios de la razón práctica, y según su

forma en virtud de la aplicación de estos principios al concepto de mundo, y no parece haber ninguna razón para que deba pensarla como dada al mundo sensible por un efecto sobrenatural. Tiene que ser mostrada, pues, una necesidad, desde luego una necesidad solamente empírica, que sólo puede ser remediada por la representación determinada de un anuncio de Dios como legislador moral *ocurrido en virtud de un efecto en el mundo sensible*, si toda esta representación no haya de ser vana y el concepto de una revelación no haya de ser vacía, en tanto que una creencia en ésta pueda ser en todo caso útil tanto cuanto no sea posible, y en tanto sea posible, pierda toda su utilidad. Pues es, en efecto, imposible que podamos alegar piadosos sentimientos respecto de la bondad de Dios condescendiente con nuestra debilidad, y otras cosas semejantes que pueden surgir en nosotros de una tal representación, como si éstos fueran toda la utilidad duradera de una revelación.

Ahora bien, en la deducción hecha más arriba del concepto de revelación con el propósito de mostrar su posibilidad real, no se ha presupuesto<sup>127</sup> sólo seres racionales tales que en ellos la ley moral haya perdido su causalidad para siempre, sino también seres tales que en ellos la haya perdido en casos particulares. Allí donde no hay ni siquiera la voluntad de reconocer una ley moral y de obedecerla, la ley moral carece de toda causalidad; allí donde, por el contrario, existe esta voluntad, pero no la completa libertad, la ley moral pierde su causalidad en casos particulares. Cómo la revelación restablece la eficacia de la ley en el primer caso, es algo que ya ha sido mostrado; ahora la cuestión es saber si en el segundo caso la revelación tiene una influencia que le es esencial y que sólo es posible en virtud de ella. Como en el primer caso la revelación todavía no puede de manera racional ser reconocida como tal, en razón de aquello para lo cual es dada, se podría denominar esta su función, función de la revelación *en sí*<sup>128</sup>, en tanto es completamente independiente de nuestro modo de representación, esto es, según su *materia*<sup>129</sup>, (*functio revelationis materialiter spectatae*). Por el contrario, lo que la revelación tenga que realizar en el segundo caso podría ser denominado la función de la revelación en tanto que la reconocemos como tal, esto es, según su *forma*<sup>130</sup> (*functio revelationis formaliter spectatae*); y, como la revelación deviene propiamente revelación sólo porque la reconocemos como tal, esta función puede ser denominada la función de la revelación *en el sentido más propio*<sup>131</sup>.

En la discusión hecha arriba de la función de una revelación según la materia hemos admitido acertadamente que ésta sólo se refiere a sujetos en los cuales no está presente ni siquiera la voluntad de obedecer la ley de la razón; hemos admitido, por el contrario, que ella no tiene por objeto, en esta función, aquellos sujetos a los que no les falta esta voluntad, sino que les falta la libertad completa para cumplirla, y que, para el establecimiento de la libertad en estos sujetos, la

<sup>127</sup> .- 1ª Ed.: "...su posibilidad, no se ha presupuesto..."

<sup>128</sup> .- No subrayado en la 1ª Ed.

<sup>129</sup> .- Idem.

<sup>130</sup> .- Idem.

<sup>131</sup> .- Idem.

---

religión natural es suficiente. Dado que la determinación por la ley moral debe ser hecha posible por la revelación en virtud de su primera función, todos los seres racionales deben, por consiguiente, ser elevados al segundo nivel de la perfección moral, entonces, si la religión natural pudiera ser siempre suficiente para los seres en este segundo nivel, no tendría ninguna función que cumplir la revelación según su forma, vale decir, ésta no tendría ninguna eficacia en el establecimiento de la libertad, y, dado que esta es la función de la revelación en su sentido más propio, no podría ser mostrada ninguna verdadera necesidad de una creencia en la revelación. Pero, si esto ocurre, entonces esto parece contradecir la afirmación hecha más arriba acerca de la suficiencia de la religión natural para producir libertad. Debemos pues examinar, en primer lugar, si acaso es posible pensar que la representación de una revelación ocurrida tenga una influencia sobre el ánimo, influencia para el restablecimiento de la inhibida libertad de la voluntad, y entonces, si es posible mostrar una tal influencia, hay que examinar si pueden ser compatibles ambas suposiciones, y en qué medida pueden serlo.

Una de las características singulares del carácter empírico del hombre es que en cuanto una de sus fuerzas anímicas es particularmente excitada, y está en una actividad vivaz, las otras están inactivas y, por decirlo así, languidecen, y esto tanto más cuanto más distantes están éstas de aquéllas, de modo que la languidez de ésta es tanto mayor, cuanto mayor es la actividad de aquella. Uno se esforzaría inútilmente en determinar de un modo diferente, por motivos racionales, a quien es determinado por estímulos sensibles o se encuentra en un estado emocional intenso. Esto es tan cierto como, por el contrario, es posible producir, en virtud de ideas, una elevación o, por medio de la reflexión, una contención, de las almas en las cuales las impresiones sensibles hayan perdido casi toda su fuerza. Si en tales casos se debe ejercer una acción sobre un hombre, casi no puede ocurrir de otro modo que por medio de esta fuerza que, precisamente, está ahora en actividad, en tanto no puede producir ninguna impresión en las restantes, o bien, incluso si pudiera producir esta impresión, ella no sería suficiente para determinar la voluntad del hombre.

Algunas fuerzas anímicas tienen una más estrecha afinidad entre sí y una mayor influencia recíproca, que otras. Sería inútil que se quiera retener por motivos racionales a quien está arrebatado por estímulos sensibles, pero puede fácilmente conseguirlo gracias a la representación de otra impresión sensible por medio de la imaginación, sin la presencia del objeto sensible, vale decir, sin sensación inmediata. Todas las fuerzas determinables por la sensibilidad empírica se encuentran en semejante correspondencia.

Las determinaciones opuestas al deber son todas producidas por impresiones sobre estas fuerzas: por la sensación que o bien corresponde inmediatamente a un objeto fuera de nosotros, o bien es reproducida por la imaginación empírica, por emociones, por pasiones. ¿Cuál ha de ser el contrapeso que el hombre haya de oponerle a una tal determinación, siendo ésta tan fuerte que reprime completamente la voz de la razón? Este contrapeso debe manifiestamente ser

---

traído al alma por una fuerza del ánimo tal que, por una parte, sea sensible, y por lo tanto sea capaz de contraponerse a una determinación de la naturaleza sensible del hombre, y que, por otra parte, sea determinada por libertad y tenga espontaneidad; y esta fuerza del ánimo es la imaginación. Así, pues, es por ella que el único motivo posible de una moralidad, la representación de la legislación de lo santo, debe ser traído al alma. Esta representación se funda, pues, en el caso de la religión natural, sobre principios racionales; pero si esta razón es, como lo presuponemos, completamente reprimida, sus resultados parecen oscuros, inciertos, dudosos. También los principios de esta representación, por lo tanto, deberían ser representables por la imaginación. Estos mismos principios, pues, serían *facta*, o una revelación, en el mundo sensible. “Dios es, pues él ha hablado y actuado”, debe poder decirse el hombre en semejantes momentos; “él quiere que yo ahora no actúe así, pues él me lo ha expresamente prohibido con tales palabras, bajo tales circunstancias, etc.; yo le rendiré cuentas alguna vez, en una cierta determinada ceremonia, por esta decisión que ahora voy a tomar”. Si tales representaciones han de hacer, empero, impresión en él, él tiene que poder aceptar los *facta* que están a la base de estas representaciones como completamente verdaderos y exactos. Estos *facta* no tienen que ser, pues, inventados de algún modo por su imaginación, sino que le tienen que ser dados. Se sigue inmediatamente de nuestra presuposición que por semejante representación de la pura moralidad no se hace ningún perjuicio de una acción producida por ella; el motivo presentado sensiblemente por la imaginación no debe ser ninguno otro que la santidad del legislador, y solamente la mediación debe ser sensible.

Una crítica general del concepto de revelación no tiene propiamente que examinar si, entretanto, la pureza del motivo no sufre a menudo por la sensibilidad de la mediación, y si acaso a menudo el temor al castigo o la esperanza de la recompensa no tiene mucha más influencia sobre una obediencia producida por la representación de la revelación, que el puro respeto por la santidad del legislador. Una crítica general sólo debe probar que esto no es necesario *in abstracto*, y que *in concreto* simplemente no debe ocurrir, si la religiosidad ha de ser auténtica y no meramente un egoísmo más sutil. Dado que, por cierto, esto ocurre muy fácilmente, dado que, además, en general no se puede mostrar cuándo, en qué medida y por qué es necesario semejante fortalecimiento de la ley moral por la representación de una revelación, y dado, finalmente que no se puede simplemente negar que hay en nosotros una tendencia universal, indudablemente fundada sobre la ley moral, a honrar más a un ser racional, cuya idea de lo simplemente justo necesita menos refuerzo en su ánimo, para moverlo a producir esto justo; dado todo esto, no se puede tampoco negar que sería mucho más honorable para la humanidad, si la religión natural fuera siempre y en todos los casos suficiente para determinar la obediencia respecto de la ley moral. Y en este sentido las dos proposiciones siguientes podrían, entonces, ser compatibles, a saber, que no se puede comprender *a priori* (antes de la experiencia efectivamente realizada), por qué debe ser necesaria la representación de una revelación para restablecer la libertad inhibida, y que la experiencia casi universal

en nosotros y en los demás nos enseña casi cotidianamente que somos, por cierto, suficientemente débiles como para necesitar una tal representación.

### § 9<sup>132</sup> De la posibilidad física de una revelación

El concepto de revelación *a priori*, tal como es justificado<sup>133</sup> *a posteriori* por la presentación de una<sup>134</sup> necesidad de la sensibilidad empírica, exige un efecto sobrenatural en el mundo sensible. A este respecto se podría todavía preguntar: ¿Es esto también posible en general? ¿Es, en general, concebible que algo *fuera* de la naturaleza tenga una causalidad *en* la naturaleza? Y respondemos a estas preguntas, en parte para traer algo más de luz, donde sea posible, al menos para nuestro actual propósito, a la todavía oscura doctrina acerca de la posible compatibilidad entre la necesidad según leyes naturales y de la libertad según leyes morales, y en parte para derivar de la discusión de esta cuestión una consecuencia no poco importante para la rectificación del concepto de revelación.

Que esto deba ser en general posible es el primer postulado que hace la razón práctica *a priori*, en tanto determina a lo sobrenatural en nosotros, vale decir, a nuestra facultad desiderativa superior, a llegar a ser causa fuera de sí en el mundo sensible; sea en el mundo sensible en nosotros, sea en aquel que está fuera de nosotros, lo cual aquí viene a ser lo mismo.

Hay que recordar, sin embargo, antes que nada, que es distinto decir, por una parte, que la voluntad, como facultad desiderativa superior, es libre, pues si esto último significa, como efectivamente significa, que no está sometida a las leyes naturales, esto es algo inmediatamente evidente, porque la voluntad, como facultad superior, no es en absoluto parte de la naturaleza, sino algo suprasensible; y decir, por otra parte, que una tal determinación de la voluntad deviene<sup>135</sup> causalidad en el mundo sensible, en cuyo caso estamos exigiendo, por cierto, que algo que está sometido a leyes naturales deba ser determinado por algo que no es parte de la naturaleza, lo cual parece contradecir y suprimir el concepto de necesidad natural, concepto este que, ante todo, hace posible el concepto de naturaleza en general.

En este punto es necesario recordar antes que todo que mientras estemos hablando de la mera explicación de la naturaleza, no nos está en absoluto permitido admitir una causalidad por libertad, porque la filosofía de la naturaleza en su totalidad no sabe nada de semejante causalidad. Y, en cambio, mientras se trate de una mera determinación de la facultad desiderativa superior<sup>136</sup>, no es en absoluto necesario considerar la existencia de una naturaleza en general. Ambas causalidades, la de la ley natural y la de la ley moral, son, tanto respecto de la índole de su causalidad como respecto de su objeto, infinitamente diferentes. La ley natural ordena con absoluta necesidad, la ley moral manda a la libertad; la primera impera sobre la naturaleza, la segunda sobre el mundo del espíritu.

<sup>132</sup> - 1ª Ed.: § 7.

<sup>133</sup> - 1ª Ed.: "... tal como es confirmado".

<sup>134</sup> - 1ª Ed.: "... presentación de la necesidad...".

<sup>135</sup> - 1ª Ed.: "... la voluntad tiene una causalidad...".

<sup>136</sup> - 1ª Ed.: "... se trate de la mera detrmnación de la voluntad como facultad superior".

“*Tiene que*<sup>137</sup>” es la consigna de la primera, y “*debe*<sup>138</sup>” es la consigna de la segunda, hablan de cuestiones completamente diferentes, y no pueden, incluso contrapuestas entre sí, contradecirse, pues no se encuentran.

Sus efectos en el mundo sensible, sin embargo, se encuentran, y tampoco deben contradecirse, si el conocimiento de la naturaleza, por una parte, y la causalidad de la libertad en el mundo sensible exigida por la razón práctica, por otro, no han de ser imposibles. La posibilidad de este acuerdo entre estas dos legislaciones totalmente independientes una de la otra no puede ser concebida de otra forma sino como teniendo una dependencia común respecto de una legislación superior, la cual se encuentra a la base de las dos, pero que es para nosotros totalmente inaccesible. Si pudiéramos poner este principio como fundamento de una visión del mundo, entonces, de acuerdo con este principio, uno y el mismo efecto sería reconocido como completamente necesario; un mismo efecto, en relación con el mundo sensible, nos parecería *libre* conforme a la ley moral, y remitido a la causalidad de la razón nos parecería en la naturaleza como *contingente*. Pero como no podemos hacer esto, se sigue de allí manifiestamente que, tan pronto como consideramos una causalidad por libertad, tenemos que admitir que no todos los fenómenos en el mundo sensible son necesarios según meras leyes naturales, sino que muchos son sólo contingentes; en consecuencia no nos está permitido explicar todo *a partir* de leyes de la naturaleza, sino algunas cosas meramente *de acuerdo con* leyes naturales. *Explicar algo meramente de acuerdo con leyes naturales*, sin embargo, significa admitir que la causalidad de la materia del efecto está fuera de la naturaleza, la causalidad de la forma del efecto, empero, está en la naturaleza. *De acuerdo con* las leyes de la naturaleza se tienen que poder explicar todos los fenómenos del mundo sensible, pues en caso contrario no podrían nunca devenir un objeto de conocimiento.

Apliquemos ahora estos principios a esa esperada acción sobrenatural de Dios en el mundo sensible. Dios, en virtud del postulado de la razón, debe ser pensado como aquel ser que determina la naturaleza conforme a la ley moral. La unión de ambas legislaciones tiene lugar, pues, en él, y este principio, del cual dependen ambas conjuntamente, es el fundamento de su visión de mundo. Para él, por lo tanto, nada es natural ni nada es sobrenatural, nada es necesario ni nada es contingente, nada es posible ni nada es efectivamente real. Tanto como lo anterior es lo que podemos decir negativamente, en la medida que estamos constreñidos por las leyes de *nuestro* pensar; pero si quisiéramos determinar positivamente la modalidad de su entendimiento, entonces devendríamos trascendentes. La pregunta, por lo tanto, no puede rezar: ¿cómo *Dios* concibe un efecto sobrenatural en el mundo sensible como posible, y cómo lo puede realizar efectivamente? sino, ¿cómo *nosotros* podemos concebir un fenómeno como efectuado por una causalidad sobrenatural de Dios?

<sup>137</sup> .- “*Muß*”.

<sup>138</sup> .- “*Soll*”.

---

Estamos obligados por nuestra razón a derivar todo el sistema de fenómenos, y por último todo el mundo sensible, de una causalidad por libertad según leyes de la razón, a saber, de la causalidad de Dios. El mundo entero es, para nosotros, efecto sobrenatural de Dios. Se puede bien, por cierto, concebir que Dios ha entrelazado, desde el mismo comienzo, (podemos hablar aquí del todo humanamente, pues no establecemos aquí verdades objetivas, sino posibilidades subjetivas de pensar), la primera causa natural de un determinado fenómeno, el cual era conforme a una de sus intenciones morales, con el plan del todo. La objeción que se ha hecho a esto es la siguiente: esto significaría hacer por un desvío lo que se podría hacer directamente; se funda en un grosero antropomorfismo, como si Dios estuviera sometido a condiciones temporales. En ese caso, el fenómeno podría ser total y perfectamente explicado por las leyes de la naturaleza, hasta el origen sobrenatural de la naturaleza entera misma, si pudiéramos contemplar a la naturaleza en su conjunto, y entonces ésta debería ser también simultáneamente contemplable como efecto de la causalidad de un concepto divino del propósito moral alcanzable por este medio.

O bien podríamos admitir, en segundo lugar, que Dios haya efectivamente realizado una intervención en la serie ya comenzada de causas y efectos y continuada luego conforme a leyes naturales, y producido por la causalidad inmediata de su concepto moral otro efecto que el que habría resultado de la mera causalidad de los seres naturales conforme a leyes naturales. Nuevamente, de este modo, no hemos determinado *en cuál* miembro de la cadena debería él intervenir, si acaso actúa precisamente en aquél que precede inmediatamente al efecto pretendido, o bien si él no podría también hacerlo en un miembro que esté quizás muy lejos de este efecto en el tiempo, interviniendo así en virtud de efectos intermediarios. Si admitimos el segundo caso, entonces, si conocemos del todo las leyes naturales, podremos explicar correctamente el fenómeno en cuestión por el fenómeno precedente, y éste de nuevo por el anterior y así quizás sucesivamente hasta el infinito, hasta que, por cierto, topemos con un efecto que ya no podamos explicar a partir de leyes naturales, sino sólo de acuerdo con ellas. Sin embargo, suponiendo que podamos o queramos seguir el rastro de esta serie de causas naturales sólo hasta un determinado punto, sería entonces muy posible que al interior de los límites que hemos fijado no se encuentre ese efecto que ya no puede ser explicado naturalmente; pero eso no nos faculta para concluir que el fenómeno investigado no pueda ser en absoluto efecto de una causalidad sobrenatural. Sólo en el primer caso, pues, tan pronto encontráramos, inmediatamente desde el fenómeno, una causalidad no explicable a partir de leyes naturales, nos sería posible teóricamente suponer una causalidad sobrenatural para éste.

Pero, ¿acaso Dios no quiere que el hombre sensible, respecto del cual él desea probar por este efecto su identidad como autor de la revelación, la reconozca como sobrenatural? No sería correcto decir que Dios querría que nosotros sacáramos esta falsa conclusión, sobre la cual, según la discusión hecha más arriba, se funda manifiestamente un *reconocimiento teórico* de un fenómeno en la



naturaleza como producido por una causalidad fuera de ésta. Pero como este fenómeno no debe fundar una convicción, lo cual no puede hacer, sino sólo suscitar atención, es del todo suficiente para este propósito, en la medida que seamos capaces de convicción moral, si aceptamos teóricamente sólo como *posible* que éste *pueda* haber sido producido por una causalidad sobrenatural, y con este propósito (para concebirlo como *teóricamente* posible, pues de acuerdo a la discusión hecha más arriba, esto no se requiere para encontrarlo moralmente *posible*), no se requiere nada más que el que *nosotros* no veamos ninguna causa natural para este efecto. Pues es concebido completamente de acuerdo a la razón lo siguiente: si no puedo explicar un suceso a partir de causas naturales, entonces esto ocurre, o bien porque no conozco las leyes naturales de acuerdo a las cuales este suceso es posible, o bien porque de acuerdo con estas leyes éste no es en absoluto posible<sup>139</sup>. ¿A quién comprende, pues, aquí este *nosotros*? Manifiestamente abarca a aquellos, y solamente a aquellos, que están comprendidos en el plan de concitarles atención. Supóngase, pues, que una vez alcanzado este fin y que la humanidad haya sido elevada hasta ser capaz de una fe moral en la divinidad de una revelación, se pudiera mostrar en virtud de una comprensión más elevada de las leyes de la naturaleza, que ciertos fenómenos, tenidos por sobrenaturales y sobre los cuales esta revelación se fundaba, sean explicables completamente a partir de leyes naturales; entonces, a partir de esto, no se puede inferir nada contra la posible divinidad de semejante revelación, en tanto este error no esté fundado en una impostura voluntaria y deliberada, sino meramente en una equivocación involuntaria, dado que un efecto, especialmente si es atribuido a la causa originaria de toda ley natural, puede muy bien ser producido del todo naturalmente y, por cierto a la vez sobrenaturalmente, es decir, por la causalidad de su libertad conforme al concepto de una intención moral.

El resultado de lo aquí dicho es que así como no se puede permitir al defensor dogmático del concepto de revelación inferir, del carácter inexplicable de un determinado fenómeno a partir de leyes naturales, una causalidad sobrenatural, e incluso inmediatamente una causalidad divina, tampoco se puede permitir al opositor dogmático de este concepto, de la explicabilidad justamente de este fenómeno a partir de leyes naturales, concluir que éste no es posible ni por una causalidad sobrenatural ni, en particular, por una causalidad divina. La pregunta en su totalidad no puede ser discutida en absoluto dogmáticamente de acuerdo con principios teóricos, sino que tiene que ser discutida moralmente de acuerdo a

<sup>139</sup> \* .- Si Cristóbal Colón, en vez de pretextar su eclipse de luna sólo para conseguir víveres de los habitantes de la Española, hubiera utilizado éste con propósitos morales, como testimonio divino de una misión en ellos, no veo cómo le hubieran podido racionalmente rehusar su atención, dado que el resultado de este suceso natural según sus precisas predicciones debía ser para ellos absolutamente inexplicable según leyes naturales. Y si él hubiera fundado sobre este testimonio una religión plenamente conforme a los principios de la razón, entonces, no sólo no habrían perdido nada, sino que ellos habrían podido también, con completa convicción, considerar esta religión como teniendo inmediatamente un origen divino hasta que, a decir verdad —por su propia comprensión de las leyes naturales y por la información histórica que Colón conocía tan bien y que no trató honestamente con ellos— ya no puedan considerar esta religión como *revelación* divina, pero, por cierto, permanecerían obligados a reconocerla, a causa de su acuerdo total con la ley moral, como *religión* divina. [Cristóbal Colón no utiliza este truco en Haití (Española) sino en Jamaica, el 29 de febrero de 1504].

---

principios de la razón práctica, como resulta a partir de todo lo dicho hasta aquí. Cómo ha de ocurrir esto, sin embargo, se mostrará en lo que sigue de este tratado.

### § 10<sup>140</sup> Criterios respecto de la divinidad de una revelación de acuerdo con su forma

Para convencernos racionalmente de la posibilidad de que una revelación dada sea de Dios, tenemos que tener criterios seguros de esa divinidad. Dado que el concepto de revelación es posible *a priori*, en él mismo tenemos que apoyar una revelación dada *a posteriori*, es decir, los criterios de su divinidad tienen que poder derivarse de este concepto.

Hasta aquí hemos expuesto el concepto de revelación simplemente de acuerdo a su forma, en tanto ésta tenga que ser religiosa<sup>141</sup>, haciendo completa abstracción del contenido posible de una revelación dada *in concreto*, tenemos, pues, ahora la intención de establecer los criterios de la divinidad de una revelación en cuanto a su forma. Sin embargo, podemos distinguir dos aspectos diferentes en la forma de una revelación, es decir, distinguir dos aspectos diferentes en un mero anuncio de Dios como legislador moral por medio de un fenómeno sobrenatural en el mundo sensible, a saber, por una parte, el aspecto *externo* de esta revelación, es decir, las circunstancias bajo las cuales ocurre y los medios por los cuales ocurre, y, por otra, el aspecto interno, es decir, el anuncio mismo.

El concepto de revelación *a priori* presupone una necesidad moral empírica dada de esta revelación, sin la cual la razón sería incapaz de concebir como moralmente posible una manifestación de la divinidad que sería, entonces, superficial y completamente sin sentido. La deducción empírica de las condiciones de la realidad efectiva de este concepto desarrolla esta necesidad. Se tiene que poder mostrar, entonces, que esta necesidad ha existido efectivamente en el momento del surgimiento de una revelación que pretende un origen divino, y que no existiría otra religión que contenga en sí todos los criterios de la divinidad entre estos mismos hombres a los cuales esta revelación estaba destinada, o bien, que no les era fácilmente comunicable por medios naturales. *Una revelación, respecto de la cual esto pueda ser mostrado, puede ser de Dios; una revelación respecto de la cual pueda ser mostrado lo contrario, no es, con toda seguridad, de Dios.* Es necesario establecer este criterio expresamente con el propósito de poner freno a toda exaltación y toda impostura de inspirados religiosos<sup>142</sup> que se puedan presentar, tanto en el presente como en el futuro. Si una revelación es falseada según su contenido, es entonces el deber y el derecho de todo hombre virtuoso devolverle su pureza original; pero para esto no se requiere de ninguna nueva autoridad divina, sino de una simple apelación a la autoridad ya existente, y de desarrollar la verdad a partir de nuestro sentimiento moral. Además, la posibilidad de dos revelaciones divinas que existan simultáneamente no será desmentida en absoluto por estos criterios, si los poseedores de éstos no están en condiciones de compartirlos.

<sup>140</sup> .- 1ª Ed.: § 8.

<sup>141</sup> .- “en tanto tenga que ser religiosa”, agregado en la 2ª Ed.

<sup>142</sup> .- 1ª Ed.: “... de fundadores religiosos”.

---

Dios debe ser causa de los efectos por medio de los cuales ocurre la revelación. Sin embargo, todo lo que es inmoral contradice el concepto de Dios. *Toda revelación, por lo tanto, que se ha anunciado, impuesto, propagado, por medios inmorales, de seguro no es de Dios.* Cualquiera que se quiera que sea la intención, es siempre inmoral cometer una impostura. Por lo tanto, si un presunto enviado de Dios respalda su autoridad por medio de una impostura, Dios no lo puede haber querido. Además, un profeta efectivamente respaldado por Dios no necesita de ninguna impostura. Él no cumple con su intención, sino con la intención de Dios, y se puede, por lo tanto, dejar completamente a Dios hasta qué punto y cómo Dios quiere respaldar esta intención. Pero, se podría todavía decir, la voluntad del enviado divino es libre y él puede, quizás con una buena intención, querer hacer más que lo que se le ha encargado hacer, querer hacer el asunto todavía más creíble de lo que es ya, y para esto puede dejarse llevar por una impostura. Y entonces no es Dios, sino el hombre del cual aquél se sirve, causa de esta impostura. No nos está permitido negar completamente que Dios pueda servirse de hombres inmorales, o de hombres moralmente débiles, para la divulgación de una revelación. Pues, ¿cómo si no, cuando no hay otros? Y no deben por lo demás haber ningún otro, allí donde exista la más alta necesidad de la revelación. Pero no los puede autorizar, al menos durante el cumplimiento de su misión, al empleo de medios inmorales; él tendría que impedirlo en virtud de su omnipotencia, cuando la libre voluntad de estos hombres los incline en esa dirección. Pues si la impostura fuera descubierta –y toda impostura puede serlo—son posibles dos casos. O bien desaparece la atención suscitada, y ésta sería reemplazada por el despecho de verse engañado, y por la desconfianza respecto de todo lo que venga de esta fuente o de otras semejantes, lo cual contradiría el fin propuesto por estas disposiciones. O bien, si la doctrina estuviera ya suficientemente autorizada, la impostura sería entonces igualmente autorizada por ésta, cada uno se permitiría entonces hacer todo lo que un enviado de Dios se permite hacer; lo cual contradice la moralidad y el concepto de toda religión.

El fin último de toda revelación es la moralidad pura. Esta sólo es posible por la libertad, y no puede ser lograda por coacción. Pero no sólo ella no puede ser lograda por coacción, tampoco la atención a representaciones que intentan desarrollar el sentimiento al respecto y facilitar la determinación de la voluntad en su conflicto con la inclinación, pueden ser logrados por coacción; sino que la coacción es aquí más bien contraproducente. Ninguna revelación divina, por lo tanto, debe ser anunciada o divulgada por la coacción o la persecución, pues Dios no puede servirse de medios contrarios a su fin, ni puede tampoco tolerar el empleo de tales medios en vistas a satisfacer sus propias intenciones, porque de este modo resultarían estos medios justificados. Toda revelación, pues, que se ha anunciado y consolidado por persecución, ciertamente no es de Dios. *Aquella revelación, sin embargo, que no se sirva para su anuncio y su afirmación de ningún otro medio que el moral, puede ser de Dios.* Estos son los criterios respecto de la divinidad de una revelación en lo que se refiere a su forma externa. Entraremos ahora en los de su forma interna.

Toda revelación debe fundar una religión, y toda religión se funda en el concepto de Dios como legislador moral. Por lo tanto, una revelación que nos anuncie a Dios como algo distinto de esto, que nos quiera, por ejemplo, enseñar teóricamente su esencia o que se erija en legislador político, no es, al menos, lo que buscamos, no es *religión revelada*<sup>143</sup>. *Toda revelación, por lo tanto, nos tiene que anunciar a Dios como legislador moral, y sólo de aquella cuyo fin sea esto podemos creer, basados en fundamentos morales, que sea de Dios.*

La obediencia respecto de los mandatos morales de Dios sólo puede fundarse sobre la veneración y el respeto a su santidad, porque sólo en ese caso es moralmente pura. *Toda revelación, por lo tanto, que nos quiera mover a la obediencia por otros motivos, por ejemplo, por la amenaza de un castigo o la promesa de una recompensa, no puede ser de Dios, pues tales motivos contradicen la pura moralidad.* Es, a decir verdad, seguro, y lo trataremos más adelante, que una revelación puede, o bien contener explícitamente la promesa de la ley moral como promesa de Dios, o bien puede conducirnos a su búsqueda en nuestro propio corazón. Pero esta promesa tiene que ser propuesta sólo como consecuencia y no como motivo\*.

<sup>143</sup> .- 1ª Ed.: "...revelada. Lo que pueda ser y si acaso no es posible bajo alguna condición, no pertenece al plan de la presente investigación. *Toda revelación...*"

\* .- Si pudiera ser probado que es posible un asentimiento racional a una revelación de Dios como legislador político, (quizás como preparación a una revelación moral), en la medida que con la posibilidad de este asentimiento simultáneamente quede o quepa la posibilidad de todo el asunto, (una prueba que parece casi imposible según lo dicho más arriba en el § 5), entonces sería claro que la obediencia a estas leyes no sólo podría estar fundada, sino que tendría que estarlo, en temor al castigo y esperanza de la recompensa, pues el fin último de las leyes políticas es la mera legalidad, y esta obediencia es producida con la máxima certeza por estos móviles.

### § 11<sup>144</sup> Criterios de la divinidad de una revelación en cuanto a su contenido posible (*materiae revelationis*)

Lo esencial de la revelación en general es el anuncio de Dios como legislador moral, por medio de un efecto sobrenatural en el mundo sensible. Una revelación dada *in concreto* puede contener narraciones de tales o tales efectos, medios, disposiciones, circunstancias, etc. Todo lo que se refiere a estas cosas pertenece a la forma externa de la revelación y está subordinado a los mismos criterios. Dónde ha de ser colocada la ley misma según su contenido, en virtud de este anuncio del legislador, queda todavía completamente sin decidir. Este anuncio puede remitirse directamente a nuestro corazón, o bien este anuncio puede también establecer lo que nuestro corazón nos diría, pero más especialmente como una expresión de Dios, y dejarnos comparar por nosotros mismos esta expresión con lo que diría nuestro corazón. El anuncio de Dios como legislador, dicho con palabras, significaría lo siguiente: "Dios es legislador moral"; y dado que tenemos que expresar este anuncio en palabras, podemos llamarlo *contenido*, a saber, el contenido del *anuncio* en sí mismo, o el *significado de la forma de la revelación*. Sin embargo, si se nos dice además de esto algo más, entonces esto es el *contenido de la revelación*. Lo primero podemos, por cierto, concebirlo *a priori*, y si nos es dada *a posteriori* la necesidad, podemos desear y esperar, pero nunca podemos realizarlo por nosotros mismos, sino que la realización de este concepto tiene que ocurrir por un *factum* en el mundo sensible. Por lo tanto, no podemos nunca saber *a priori* cómo y de qué manera será dada la revelación. Lo segundo, vale decir, si una revelación tendrá en general un contenido, es algo que no podemos esperar *a priori*, pues esto no pertenece a la esencia de la revelación. Sin embargo, en cambio, podemos saber completamente *a priori*, cuál puede ser ese contenido. Con lo cual se plantea inmediatamente la siguiente pregunta: ¿Podemos esperar de una revelación enseñanzas y explicaciones a las cuales nuestra razón, abandonada a sí misma y sin ninguna ayuda sobrenatural para guiarla, no habría podido jamás llegar, y esto no, por cierto, sólo bajo las actuales condiciones contingentes bajo las cuales se ha encontrado, y se encuentra, sino según su naturaleza en general? Y podemos responder con toda tranquilidad a esta cuestión, dado que, en el caso que tuviéramos que responder negativamente, según la deducción hecha más arriba en virtud de la cual lo que propiamente nos concierne es la forma de la revelación, no tendríamos que temer la objeción según la cual la revelación sería en general superflua, si no nos pudiera enseñar nada nuevo.

Estas enseñanzas, producidas sólo a partir de fuentes sobrenaturales, podrían tener por objeto, o bien la ampliación de nuestro conocimiento teórico de lo suprasensible, o bien determinaciones más precisas respecto de nuestras obligaciones. Así, pues, ¿podríamos esperar de una revelación una ampliación de nuestro conocimiento teórico? La respuesta a esta pregunta se funda sobre las dos siguientes: ¿es semejante ampliación *moralmente* posible, es decir, no

<sup>144</sup> .- 1ª Ed.: § 9.

---

entraña un conflicto con la moralidad pura? y además, ¿es esta ampliación *físicamente* posible, no contradice quizás la naturaleza del asunto? y finalmente, ¿no contradice, quizás, el concepto de revelación y, en consecuencia, se contradice a sí misma?

¿Es ella moralmente posible? Las ideas de lo suprasensible realizadas por la razón práctica son *libertad, Dios, inmortalidad*. Es un *hecho* inmediato que somos libres en cuanto a nuestra facultad desiderativa superior, es decir, que tenemos una facultad desiderativa superior independiente de leyes naturales. En virtud de nuestra determinación moral a querer el fin último de la ley moral, se nos impone inmediatamente creer lo que nos es necesario respecto del concepto de Dios en vistas a la determinación de la voluntad: que él es el *único santo, el único justo, el omnipotente, el omnisapiente*, el más alto legislador y juez supremo de todo ser racional. Que tenemos que ser *inmortales*, se sigue inmediatamente de la exigencia de que nuestras naturalezas finitas realicen el supremo bien, una pretensión que como tal naturaleza no somos capaces de satisfacer, pero que *debemos* devenir siempre más capaces y, por lo tanto tenemos que *poder* satisfacer. ¿Qué más queremos saber sobre estas ideas? ¿Queremos descubrir la conexión entre las leyes naturales y las para la libertad en el substrato suprasensible de la naturaleza? Si no obtenemos simultáneamente la fuerza para dominar las leyes de la naturaleza por medio de nuestra libertad, este descubrimiento no tiene, para nosotros, la más mínima utilidad; pero si obtuviéramos esa fuerza, entonces cesaríamos de ser seres finitos y devendríamos dioses. ¿Queremos tener un concepto *más determinado* de Dios, conocer su esencia, cómo es *en sí*? Esto no sólo no promovería a la pura moralidad, sino que la impediría. En ser infinito al que conociéramos, de modo que en toda su majestad esté suspendido ante nuestros ojos, nos impulsaría y nos constreñiría con violencia a ejecutar sus órdenes; la libertad sería suprimida; el impulso sensible sería acallado por toda la eternidad; perderíamos todo mérito y toda práctica, fortalecimiento y alegría por la lucha; y de seres libres con conocimiento limitado, devendríamos máquinas morales con un conocimiento más amplio. ¿Queremos, finalmente, penetrar desde ya en todas las determinaciones de nuestra existencia futura? Eso, en parte, nos despojaría de todas las sensaciones de la felicidad, que nos puede procurar el mejoramiento gradual de nuestra condición, derrocharíamos de una vez lo que nos está determinado para una existencia eterna, y en parte, las recompensas previstas nos determinarían con demasiada fuerza, y nos quitarán la libertad, el mérito y el respeto por nosotros mismos. Todos los conocimientos semejantes no aumentarán nuestra moralidad sino que la disminuirán, y esto no lo puede querer Dios; es, pues, moralmente imposible. ¿Y es físicamente posible? ¿No contradice quizás las leyes de la naturaleza, es decir, de *nuestra* naturaleza, a la cual estas enseñanzas deben ser dadas? Lo que una revelación nos pueda enseñar sobre lo suprasensible tiene que ser conforme a nuestra facultad de conocer; las enseñanzas tienen que estar subordinadas a las leyes de nuestro pensar. Estas leyes son las categorías, sin las cuales no nos es posible ninguna representación determinada. Si las enseñanzas no fueran conforme a nuestra facultad de

conocer, toda la instrucción se perdería para nosotros, nos sería simplemente ininteligible e inconcebible, y sería lo mismo que si no la tuviéramos. Y si fueran conforme, entonces descenderían los objetos suprasensibles al mundo sensible, lo sobrenatural se convertiría en parte de la naturaleza. No examino aquí si acaso una tal sensibilización dada por objetivamente válida no contradice a la razón práctica, eso será aclarado más adelante; pero es inmediatamente evidente que por este medio lograríamos un conocimiento de un suprasensible que no sería suprasensible, sería evidente, por lo tanto, que no alcanzaríamos nuestro fin, cual es ser introducidos en el mundo de los espíritus, sino que perderíamos incluso la recta intelección de ese mundo que nos es posible alcanzar a partir de la razón práctica. ¿Una tal esperanza, finalmente, no contradice, quizás, la naturaleza de la revelación? Dado que las enseñanzas de esta índole, dirigidas a nuestra razón determinada por la ley moral, no podrían en absoluto ser consideradas en orden a probar si acaso le convienen o no, en tanto no se fundan para nada en *estos principios*<sup>145</sup> (pues si se fundaran sobre ellos, entonces nuestra razón, abandonada a sí misma tendría que haber podido llegar a ellas sin ninguna ayuda extranjera), dado lo anterior, la fe en su verdad no podría fundarse nada más que, quizás, sobre la *autoridad*<sup>146</sup> divina, a la cual una revelación se refiere. Sin embargo, para esta autoridad divina misma no se encuentra ningún otra razón para creer que la *conformidad con la razón* (el acuerdo no con la razón razonadora sino con la razón moral creyente) de las doctrinas fundadas sobre ella. Por consiguiente, *esta autoridad divina no puede por sí misma ser de nuevo el fundamento testimonial de lo que debe ser a su vez el fundamento de su propio testimonio*<sup>147</sup>. Si se pudiera concebir otra vía distinta de ésta para llegar al reconocimiento racional de la divinidad de una revelación, por ejemplo, milagros o profetas, es decir, si en general la inexplicabilidad de un acontecimiento a partir de causas naturales nos pudiera autorizar a adscribirle su origen a la inmediata causalidad de Dios (conclusión que, como fue mostrado más arriba, sería manifiestamente falsa), entonces se podría concebir cómo nuestra creencia de este modo fundada en la divinidad de una revelación podría fundar nuestra creencia en cada una de sus enseñanzas particulares. Pero dado que esta creencia en la divinidad de una revelación en general sólo es posible por la fe en cada una de sus expresiones particulares, ninguna revelación, como tal, puede garantizar la verdad de una aserción cualquiera que no pueda ella misma garantizar su verdad. Desde una perspectiva racional, por lo tanto, no es posible una fe en una enseñanza que sólo sea posible en virtud de una revelación; y toda exigencia de esta índole contradiría la posibilidad del asentimiento que tiene lugar en una revelación, y por lo tanto, contradiría el concepto de revelación mismo. En

\* .- Ruego a todos aquellos que todavía encuentren chocante la afirmación que aquí se está demostrando, poner particular atención a lo que sigue a partir de aquí. *O bien* toda la crítica a la revelación tiene que ser invalidada, y la posibilidad de una convicción teórica *a posteriori* de la divinidad de una revelación dada debe ser corroborada, (al respecto hay que atenerse al § 5); *o bien* la proposición, “una revelación no puede ampliar nuestro conocimiento suprasensible”, tiene que ser incondicionalmente admitida. [Nota agregada a la 2ª Ed.]

<sup>145</sup> .- No subrayado en la 1ª Ed.

<sup>146</sup> .- No subrayado en la 1ª Ed.

<sup>147</sup> .- No subrayado en la 1ª Ed.



consecuencia, eso que la crítica nos impide por parte de la razón teórica abandonada a sí misma, a saber, un tránsito al mundo suprasensible, tampoco estamos autorizados para esperarlo de la revelación; sino que tenemos que abandonar absolutamente y para siempre, para nuestra presente naturaleza, esta esperanza de un conocimiento determinado de ese mundo, cualquiera que sea la fuente de este conocimiento\*.

O bien, ¿podemos, quizás, esperar de una revelación máximas prácticas, preceptos morales, que no podemos derivar de los principios de toda moral a partir de nuestra razón, y por medio de ella? La ley moral en nosotros es la voz de la razón pura, de la razón *in abstracto*. No sólo la razón no puede contradecirse, sino que tampoco puede expresarse de modo diferente en diferentes sujetos, porque su mandato es la unidad más pura y, por lo tanto, la diversidad sería al mismo tiempo contradicción. Así como la razón *nos* habla, le habla a todos los seres racionales, y a Dios mismo. Él no puede, por lo tanto darnos, ni otro principio, ni preceptos para casos particulares que se fundaran en otro principio, pues Él mismo no está determinado por ningún otro. La regla particular que surge de la aplicación de un principio a un caso particular es, por cierto, diferente dependiendo de las situaciones en las cuales el sujeto, según su naturaleza, pueda encontrarse\*, pero todas las reglas tienen que ser derivables por una y misma razón a partir de una y misma razón. Otra cosa es, si sujetos dados *in concreto*, empíricamente determinados, las deducirán con igual rectitud y facilidad en casos particulares, y si acaso no podrán requerir para esto de una ayuda extranjera, —pero sin que lo haga por ellos, dándoles así un resultado exacto, exactitud fundada en su autoridad, pues esto sería, incluso si la regla fuera derivada correctamente, fundar sólo una legalidad y no una moralidad—, pero de modo que se guíen por su propia derivación. Pero entonces no se requiere de una revelación, sino que esto debe y puede hacerlo todo hombre sabio por los menos sabios.

No es, pues, ni moral ni teóricamente posible que una revelación nos proporcione enseñanzas a las cuales nuestra razón no habría podido, y debido, llegar sin esa revelación. *Y ninguna revelación puede exigir fe en tales enseñanzas*, pues no podría ocurrir que el origen divino de una revelación sea completamente negado solamente por esta causa, porque aunque no se pudieran derivar de la ley de la razón práctica sus supuestas enseñanzas, estas no la tienen necesariamente que contradecir.

\*.- Con el propósito de recusar consecuencias precipitadas y aplicaciones ilícitas, hacemos notar nuevamente de manera expresa que aquí se trata sólo de proposiciones anunciadas como *objetivamente válidas*, y que mucho de lo que parece una ampliación de nuestro conocimiento de lo suprasensible puede muy bien ser la presentación sensibilizada de postulados inmediatos de la razón, o de lo que surge de la aplicación de éstos a determinadas experiencias. Por consiguiente, si fuera demostrable que se trata de tal caso, no sería excluido conforme a este criterio. La demostración a este respecto no corresponde hacerla aquí, sino en la crítica aplicada a una revelación particular.

\*.- Así, por cierto, la siguiente es una regla correcta: “No tomes nunca una decisión al calor de las emociones”, pero esta regla, en tanto que empíricamente condicionada, no puede tener una aplicación a los hombres en general, pues es muy bien posible, y debe serlo, liberarse totalmente de las emociones violentas.

¿Qué debe contener, pues, una revelación, si no ha de contener algo que nos es desconocido? Sin duda, precisamente aquello a lo cual la razón práctica nos conduce *a priori*: una ley moral y sus postulados.

En lo que respecta a la moral posibilitada por una revelación, ya se ha hecho más arriba la distinción siguiente: o bien la misma revelación nos remite directamente a la ley de la razón en nosotros, como ley de Dios; o bien ella establece el principio de la razón, tanto en sí como en su aplicación a casos posibles, bajo la autoridad divina.

Si ocurre lo primero, entonces una tal revelación no contiene ninguna moral, sino que nuestra propia razón contiene la moral de esa revelación. Así, pues, sólo respecto de lo segundo cabe aquí una investigación. La revelación establece como ley de Dios, en parte el principio de toda moral puesto en palabras, en parte las máximas morales que resultan de la aplicación de este principio a casos empíricamente condicionados. Es inmediatamente claro que el principio de la moral tiene que ser expuesto rectamente, es decir, tiene que ser plenamente conforme con el principio de la ley moral en nosotros, y que una religión, *cuyo principio moral contradiga a éste, no puede ser de Dios*. De igual modo, la atribución para anunciar este principio como ley de Dios pertenece ya a la forma de una revelación y es deducida inmediatamente con ella. En lo que respecta a preceptos morales particulares, sin embargo, se plantea la siguiente pregunta: ¿debe una revelación derivar cada una de estas reglas particulares del principio moral anunciado como ley divina, o puede fundarlas simplemente, sin prueba adicional, en la autoridad divina? Si la autoridad divina para darnos órdenes está fundada meramente sobre su santidad, lo cual exige la forma de toda religión que haya de ser divina, entonces el respeto por su orden, *porque es su orden*, es también en los casos particulares respeto por la ley moral misma. Una revelación puede, por consiguiente, establecer mandatos de este tipo lisa y llanamente como órdenes de Dios, sin una deducción adicional a partir del principio. Otra cuestión es, empero, si acaso cada uno de estos preceptos particulares de una moral revelada no pueden ser deducidos correctamente, al menos después, del principio, y si acaso toda revelación, a la postre, no nos remite, por cierto, a este principio.

Dado que sólo nos podemos convencer de la posibilidad del origen divino de una revelación, tanto en general como en cada parte particular de su contenido, por el pleno acuerdo de ésta con la razón práctica; y dado que este convencimiento, empero, sólo es posible, en el caso de una máxima moral particular, por su derivación del principio de toda moral; dado lo anterior, se sigue de ello inmediatamente que cada una de las máximas establecida en una revelación divina como *moral* tiene que poder ser deducible de este principio. Por cierto, una máxima que no se deje *deducir* de tal principio no es por ello falsa, sino que de ello se sigue solamente que no pertenece al campo de la moral; pero puede pertenecer quizás al ámbito de la teoría, ser una máxima política, o técnico-

práctica. Así ocurre, por ejemplo, con la siguiente expresión: “¿debemos hacer el mal, que de allí saldrá algo bueno? ¡En ningún caso!<sup>148</sup>” Es un mandato moral universal porque se puede deducir del principio de toda moral y lo contrario lo contradiría. En cambio la siguiente máxima: “Si alguien quiere disputar contigo por tu túnica, dale también tu manto<sup>149</sup>” y otras semejante no son preceptos morales, sino sólo en algunos casos reglas válidas para la política que, como tales, valen sólo en tanto no entren en colisión con algún precepto moral, porque aquéllas tienen que estarles a éstos subordinadas. Si una revelación contiene reglas de este último tipo, de ello no se sigue en absoluto que la revelación en su totalidad no sea divina, ni tampoco que sus reglas sean falsas. Esto depende de ulteriores demostraciones a partir de los principios a los cuales están subordinadas. De lo anterior sólo se sigue que estas reglas no pertenecen al contenido de una religión revelada como tal, sino que tienen que derivar su valor de otra parte. Una revelación, sin embargo, que contiene máximas que contradicen el principio de toda moral, que autorizan, por ejemplo, la impostura, piadosa o no piadosa, la intolerancia respecto de los que piensan distinto, el espíritu de persecución, que autoriza en general otros medios distintos de la enseñanza para la propagación de la verdad, una tal revelación no es, con toda seguridad, de Dios, porque la voluntad de Dios es conforme a la ley moral, y lo que a ésta contradice, él ni lo puede querer, ni puede admitir que alguien que se comporte de manera distinta a lo que es su mandato, lo anuncie como siendo su voluntad.

Dado, en segundo lugar, que es imposible que todos los casos particulares, en los cuales la ley moral se hace presente, sean previstos *a priori* por un entendimiento finito, ni que puedan ser comunicados a seres finitos por un entendimiento infinito que los prevé, y dado que, en consecuencia, ninguna revelación puede contener todas las reglas particulares posibles de la moral, se sigue que una revelación nos tiene que remitir, finalmente, o bien a la ley moral en nosotros, o bien a un principio general de ésta, establecido por la revelación como divino, el cual es equivalente a aquélla. Esto pertenece ya a la forma, y una revelación que no hace esto, no está de acuerdo con su propio concepto y no es una revelación. No existe ninguna ley *a priori* de la razón para determinar si ella ha de realizar lo primero, lo segundo, o ambos.

El criterio general de la divinidad de una religión con respecto a su contenido moral es, pues, el siguiente: *Sólo aquella revelación que establece un principio de la moral en concordancia con el principio de la razón práctica, y establece únicamente máximas morales tales que se dejen derivar de este principio, puede ser de Dios.*

La segunda parte del contenido posible de una religión consiste en aquellas proposiciones que son ciertas como postulados de la razón y que presuponen la posibilidad del fin último de la ley moral, en los seres que pueden ser

<sup>148</sup> .- Cfr. Romanos, 3. 8; 6. 1-2.

<sup>149</sup> .- Cfr. Mateo, 5. 40.

condicionados sensiblemente<sup>150</sup>; proposiciones que, por lo tanto, son al mismo tiempo dadas por la determinación de nuestra voluntad, y por las cuales a su vez es facilitada la determinación de nuestra voluntad. Esta parte del contenido de una religión se llama *dogmática*, y puede ser llamada así, sólo si al respecto contempla sólo la materia y no el modo de demostración, y sólo si uno no se cree autorizado por esta denominación a *dogmatizar*, es decir, a presentar estas proposiciones como objetivamente válidas. Ya ha sido demostrado más arriba que una revelación no nos puede enseñar nada más respecto de estas proposiciones, que lo que se sigue de los principios de la razón pura. Por lo tanto, aquí se trata meramente de discutir la cuestión siguiente: ¿sobre qué puede fundar una revelación nuestra fe en esas verdades? Según las discusiones realizadas más arriba son posibles dos casos<sup>151</sup>. O bien la revelación deriva estas verdades de la ley moral en nosotros, que establece como ley de Dios, y nos las da por este medio sólo mediatamente<sup>152</sup> como garantías de Dios; o bien la revelación las establece inmediatamente como resoluciones de la divinidad, sea simplemente como tales, sea como resoluciones de su ser determinado por la ley moral, sin que él las derive particularmente de esas leyes. El primer modo de fundación de nuestra fe es del todo conforme al procedimiento de la religión racional y de la religión natural, y su legitimidad está, por consiguiente, fuera de duda. Respecto de lo segundo se plantean dos preguntas. ¿No impedirá nuestra libertad y, por lo tanto, nuestra moralidad, el que consideremos las promesas simplemente postuladas de la ley moral como promesas de un ser infinito<sup>153</sup>? y ¿todas esas garantías no tienen al menos que dejarse derivar del fin último de la ley moral? En lo que concierne a la primera cuestión es inmediatamente claro que si una revelación nos ha presentado a Dios sólo como el único santo, como la más exacta reproducción de la ley moral, como debe hacerlo toda revelación, entonces toda creencia en Dios es creencia en la ley moral presentada *in concreto*. En lo que concierne a la segunda, sin embargo, si una cierta doctrina no puede ser derivada del fin último de la ley moral, entonces son dos casos posibles: o bien ella *simplemente no se deja derivar*, o bien ella *lo contradice*.

Si ciertas afirmaciones dogmáticas contradicen el fin último de la ley moral, ellas contradicen el concepto de Dios y el concepto de toda religión; y *una revelación que contiene semejantes afirmaciones no puede ser de Dios*. No solamente Dios no puede autorizar semejantes afirmaciones, sino que tampoco puede siquiera permitir que se las utilice en conexión con un fin que es el suyo, pues contradicen su fin. Pero si se encuentra sólo que algunas no pueden ser derivadas de este fin último, sin que lo<sup>154</sup> contradigan directamente, a partir de ello no se puede concluir que la revelación en su totalidad no pueda ser de Dios; pues Dios utiliza el servicio de hombres que se equivocan, que pueden forjar fantasmagorías por sí mismos para poner, quizás con buenas intenciones, estas afirmaciones al lado de las enseñanzas divinas y así promover, según su opinión, mejor el bien. Y no es

<sup>150</sup> - "... en los seres que pueden ser condicionados sensiblemente," agregado en la 2ª Ed.

<sup>151</sup> - En la 1ª Ed. falta: "Según las discusiones realizadas más arriba..."

<sup>152</sup> - En la 1ª Ed. se lee "mediatamente", en la 2ª Ed. "inmediatamente", seguimos la 1ª Ed.

<sup>153</sup> - 1ª Ed. "... como promesas de un ser sublime e infinito".

<sup>154</sup> - corregimos "*ihnen*" por "*ihm*".

propio que Dios limite la libertad de ellos, en tanto ellos no quieran hacer un uso de esta libertad de una manera directamente opuesta a un fin de Dios. Pero se sigue con toda certeza *que todo lo que es de esta índole no es componente de una revelación divina, sino que es un añadido humano*, al cual no debemos prestarle más atención que en la medida que su valor se ilumine a partir de otros fundamentos. Semejantes proposiciones, dado que son incapaces de una intención moral, pueden a lo más prometer aclaraciones teóricas; y si hablan de cosas suprasensibles, la mayor parte serán imposibles de concebir, porque no pueden someterse a las condiciones de las categorías. Si se sometieran a estas condiciones, en tanto afirmaciones objetivas, entonces no sólo no se podrían derivar, sino que incluso contradirían la ley moral, como será demostrado en los párrafos siguientes.

Una revelación puede finalmente sugerir ciertos medios de estimulación y de promoción de la virtud, unidos a mayor o menor solemnidad, para ser utilizados en sociedad o individualmente. Dado que toda religión presenta a Dios sólo como legislador moral, todo lo que no es mandato de la ley moral en nosotros, no es tampoco mandato suyo, y no hay otro medio para agradecerle que observar semejante ley. Por lo tanto, estos medios de promoción de la virtud no tienen que hacerse pasar por la virtud misma, estas *recomendaciones* de virtud no deben convertirse en *mandatos* que nos imponen una obligación; no debe ser dejado en la ambigüedad, si acaso se puede ganar la aprobación de la divinidad también en virtud de la utilización de estos medios, o quizás *sólo en virtud de éstos*; sino que tiene que quedar determinada con toda precisión la relación de estos medios con la ley moral efectiva. Si un ser sabio quiere el fin, se puede decir que quiere también los medios, pero los quiere sólo en tanto son efectivamente medios y devengan tales, y, dado que estos son medios a utilizar en el mundo sensible y que, por consiguiente, entramos aquí en el círculo del concepto de naturaleza, sólo los puede querer en tanto estén bajo nuestro poder. Es, por ejemplo, muy verdadero, y todo hombre que reza lo experimenta, que toda oración, sea contemplación adorativa de Dios, sea petición o sea agradecimiento, acalla fuertemente nuestra sensibilidad, y exalta poderosamente nuestro corazón al sentimiento y al amor por nuestras obligaciones. Pero, ¿cómo podemos obligar al hombre frío, incapaz de todo entusiasmo, —y es muy posible que tal hombre pueda existir—, a elevar y exaltar su contemplación hasta la adoración? ¿Cómo podemos obligarlo a vivificar ideas de la razón gracias a su representación por medio de la imaginación, si causas<sup>155</sup> subjetivas le han privado de esta capacidad, pues ésta es una determinación empírica? ¿Cómo podemos obligarlo a sentir una necesidad tan fuertemente, a desearla tan entrañablemente, que él se olvide de comunicarla a un ser sobrenatural, respecto del cual él, pensando fríamente, reconoce que éste sabe de ella sin él, y que éste se la dará sin él, si él la merece y la debe tener, y su exigencia no es ninguna imaginación? Semejantes medios de promoción han de ser presentados, por lo tanto, sólo como lo que son, y no deben ser hechos equivalentes a las acciones mandadas incondicionalmente por la ley moral; no han de ser mandados simplemente, sino meramente recomendados a

<sup>155</sup> .- 1ª Ed. “... fundamentos ...”.

---

quien es empujado hacia ellos por su necesidad; estos medios son más bien una autorización que una orden. *Toda revelación que haga estos medios equivalentes a la ley moral, con toda seguridad no es de Dios, pues contradice la ley moral colocar algo en el mismo rango que las exigencias de esta ley.*

Sin embargo, ¿qué efectos sobre nuestra naturaleza moral puede una revelación prometer de semejantes medios, sean estos efectos naturales o sobrenaturales, es decir, sean tales que de acuerdo con las leyes de la naturaleza no estén vinculados necesariamente a estos medios como efectos a sus causas, sino que sean efectuados por una causa sobrenatural exterior a nosotros con ocasión del uso de estos medios? Permítasenos por un momento admitir esto último, a saber, que nuestra voluntad es determinada por una causa sobrenatural exterior a nosotros *conforme a la ley moral*. Ahora bien, toda determinación que no ocurre por medio de libertad y con ella, no es conforme a la ley moral, por consiguiente esta suposición se contradice a sí misma y toda acción realizada en virtud de una tal determinación no sería moral; no podría, en consecuencia, ni tener el menor mérito, ni convertirse para nosotros de alguna manera en fuente de respeto y de felicidad. En ese caso seríamos máquinas y no seres morales, y una acción engendrada de este modo sería simplemente nula en la serie de nuestras acciones morales. Pero si se tuviera que admitir también esto, como se tiene que admitir, entonces se podría todavía agregar lo siguiente: una determinación semejante debería ser producida en nosotros con ocasión del uso de aquellos medios, no para aumentar nuestra moralidad, lo cual a decir verdad no sería posible, sino para producir, en virtud del efecto producido en nosotros por una causa sobrenatural, una serie en el mundo sensible, que sería un medio, de acuerdo a las leyes de la naturaleza, para la determinación de *otros* seres morales; con ocasión de lo cual, *nosotros* seríamos, a decir verdad, meras máquinas; sin embargo, que Dios se sirva más bien de nosotros antes que de otros para este fin, depende de la condición bajo la cual son utilizados esos medios. Sin examinar hasta ahora, qué valor puede tener para nosotros el que precisamente *nosotros* seamos utilizados como máquinas, o bien el que otras máquinas sean utilizadas para la promoción del bien; ninguna revelación puede, tampoco con esta intención, hacer promesas generales de esta índole, pues si cada promesa cumpliera con su condición y cada una de ese modo produjera en sí misma una causalidad sobrenatural y extranjera, entonces no sólo serían suprimidas todas las leyes de la naturaleza fuera de nosotros, sino también toda moralidad en nosotros. No podemos negar simplemente, sin embargo, que semejantes efectos hayan podido estar, en casos particulares, en el plan de la divinidad, sin negar en general el principio de la revelación. No podemos tampoco negar que algunos de esos efectos hayan podido estar vinculados a las condiciones por el lado de los instrumentos, pues eso no podemos saberlo. Pero si en una revelación se encuentran narraciones al respecto, preceptos y promesas que corresponden a estas narraciones, entonces éstos pertenecen a la forma exterior de la revelación y no a su contenido universal. La determinación por causas sobrenaturales exteriores a nosotros suprime la moralidad; *toda religión, por lo tanto, que prometa semejantes determinaciones bajo alguna condición,*

*cualquiera que ésta sea, contradice la ley moral, y por consiguiente con toda seguridad no es de Dios.*

No resta, pues, a la revelación nada más que prometer por semejantes medios, excepto efectos naturales. Tan pronto como hablamos de medios para promover la virtud, estamos en el ámbito de los conceptos naturales. El medio está en la naturaleza sensible<sup>156</sup>; lo que debe ser determinado por este medio, es la naturaleza sensible en nosotros. Nuestras inclinaciones innobles deben ser debilitadas y reprimidas, nuestras inclinaciones nobles deben ser fortalecidas y elevadas. La determinación moral de la voluntad no debe ocurrir de este modo, sino debe ser sólo facilitada. Todo tiene que ser necesariamente conectado como la causa y el efecto, y esta conexión tiene que ser comprendida con toda claridad. Con esto no se afirma, sin embargo, que se pueda recurrir a la revelación para mostrar esta conexión. El fin de la revelación es práctico, una tal deducción es, sin embargo, teórica, y puede, por lo tanto, ser abandonada a la reflexión individual de cada uno. La revelación puede contentarse con disponer estos medios como recomendados por Dios. Sólo se tiene que poder mostrar esta conexión en el trasfondo; pues Dios, según lo conoce nuestra naturaleza sensible, no puede encomiar ningún medio que no sea conforme a las leyes de él mismo. Toda revelación, por lo tanto, que sugiera medios para promover la virtud respecto de los cuales no se pueda mostrar cómo pueden naturalmente contribuir a este fin no es, al menos en tanto haga eso, de Dios. Podemos establecer aquí la siguiente restricción: mientras tales medios no sean transformados en deberes, mientras no se prometa efectos sobrenaturales de tales medios, su recomendación no es contradictoria con la moral, es simplemente vacía e inútil\*.

<sup>156</sup> .- La 1ª Ed. incluye entre paréntesis lo siguiente: “(también la oración si su origen es semejantemente sobrenatural)”.

\* .- No se sigue en absoluto, sin embargo, que, porque un cierto medio no sea de ninguna utilidad para un sujeto, o incluso para la mayoría, pueda no tener alguna utilidad para nadie; y me parece que se ha llegado, en los tiempos modernos, demasiado lejos en el rechazo de muchos ejercicios ascéticos, por odio al abuso que se ha hecho de estos en la antigüedad. Cualquiera que haya trabajado en sí mismo sabe que, en general, sería bueno y útil oprimir de vez en cuando su sensibilidad, también allí donde ninguna ley explícita lo dice, así sea meramente para debilitar la sensibilidad y ser cada vez más libre.

### § 12<sup>157</sup> Criterios de la divinidad de una revelación en vistas a la posible exposición de su contenido

Dado que la revelación en general existe, de acuerdo con su forma, por la necesidad de la sensibilidad, es muy probable que la revelación consentirá en descender al nivel de la sensibilidad también en su presentación, si acaso haya de ser mostrado que la sensibilidad tiene especial necesidad a este respecto. Por cierto que esta presentación es tan poco lo esencial y característico de una revelación que, como fue mostrado más arriba, no podemos exigir *a priori* que tenga contenido o haga en general algo más que proclamar a Dios como el autor de la ley moral.

La sensibilidad, a causa de la resistencia de la inclinación, no está dispuesta, en general, a tener la realización de la ley moral por muy posible y no está dispuesta a reconocer el mandato como dado para *ella*. Ahora bien, la revelación entrega, es verdad, esta ley explícitamente a la sensibilidad, pero, cuando ella debe hablar de sus propias acciones, (acciones que rectamente entendido ella *mandata*), por cierto, en el hombre sensible el deber habla en voz muy baja, apagada por los gritos del deseo y por los falsos conceptos que éste produce en gran cantidad. Pero también el hombre más groseramente sensible la escucha, si se trata de juzgar una acción en la cual desde ninguna perspectiva su sensibilidad esté en juego. Con sólo que aprenda por este medio a distinguir en sí mismo la voz del deber, con sólo que por este medio sea sacado de su inactividad, y así conozca mejor la voz del deber y se familiarice más con ella, él comenzará finalmente también a abandonar por *sí mismo* lo que aborrece en los demás, a querer para sí mismo lo que exige a los demás. El absurdo de querer que todo alrededor de uno sea justo y querer ser uno mismo el único injusto es demasiado evidente como para que un hombre cualquiera quiera quedarse en él de buen grado. ¡Lléveselo hasta ese absurdo, en el caso de que sea injusto, de modo que tenga que permanecer en él! ¿Cómo se puede alcanzar este propósito? Mediante la exposición de ejemplos morales. La revelación, pues, puede revestir su moral con narraciones, y se conforma a la necesidad de los hombres tanto mejor, cuanto hace esto. Ella puede exponer acciones injustas para suscitar desprecio, acciones justas, especialmente con grandes sacrificios y grandes esfuerzos, para suscitar la admiración y la imitación. No se puede poner en cuestión el derecho que una revelación tiene de exponer así su doctrina moral. Se sigue como fin de la revelación que las acciones establecidas por ella como ejemplares tienen que ser puramente morales, que no tienen que ser elogiadas como buenas, acciones ambiguas o acciones manifiestamente malas, y encomiar como<sup>158</sup> modelo a gente que ha hecho algo así. *Toda revelación que haga esto contradice la ley moral y el concepto de Dios y, por lo tanto no puede ser de origen divino.*

<sup>157</sup> .- 1ª Ed.: § 10.

<sup>158</sup> .- 1ª Ed.: “como campeón de la virtud y modelo...”.



Una revelación debe presentar las ideas de la razón: libertad, Dios, inmortalidad. Que el hombre es libre se lo enseña a cada uno directamente su propia autoconciencia, y cuanto menos haya adulterado su sentimiento natural por medio de razonamientos sofísticos, menos dudará de esto. La posibilidad de toda religión y de toda revelación presupone la libertad. La exposición de esta idea ante la razón determinada por la sensibilidad no es, pues, una tarea para la revelación, y ninguna revelación tiene que ver con la solución de razonamientos dialécticos especiosos contra esta idea, en tanto aquélla no argumenta sutilezas, sino que manda, y no se dirige a sujetos que argumenten con sutilezas, sino a sujetos sensibles. La idea de Dios contraría esto. Cualquiera, que sea un ser humano, si quiere concebir a Dios, está forzado a concebirlo bajo las condiciones de la sensibilidad pura, tiempo y espacio. Podemos estar tan convencidos, probar tan rigurosamente, que estas condiciones no se le pueden aplicar a Dios, que este error nos toma por sorpresa en tanto que lo censuramos. Queremos ahora concebir a Dios como siéndonos contemporáneo y no podemos evitar concebirlo como estando en el lugar donde nosotros estamos; queremos ahora concebir a Dios como el que prevé nuestro destino futuro, nuestras decisiones libres, y lo concebimos como estando en el tiempo, como si él estuviera ahora mirando hacia un tiempo en el cual todavía no está. La exposición de una revelación tiene que adaptarse a semejantes representaciones; pues trata con seres humanos y no puede hablar ninguna otra lengua, sino la lengua de los seres humanos. Pero la sensibilidad empírica<sup>159</sup> requiere todavía más. El sentido interno, la autoconciencia empírica, está sometido a la condición de comprender, cada vez más y más, gradualmente, una multiplicidad, y de agregar uno a otro; está sometido a la condición de no poder comprender lo que no se distingue de lo anterior y, por lo tanto, de no poder percatarse sino de cambios. Su mundo es una incesante cadena de modificaciones. Bajo estas condiciones quiere el sentido interno concebir también la autoconciencia de Dios. Él requiere ahora, por ejemplo<sup>160</sup>, de un testigo de la pureza de sus intenciones respecto de una determinada decisión. “Dios se ha *percatado*”, piensa para sí mismo, “de lo que ocurre en mi alma”. Él está ahora avergonzado de una acción inmoral, su conciencia le recuerda la santidad del legislador. “Dios lo ha descubierto, ha *descubierto* toda la corrupción”, piensa él, “que se muestra allí dentro”. “Pero Dios se peca también del arrepentimiento, que ahora siento al respecto”, continúa. Él se decide ahora muy vigorosamente a obrar poniendo mucha atención en su propia santificación. Él siente que le fallan las fuerzas para ello. Él lucha consigo mismo y, siendo muy débil para esta batalla, va en busca de ayuda externa y ruega a Dios. “Dios se va a *decidir* a socorrerme en virtud de mi fervorosa, persistente, súplica”, piensa él; y concibe a Dios en todos estos casos como modificable por él. Él concibe en Dios emociones y pasiones, en las que él pudiera ocupar un lugar: piedad, compasión, misericordia, amor, complacencia, y otras semejante. El nivel más alto o más profundo de la sensibilidad, que somete todo a las condiciones empíricas del sentido externo, exige todavía más. Quiere un Dios corpóreo, que, en sentido propio, *vea* sus acciones, que *escuche* sus palabras, y con el cual pueda hablar

<sup>159</sup> .- 1ª Ed.: “... la sensibilidad empíricamente determinada...”

<sup>160</sup> .- “... por ejemplo”, añadido en la 2ª Ed.

como un amigo con su amigo. Si acaso una revelación pueda rebajarse hasta satisfacer estas necesidades, no es la cuestión; pero si acaso esto le está permitido, y hasta dónde le está permitido, es algo que una crítica a la revelación tiene que responder.

El propósito de todas estas enseñanzas no es otro que la promoción de la moralidad pura y su exposición en forma sensible, especialmente la promoción de la moralidad pura en los hombres sensibles. Sólo en la medida que esta sensibilización concuerda con este propósito puede la revelación ser divina; pero si lo contradice, con toda certeza no es divina.

La sensibilización del concepto de Dios puede contradecir los atributos morales de Dios y, por consiguiente, toda moralidad, de dos maneras, a saber, por una parte, *directamente*, si Dios es representado con pasiones que se oponen directamente a la ley moral, si, por ejemplo, se le atribuye cólera y venganza en razón de una obstinación, predilección u odio, los cuales se fundan sobre algo distinto que sobre la moralidad del objeto de esas pasiones. Un Dios semejante no sería un modelo a imitar, y no sería un ser al que le podamos tener respeto, sino objeto de temor ansioso que produce desesperación. No obstante, ésto contradice desde ya la forma de toda revelación, que reclama un Dios *santo*<sup>161</sup> como legislador. No contradiría, sin embargo, el concepto moral de Dios, si, por ejemplo, se le atribuyera una viva indignación por el comportamiento inmoral de los seres finitos, pues esto es meramente una presentación sensible de un efecto necesario de la santidad de Dios, la que no podemos conocer en absoluto tal cual es en sí en Dios. Y si esta indignación fuera llamada cólera en un lenguaje que no tiene palabras precisas para las modificaciones más sutiles de las emociones, eso tampoco contradiría el concepto de Dios, según lo entiende el espíritu de los hombres que hablan ese lenguaje. *Cada* exposición sensible de Dios contradiría la moralidad *indirectamente* si fuera representada como *objetivamente válida* y no como mera condescendencia con nuestra *necesidad subjetiva*. Pues, puedo sacar conclusiones a partir de todo lo que vale para el objeto en sí, y a partir de ellas determinarlo a continuación. Pero si a partir de alguna condición sensible de Dios inferimos, como objetivamente válida, una conclusión, entonces nos enredamos con cada paso más profundamente en contradicciones respecto de sus atributos morales. Si Dios ve y escucha efectivamente, por ejemplo, tiene que participar del placer que producen estos sentidos. En ese caso es muy posible que podamos procurarle algún placer, que le pueda agradar efectivamente el aroma de los holocaustos y oblaciones\*, y tengamos, por lo tanto, otros medios para agradarle que por la moralidad. Si efectivamente podemos determinar a Dios por nuestras

<sup>161</sup> .- 1ª Ed. "... todo santo..." , sin subrayar.

\* .- Las representaciones de los profetas [Isaias, 1, 11, 13] contra este error atestiguan que los judíos de los antiguos tiempos hacían tal inferencia; las representaciones ridículas y pueriles de Dios que contiene su Talmud prueba que en la época moderna no son más inteligentes; quedará aquí sin investigar si acaso esto es así por culpa de su religión o por su propia culpa. Pero, ¿de dónde viene para numerosos cristianos, tanto medievales como modernos, la ilusión de que ciertas invocaciones, por ejemplo, *kyrie eleison*, Padre de nuestro señor Jesucristo y otras semejantes, le agradarían más a Dios que otras?

sensaciones, conducirlo a la piedad, a la misericordia, a la alegría, entonces él no es el inmutable, el único que se basta a sí mismo, el único santo, entonces él es además determinable por algo distinto que por la ley moral; podemos muy bien esperar también moverlo mediante gemidos y constricciones a que él se comporte con nosotros de distinto modo que el que habríamos merecido de acuerdo a nuestro grado de moralidad. Todas estas representaciones sensibles de atributos divinos no deben anunciarse como objetivamente válidos; no tiene que dejarse en la ambigüedad si acaso Dios *en sí* está así constituido, o si sólo nos permite concebirlo así en vistas a nuestra necesidad sensible. Fuera de esta condición, sin embargo, no podemos prescribir a ninguna revelación leyes *a priori*; qué tan lejos le esté permitido ir con la sensibilización del concepto de Dios, esto depende completamente de la necesidad empírica dada de la época para la cual la revelación está por de pronto determinada. Si, por ejemplo, con el propósito de satisfacer, por una parte, todas las necesidades de las más groseras sensibilidades y, por otra parte, de garantizar al concepto de Dios su total pureza, una revelación cualquiera nos presentara algún ser determinado completamente por la sensibilidad como una reproducción de los atributos morales de Dios, en cuanto éstos tienen relación con los hombres, nos presentara, por así decir, una razón práctica corporeizada (*logon*) como Dios de los hombres; ésta no sería todavía ninguna razón para negar en general a tal revelación o también sólo a la representación de ésta, el origen divino, con tal que este ser sea presentado de tal modo que se conforme a aquella intención y con tal que esta sustitución no se afirme como objetivamente válida, sino meramente como una condescendencia respecto de la sensibilidad que podría necesitar esto\* y, lo que se sigue necesariamente, que se deje a cada uno completamente libre de servirse o no de esta representación según que lo encuentre moralmente útil para él. *Sólo una revelación semejante, por lo tanto, puede tener origen divino, una revelación que no da por objetivamente válido un Dios antropomorfizado, sino meramente como subjetivamente válido.*

El concepto de la inmortalidad del alma se funda sobre una abstracción que la sensibilidad, y especialmente el grado más bajo de sensibilidad, no hace. Cada uno está en virtud de la autoconciencia inmediatamente cierto de su propia personalidad; no se deja arrebatar por ninguna sutileza que: “Yo soy, soy un ser autónomo”. Pero él no diferencia, y no es capaz de diferenciar, entre las determinaciones de su yo que son puras y las que son empíricas; cuáles son dadas para y por el sentido interno y cuáles son dadas para y por el sentido externo, o cuáles son dadas por la razón pura; cuáles son esenciales y cuáles son sólo accidentales y dependen sólo de su actual situación. No llegará, quizás, nunca al concepto de alma como espíritu puro, y si se le procura tal concepto, no se le procuraría nada más que una palabra, que para él carece de significado. No puede, pues, concebir la duración de su yo sino bajo la forma de la duración de éste pero con todas sus determinaciones actuales. Si una revelación quiere condescender a esta debilidad, y querrá hacerlo apenas quiera volverse

\*.- Jesús no dijo; “Quien a mí me ve, ve al padre”, sino hasta que Felipe le solicitó que le *mostrara* al padre

comprensible, entonces esa revelación revestirá aquella idea con la forma sólo con la cual es capaz de concebirla, la de la duración de todo lo que actualmente incluye en su yo; y, dado que él prevé con toda claridad la futura destrucción de una parte de ésta, la revestirá con la forma de la resurrección\*, y la producción de la completa congruencia entre moralidad y felicidad la revestirá con la imagen de un día de interrogatorio y juicio universal, donde se hará una distribución de recompensas y castigos. Pero no le está permitido representarse esta imagen como una verdad objetiva<sup>162</sup>.

\* .- Es claro, por ejemplo, que Jesús pensaba en la inmortalidad cuando habla de resurrección, y que ambos conceptos fueron tenidos en ese tiempo por completamente equivalentes [Juan, XI, 25-26; VI, 40], no obstante que en su discurso, en Juan respecto de este propósito expone la duración ininterrumpida de sus seguidores con algunas expresiones completamente puras sin introducir la imagen de la resurrección, por cierto sin discutir la distinción entre alma y cuerpo y la posible objeción de la muerte corporal [Juan, XVII]; esto es claro también, entre otros pasajes, de la prueba *ad hominem*, contra los saduceos [Mateo, XXII, 23-33; Marcos, XII, 18-27; Lucas, XX, 27-40]. La expresión revestida de Dios, admitido todo lo restante como correcto, no podía demostrar más que la existencia continua de Isaac y de Jacob en los tiempos de Moisés, pero ninguna resurrección de la carne propiamente tal. Que los saduceos también lo entendieron así, y no negaron la mera resurrección corporal sino la inmortalidad en general, se sigue de que quedaron satisfechos con esta prueba de Jesús.

La contradicción que resulta de una representación demasiado grosera de esta doctrina, obligó ya a Pablo [I Corintios, 15] a definirla con más precisión.

162

.- El texto siguiente fue suprimido en la segunda edición: “No puede ser mostrado, por cierto que incluso si se admite que esas representaciones sensibles tengan valor objetivo, de ello se sigan inmediatamente contradicciones respecto de la moral, como se seguirían de una representación antropomórfica objetiva de Dios. La causa de esto es la siguiente: Dios es completamente suprasensible, el concepto de Dios surge pura y solamente de la razón pura *a priori*, y no se lo puede adulterar, sin simultáneamente adulterar los principios de ésta. El concepto de inmortalidad, sin embargo, no es derivado de la razón pura *a priori*, sino que presupone una experiencia posible, a saber, que haya seres morales finitos cuya realidad efectiva no esté dada inmediatamente por la razón pura. Una representación sensible de la inmortalidad no podría, pues, pretender deducir su valor objetivo ni de la *finitud* de los seres morales, ni de su *naturaleza moral*. Si se hace lo primero, esto no contradiría los principios de la moral, porque semejante demostración tendría que ser conducida a partir de principios teóricos, los cuales no chocan con aquellos. Si se hace lo segundo, entonces la demostración debería ser conducida a partir de los atributos que serían comunes a todos los seres morales y, por lo tanto, comunes también a Dios; Dios mismo, por lo tanto, estaría ligado de este modo a las leyes de la sensibilidad, de lo cual se seguirían todas las contradicciones posibles respecto de la moral. No contradice en absoluto a la moral que yo, ser humano con un cuerpo de barro, no pueda perdurar de otro modo que con tal cuerpo, y, por cierto, justamente con el cuerpo que tengo aquí; tampoco la contradice que este cuerpo, quizás en virtud de una causa que está en su naturaleza, por un cierto tiempo primero se pudra, y sólo recién después pueda reunirse nuevamente con mi alma, etc. Pero sí contradiría a la moral decir que Dios esté ligado a estas condiciones, porque entonces estaría determinada por algo distinto que por la ley moral. Este punto, la afirmación de una validez objetiva del concepto de resurrección, puede quedar muy bien sin resolver, dado que de esta afirmación, considerada en sí misma, tampoco se sigue nada contrario a la moral.

Pero una semejante afirmación objetiva no puede ser justificada ni probada por nada. No por una autoridad divina, pues una revelación se funda sólo sobre la autoridad de Dios en la medida que él es el santo; no se puede derivar de su naturaleza moral, sin embargo, una tal condición de nuestra

Sólo una tal revelación, pues, puede ser divina, es decir, aquella que ofrece una representación sensibilizada de nuestra inmortalidad y del juicio moral de Dios sobre seres finitos, no con un valor objetivo, sino sólo subjetivo, (a saber, no con un valor para los hombres en general, sino sólo para los hombres sensibles que tienen necesidad de una representación semejante). Si la revelación da un valor objetivo, entonces no por ello se le puede negar en general todavía la posibilidad de un origen divino, porque semejante afirmación no *contradice* la moral, ella meramente no puede ser *deducida* de sus principios, *pero ella no es divina, al menos teniendo en cuenta esta afirmación*.

Si acaso una revelación atribuye un valor objetivo o meramente subjetivo a sus representaciones de ideas sensibilizadas de la razón pura, es algo de lo que uno se puede enterar observando si acaso ella construye o no conclusiones sobre estas representaciones, aun cuando la revelación no llame explícitamente la atención sobre ello, lo cual es ciertamente de desear para evitar todo posible malentendido. Si hace lo primero, entonces es manifiesto que les confiere un valor objetivo.

Dado que, finalmente, la sensibilidad empírica cambia según sus particulares modificaciones en los diferentes pueblos y en las diferentes épocas y que debe disminuir más y más bajo la disciplina de una buena revelación, es un criterio, por cierto no de la divinidad de una revelación, pero sí de su posible determinación para muchos pueblos y épocas, cuando los cuerpos de los cuales el espíritu se reviste no son demasiado firmes, ni demasiado durables, sino de una silueta ligera y adaptables sin esfuerzo al espíritu de diferentes pueblos y épocas. Esto mismo vale para los medios de estimulación y promoción de la moralidad que una revelación recomiende. Bajo la dirección de una sabia revelación, que esté en manos sabias, los primeros y los últimos deberían desechar cada vez más la adición a esta revelación de grosera sensibilidad, porque ésta debería devenir cada vez más superflua.

---

inmortalidad, porque en ese caso tendría que poderse derivar inmediatamente de la razón pura *a priori*. La revelación no tiene nada que ver con demostraciones teóricas, y tan pronto como se mete con tales demostraciones, ya no es religión sino física, ya no puede exigir fe, sino que tiene que conseguir una convicción, y ésta no vale más que lo que valen las pruebas. A favor de la resurrección, sin embargo, no es posible ninguna prueba teórica, porque en este concepto debe ser concluido algo suprasensible a partir de algo sensible”.

### § 13<sup>163</sup> Orden sistemático de estos criterios

Los criterios ahora establecidos son condiciones de la posibilidad de aplicar nuestro concepto *a priori* de una revelación a un fenómeno dado en el mundo sensible, y juzgar si acaso sea una revelación; a saber, estos criterios no son las condiciones de aplicación del concepto en general, pues de ello hablaremos recién en el próximo capítulo, sino de su aplicación a la experiencia determinada dada. Para estar seguros de que hemos tratado exhaustivamente todas esas condiciones, y de que no hay ninguna otra además de las mencionadas, (pues, si, por el contrario, hubiéramos establecido algunas condiciones que no lo son, de ello tendría que haber inmediatamente resultado, que no las habríamos podido derivar del concepto de revelación), tenemos que buscar un hilo conductor para descubrir todas las determinaciones de este concepto; y un tal hilo conductor, para todos los conceptos posibles, es la tabla de las categorías.

El concepto de revelación es, a saber, un concepto de un fenómeno en el mundo sensible que, según su *cualidad*, debe ser causado inmediatamente por una causalidad divina. Es, por consiguiente, criterio de un fenómeno correspondiente a este concepto, que no sea causado por ningún medio que contradiga el concepto de una causalidad divina; y estos son todos los medios inmorales, dado que de Dios tenemos sólo un concepto moral. Este fenómeno, según la *cantidad subjetiva*, (pues la *cantidad objetiva* no entrega ningún criterio propiamente tal, sino que sobre ella se funda solamente el recordatorio de que no son imposibles muchas revelaciones al mismo tiempo entre pueblos alejados), debe valer para todos los hombres sensibles que la necesitan. Es, en consecuencia, una condición de toda revelación dada *in concreto* que hombres con tal necesidad sean efectivamente puestos en evidencia. Estos son los criterios de una revelación según su forma exterior, los cuales se siguen de las determinaciones matemáticas de su concepto, lo que, por lo tanto, tendría que ser según la naturaleza de la cosa.

Este fenómeno, según la *relación*, está referido en su concepto a un fin, a saber, el de promover la moralidad pura; una revelación dada *in concreto*, en consecuencia, tiene que intentar de manera comprobable este fin, no necesariamente alcanzarlo, lo cual contradiría desde ya el concepto de un ser moral, es decir, libre, sólo en los cuales la moralidad puede ser producida. La promoción de este fin en el hombre sensible, empero, no es posible sino por el anuncio de Dios como legislador moral; y la obediencia a este legislador sólo es moral si se funda sobre la representación de su santidad. Tanto este anuncio como la pureza del motivo establecido de la obediencia exigida, son, por lo tanto, criterios de toda revelación.

Respecto de la modalidad, finalmente, una revelación fue aceptada en su concepto como meramente posible, de lo cual no puede surgir ninguna condición

---

<sup>163</sup> .- 1ª Ed., § 11.

de la aplicación de este concepto a un fenómeno dado *in concreto*, es decir, ningún criterio de una revelación, dado que esto no agrega nada al concepto en sí mismo, sino que sólo expresa la relación de su objeto a nuestro entendimiento. Lo que se sigue de esto respecto de la posibilidad de aplicarlo en general, sin embargo, lo veremos en el capítulo siguiente.

Estos son, pues, los criterios de una revelación según su forma, y, dado que la esencia de una revelación consiste precisamente en la forma particular de una materia ya presente *a priori*, éstos son los únicos que le son esenciales; y ningún otro es posible sino los establecidos, porque no hay ninguna otra determinación en su concepto.

La materia de una revelación está siempre presente *a priori* en virtud de la razón práctica, y está en sí precisamente bajo la misma crítica bajo la cual está la razón práctica misma; por consiguiente, el único criterio de la materia de una revelación, en tanto que es considerada como tal, tanto según su contenido como según su representación que la modifica, es, por consiguiente, que concuerde completamente con el enunciado de la razón práctica; según la cualidad, que declare precisamente esto; según la cantidad, que no pretenda querer declarar más (pues es imposible que sea dicho menos en una revelación, dado que tiene que establecer un principio en el cual debe estar contenido todo lo que puede llegar a ser contenido de una religión, si bien, quizás, de una manera no desarrollada<sup>164</sup>); según la relación, como algo a ser derivado del único principio moral y subordinado a éste; y según la modalidad como universalmente válido, no objetiva sino subjetivamente. De acuerdo con lo dicho aquí, se podría bosquejar fácilmente según el orden de las categorías una tabla de todos los criterios de toda revelación posible.

---

<sup>164</sup> .- 1ª Ed.: "... de una religión, al menos implícitamente)."

### § 14<sup>165</sup> Acerca de la posibilidad de admitir un fenómeno dado como revelación divina

Hasta ahora, en realidad, no ha sido estipulado sino que la total concebibilidad de una revelación en general, es decir, que el concepto de una revelación semejante, no ha de contradecirse a sí misma, y dado que en esta revelación es postulado un fenómeno en el mundo sensible, tienen que ser establecidas las condiciones bajo las cuales este concepto es aplicable a un fenómeno. Estas condiciones eran las determinaciones del concepto a aplicar, determinaciones que fueron encontradas por medio de un análisis.

Pero, lo que todavía no ha ocurrido, y para lo cual todavía no se ha hecho ningún preparativo, es asegurar a este concepto una realidad *fuera de nosotros*, lo cual, por cierto, tendría que ocurrir de acuerdo a la naturaleza de este concepto. A saber, si un concepto es *dado a priori* como aplicable en el mundo sensible (como, por ejemplo, el concepto de causalidad), ya la prueba de que es dado asegura su valor objetivo; sin embargo, incluso si sólo es *construido a priori*, como, por ejemplo, el concepto de un triángulo, o también el de un pegaso, su construcción en el espacio le asegura inmediatamente esa realidad, y el juicio: “eso es un triángulo”, o “eso es un pegaso”, no significa nada más que: “esa es la representación de un concepto que yo me he construido”. En un juicio semejante se presupone que a la realidad del concepto no pertenece nada más que el concepto mismo, y que éste por sí solo debe ser considerado como fundamento suficiente de lo que le corresponde. En el concepto de revelación construido *a priori*, sin embargo, es presupuesto además, en efecto, respecto de su realidad, algo completamente distinto que el concepto que de ella tenemos, a saber, un concepto en Dios que es similar al que tenemos en nosotros. El juicio categórico: “ésta es una revelación”, no significa meramente: “este fenómeno en el mundo sensible es representación de un concepto *mío*”, sino: “éste es representación de un concepto *divino* conforme a uno de *mis* conceptos”. Para justificar un juicio categórico semejante, es decir, para garantizar al concepto de revelación una realidad fuera de nosotros, tendría que poder demostrarse que un concepto de esta revelación esté presente en Dios, y que un determinado fenómeno sea intencionalmente representación de este concepto.

Una prueba semejante podría, por una parte, o bien ser aportada *a priori*, a saber, de tal modo que sea mostrada, a partir del concepto de Dios, la necesidad de que él no sólo tenga este concepto, sino que también haya querido causar una representación de éste; quizás de la misma manera como nosotros tenemos necesariamente que concluir, a partir de la exigencia de la ley moral que exige a Dios que otorgue eternidad a los seres finitos a fin de que puedan satisfacer su mandato eternamente válido, que el concepto de la duración infinita<sup>166</sup> de seres morales finitos no está en Dios sólo como concepto, sino que él tiene que

---

<sup>165</sup> .- 1ª Ed.: § 12.

<sup>166</sup> .- 1ª Ed.: “... que el concepto de la inmortalidad de los seres morales finitos...”.



realizarlo también fuera de sí. Una prueba semejante que, como es comprensible sin necesidad de ningún recordatorio, tendría, desde luego, sólo un valor subjetivo, pero por ello universal, demostraría mucho, incluso más todavía de lo que querríamos, por cuanto nos autorizaría a aceptar, con completa independencia de toda experiencia en el mundo sensible, la absoluta existencia de una revelación, ya sea que un fenómeno correspondiente<sup>167</sup> a este concepto sea dado en el mundo sensible o no lo sea. Pero que una prueba semejante es imposible, ya lo hemos visto más arriba. De Dios sólo tenemos, en efecto, un concepto moral dado por la razón pura práctica. Si se encontrara en este concepto un dato que nos autorizara a atribuirle a Dios el concepto de revelación, entonces este dato sería al mismo tiempo el que daría origen al concepto mismo de revelación, y lo daría, por cierto, *a priori*. Sin embargo, hemos buscado vanamente más arriba un dato semejante de la razón pura, y por esto hemos admitido que este concepto es un concepto meramente construido.

O bien, por otra parte, esta prueba podría ser obtenida *a posteriori*, a saber, de tal modo que se demuestre, a partir de determinaciones del fenómeno dado en la naturaleza, que éstas no pueden ser efecto sino de la inmediata causalidad divina y, a su vez, de no otro modo que de acuerdo al concepto de revelación. Que una prueba semejante sobrepasa infinitamente las fuerzas del espíritu humano, no requeriría en realidad ser demostrado, dado que basta nombrar las exigencias de una prueba semejante, para que uno retroceda asustado y no las asuma; por cierto también esto fue tratado en abundancia más arriba\*.

Pero se podría quizás creer, después de haber renunciado a la esperanza de una prueba rigurosa, que la proposición indemostrable puede al menos llegar a ser verosímil. La verosimilitud, en efecto, surge cuando se entra en la serie de fundamentos que nos debería conducir a la razón suficiente para una cierta proposición, sin, empero, poder mostrar esta razón suficiente misma, ni tampoco la razón que es suficiente para ésta, etc., como dadas, y tanto más cerca se esté de esta razón suficiente más alto es el grado de verosimilitud. No tiene sentido

<sup>167</sup> .- 1ª Ed. "... conforme...".

\* .- La siguiente nota fue omitida en la 2ª Ed.: "Entretanto no puede ser negado que en la naturaleza humana hay una propensión universal e irresistible a concluir, a partir de la incomprendibilidad de un acontecimiento de acuerdo con las leyes de la naturaleza, en la existencia de éste en virtud de una inmediata causalidad divina. Esta propensión surge de la tarea de nuestra razón de buscar la totalidad de las condiciones para todo condicionado; y esta totalidad está inmediatamente presente, y ya no tenemos más que esforzarnos en buscar las condiciones, si, no queriendo seguir con la búsqueda de estas condiciones correctamente, se nos autorizara a pasar directamente a lo incondicionado (o a la primera condición de todo condicionado). Pero, dado que este apresuramiento por cerrar la incalculable serie de las condiciones muestra una puerta amplia y abierta a todos los fanatismos y a todos los insensateces, se debe actuar contra éste sin indulgencia en toda oportunidad. Pero si se ha ya provisionalmente establecido que la explicación de un cierto acontecimiento a partir de una causalidad divina no tendrá consecuencias perjudiciales para la moralidad, sino incluso las tendrá favorables, ¿no se podría entonces estar autorizado, en este único caso, a aflojar algo el rigor, tan necesario en otros casos, respecto de nuestra arrogante razón, y abandonar a una fe benéfica este único punto más de contacto en el espíritu humano, incluso siendo demostrable que ha sido obtenido por fraude?"

---

buscar esta razón suficiente ni *a priori* (descendiendo de las causas a los efectos) ni *a posteriori* (ascendiendo de los efectos a las causas). En el primer caso se tendría que poder mostrar algo así como un atributo en Dios, (si una razón de determinación adicional que no puede ser demostrada entrara en juego), que lo tendría que mover a realizar esta particular revelación, quizás no *en general*, — pues encontramos, en efecto, un atributo semejante en Dios más arriba, en el capítulo 7, en su determinación por la ley moral a difundir la moralidad más allá de sí por todos los medios posibles— pero sí bajo *las determinaciones empíricamente dadas*<sup>168</sup>. De igual modo, por ejemplo, se puede presumir de la sabiduría de Dios, de acuerdo con la analogía de su modo de obrar acá abajo (es decir, mediante la conexión de este concepto *a priori* con una experiencia), que perdurarán seres finitos corpóreos, si bien con cuerpos cada vez más refinados, pero esto no se puede probar (porque podría haber razones en contra que no conocemos). Sin tener en cuenta que nuestro espíritu está de tal modo dispuesto que no puede fundar *a priori* el más mínimo asentimiento en razones verosímiles, tampoco se encontrará en Dios una determinación semejante. O, en un segundo caso, se tendrían que remover todas las posibilidades de que un cierto acontecimiento haya podido ser causado por algo distinto que por una causalidad divina, excepto, quizás, uno, o dos, etc. Pues, ciertamente, en esta serie de fundamentos llegamos a admitir una causalidad divina para un determinado fenómeno en el mundo sensible. Pues, considerado teóricamente, si *nosotros* no sabemos explicar su origen a partir de causas naturales, éste es, por cierto, el primer fundamento para asumir el origen de un cierto acontecimiento en virtud de la operación inmediata de Dios. Pero éste es sólo el primer miembro de una serie, cuya extensión no conocemos en absoluto, y que con toda verosimilitud es inconcebible en sí misma para nosotros, y, en consecuencia, se desvanece en nada ante el infinito número de otras posibilidades. Tampoco podemos, por consiguiente, aducir razones de verosimilitud para autorizar un juicio categórico por el que se sostenga que algo sea una revelación.

Alguien podría, quizás, creer por un instante, que esta verosimilitud quedaría fundada si se encontrara un acuerdo entre una pretendida revelación y los criterios de ésta. A partir de lo cual y para comenzar: si se encontrara una pretendida revelación respecto de la cual hubiéramos encontrado todos los criterios de verdad, ¿qué juicio respecto de ella justificaría lo anterior? Todos estos criterios son las condiciones morales, sólo bajo las cuales un fenómeno semejante podría ser realizado por Dios conforme al concepto de revelación, y sin las cuales no podría hacerlo; pero éstos no son de ningún modo, a la inversa, las condiciones de un efecto que sólo puede ser causado por Dios en conformidad con este concepto. Si lo fueran, entonces éstas justificarían, por la exclusión de la causalidad de todo otro ser, el juicio: “esto es una revelación”. Si no lo fueran, sino que lo fueran sólo las primeras, entonces sólo justifican el juicio: “esto *puede* ser una revelación”. Es decir, si se presupone que el concepto de revelación ha existido en Dios, y que él ha querido representarlo, entonces no hay nada en el

---

<sup>168</sup> .- 1ª Ed.: “... lo tendría que mover a realizar una revelación. De igual modo...”.

---

fenómeno dado que pudiera contradecir la afirmación que sostiene que este fenómeno es una representación de ese concepto. En virtud de un examen semejante de acuerdo con los criterios dados, se vuelve sólo problemático que algo cualquiera pueda ser una revelación; este juicio problemático, sin embargo, es ahora también completamente seguro.

En este juicio problemático, en efecto, son expresadas propiamente dos cosas. En primer lugar, es en general posible que Dios haya tenido el concepto de una revelación y que haya querido representarlo, y esto es ya inmediatamente claro a partir de la conformidad, con la razón, del concepto de revelación en la cual es admitida esta posibilidad. Y en segundo lugar, es posible que esta pretendida determinada revelación sea una representación de este concepto. El último juicio, pues, puede, y para ser justos, debe, ser pronunciado, antes de toda prueba, respecto de todo fenómeno que fuera anunciado como revelación; en el siguiente sentido, a saber, es posible que este fenómeno pueda, en sí mismo, ser conforme a los criterios de una revelación. En efecto, aquí, (antes de la prueba) el juicio problemático está compuesto de dos juicios problemáticos. Pero, si este examen es completado y la anunciada revelación es acreditada como verdadera por éste, entonces el primer juicio no es ya problemático sino completamente seguro; el fenómeno cumple en sí con todos los criterios de una revelación. Según esto se puede, pues, con plena certidumbre, sin esperar un dato adicional y sin temer alguna objeción, emitir el juicio: “este fenómeno *puede* ser una revelación”. Del examen conforme a los criterios, por lo tanto, resulta lo que puede resultar de ellos, no sólo la probabilidad, sino la certidumbre, de que este fenómeno *puede* ser de origen divino. Pero, si acaso *efectivamente* lo sea, al respecto no resulta nada de este examen, pues ésta no era en absoluto la cuestión en esta empresa.

Luego de completado este examen, el ánimo llega a un total equilibrio entre el pro y el contra con respecto a un juicio categórico, al menos así debería ser desde una perspectiva racional; no inclinado todavía hacia ningún lado, pero preparado para inclinarse en virtud del primero y más pequeño factor, hacia un lado o hacia el otro. No es concebible ningún factor para emitir un juicio negativo que no contradiga a la razón: ni una prueba rigurosa, ni una que permita sólo una suposición verosímil, (pues el juicio negativo es tan imposible, y precisamente por los mismos fundamentos, como uno afirmativo); ni una determinación de la facultad desiderativa por medio de la ley práctica, porque la aceptación de una revelación que tenga en sí todos los criterios de la divinidad no contradice en nada a esta ley. (Por cierto es concebible, en efecto, una determinación de la facultad desiderativa inferior por su inclinación, que nos podría prevenir contra el reconocimiento de una revelación, y se puede admitir, sin hacerse culpable de una falta de caridad, que una determinación semejante es *para algunos*<sup>169</sup> la razón por la cual no quieren admitir ninguna revelación; pero una inclinación semejante contradice evidentemente a la razón práctica). Tiene que poder ser encontrado, pues, un factor que permita emitir un juicio afirmativo, o habremos de permanecer

---

<sup>169</sup> .- 1ª Ed.: “... *para muchos*... “.

para siempre en esta indecisión. Dado que este factor no puede ser ni una prueba rigurosa, ni una prueba suficiente para una suposición verosímil, tiene que ser una determinación de la facultad desiderativa.

Ya nos encontramos en el pasado en este caso con el concepto de Dios. Nuestra razón que busca para todo lo condicionado la totalidad de las condiciones nos condujo, en la ontología, al concepto del ser sumo-real<sup>170</sup>, en la cosmología, a una primera causa, en la teología, a un ser inteligente, conceptos de los cuales pudimos derivar la conexión final necesaria que tiene que ser admitida por doquier en el mundo para nuestra reflexión. No se mostraba absolutamente ninguna causa por la cual no debería corresponder a este concepto de Dios algo fuera de nosotros, sin embargo, nuestra razón teórica no le podía asegurar esta realidad por ningún medio. A través de la ley de la razón práctica, empero, fue establecido un fin último para nosotros como fin de la forma de nuestra voluntad, fin último cuya posibilidad era concebible para nosotros sólo bajo la suposición de la realidad de ese concepto de Dios. Y dado que queremos absolutamente ese fin último, tenemos que admitir, por consiguiente, también su posibilidad teórica, y tenemos también que admitir simultáneamente las condiciones de éste, la existencia de Dios y la perduración infinita de todos los seres morales<sup>171</sup>. Un concepto, cuya validez<sup>172</sup> antes era puramente problemática fue, pues, aquí realizado no en virtud de razones teóricas, sino en aras de una determinación de la facultad desiderativa. En lo que respecta a nuestra tarea, estamos aquí exactamente en el mismo caso. Hay, a saber, un concepto en nuestro ánimo que simplemente como tal es completamente concebible; y luego es dado un fenómeno en el mundo sensible que cumple con todos los criterios de una revelación, luego, ya no hay nada en absoluto que pueda contradecir la admisión de su validez; sin embargo, no se puede mostrar ningún fundamento teórico de prueba que nos pueda autorizar a admitir esa validez. Esto es, pues, completamente problemático. Pero, salta inmediatamente a los ojos que no se puede resolver esta tarea siguiendo totalmente los mismos pasos que se siguieron para resolver la tarea de más arriba. A saber, el concepto de Dios era *a priori* dado por nuestra razón, nos era como tal absolutamente necesario, y no podíamos, por consiguiente, rehusar arbitrariamente a la razón la tarea de decidir algo respecto de su validez fuera de nosotros. Para el concepto de una revelación, sin embargo, no podemos aducir *a priori* ningún dato de este tipo, y muy bien podría ser posible, por consiguiente, o bien que este concepto no lo tenga en absoluto, o bien que la pregunta que interroga por su validez fuera de nosotros se muestre completamente inútil. De que no esté dado *a priori* este dato se sigue inmediatamente que tampoco se puede mostrar una determinación *a priori* de la voluntad que nos determina a admitir su realidad, porque entonces esta determinación de la voluntad sería el dato *a priori* faltante; esto resulta

<sup>170</sup> .- “*allerrealsten Wesens*”

<sup>171</sup> .- 1ª Ed.: “...y admitir la inmortalidad del alma que se sigue de la conexión del concepto de Dios con el concepto de un ser moral finito.”

<sup>172</sup> .- *Gültigkeit*.

---

completamente claro si se recuerda que, para concebir el fin último establecido para nosotros *a priori*, no se exige nada más que la existencia de Dios y la perduración de los seres morales finitos. Nada en el concepto de revelación tiene algo que ver con estas proposiciones según su materia; más bien se la presupone como ya admitidas en vistas a su propia posibilidad. Se trata, más bien de la admisión de una cierta forma de la confirmación de estas proposiciones. No se puede, en consecuencia deducir ningún factor, a partir de la determinación de la facultad superior por la ley moral, para admitir la validez del concepto de revelación. Pero, ¿quizás a partir de una determinación de la facultad desiderativa inferior llevada a cabo por la superior en conformidad con la ley moral? A saber, la ley moral manda absolutamente, sin consideración respecto de la posibilidad o imposibilidad, tanto en general como en casos particulares, a tener una causalidad en el mundo sensible; y por la determinación de la facultad desiderativa superior a querer el bien absolutamente, que ocurre en virtud de ella; la facultad desiderativa inferior, que es determinable también por leyes naturales, es determinada a querer *los medios* para producir este bien, al menos en sí misma (en su naturaleza sensible). La facultad desiderativa superior quiere absolutamente el fin, la inferior quiere los medios para el fin. Ahora bien, de acuerdo con el desarrollo de la función formal que se realizó en el capítulo 8, función que es al mismo tiempo la única que le es esencial, es un medio para que hombres sensibles consigan, en su lucha de la inclinación contra el deber, la supremacía de este último sobre la primera, si les está permitido representarse la legislación del más santo bajo condiciones sensibles. Esta representación es, entonces, la de una revelación. La facultad desiderativa inferior, por consiguiente, bajo las condiciones enunciadas más arriba, tiene que querer necesariamente la realidad del concepto de revelación, y, dado que no existe ningún fundamento racional contra ello, esta facultad determina, entonces, al ánimo a admitirlo como efectivamente realizado, es decir, a admitirlo como prueba de que un cierto fenómeno es efectivamente la representación intencional de este concepto efectuado por causalidad divina, y a hacer uso de esto de acuerdo con esta aceptación.

Una determinación por la facultad desiderativa inferior a querer la realidad de una representación, cuyo objeto uno mismo no puede producirlo, sea esta determinación efectuada por lo que se quiera, es un *deseo*<sup>173</sup>; por consiguiente, la aceptación de un cierto fenómeno como revelación divina está fundada en nada más que en un deseo. Ahora bien, dado que semejante proceder, creer algo porque el corazón lo quiere, no está poco desacreditado, y no sin razón, tenemos que agregar algunas palabras en el caso presente, si no para la deducción de la legitimidad de este proceder, sí para refutar todas las objeciones a éste.

Si un mero deseo ha de autorizarnos a aceptar la realidad de su objeto, entonces este deseo tiene que basarse en la determinación de la facultad desiderativa

---

<sup>173</sup> .- 1ª Ed.: “Una determinación de la facultad desiderativa inferior, sea esta determinación efectuada por lo que se quiera, es un *deseo*.”

---

superior por la ley moral, y tiene que haber resultado de esta determinación. La aceptación de la realidad efectiva de su objeto nos tiene que facilitar el ejercicio de nuestros deberes, y no meramente el de este o aquel deber, sino la conducta con respecto al deber en general, y debe poder mostrarse que la aceptación de lo contrario dificultaría la conducta con respecto al deber en el sujeto que tiene este deseo; y esto porque sólo en virtud de un deseo de esta índole podemos aducir una razón que explique por qué admitimos en general algo respecto de la realidad efectiva de su objeto, en lugar de rechazar completamente la pregunta sobre ésta. Ha sido suficientemente mostrado más arriba que, tratándose del deseo de una revelación, este es el caso.

A este criterio de la posibilidad de admitir lo que es deseado meramente en virtud de ser deseado, tiene que unirse ahora el segundo criterio, a saber, la completa seguridad de que nunca podremos ser convencidos de un error por esta admisión; en cuyo caso la cosa sería *para nosotros* completamente verdadera, lo que es para nosotros tan bueno como si al respecto no fuera posible error ninguno. Esto tiene lugar con el mayor rigor cuando se admite que una revelación satisface en sí todos los criterios de la divinidad, es decir, cuando se admite que un cierto fenómeno es efectuado por una inmediata causalidad divina conforme al concepto de una revelación. El error de esta admisión no nos puede jamás parecer evidente, o ser demostrado, a partir de razones, incluso si aumentáramos en entendimiento por toda la eternidad, pues entonces, dado que no le corresponde en absoluto al tribunal de la razón teórica juzgar de esta admisión<sup>174</sup>, tiene que poder ser mostrado que ella contradiría a la razón práctica, a saber, al concepto de Dios dado por ella; contradicción que, sin embargo, tendría que ser ya inmediatamente evidente, puesto que la ley moral es la misma para todos los seres racionales en cualquier etapa de su existencia. Un error semejante tampoco puede ser demostrado por una experiencia ulterior, como tan a menudo es el caso para otros deseos humanos que, en su mayoría, se dirigen al futuro. Pues, ¿cómo habría de estar constituida la experiencia que nos pudiera hacer saber que un efecto plenamente conforme a un concepto posible de Dios, *no* es efectuado por la causalidad de este concepto? Lo cual es manifiestamente una imposibilidad. O también, ¿cómo habría de estar constituida la experiencia que nos podría hacer saber esto, en el caso que este efecto sí sea efectuado por esta causalidad, y en ausencia de la cual pudiéramos concluir que no lo es? La investigación ha sido empujada hasta un punto a partir del cual no puede, para nosotros, avanzar más: hasta la intelección de la completa posibilidad de una revelación, tanto en general como en particular, en virtud de un fenómeno dado; la investigación está completamente cerrada *para nosotros* (para todo ser finito): vemos con completa certidumbre, al término de esta investigación, que, respecto de la realidad efectiva de una revelación, no tiene ni tendrá lugar jamás ninguna prueba, ni en pro de su efectividad, ni en contra de ella, y que, excepto Dios, ningún ser sabrá jamás cómo es este asunto en sí mismo. Si se quisiera, finalmente, por ejemplo, todavía suponer como la única vía por la cual podríamos ser instruidos a este respecto, el

---

<sup>174</sup> .- 1ª Ed. “dado que este concepto...”..

---

que Dios mismo nos lo comunicara, entonces esta sería una nueva revelación, respecto de cuya realidad objetiva resurgiría la misma ignorancia anterior, y respecto de lo cual estaríamos nuevamente donde antes estábamos. Dado que es completamente seguro a partir de todo lo dicho que no es posible ser convencido de ningún error respecto de este punto, es decir, que no es posible en general ningún error *para nosotros* al respecto, sino que una determinación de la facultad desiderativa nos empuja a declararnos por el juicio afirmativo, dado lo anterior, podemos con completa seguridad ceder a esta determinación\*.

---

\*.- Déjesenos aclarar lo que se ha dicho aquí acerca de las condiciones que permiten creer algo porque el corazón lo desea, con un ejemplo de lo contrario. A saber, se podría, por ejemplo, querer inferir a partir del deseo que tienen los hombres buenos, dispuestos a la amistad, de renovar en la vida futura el trato con sus amigos, la renovación real y efectiva de este trato. Con semejante prueba, sin embargo, no se progresaría mucho. Pues, si se pudiera decir, por ejemplo, que el cumplimiento de algunos deberes pesados será facilitado, para alguien que conoce a un amigo querido en la eternidad, por el pensamiento de que por este medio él se asegura cada vez más el gozo de la beatitud con su amigo que ha partido; de este modo, empero, no sería promovida la moralidad pura, sino la mera legalidad, y sería, por lo tanto, un esfuerzo vano querer derivar este deseo de la determinación de la facultad desiderativa superior por medio de la ley moral. Lo anterior, sin contar en absoluto con que se podría bien mostrar innumerables motivos de esta índole, respecto de los cuales, sin embargo, se vacilaría en atribuirles una realidad objetiva basada en estos fundamentos. En general los únicos deseos que pueden pretender con justicia tener tan noble procedencia son: el deseo de, en general, seguir las huellas del gobierno moral divino en toda la naturaleza y, por lo tanto, en nuestra propia vida, y el deseo de aceptar una revelación en particular. En lo que respecta a la segunda condición, se pueden suponer suficientes fundamentos, según la analogía ya hecha aquí, que podría volver contraproducente una reunión semejante en la vida futura como, por ejemplo: que el propósito de una educación diversificada nos pueda volver inútil, o incluso perjudicial, el trato con los amigos de antes, por cuanto el propósito de este trato para nuestra formación está conseguido; o que la presencia de este amigo sea más necesaria en otras relaciones y sea más útil para el todo; o que lo sería nuestra propia presencia; etc. La supuesta realidad de este deseo corresponde sólo a la última condición, pues en una perduración sin fin, esta reunión, si no está ligada a ningún punto determinado de esta perduración, puede ser siempre esperada y, en consecuencia, la experiencia no puede jamás contradecir su realidad efectiva. Sobre este fundamento, por lo tanto, no es posible ninguna prueba de la satisfacción de este deseo; y si no hay ninguna otra prueba (hay una, pero que alcanza sólo para una suposición verosímil), entonces el ánimo humano tiene que limitarse a la *esperanza* a este respecto, es decir, limitarse a una inclinación del juicio [1ª Ed.: "... inclinación del ánimo motivado por..."] motivado por una determinación de la facultad desiderativa, a favor de *un* término de la alternativa, en un asunto que, por lo demás, reconoce como problemático.

### § 15<sup>175</sup> Panorama general de esta crítica<sup>176</sup>

Antes de que cualquier investigación sobre el concepto de revelación fuera posible, este concepto tenía que ser, al menos, provisionalmente determinado; y dado que eso aquí no nos salía tan bien como en el caso de los conceptos dados en la filosofía pura, a los cuales se les puede seguir los pasos hasta su origen primero y, por así decir, verlos nacer; dado que, por el contrario, este concepto se anunciaba como meramente empírico y, al menos, no tenía la apariencia de poder aducir para él un dato *a priori*, incluso si su posibilidad *a priori* resultaba de un examen más preciso; dado lo anterior, teníamos al respecto *ante todo*<sup>177</sup> que oír sólo su uso en el lenguaje. Esto ocurrió en § 5<sup>178</sup>. Pero dado que este concepto es racional sólo en relación a la religión, como era ya provisionalmente de presumir pero que sólo era completamente demostrable en el § 5<sup>179</sup>, tenía que ser precedido § 5 de una deducción de la religión en general con el propósito de derivar el concepto a examinar de su concepto más alto (§ 2, 3, 4<sup>180</sup>).<sup>181</sup>

Luego de esta determinación provisional del concepto había que investigar si éste podía en general ser sometido a una crítica filosófica y ante qué tribunal había que entablar un juicio contra él. Lo primero dependía de si acaso este concepto era posible *a priori*, y lo segundo tenía que resultar de una efectiva deducción *a priori* a partir de principios de los cuales éste podía ser derivado; en tanto todo concepto pertenece evidentemente al ámbito de los principios de los cuales es derivado. Esta deducción fue efectivamente hecha en § 5, 6, 7<sup>182</sup>, y a partir de ello se vio claro que este concepto pertenece al tribunal de la razón práctica. El segundo punto que tenía que ser sometido a un examen riguroso es, por consiguiente, esta deducción *a priori*, porque con esta posibilidad, la posibilidad de toda crítica a este concepto en general y la exactitud de la crítica dada, pero, a la vez, también la racionalidad del concepto criticado mismo, quedan en pie o caen.

<sup>175</sup> .- 1ª Ed.: § 13.

<sup>176</sup> .- 1ª Ed.: “Concepto general de esta crítica”.

<sup>177</sup> .- 1ª Ed.: no subrayado.

<sup>178</sup> .- 1ª Ed.: § 3.

<sup>179</sup> .- 1ª Ed.: “Pero dado que este concepto, en sentido estricto, que es el de nuestra investigación, se refiera a la religión, tenía que ser precedido

<sup>180</sup> .- 1ª Ed.: § 2.

<sup>181</sup> .- La 1ª Ed. continuaba con el siguiente párrafo, suprimido en la 2ª: “El primer objeto de investigación en la puesta a prueba de esta crítica es, pues, si acaso el concepto de revelación está determinado en conformidad con el uso en el lenguaje de todos los tiempos y de todos los pueblos que se hanpreciado y se precian de una revelación; y esto porque no se trata de un concepto dado sino de uno construido. Pues, si se mostrara lo contrario, entonces, cualquiera que sea la rectitud y profundidad con las cuales hayamos examinado el concepto que nosotros habríamos establecido e inventado por nosotros mismos en contradicción con el uso en el lenguaje, todo este trabajo sería sólo un juego, un ejercicio sofístico, pero sin ninguna utilidad esencial. Pero, además, el uso en el lenguaje no debe tampoco ser oído como estando por sobre la determinación provisional del concepto, es decir, por sobre el establecimiento de su género y diferencia específica, porque si no sería anulada la posibilidad de esta crítica y sería consagrado y perpetuado el error”.

<sup>182</sup> .- 1ª Ed.: § 4, 5.



Dado que por esta deducción se encontró que el concepto sometido a investigación no tenía ningún dato *a priori* que mostrar, sino que contaba *a posteriori* con éste, se tuvo que mostrar la posibilidad de este dato requerido en la experiencia, pero también sólo su posibilidad. Esto ocurrió en § 8<sup>183</sup>. Así, pues, en ese capítulo el examen consiste meramente en establecer si acaso no es, quizás, efectivamente mostrada una necesidad empírica de una revelación, la cual es el dato requerido, sino sólo correctamente indicada, y si la posibilidad de que semejante necesidad pueda presentarse ha sido derivada a partir de determinaciones empíricas de la humanidad.

En § 9<sup>184</sup> fue mostrada la posibilidad física de una revelación, respecto de la cual de suyo no podía surgir ninguna pregunta en absoluto, no tanto en aras de una necesidad sistemática, sino más bien con el propósito de hacer todavía más clara la proposición según la cual la posibilidad de una revelación no pertenece en absoluto al *forum* de la razón teórica, lo cual es claro ya a partir de la deducción de su concepto.

Tiene que quedar completamente claro, después de terminar esta investigación, que el concepto de revelación en general no sólo es concebible en sí, sino que también cabe esperar, si se diera el caso de una necesidad empírica, algo que le corresponda fuera de él. Pero dado que esto que le corresponde debe ser un fenómeno en el mundo sensible, el cual tiene que ser *dado* (no puede ser *construido*), el espíritu humano, entonces, no puede hacer en ese caso nada más que aplicar este concepto a un fenómeno semejante, y la crítica no puede hacer nada más que guiarlo en esta aplicación, es decir, establecer las condiciones bajo las cuales una tal aplicación es posible. Estas condiciones son desarrolladas en § 10, 11, 12<sup>185</sup>. Dado que estas condiciones no son más que las determinaciones del concepto de revelación mismo que resultan de un análisis, su examen se limita a si acaso efectivamente proceden de este concepto y si acaso todas han sido especificadas. El § 13<sup>186</sup> intenta facilitar el examen del último punto.

Pero, dado que de la índole de este concepto ha resultado evidente que su aplicación efectiva a una experiencia dada es siempre sólo arbitraria y no se funda sobre ninguna necesidad de la razón, ha tenido que ser mostrado en § 14<sup>187</sup> sobre qué se funda en general esta aplicación y en qué medida es conforme a la razón. Esta deducción de la conformidad a la razón de esta manera de proceder con el concepto de revelación también necesitaba de un examen especial.

De este breve panorama se vuelve claro que la crítica de la revelación es conducida a partir de principios *a priori*, pues la investigación del dato empírico

---

<sup>183</sup> .- 1ª Ed.: § 6.

<sup>184</sup> .- 1ª Ed.: § 7.

<sup>185</sup> .- 1ª Ed.: § 8, 9, 10.

<sup>186</sup> .- 1ª Ed.: § 11.

<sup>187</sup> .- 1ª Ed.: § 12.

para el concepto de revelación sólo está obligada a mostrar la posibilidad de este dato. Por consiguiente se vuelve claro que la crítica reclama legítimamente validez universal si no se le puede probar un error en ninguno de los puntos señalados. Sin embargo, si en el tratamiento presente de esta crítica hubieran sido cometidos errores semejantes, como por cierto se puede esperar, entonces, tiene que ser fácil, especialmente en virtud de un esfuerzo colectivo, corregirla y establecer una crítica de toda revelación universalmente válida, supuesto sólo que la vía de una crítica posible ha sido correctamente indicada, lo cual ha de ser prontamente mostrado.

En virtud de esta crítica será, pues, completamente asegurada la posibilidad de una revelación en sí misma, y la posibilidad de una fe en una revelación determinada dada, supuesto que previamente ha satisfecho las exigencias del tribunal de su crítica particular. En virtud de esta crítica son acalladas para siempre todas las objeciones a ella, y es zanjada para toda la eternidad toda disputa al respecto\*. En virtud de esta crítica es fundada toda crítica de cada revelación dada particular, en tanto que establece los principios generales de toda crítica semejante sobre la base de los criterios de toda revelación. Luego de haber previamente propuesto la cuestión histórica: “*qué*<sup>188</sup> enseña propiamente una revelación dada”, cuestión que en algunos casos puede sencillamente ser la más difícil, es posible decidir con completa seguridad, si una revelación puede ser de origen divino o no, y en el primer caso creer en ella sin ningún miedo de ser perturbado por nadie.

---

\*.- Esta disputa se funda sobre una antinomia del concepto de revelación, y es completamente dialéctica “No es posible el reconocimiento de una revelación”, dice una parte; “el reconocimiento de una revelación es posible”, dice la otra parte. Y así expresado, ambas proposiciones se contradicen. Pero si la primera es determinada de la siguiente forma: “el reconocimiento de una revelación a partir de fundamentos teóricos es imposible”; y la segunda: “El reconocimiento de una revelación por mor de la determinación de la facultad desiderativa, es decir, una fe en la revelación, es posible”, entonces no se contradicen, sino que pueden ambas ser verdaderas, y lo son, según nuestra crítica.

<sup>188</sup>.- No subrayado en la 1ª Ed.

### Observación final

Es una observación muy común que todo lo que es especulación, o que tal parece, causa muy poco efecto sobre el ánimo humano. En todo caso uno pasa un rato agradable ocupado en ello; uno se deja conducir al resultado, porque no tiene ningún reparo que oponer, pero no tendría ningún disgusto si fuera de otra manera; por lo demás en lo que atañe a cuestiones prácticas, se piensa y actúa como antes, de suerte que la proposición fundada sobre la especulación parece permanecer en el alma como un capital muerto sin dar ningún interés y de suerte que nada hace que uno se percate de su presencia. Así ocurre desde siempre con las especulaciones de los idealistas y de los escépticos. Ellos piensan como nadie piensa, y actúan como actúan todos.

Que la presente especulación, incluso si, quizás, no tiene necesariamente consecuencias prácticas sobre la vida, (como, por cierto, las tendría si se impusiera), no será acogida en vistas del interés con tanta frialdad e indiferencia, lo garantiza, sin embargo, el objeto del que trata. A saber, hay en el alma humana un necesario interés por todo lo que se refiere a la religión, lo cual se explica muy naturalmente, porque la religión ha sido posible sólo por la determinación de la facultad desiderativa; de suerte que esta teoría es confirmada por la experiencia común y uno debería casi admirarse, por qué a partir de esta experiencia no se ha arribado a ella ya hace tiempo. Si alguien acaso negara otra proposición inmediatamente cierta, por ejemplo, que entre dos puntos sólo es posible trazar una línea recta, más bien nos burlaríamos y lo compadeceríamos antes que irritarnos en su contra; y si acaso un matemático se acalorara por ello, esto sólo podría provenir o bien del descontento consigo mismo por no poder inmediatamente convencerlo de su error, o bien de la presunción de que esta obstinada negación tiene como fundamento la mala voluntad que desea irritarlo (en consecuencia, por cierto, tiene por fundamento algo inmoral). Pero esta indignación sería completamente distinta que la que a cada uno corroe (y precisamente más que a nadie los hombres incultos), si alguien niega la existencia de Dios o la inmortalidad del alma. Esta indignación está mezclada con temor y repulsión para señalar claramente que consideramos a esta fe como una posesión preciosa y que consideramos como nuestro enemigo personal a aquél que quiera estorbarnos en esta posesión. Este interés se extiende proporcionalmente tanto más lejos cuanto más ideas podamos referir a la religión y podamos ponerlas en conexión con ella; y por eso meditaríamos mucho para decidir si la tolerancia, preponderante en un alma en la cual aquélla no se puede fundar sobre una larga y continua reflexión, es un trato digno de respeto. Por el contrario, la aguda antipatía con la que nos prevenimos contra representaciones que quizás tomamos alguna vez por santas, pero de las que nos hemos convencido o persuadido al aumentar nuestra madurez de que no lo son, se puede explicar también, precisamente, en razón de este interés. Nos recordamos de otros sueños de nuestros primeros años, como, por ejemplo, el sueño de una desinteresada

---

solidaridad entre los hombres, propio de una inocencia pastoril de la Arcadia, etc. con un recuerdo dulce y melancólico de los años en los que todavía podíamos soñar así de agradablemente; no obstante, tanto lo contrario, como las experiencias por las que, quizás, fuimos desengañados de nuestros sueños, es por cierto en sí imposible que nos puedan ser agradables. Por un largo tiempo, sin embargo, nos recordamos con disgusto las desilusiones de la índole señalada arriba, y se requiere de mucho tiempo y reflexión para recuperar la frialdad al respecto. Este fenómeno no ha de ser explicado en absoluto por la oscura representación del perjuicio originado por tales ideas, (en tanto ya avistamos los evidentes daños mismos con mucha más ecuanimidad), sino<sup>189</sup> meramente porque lo santo nos es caro y porque contemplamos todo añadido de un ingrediente extraño como un sacrilegio a éste. Este interés se manifiesta, finalmente, en que de ningún tipo de conocimiento nos gloriamos más que de una supuesta mejor comprensión de la religión, como si allí residiera el mayor honor, y en que comunicamos a los otros de tan buen grado esta comprensión —si acaso el buen tono no ha desterrado tales conversaciones, si bien, precisamente, el que tengan que ser desterradas parece indicar una universal inclinación hacia ellas— con la presuposición cierta de que ésta es un objeto de interés universal.

Tan ciertos como podamos estar de este lado, pues, de que la presente investigación no será acogida totalmente sin interés, que hemos llegado a temer precisamente que este interés se pueda volver contra nosotros y pueda molestar al lector en la consideración y el examen tranquilos de los fundamentos, si él quizás pueda presumir, o bien encontrar efectivamente, que el resultado no esté completamente de acuerdo con su opinión preconcebida. Parece que no es un trabajo completamente vano, todavía aquí, (sin considerar en absoluto el fundamento del resultado y haciendo exactamente como si no hubiéramos seguido un camino prescrito *a priori*, que habría tenido que conducirnos necesariamente a ese resultado, sino como si hubiera dependido completamente de nosotros el modo cómo debía éste resultar), investigar si acaso no habríamos tenido razones para querer un resultado más favorable, o si acaso el presente resultado es el más ventajoso, en general, de los que nos podíamos prometer; dicho brevemente, investigar el resultado sin considerar para nada su verdad, sino sólo su utilidad.

Pero aquí tropezamos, pues, ya al principio, con quienes dirán, con la mejor intención del mundo, que de una investigación de esta índole no puede salir en absoluto nada inteligente, y que habría sido mejor abstenerse de esta investigación; todos ellos no quieren saber nada en absoluto de reducir a principios lo que está vinculado con la revelación; rehuyen, temen y apartan de sí todo examen respecto de ésta. Éstos, pues, admitirán, si quieren ser sinceros,

---

<sup>189</sup> .- 1ª Ed.: “Este fenómeno no ha de ser explicado en absoluto, ni por la oscura representación del perjuicio originado por tales ideas, (en tanto ya avistamos los evidentes daños mismos con mucha más ecuanimidad), ni por la influencia de seres malvados fuera de nosotros, como lo hace, por ejemplo, un cierto escritor, pero que desde entonces parece haber cambiado de opinión, sino...”

que tienen una pobre opinión de su fe, y habrán de decidirse por sí mismos si acaso prefieren el respeto y la consideración de quienes ven el asunto de la revelación como algo completamente juzgado y perdido ante todas las instancias, y que opinan que un hombre que guarde su honor no puede dedicarse más a esto, que es incluso una pobre hazaña de heroísmo echarlo completamente a pique, y que se puede conceder, ciertamente por una conmiseración compasiva, este juego básicamente inocente a aquellos cuyo corazón tiene apego a ello. Por cierto que con éstos no tenemos aquí propiamente nada que hacer, pues ninguno de ellos leerá seguramente este escrito, sino que sólo con aquellos que permiten un examen de la revelación.

El presente examen debería ser, conforme a nuestra intención, lo más riguroso posible. ¿Qué hemos, pues, perdido por este examen? ¿Qué hemos ganado? ¿Cuál de esto dos predomina?

Hemos perdido todas nuestras perspectivas de conquista, tanto las objetivas como las subjetivas. Ya no podemos esperar irrumpir en el reino de lo suprasensible con la ayuda de una revelación, y sacar de allí quien sabe qué ganancia, sino que tenemos que resignarnos a darnos por satisfechos con lo que nos fue dado de una vez como nuestra completa dote. Asimismo, ya no podemos esperar continuar subyugando a otros y forzándolos a tomar parte, como vasallos nuestros, en la herencia común o en esta pretendida nueva adquisición, sino que tenemos que limitarnos a nuestros propios asuntos, cada uno por sí mismo.

Hemos ganado, sin embargo, plena tranquilidad y seguridad en nuestras posesiones; seguridad respecto de los inoportunos benefactores que nos imponen sus obsequios sin que sepamos por donde empezar con éstos. Seguridad respecto de perturbadores de la paz de otra índole, que nos querrían quitar lo que ellos mismos no saben usar. A ambos sólo tenemos que recordarles su pobreza, que tienen en común con nosotros, y con respecto a la cual sólo somos distintos a ellos, en que nosotros lo sabemos y ajustamos nuestros dispendios a ello.

Así, pues, ¿hemos ganado más o hemos perdido más? Por cierto que la pérdida de las esperadas comprensiones de lo sobrenatural parece una pérdida esencial, irremplazable, de la que no nos podemos ya consolar. Pero si de una investigación más acuciosa resultara que no necesitamos en absoluto de semejantes comprensiones, que no podemos estar nunca seguros si efectivamente las poseemos o si al respecto nos engañamos, entonces se volvería más fácil consolarse de esa pérdida.

Ha sido suficientemente probado que no puede haber certidumbre objetiva respecto de la realidad de ninguna idea de lo suprasensible, sino sólo una fe en esas ideas. Toda fe desarrollada hasta el presente se funda sobre una determinación de la facultad desiderativa (sobre una determinación de la facultad desiderativa superior, en los casos de la existencia de Dios y de la inmortalidad

del alma, sobre la determinación de la inferior por la superior, en los casos de los conceptos de providencia y revelación) y, a su vez, facilita esta determinación. Ha sido mostrado claramente que no es posible ninguna idea respecto de cuya realidad no nos mueva a creer una determinación mediata o inmediata por la ley práctica. Así, la única pregunta que queda es si acaso es posible una fe que *no* surja por una determinación semejante, y que *no* la facilite a su vez. En el primer caso<sup>190</sup> tiene que ser fácil resolver si acaso la fe existe efectivamente en concreto; a saber, esto se tiene que seguir de las consecuencias prácticas que esta fe tiene necesariamente que producir como facilitadora de la determinación de la voluntad. En el último caso<sup>191</sup>, sin embargo, donde no es posible ninguna de semejantes consecuencias prácticas, parece difícil determinar algo firme a este respecto, dado que la fe es algo meramente subjetivo, y tiene la total apariencia de que no nos queda más que creer en la palabra de cada hombre honrado cuando nos dice: “yo creo esto, o yo creo aquello”. Sin embargo, quizás también es posible averiguar algo a este respecto. A saber, en sí no se puede negar que uno a menudo persuade a otro, y justamente tan a menudo como uno se persuade a sí mismo, que se crea algo, si este otro no tiene nada en contra de ello y lo deja tranquilamente donde mismo. Casi toda fe de tipo histórico, si acaso no se funda sobre una determinación de la facultad desiderativa, es de esta índole, como la fe en lo que hay de histórico en una revelación; o la fe de un historiador de profesión, la que es inseparable del respeto por su ocupación y de la importancia que absolutamente tiene que atribuir a sus arduas investigaciones; o la fe de una nación en un acontecimiento sobre el que se apoya el orgullo nacional. La lectura de acontecimientos y acciones de seres que tienen las mismas concepciones y las mismas pasiones que nosotros nos ocupa agradablemente y contribuye en algo al incremento de nuestro placer, si podemos admitir que semejantes hombres efectivamente vivieron, y admitimos esto tanto más firmemente cuanto más nos interesa la historia, cuanto más semejanza tiene con lo que nos acontece o con nuestro modo de pensar. Nosotros no tendríamos tampoco mucho en contra de esto, particularmente en algunos casos, si todo fuera mera invención. Pensaríamos: “si no es cierto, esta bien encontrado”. ¿Cómo se puede, entonces, llegar a este respecto a alguna certeza sobre sí mismo? La única prueba verdadera para saber si se admite algo realmente efectivo es si se actúa de acuerdo con lo que se admite o actuaría de acuerdo a ello si se presentara el caso de aplicarlo. Respecto de opiniones que en sí no tienen ninguna aplicación, ni pueden tenerla, tiene lugar, no obstante, un experimento, a saber, cada vez que uno se hace una pregunta con plena conciencia si acaso querría de buena gana apostar una parte de su fortuna, o la totalidad, o su vida, o su libertad, por la veracidad de una cierta opinión, si fuera posible decidir algo cierto acerca de ello. Se le da, entonces, artificialmente una aplicación práctica a una opinión que en sí no tiene ninguna consecuencia práctica. Si de esta manera uno propusiera a

<sup>190</sup> .- Es decir, en el caso de una fe fundada sobre una determinación de la facultad desiderativa y que, a su vez, facilita esta determinación.

<sup>191</sup> .- Es decir, en el caso de una fe que no es producida por una determinación de la facultad desiderativa y que, a su vez, no la facilita.

alguien que apueste todo sus bienes, a que no existió ningún Alejandro Magno, quizás él podría aceptar esta apuesta sin reflexionar, porque él podría pensar con total buena fe, si bien muy confusamente, que la experiencia que podría zanjar esta apuesta, ya no es en absoluto posible. Sin embargo, si al mismo sujeto se le propone, quizás, la misma apuesta, ahora que Dalai Lama nunca ha existido, con la oferta de verificar el asunto sobre el terreno por la experiencia inmediata, en ese caso quizás querría reflexionar más y así se traicionaría, mostrando que en este punto no está completamente seguro de su creencia. Si uno propusiera ahora una apuesta igualmente considerable sobre la fe en cosas suprasensibles, cuyo concepto no está dado *a priori* por la razón práctica pura, y que, por consiguiente, no pueden tener ninguna consecuencia práctica, sería muy fácilmente posible que descubra, a partir de que rechaza la apuesta, que no ha tenido hasta ahora esa fe en estas cosas, sino que estaba solamente persuadido de tenerla. Si aceptara efectivamente, sin embargo, esta apuesta, no podría tener certeza tampoco, si acaso el ánimo no ha sido oscuramente avisado, que aquí no es en absoluto necesario que su astucia sea descubierta, pues en semejante apuesta no se arriesga nada, porque el asunto (tratándose de ideas de esta índole) no se puede resolver jamás, ni en virtud de principios, ni por la experiencia. Por lo tanto, incluso si no se puede probar que no es posible ninguna fe respecto de la realidad de semejantes ideas, de allí resulta, por cierto, fácilmente que nunca es posible ponerse de acuerdo consigo mismo si en general se tiene esta fe, lo cual es como si esta fe en general y en sí no fuera posible. A partir de esto hay que juzgar si acaso no tenemos razones para estar muy desconcertados respecto de la pérdida de nuestra esperanza de ganar una más amplia comprensión del mundo suprasensible en virtud de una revelación.

Por lo que se refiere a la segunda pérdida le pedimos a cada uno que responda ante su conciencia la siguiente pregunta: ¿con qué fin quiere tener propiamente una religión? ¿es acaso para elevarse por sobre otros y vanagloriarse ante ellos? ¿para satisfacer su orgullo, su búsqueda de dominio sobre la conciencia, el cual es mucho peor que la búsqueda de dominio sobre el cuerpo? ¿o para hacerse un mejor hombre? Por lo demás, necesitamos la religión también para los otros, en parte para difundir la moralidad pura entre ellos, pero en este caso debe ser probado que esto no puede ocurrir por ninguna otra vía que la indicada, evitaremos de buen grado, entonces, toda otra vía, si somos serios al respecto; en parte, si no somos capaces de hacer lo anterior, al menos en orden a estar seguros de su legalidad, un deseo que es en sí completamente legítimo. En cuanto a la posibilidad de alcanzar este fin, con toda seguridad no hay nada más fácil que asustar a los hombres, que en general tienen miedo a la oscuridad, y así conducirlos a donde se quiera e inducirlos tanto como se quiera a dejar quemar su cuerpo mortal en la esperanza del paraíso. Pero si se muestra que la moralidad es necesariamente y del todo aniquilada con semejante tratamiento de la religión, entonces se abandonará de buena gana un poder al cual nadie tiene derecho,

---

dado que especialmente esta legalidad<sup>192</sup> es lograda con mucho más seguridad y al menos sin consecuencias nocivas para la moralidad por otros medios<sup>193</sup>.

Esta sería, pues, la cuenta de nuestras pérdidas. ¡Permítasenos ahora oponerles la ganancia!

Ganamos total seguridad en nuestras posesiones. Podemos utilizar nuestra fe para nuestra perfección sin miedo a que nos sea arrebatada por algún sofisma, sin cuidado de que alguien pueda ridiculizarla, sin temor a la persecución por parte de imbéciles y pusilánimes. Toda refutación tiene que ser falsa, eso lo podemos saber *a priori*; todo escarnio tiene que recaer sobre su autor.

Ganamos una completa libertad de conciencia, no en virtud de una coerción de la conciencia por medios físicos, los cuales, en realidad, nunca lo consiguen, pues la coerción externa por cierto puede obligarnos a reconocer lo que quiera de la boca hacia fuera, pero nunca a pensar en nuestro corazón algo semejante; se puede obligarnos a reconocer lo que se quiera en virtud de una coerción del espíritu infinitamente severa, por opresiones y vejaciones morales, por exhortaciones, súplicas, amenazas, y quién sabe qué malas desgracias que se inflija a nuestro ánimo. El alma por estos medios es puesta necesariamente en un temor ansioso y se atormenta hasta que es llevada a mentirse a sí misma y a fingirse a sí misma la fe; fingimiento este que es mucho peor que la total falta de fe, porque esta última sólo corrompe el carácter mientras dura, el primero, en cambio, lo corrompe sin esperanza de que mejore jamás, de tal modo que un hombre semejante no puede concebir el menor respeto por sí mismo o tener la menor confianza en sí mismo. Esta es la consecuencia que necesariamente ha de tener el procedimiento que quiere fundar la fe sobre miedo y temor, y fundar la moralidad ante todo sobre esta fe extorsionada (de modo que la moralidad sea algo secundario, que es muy bueno si se tiene, pero en cuya carencia la fe sola nos puede ayudar a salvarnos); y ésta también habría sido igualmente la consecuencia, si uno hubiera obrado siempre consecuentemente y si la naturaleza humana no estuviera demasiado bien dispuesta por su creador como para dejarse así pervertir.

Conforme a estos principios, la única vía —una vía que manifiestamente también prescribe el cristianismo— para producir la fe en el corazón de los hombres sería la siguiente: convertir para ellos el bien ante todo en algo amado y valioso mediante el desarrollo del sentimiento moral y por este medio despertar en ellos la resolución de convertirse en hombres buenos; luego hacerlos sentir su debilidad por doquier, y recién entonces darles la perspectiva del respaldo de una revelación y entonces creerían antes que uno les haya mandado: ¡creed!

---

<sup>192</sup> .- 1ª Ed.: "... legalidad, y todo lo que en algunos estados es tomado en cuenta como parte de ésta, es lograda...".

<sup>193</sup> .- La 1ª Ed. continuaba: "...por otros medios, que por un gran ejercito permanente, ejecuciones militares y criminales y otros semejantes".



Y ahora se puede dejar al corazón de cada uno de los lectores la decisión respecto de dónde está la predominancia, o bien del lado de las ganancias, o bien del lado de las pérdidas, con la garantía de la ventaja incidental de que cada uno conocerá su corazón más profundamente mediante el juicio que falle a este respecto.