

PUBLICADO ORIGINALMENTE EN OCTUBRE DE 1786, en este texto intentó Kant establecer su postura frente a la llamada disputa en torno al panteísmo que había suscitado el supuesto spinozismo del filósofo Lessing, cuyos protagonistas fueron Moses Mendelssohn y F. H. Jacobi. El primero, defensor del racionalismo ilustrado, apostaba por la necesidad de un principio que sirviera para orientarse en el campo de los objetos metafísicos; el segundo oponía radicalmente el sentimiento a la razón. La intención de Kant era delimitar el alcance del conocimiento humano en el campo de los objetos suprasensibles, en el que el hombre no posee conocimiento ni saber alguno. Como orientarse en el pensamiento es tener por guía la razón libremente empleada, cuando sobrepasamos los límites de la experiencia posible y nos aventuramos en el ámbito de los objetos suprasensibles, esta facultad no puede servirse de principios objetivos de conocimiento, sino que ha de recurrir a principios subjetivos para que la guíen en su propio uso. Pese a la brevedad de este texto, se percibe el compromiso de Kant con la defensa de la libertad de expresión, sin la cual no puede existir libertad de pensamiento. Esta traducción, debida a Carlos Correas, apareció originalmente en la editorial Leviatán de Buenos Aires durante el año 1982. Se publica aquí por razones académicas para el disfrute de los lectores ilustrados de la *Revista de Santander* que confían en el poder de la razón.

**P**or lejos que podamos aplicar nuestros conceptos y por mucho que podamos hacer abstracción de la sensibilidad, no podemos evitar que se adhieran a esos conceptos representaciones imaginarias, es decir, no derivadas de la experiencia empírica. ¿Cómo podemos entonces conferirle sentido y significado estricto a nuestros conceptos si las intuiciones derivadas de un caso de experiencia sensible no subyacen a ellos? El concepto del entendimiento puro es una derivación de la percepción contingente por medio de los sentidos y después de la intuición sensible en general. La lógica general se ha construido de esta manera y quizás ha escondido en el

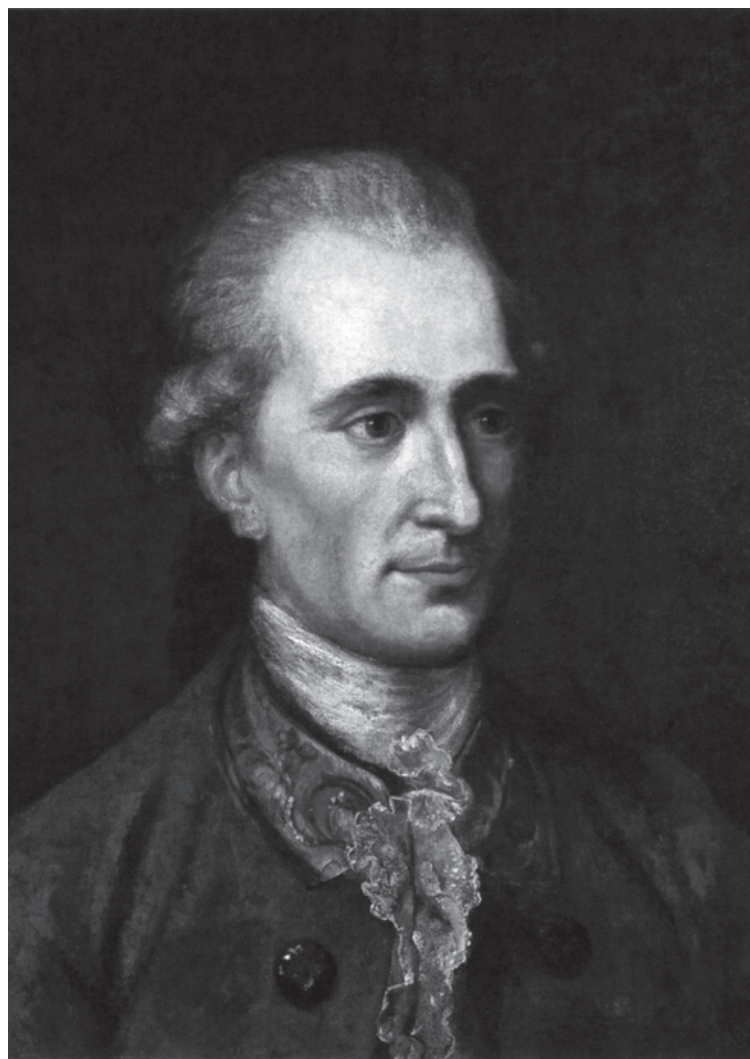
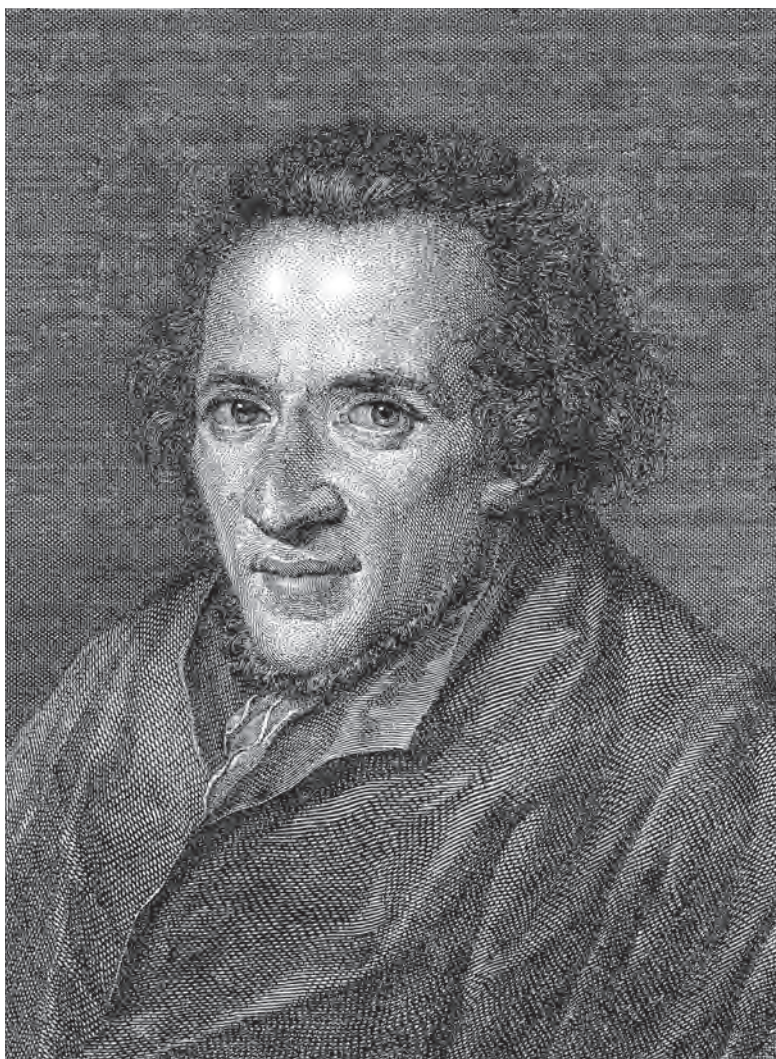
uso empírico de nuestro entendimiento y de la razón mucho método heurístico para pensar, un método que si lo extrajéramos con cuidado de la experiencia podría enriquecer la filosofía con máximas útiles, incluso en el pensamiento abstracto. De esta clase era el principio que profesaba el difunto Moses Mendelssohn (1729-1786), aunque, por lo que sé, solo en sus últimos escritos sobre la necesidad de orientarse en el uso especulativo de la razón por medio de algún hilo conductor, llamado por él *sentido común*, *sana razón* o simplemente *entendimiento humano*.

¿Quién habría podido pensar que semejante declaración resultaría tan perversa, no solo para la ventajosa opinión que se formaba Mendelssohn sobre el poder del uso









Moses Mendelssohn y Friedrich Henrich Jacobi

especulativo de la razón en asuntos teológicos, sino incluso para la sana razón común, dada la ambigüedad concedida al ejercicio de este poder, por contraste con la especulación? ¿Cómo se podía haber supuesto que este poder corría el peligro de servir de fundamento al delirio y a la completa abdicación de la razón? Y, sin embargo, esto fue lo que aconteció en la polémica librada entre Moses Mendelssohn y Friedrich Henrich Jacobi, en especial en las conclusiones importantes del sagaz autor de los *Resultados*.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Friedrich Henrich Jacobi. *Cartas sobre la doctrina de Baruch de Spinoza*, Beslau, 1785. *Contra la acusación de Mendelssohn respecto de las cartas sobre la doctrina de Baruch de Spinoza*, Leipzig, 1786.

No voy a atribuir a ninguno de los dos pensadores contendientes el deliberado propósito de introducir un modo de pensar tan perverso, aunque considero la tentativa de Jacobi y del autor de los *Resultados* (Thomas Wizenmann) como un *argumentum ad hominem*, del cual es justo servirse como simple arma defensiva, utilizando los puntos débiles que ofrece el adversario. Mostraré en cambio que de hecho es por la mera razón por la que hay que orientarse, y no por un presunto sentido oculto de la verdad, o por una intuición exaltada en la que se podrían injertar, sin consentimiento de la razón, tanto la tradición como la revelación. Mostraré también como Mendelssohn sostuvo sin cesar, con legítimo ardor, que solamente hay que orientarse por la razón humana pura

propiamente dicha, tal como él siempre preconizó necesario. Aquí, sin embargo, hay que rechazar la elevada pretensión de la facultad especulativa de la razón y, sobre todo, su autoridad, que es puramente imperativa. En la medida en que la razón es especulativa no se le concederá sino la tarea de purificar de contradicciones el concepto racional común y de defender contra sus propios ataques sofisticos a las máximas de la sana razón.

La determinación del más amplio y preciso concepto del acto de *orientarse* puede ayudarnos a presentar con claridad las máximas de la sana razón en sus aplicaciones al conocimiento de los objetos suprasensibles. *Orientarse* significa, en el sentido propio de la palabra, encontrar a partir de una región celestial dada (pues dividimos el horizonte en cuatro regiones) las demás regiones y, sobre todo, el *oriente*. Si veo el sol en el cielo y percibo que es el mediodía, entonces puedo localizar el sur, el occidente, el norte y el oriente. Pero para esto necesito por completo la sensación de una diferencia en mi propia persona, es decir, la diferencia entre mi brazo derecho y mi brazo izquierdo. Lo llamo sensación porque esos dos lados de mi cuerpo, externamente, no presentan distinción alguna en la intuición. Si en el trazado de un círculo no tuviese el poder de diferenciar el movimiento que va de la izquierda hacia la derecha respecto del movimiento que va de la derecha hacia la izquierda, y de determinar así, *a priori*, una diferencia en la disposición de los objetos, no sabría si debo situar a la derecha el oriente, o a la izquierda del punto sur del horizonte, ni si debo completar pasando por el norte y el occidente el círculo que vuelve al sur.

Por consiguiente, aun teniendo en cuenta todos los datos objetivos en el cielo, solo me puedo orientar geográficamente por medio de un supuesto subjetivo de diferenciación. Si un día milagroso cualquiera conservaran todos los astros la misma figura y la misma posición precisa los unos respecto de los otros, modificándose solo su dirección

(los del oriente estarían ahora al occidente), en la primera noche estrellada el ojo humano no advertiría el menor cambio, ni siquiera el astrónomo, si solo nos atuviéramos a lo que se ve y no al mismo tiempo a lo que se siente, con lo cual inevitablemente nos desorientaríamos. Pero entonces viene en nuestra ayuda, de una manera totalmente natural, la facultad de diferenciación por la sensación del brazo derecho y del izquierdo que nos ha dado la naturaleza, y que una ejercitación frecuente nos ha hecho habitual. De esta suerte el astrónomo, con solo mirar la estrella polar, advertirá no solo el cambio milagroso acaecido sino que podrá *orientarse*, a pesar del mismo.

Puedo ahora ampliar este concepto geográfico del comportamiento de orientarse y entender por él como el orientarse en un espacio dado en general, es decir, de una manera matemática simple. Para orientarme en la oscuridad de una habitación que conozco, me basta con asir un solo objeto cuya localización esté presente en mi memoria. Evidentemente, aquí no me ayuda sino la facultad de determinar la situación según un fundamento subjetivo de diferenciación, ya que no veo de modo alguno los objetos cuya ubicación debo encontrar. Por supuesto que no podría acomodarme en una habitación de paredes completamente iguales si alguien, por broma, hubiese desplazado todos los objetos y conservando el mismo orden entre ellos, pero situando a la izquierda lo que antes estaba a la derecha. Pero no tardaría mucho en orientarme gracias a la mera sensación de una diferencia entre mis dos lados, el derecho y el izquierdo. Es precisamente lo que ocurre cuando debo caminar y doblar las calles que conozco por las noches, aunque en ese momento no distinga ninguna casa.

Finalmente, puedo ampliar aún más este concepto dado que no se reduce al poder de orientarse en el espacio, esto es, matemáticamente, sino en general al de orientarse en el pensamiento, esto es, lógicamente. Se puede adivinar fácilmente, por analogía,



que se trata de una operación de la razón pura: la de conducir su uso propio cuando, partiendo de los objetos conocidos por la experiencia, la razón quiere ir más allá de todos los límites de la experiencia y no encuentra en absoluto nada como objeto de la intuición, sino únicamente espacio para la misma. Aquí la razón, en la determinación de su propio poder de juzgar, ya no se encuentra en situación de someter sus juicios a una máxima determinada según los supuestos objetivos de conocimiento, sino únicamente según un fundamento subjetivo de diferenciación.

Este medio subjetivo, el único que todavía queda, no es otro que el sentimiento de la exigencia propia de la razón. Uno se puede asegurar contra todo error si no se arriesga a juzgar en los casos en los que no se sabe lo que se requiere para un juicio determinado. En consecuencia, la ignorancia es sin duda en sí misma la causa de los límites, pero no la causa de los errores de nuestro conocimiento. Pero cuando no es arbitrario el que uno quiera o no quiera juzgar acerca de algo, es decir, cuando es una exigencia efectivamente real y, como tal, inherente a la razón misma, la que hace necesario el acto de juzgar; y cuando, por otra parte, la carencia de nuestro saber nos limita respecto de los elementos requeridos para el juicio, entonces es necesario que tengamos una máxima por la cual podamos emitir nuestro juicio. La razón siempre quiere ser satisfecha. Si ya está establecido que no hay intuición de objetos, ni siquiera algo semejante a un objeto por el que podríamos presentarles a nuestros conceptos ampliados el objeto adecuado a ellos, y así asegurarles su real posibilidad, entonces no nos queda otra cosa que hacer sino, para empezar, examinar bien el concepto con el que queremos aventurarnos más allá de toda experiencia posible a fin de ver si está libre de contradicciones, y después, al menos, someter bajo conceptos puros del entendimiento la relación del objeto con los objetos de la experiencia. Con esto no sensibilizamos el objeto, pero sin embargo pensamos algo

suprasensible compatible, por lo menos, con el uso empírico de nuestra razón. Sin esta precaución no podríamos hacer uso alguno de semejante concepto, y en vez de pensar deliraríamos.

Claro que por el mero concepto todavía no se ha logrado nada en cuanto a la existencia de ese objeto y en cuanto a la efectiva ligazón del mismo con el mundo, es decir, con el conjunto de todos los objetos de experiencia posible. Pero aquí interviene el *derecho de la exigencia* de la razón en tanto supuesto subjetivo a admitir y suponer algo que la razón no puede atreverse a saber por medio de supuestos objetivos. Interviene, por tanto, el derecho de la razón a *orientarse* en el pensamiento, en el espacio de lo suprasensible, inmenso y lleno de tinieblas para nosotros, únicamente por su propia exigencia. Es posible pensar muchos objetos suprasensibles, dado que los objetos sensibles no agotan el campo completo de todo lo posible, sin que la razón sienta exigencia alguna de ampliarse hasta los mismos, y mucho menos de admitir su existencia.

La razón tiene bastante tarea con aquellas causas en el mundo que se manifiestan a los sentidos, o que al menos son de la misma especie que las que así se manifiestan a ellos, como para que además tenga que ocuparse para ello del influjo de puros espíritus de la naturaleza. Semejante admisión sería más bien perjudicial para su uso. Como no sabemos nada sobre las leyes por las cuales actúan tales seres, pero en cambio sabemos mucho de los objetos de los sentidos, o, por lo menos, podemos esperarlos a partir de la experiencia, se menoscabaría más bien el uso de la razón por alguna suposición de este tipo. No es ninguna exigencia entregarse a semejantes investigaciones, o jugar con fantasías de esta clase, es más bien simple curiosidad petulante que no lleva a otra cosa que a ensoñaciones. El caso es totalmente diferente respecto del concepto de un primer ser originario, como inteligencia suprema y a la vez como bien supremo. Pues nuestra ra-

zón no solo siente ya una exigencia de poner el concepto de lo ilimitado como supuesto del concepto de todo lo limitado, es decir, de todas las demás cosas. Esa exigencia la lleva también a la suposición de la existencia de ese ser. Sin esta suposición la razón no puede indicar ningún fundamento satisfactorio de la contingencia de la existencia de las cosas en el mundo, y aún menos de la finalidad y orden que uno encuentra en todas partes en un grado tan asombroso. A menos de admitir un autor inteligente, no se podría indicar el menor fundamento inteligible de ello sin caer en puros disparates y, aunque no podemos probar la imposibilidad de semejante finalidad en ausencia de una primera causa inteligente, yace, sin embargo, en esa carencia de discernimiento, un fundamento subjetivo satisfactorio para admitir esa causa, a saber, la razón exige suponer algo inteligible para ella a fin de explicar de dicho “algo” ese fenómeno dado, ya que todo aquello con lo que la razón pueda unir un concepto no satisface esa exigencia.

Pero se puede considerar la exigencia de la razón según un doble aspecto: primero en su uso teórico, después en su uso práctico. Acabo de aducir la primera exigencia, pero se ve bien que la misma está condicionada, esto es: tenemos que admitir la existencia de Dios si queremos juzgar acerca de las primeras causas de todo lo contingente, sobre todo en el orden de los fines efectivamente situados en el mundo. Mucho más importante es la exigencia de la razón en su uso práctico, puesto que entonces esta exigencia es incondicionada, y en esto no estamos ya obligados a suponer la existencia de Dios si queremos juzgar acerca de las primeras causas de todo lo contingente, sobre todo en el orden de los fines efectivamente situados en el mundo. Mucho más importante es la exigencia de la razón en su uso práctico, puesto que entonces esta exigencia es incondicionada, y en esto no estamos ya obligados a suponer la existencia de Dios simplemente si queremos juzgar, sino porque tenemos que

juzgar. En efecto, el uso puro y práctico de la razón consiste en la prescripción de leyes morales.

Ahora bien, todas estas leyes llevan a la idea del *bien supremo* posible en el mundo: la *moralidad*, la cual solo es posible por la libertad. Por otra parte, esas leyes llevan también a lo que no solo depende de la libertad humana, sino también de la *naturaleza*, a saber, a la mayor *felicidad*, en la medida en que esta se encuentre repartida en proporción con la moralidad. Por consiguiente, la razón exige admitir semejante bien supremo dependiente, y, para la consecución del mismo, exige admitir una inteligencia suprema como bien supremo *independiente*. No lo exige, por cierto, para derivar de ello la autoridad obligatoria de las leyes morales, o los móviles para respetarlas. La razón lo exige solo para dar realidad objetiva al concepto de bien supremo, es decir, para impedir que ese bien, junto con la moralidad entera, sea tenido por mero ideal, si no existiera en alguna parte el objeto cuya idea acompaña inseparablemente a la moralidad.

En consecuencia, no es por un conocimiento de la razón, sino por la exigencia sentida de la misma por lo que Mendelssohn se orientaba en el pensamiento especulativo. Pero este medio de conducción no es un principio objetivo de la razón, un principio de actos de discernimiento, sino un principio meramente subjetivo (una máxima) para el solo uso de la razón permitido por sus límites. Es un principio consecutivo de la exigencia y constituye por sí solo el total fundamento de determinación de nuestro juicio sobre la existencia del ser supremo; pero de este principio se hace un uso únicamente contingente en el caso de orientarse en investigaciones especulativas sobre el mismo objeto.

Por eso Mendelssohn se equivocó completamente al acordar a esa especulación un poder tan grande como para decidir, ella sola, acerca de todo por vía de demostración. Se habría aceptado la necesidad del

Si, por otra parte, se tiene algo por verdadero por medio de fundamentos objetivos, pero con conciencia de su insuficiencia, se trata de mera *opinión*, si bien esta opinión puede, mediante una complementación gradual en la misma especie de fundamentos, devenir finalmente en *saber*.

primer medio solo si se hubiese reconocido la insuficiencia del último: una declaración a la cual lo habría conducido finalmente su perspicacia si hubiese vivido más tiempo y hubiera compartido esa soltura de espíritu propia de los jóvenes que les permite modificar fácilmente un viejo y habitual modo de pensar según los cambios en el estado de las ciencias. Le corresponde, no obstante, el mérito de haber afirmado que en esto, como en todo, no hay que buscar la última piedra de toque de la validez de un juicio en otra parte que en la *sola razón*, pueda esta ser guiada en la elección de sus proposiciones por el discernimiento o por la mera exigencia y las máximas de su propio provecho. Mendelssohn llamaba a la razón en su uso supremo la sana razón común. Efectivamente, ella siempre tiene primeramente ante la vista su propio interés, mientras que hay que haber salido ya del carril natural para olvidar ese interés y, con precauciones objetivas, curiosear ociosamente entre conceptos a fin de ampliar meramente su saber, sea o no necesario.

No obstante, la expresión “sentencia de la sana razón” sigue siendo equívoca en la actual cuestión: puede ser tomada, así como el propio Mendelssohn lo malinterpretaba, bien por un juicio procedente de un discernimiento racional, bien por un juicio procedente de una inspiración racional. Por ello es necesario darle otra denominación a esa fuente del acto de juzgar, y ninguna más apropiada que la de *creencia racional*.

Toda creencia, incluyendo la histórica, tiene que ser racional, pues la última piedra de toque de la verdad es siempre la razón. Solo es creencia racional aquella que no se funda más que en los datos contenidos como tales en la razón pura. Ahora bien, toda *creencia* es un tener por verdadero subjetivamente suficiente, pero con conciencia de su insuficiencia objetiva. La creencia, en consecuencia, es opuesta al *saber*.

Si, por otra parte, se tiene algo por verdadero por medio de fundamentos objetivos, pero con conciencia de su insuficiencia, se trata de mera *opinión*, si bien esta opinión puede, mediante una complementación gradual en la misma especie de fundamentos, devenir finalmente en *saber*. Por el contrario, si los fundamentos del tener por verdadero no son objetivamente válidos, la creencia jamás podrá ser convertida en un saber por uso alguno de la razón. Por ejemplo, la creencia histórica en la muerte de un gran hombre, de la que informan algunas cartas, puede devenir en un saber si la autoridad local informa de la misma, así como su sepelio, testamento, etc. Por consiguiente, algo histórico puede ser tenido por verdadero simplemente sobre la base de testimonios, esto es, puede ser creído. Así, por ejemplo, hay una ciudad de Roma en el mundo, y aquel que jamás ha ido allí puede decir: *yo sé*, y no simplemente *yo creo* que existe una ciudad que es Roma. Las dos cosas son perfectamente compatibles.

En cambio, la pura creencia racional jamás pueden por todos los datos naturales de la razón y la experiencia, transformarse en un *saber*, porque aquí el fundamento del tener por verdadero es meramente subjetivo, a saber, es una exigencia necesaria de la razón, y esta exigencia durará mientras haya hombres en el mundo: la de *suponer* únicamente y no demostrar la existencia de un ser supremo. Esta exigencia de la razón, con respecto al uso teórico que le da satisfacción, no sería sino pura hipótesis racional, es decir, una opinión, que, a partir de fundamentos subjetivos, sería suficiente para el tener

por verdadero, porque para explicar ciertos efectos dados jamás se pueden esperar otros fundamentos que esos, y la razón, sin embargo, exige un fundamento de explicación. En cambio, la creencia racional que radica en la exigencia de su uso desde el punto de vista práctico podría ser llamada un postulado de la razón, no como si fuera un discernimiento que satisfaría todas las exigencias lógicas de la certeza, sino porque ese tener por verdadero no es inferior según el grado de saber alguno, aunque se diferencia totalmente de él según la especie.

Una pura creencia racional es, por tanto, el indicador o el compás por el que el pensador especulativo puede orientarse en sus incursiones racionales en el campo de los objetos suprasensibles, por el que el hombre de razón común, aunque moralmente sana, puede trazarse un camino plenamente adecuado al fin total de su destinación, tanto desde el punto de vista teórico como del práctico; y esta creencia racional es también la que tiene que servir de fundamento a cualquier otra creencia e incluso a toda revelación.

El concepto de Dios, e incluso la convicción de su existencia, solo pueden encontrarse en la razón, solo pueden provenir de ella, y no pueden venirnos primariamente ni por una inspiración, ni por una instrucción externa, por grande que sea su autoridad. Supongamos que me ocurre una intuición inmediata de un tipo tal que la naturaleza, hasta donde la conozco, no podría proporcionármela en modo alguno. Hace falta, sin embargo, que un concepto de Dios sirva de pauta para asegurar si ese fenómeno coincide con todo lo que se requiere para lo característico de una divinidad. Aunque yo no pueda tener el discernimiento de cómo es posible que un fenómeno cualquiera presente, según la cualidad, aquello que solo se puede pensar y jamás intuir, resulta por lo menos muy claro para juzgar si Dios es aquello que se me aparece y actúa interna y externamente sobre mi sentimiento, tengo que subordi-

nar esa aparición a mi concepto racional de Dios y examinarla en consecuencia, no para saber si es adecuada al concepto, sino simplemente para saber si no la contradice. Del mismo modo, aunque en todo aquello que esa aparición me descubre inmediatamente no se encontrara nada que contradijese aquel concepto, sin embargo, ese fenómeno, intuición, revelación inmediata, o como se quiera llamar a semejante presentación, jamás probaría la existencia de un ser cuyo concepto exige, para diferenciarlo de cualquier otra criatura, la infinitud en grandeza. Ahora bien, jamás se puede probar inequívocamente la existencia de un ser cuando no hay ninguna experiencia ni ninguna intuición que sean adecuadas a su concepto.

Nadie puede estar primeramente convencido, por una intuición cualquiera, de la existencia del ser supremo. La creencia racional tiene que preceder. Y luego, en todo caso, ciertos fenómenos o ciertas comunicaciones podrían dar lugar a investigar si lo que nos habla, o se nos presenta, ha de ser tomado con derecho por una divinidad, a fin de confirmar, eventualmente, aquella creencia.

Por consiguiente, cuando se le niega a la razón el derecho que le incumbe de hablar primero acerca de objetos suprasensibles como la existencia de Dios y el mundo futuro, se abre una amplia puerta a cualquier delirio, superstición, e incluso al ateísmo. Y sin embargo, todo, en la polémica entre Mendelssohn y Jacobi, parece haber sido preparado para subvertir o bien no lo sé con precisión simplemente el discernimiento racional y el saber, o bien incluso la creencia racional, e instaurar, en cambio, otra creencia, que cada uno podría adquirir según su capricho. Casi habría que inferir esto último cuando se ve puesto el concepto spinozista de Dios como el único y sin embargo reprobable concepto que coincide con todos los principios de la razón. En efecto, si es del todo compatible con la creencia racional conceder que la razón especulativa jamás es capaz de discernir la posibilidad de un ser tal como



Por consiguiente, bien se puede decir que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar, y esta es el único tesoro que todavía nos queda en medio de todas las cargas civiles. Y también lo único que puede aportar un remedio contra todos los males inherentes a esa condición.

tenemos que pensar a Dios, no puede ser sin embargo compatible con creencia alguna ni tampoco con ningún tener por verdadero acerca de una existencia el que la razón pueda discernir la imposibilidad de un objeto y, sin embargo, pueda conocer, por otras fuentes, la realidad efectiva del mismo.

¡Hombres de gran espíritu y de amplias disposiciones de ánimo: honro vuestro talento y venero vuestro sentimiento de humanidad! Pero, ¿habéis pensado bien lo que hacéis y adónde llegará la razón con vuestros ataques? Sin duda queréis que la libertad de pensar se mantenga intacta, pues sin ella pronto se terminarían incluso vuestros ánimos de genio. Veamos lo que ha de resultar naturalmente de esa libertad de pensar, si se expande el procedimiento que habéis iniciado.

A la libertad de pensar se opone, en primer lugar, la coacción civil. Es verdad que se dice que la libertad de hablar, o de escribir, nos puede ser quitada por un poder superior, pero no la libertad de pensar. Pero, ¿pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros? Por consiguiente, bien se puede decir que el poder externo que priva a los hombres de la

libertad de comunicar públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar, y esta es el único tesoro que todavía nos queda en medio de todas las cargas civiles. Y también lo único que puede aportar un remedio contra todos los males inherentes a esa condición.

En segundo lugar, la libertad de pensar es tomada en el sentido de que a ella se opone la intolerancia. Es lo que ocurre cuando, en asunto de religión, y sin coacción externa, hay ciudadanos que se erigen en tutores de otros y, en vez de ofrecer argumentos, procuran por medio de fórmulas de fe obligatorias e inspirando un miedo angustioso al peligro de una investigación personal, desterrar todo examen de la razón gracias a la temprana impresión producida en el ánimo.

En tercer lugar, la libertad de pensar significa el sometimiento de la razón a ninguna otra ley sino a las que ella se da a sí misma; y lo contrario de esto es la máxima de un uso son ley de la razón. De esto resulta naturalmente que si la razón no quiere estar sometida a la ley que ella se da a sí misma, entonces ha de doblegarse bajo el yugo de las leyes que le da algún otro; pues sin ley alguna nada, ni siquiera el mayor absurdo, puede mantenerse mucho tiempo. Así, la inevitable consecuencia de la ausencia explícita de ley en el pensamiento es esta: que la libertad de pensar finalmente se pierde, y, porque no es culpa de la mala suerte, sino de una verdadera petulancia, la libertad se pierde por ligereza, en el sentido propio de la palabra.

El curso de las cosas es aproximadamente el siguiente: primero, el genio se complace mucho en su audaz ánimo, puesto que ha rechazado el hilo con que lo guiaba antes la razón. Pronto el genio hechiza también a los demás con decisiones terminantes y grandes expectativas, y, finalmente, parece haberse instalado en el trono que una razón lenta y pesada adornaba tan mal, aunque sin abandonar el lenguaje de la misma. Nosotros, hombres comunes, llamamos *delirio* la máxi-

ma, desde entonces admitida, de la invalidez de una razón supremamente legisladora; pero esos favoritos de la buena naturaleza la llaman *iluminación*. Sin embargo, como pronto tiene que nacer entre ellos una confusión de lenguaje, puesto que solo la razón puede disponer con validez universal, y ahora cada uno sigue su propia inspiración, esas inspiraciones interiores tienen que surgir, finalmente, de hechos asegurados por testimonios externos y de tradiciones, que al comienzo todavía eran elegidos, pero que con el tiempo se convierten en fuentes documentales obligatorias. En una palabra, de todo esto tiene que resultar el total sometimiento de la razón a los hechos, es decir, la *superstición*, pues esta, por lo menos, se deja reducir a una forma legal y, de este modo, a un estado de reposo.

Sin embargo, como la razón humana no deja jamás de tender hacia la libertad, ocurrirá, si la razón rompe alguna vez sus cadenas, que el primer uso de una libertad largamente inactiva degenera en abuso, en confianza temeraria en la independencia de su poder respecto de toda limitación y en persuasión del absolutismo de la razón especulativa. Esta no admite sino lo que puede justificarse por fundamentos objetivos y una convicción dogmática, rechazando intrépidamente todo el resto. La máxima de la independencia de la razón con respecto a su propia exigencia se llama *descreimiento*. No es un descreimiento histórico, pues de ningún modo es deliberado ni imputable, sino un descreimiento racional, un estado penoso del ánimo humano que comienza por despojar a las leyes morales de toda su fuerza como móvil del corazón y, con el tiempo, de toda su autoridad, y que lleva al modo de pensar llamado *escepticismo*, es decir, el principio de no reconocer ya ningún deber. Aquí interviene entonces la autoridad para impedir que los asuntos civiles caigan en el mayor desorden y suprime la libertad de pensar y someter esta cuestión, como todas las otras, a los regla-



mentos del país. Y así se destruye a sí misma la libertad de pensar, cuando quiere proceder independientemente de las leyes e la razón.

¡Amigos del género humano y de lo que es más sagrado en este género! Ya se trate de hechos, ya se trate de fundamentos racionales: admitid lo que os parezca más auténtico después de un examen cuidadoso y sincero. Pero no neguéis a la razón lo que hace de ella el bien supremo sobre la Tierra, el privilegio de ser la última piedra de toque de la verdad. Si no, indignos de esa libertad, seguramente la perderéis y arrastraréis en esta desgracia a vuestros semejantes que son inocentes y estarían seguramente dispuestos a servirse legalmente de esa libertad y, así, usarla con el fin del bien de la humanidad. □