

CATEDRA FILOSOFIA (DE LA) MORAL

Lecturas Obligatorias

Modulo diferenciado: Kant

*Profesor: Juan Ormeño K
Ayudante: Pablo Aguayo W.*

1. *Kant Immanuel (1989) La metafísica de las costumbres. Tecnos, Madrid pp.11 a 36, 223 a 247*
2. *Kant Immanuel (1986) Teoría y Práctica. Tecnos, Madrid pp.3 a 50*
3. *Kant Immanuel (2000) Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Move Nostrum, Madrid pp.27 a 43*

ellos y someterlos a las condiciones de la sensibilidad y el entendimiento: volverlos absurdamente fenómenos de la naturaleza?

Kant ha propuesto un acceso de orden práctico a lo metafísico: a la realidad en sí misma y nouménica o *inteligible*. El *mundo inteligible*, que es el reino de la libertad, perfectamente separado del mundo sensible o reino de la naturaleza, *debe* existir (no que deba de existir probablemente, sino que debe existir). Este *debe existir* creemos que sólo se puede concebir haciendo este experimento, que nos devuelve a las primeras consideraciones de este capítulo:

Ahí tenemos, atado al poste de la hoguera, o al borde del lavado de cerebro, al disidente que se ha atenido hasta el final de todas las torturas a lo que él sinceramente cree que es la verdad y que es su deber. Los verdugos se toman en el último momento una larga pausa, a fin de tranquilizar del todo sus conciencias. Ván a hacerle oír de nuevo una lección en la que se explique la Verdad Absoluta a este desgraciado que no quiere entenderla ni prestar acatamiento a la autoridad legítima. Si la víctima comprende claramente que no hay experiencia ni prueba científica de la libertad, que todo se explica muy bien con la química y la física y el psicoanálisis y la sociología, pero aún más claramente sabe que traicionar la amistad, entregar a la muerte y a la desesperación a los amigos es un mal en sí y sin duda ninguna, debe decidir contra la verdad del verdugo. Posiblemente todavía se le ocurrirá la idea de que esta decisión heroica puede deberse más a las ganas de descansar de una vez, o al orgullo de vencer a los miserables que tiene delante, o a la vanidad de alcanzar la gloria, que no puramente a su veneración por el deber. También comprenderá que no le cabe llegar a saber si ahora, al fin, actúa estrictamente como debe. Sin embargo, *debe* pensarse libre también en estas condiciones extremas. De lo contrario, extingue, en la medida en que le es posible, la libertad, la lucidez y el bien.

Hay que pensar, pues, en el sentido práctico de que *se debe* pensar (es un deber moral), que la libertad nouménica realmente existe; e incluso que lo nouménico es libertad; y que entre el reino de la libertad y el reino de la naturaleza hay una relación. Ninguna de estas tesis vale si se usa como una proposición teórica o de la ciencia. Son todas tesis prácticas: tesis de la metafísica de orden práctico. Es un deber considerar que la libertad repercute en el orden de la necesidad y que el bien puede ganar terreno en la historia de los hombres. Pero jamás se confundirá esta *fe práctica* con la presunta ciencia metafísica que quería, por ejemplo, traer al tribunal a Dios y condenarlo como causa del mal o absolverlo como evidente providencia justísima y omnipotente.

Traducción de Manuel García Norento

PRÓLOGO

La antigua filosofía griega dividiase en tres ciencias: la *física*, la *ética* y la *lógica*. Esta división es perfectamente adecuada a la naturaleza de la cosa y nada hay que corregir en ella; pero convendrá quizá añadir el principio en que se funda, para cerciorarse así de que efectivamente es completa y poder determinar exactamente las necesarias subdivisiones.

Todo conocimiento racional, o es *material* y considera algún objeto, o es *formal* y se ocupa tan sólo de la forma del entendimiento y de la razón misma, y de las reglas universales del pensar en general, sin distinción de objetos. La filosofía formal se llama *lógica*; la filosofía material, empero, que tiene referencia a determinados objetos y a las leyes a que éstos están sometidos, se divide a su vez en dos. Porque las leyes son, o leyes de la *naturaleza*, o leyes de la *libertad*. La ciencia de las primeras llámase *física*; la de las segundas, *ética*; aquélla también suele llamarse teoría de la naturaleza, y ésta, teoría de las costumbres.

La lógica no puede tener una parte empírica, es decir, una parte en que las leyes universales y necesarias del pensar descansan en fundamentos que hayan sido derivados de la experiencia; pues, de lo contrario, no sería lógica, es decir, un canon para el entendimiento o para la razón, que vale para todo pensar y debe ser demostrado. En cambio, tanto la filosofía natural, como la filosofía moral, pueden tener cada una su parte empírica, porque aquélla debe determinar las leyes de la naturaleza como un objeto de la experiencia, y ésta, las de la voluntad del hombre, en cuanto el hombre es afectado por la naturaleza; las primeras considerándolas como leyes por las cuales todo suce-

de, y las segundas, como leyes según las cuales todo debe suce-
der, aunque, sin embargo, se examinen las condiciones por las
cuales muchas veces ello no sucede.

Puede llamarse *empírica* toda filosofía que arraiga en funda-
mentos de la experiencia; pero la que presenta sus teorías deri-
vándolas exclusivamente de principios *a priori*, se llama filoso-
fía *pura*. Esta última, cuando es meramente formal, se llama *lógica*;
pero si se limita a determinados objetos del entendimiento, se
llama entonces *metafísica*.

De esta manera se origina la idea de una doble metafísica,
una *metafísica de la naturaleza* y una *metafísica de las costum-
bres*. La física, pues, tendrá su parte empírica, pero también una
parte racional; la ética igualmente, aun cuando aquí la parte
empírica podría llamarse especialmente *antropología práctica*,
y la parte racional, propiamente *moral*.

Todas las industrias, oficios y artes han ganado mucho con la
división del trabajo; por la cual no lo hace todo una sola perso-
na, sino que cada sujeto se limita a cierto trabajo, que se distin-
gue notablemente de otros por su modo de verificarse, para
poderlo realizar con la mayor perfección y mucha más facilidad.
Donde las labores no están así diferenciadas y divididas, donde
cada hombre es un artífice universal, allí yacen los oficios aún
en la mayor barbarie.

No sería ciertamente un objeto indigno de consideración el
preguntarse si la filosofía pura, en todas sus partes, no exige
para cada una un investigador especial, y si no sería mejor, para
el conjunto del oficio científico, el dirigirse a todos esos que, de
conformidad con el gusto del público, se han ido acostumbrando
a venderle una mezcla de lo empírico con lo racional, en pro-
porciones de toda laya, desconocidas aún para ellos mismos; a
esos que se llaman pensadores independientes, como asimismo
a esos otros que se limitan a aderezar simplemente la parte
racional y se llaman soñadores; dirigirse a ellos, digo, y adver-
tirles que no deben despachar a la vez dos asuntos harto dife-
rentes en la manera de ser tratados, cada uno de los cuales exige
quizá un talento peculiar y cuya reunión en una misma persona
sólo puede producir obras mediocres y sin valor. Pero he de limi-
tarme a preguntar aquí si la naturaleza misma de la ciencia no
requiere que se separe siempre cuidadosamente la parte empíri-
ca de la parte racional y, antes de la física propiamente dicha (la
empírica), se exponga una metafísica de la naturaleza, como asi-
mismo antes de la antropología práctica se exponga una metafí-
sica de las costumbres; ambas metafísicas deberían estar cuida-
dosamente purificadas de todo lo empírico, y esa previa investi-

a priori

metafísica

metafísica de la naturaleza

metafísica de las costumbres

antropología práctica

filosofía pura

gación nos daría a conocer lo que la razón pura en ambos casos
puede por sí sola construir y de qué fuentes toma esa enseñanza
a priori. Este asunto, por lo demás, puede ser traído por todos
los moralistas —cuyo nombre es legítimo— o sólo por algunos que
sientan vocación para ello.

Como mi propósito aquí se endereza tan sólo a la filosofía
moral, circunscribiré la precitada pregunta a los términos siguien-
tes: ¿No se cree que es de la más urgente necesidad el elaborar
por fin una filosofía moral pura, que esté enteramente limpia de
todo cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropolo-
gía? Que tiene que haber una filosofía moral semejante se

85 advierte con evidencia por la idea común del deber y de las leyes
morales. Todo el mundo ha de confesar que una ley, para valer
moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene
que llevar consigo una necesidad absoluta; que el mandato
siguiente: no debes mentir, no tiene su validez limitada a los

90 hombres, como si otros seres racionales pudieran desentenderse
de él, y asimismo las demás leyes propiamente morales; que,
por lo tanto, el fundamento de la obligación no debe buscarse en
la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en
que el hombre está puesto, sino *a priori* exclusivamente en con-

95 ceptos de la razón pura, y que cualquier otro precepto que se
funde en principios de la mera experiencia, incluso un precepto
que, siendo universal en cierto respecto, se asiente en funda-
mentos empíricos, aunque no fuese más que en una mínima
parte, acaso tan sólo por un motivo de determinación, podrá lla-

100 marse una regla práctica, pero nunca una ley moral.
Así, pues, las leyes morales, con sus principios, diferencian-
se, en el conocimiento práctico, de cualquier otro que contenga
algo empírico; y esa diferencia no sólo es esencial, sino que la
filosofía moral toda descansa enteramente sobre su parte pura,

105 y, cuando es aplicada al hombre, no aprovecha lo más mínimo
del conocimiento del mismo —antropología—, sino que le da,
como a ser racional, leyes *a priori*. Estas leyes requieren cierta-
mente un Juicio¹ bien templado y acerado por la experiencia
para saber distinguir en qué casos tienen aplicación y en cuáles
no, y para procurarles acogida en la voluntad del hombre y enet-

110 gía para su realización; pues el hombre, afectado por tantas
inclinaciones, aunque es capaz de concebir la idea de una razón
pura práctica, no puede tan fácilmente hacerla eficaz *in concre-*
to en el curso de su vida.

filosofía moral pura

el deber

razón pura

regla práctica, ley mor

juicio

inclinación

razón pura práctica

1 Entiendo por Juicio la facultad de juzgar, y por Juicio, el acto singular de esa facultad. (N. del T.)

Una metafísica de las costumbres es, pues, indispensable, 115
necesaria, y lo es, no sólo por razones de orden especulativo
para descubrir el origen de los principios prácticos que están a
priori en nuestra razón, sino porque las costumbres mismas
están expuestas a toda suerte de corrupciones, mientras falte ese
hilo conductor y norma suprema de su exacto enjuiciamiento. 120
Porque lo que debe ser moralmente bueno no basta que sea *con-*
forme a la ley moral, sino que tiene que suceder *por* la ley moral;
de lo contrario, esa conformidad será muy contingente e incier-
ta, porque el fundamento immoral producirá a veces acciones
conformes a la ley, aun cuando más a menudo las produzca con- 125
trarias. Ahora bien; la ley moral, en su pureza y legítima esencia
—que es lo que más importa en lo práctico— no puede buscarse
más que en una filosofía pura; esta metafísica deberá, pues, pre-
ceder, y sin ella no podrá haber filosofía moral ninguna, y aque- 130
lla filosofía que mezcla esos principios puros con los empíricos
no merece el nombre de filosofía —pues lo que precisamente dis-
tingue a ésta del conocimiento vulgar de la razón es que la filo-
sofía expone en ciencias separadas lo que el conocimiento vul-
gar concibe sólo mezclado y confundido—, y mucho menos aún 135
el de filosofía moral, porque justamente con esa mezcla de los
principios menoscaba la pureza de las costumbres y labora en
contra de su propio fin.

Y no se piense que lo que aquí pedimos sea algo de lo que
tenemos ya en la propedéutica que el célebre Wolff¹ antepuso a
su filosofía moral, a saber: esa que él llamó *filosofía práctica* 140
universal; el camino que hemos de emprender es totalmente
nuevo. Precisamente porque la de Wolff debía ser una filosofía
práctica universal, no hubo de tomar en consideración una volun-
tad de especie particular, por ejemplo, una voluntad que no se
determinase por ningún motivo empírico y sí sólo y enteramente 145
por principios *a priori*, una voluntad que pudiera llamarse pura,
sino que consideró el querer en general, con todas las acciones y
condiciones que en tal significación universal le corresponden, y
eso distingue su filosofía práctica universal de una metafísica de
las costumbres, del mismo modo que la lógica universal se dis- 150
tingue de la filosofía transcendental, exponiendo aquélla las
acciones y reglas del pensar *en general*, mientras que ésta expo-
ne sólo las particulares acciones y reglas del pensar *puro*, es
decir, del pensar por el cual son conocidos objetos enteramente *a*
priori. Pues la metafísica de las costumbres debe investigar la 155

1 Wolff, Christian (1679-1754): filósofo alemán racionalista e ilustrado, discípulo de Leibniz y con gran influencia en el pensamiento prerracionalista.

idea y los principios de una voluntad pura posible, y no las accio-
nes y condiciones del querer humano en general, las cuales en su
mayor parte se toman de la psicología. Y el hecho de que en la
filosofía práctica universal se hable —contra toda lictud— de leyes
morales y de deber, no constituye objeción contra mis afirma-
ciones. Pues los autores de esa ciencia permanecen en esto fieles
a la idea que tienen de la misma; no distinguen los motivos que,
como tales, son representados enteramente *a priori* sólo por el
entendimiento, y que son los propiamente morales, de aquellos
otros motivos empíricos que el entendimiento, comparando las
experiencias, eleva a conceptos universales; y consideran unos y
otros, sin atender a la diferencia de sus orígenes, solamente según
su mayor o menor suma —estimándolos todos por igual—, y de esa
suerte se hacen su concepto de *obligación*, que desde luego es
todo lo que se quiera menos un concepto moral, y resulta consti- 160
tuido tal y como podía pedirle a una filosofía que no juzga
sobre el origen de todos los conceptos prácticos posibles, tengan
lugar *a priori* o *a posteriori*.

Mas, proponiéndome yo dar al público muy pronto una meta- 165
física de las costumbres, empiezo por publicar esta «Fundamen-
tación». En verdad, no hay para tal metafísica otro fundamento,
propiamente, que la crítica de una *razón pura práctica*, del
mismo modo que para la metafísica [de la naturaleza] no hay
otro fundamento que la ya publicada crítica de la razón pura
especulativa. Pero aquélla no es de tan extrema necesidad como 170
ésta, porque la razón humana, en lo moral, aun en el más vulgar
entendimiento, puede ser fácilmente conducida a mayor exacti-
tud y precisión; mientras que en el uso teórico, pero puro, es
enteramente dialéctica. Además, para la crítica de una razón
pura práctica exigirá yo, si ha de ser completa, poder presentar
su unidad con la especulativa, en un principio común a ambas,
porque al fin y al cabo no pueden ser más que una y la misma
razón, que tienen que distinguirse sólo en la aplicación. Pero no
podría en esto llegar todavía a ser lo completo que es preciso ser,
sin entrar en consideraciones de muy distinta especie y confun- 175
dir al lector. Por todo lo cual, en lugar de *Crítica de la razón*
pura práctica, empleo el nombre de *Fundamentación de la*
metafísica de las costumbres.

En tercer lugar, como una metafísica de las costumbres, a pesar
del título atemorizador, es capaz de llegar a un grado notable de
popularidad y acomodación al entendimiento vulgar, me ha pare-
cido útil separar de ella la presente elaboración de los fundamen-
tos, para no tener que introducir más tarde, en teorías más fáciles
de entender, las sutilezas que en estos fundamentos son inevitables.

principios prácticos

principios puros
principios empíricos

voluntad pura

filosofía práctica universal

filosofía transcendental

motivos a priori

motivos empíricos

a posteriori

razón pura especulativa

Sin embargo, la presente fundamentación no es más que la
investigación y asiento del *principio supremo de la moralidad*,
que constituye un asunto aislado, completo en su propósito, y
que ha de separarse de cualquier otra investigación moral. Cier-
tamente que mis afirmaciones sobre esa cuestión principal
importantísima y hasta hoy no dilucidada, ni con mucho, satis-
factoriamente, ganarán en claridad aplicando el mismo princi-
pio al sistema todo, y obtendrán notable confirmación haciendo
ver cómo en todos los puntos se revelan suficientes y aplicables;
pero tuve que renunciar a tal ventaja, que en el fondo sería más
de amor propio que de general utilidad, porque la facilidad en el
uso y la aparente suficiencia de un principio no dan una prueba
enteramente segura de su exactitud; más bien, por el contrario,
despierta cierta sospecha de parcialidad el no investigarlo por sí
mismo, sin atender a las consecuencias, y pesarlo con todo rigor.

Me parece haber elegido en este escrito el método más ade-
cuado, que es el de pasar analíticamente del conocimiento vul-
gar a la determinación del principio supremo del mismo, y luego
volver sintéticamente de la comprobación de ese principio y de
los orígenes del mismo hasta el conocimiento vulgar, en donde
encuentra su uso. La división es, pues, como sigue:

1. *Primer capítulo.* - Tránsito del conocimiento moral vulgar
de la razón al conocimiento filosófico.
2. *Segundo capítulo.* - Tránsito de la filosofía moral popular a
la metafísica de las costumbres.
3. *Tercer capítulo.* - Último paso de la metafísica de las cos-
tumbres a la crítica de la razón pura práctica.

CAPÍTULO PRIMERO

Tránsito del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico

Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es
posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin res-
tricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*. El entendimien-
to, el gragejo, el juicio, o como quieran llamarse los *talentos* del
espíritu; el valor, la decisión, la perseverancia en los propósitos,
como cualidades del *temperamento*, son, sin duda, en muchos
respectos, buenos y deseables; pero también pueden llegar a ser
extraordinariamente malos y dañinos, si la voluntad que ha de
hacer uso de estos dones de la naturaleza, y cuya peculiar cons-
titución se llama por eso *carácter*, no es buena. Lo mismo suce-
de con los dones de la fortuna. El poder, la riqueza, la honra, la
salud misma y la completa satisfacción y el contento del propio

estado, bajo el nombre de *felicidad*, dan valor, y tras él a veces
arrogancia, si no existe una buena voluntad que rectifique y aco-
mode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el
principio todo de la acción; sin contar con que un espectador
razonable e imparcial, al contemplar las ininterrumpidas bie-
randanzas de un ser que no ostenta el menor rasgo de una volun-
tad pura y buena, no podrá nunca tener satisfacción, y así pare-
ce constituir la buena voluntad la indispensable condición que
nos hace dignos de ser felices.

Algunas cualidades son incluso favorables a esa buena volun-
tad y pueden facilitar muy mucho su obra; pero, sin embargo, no
tienen un valor interno absoluto, sino que siempre presuponen
una buena voluntad que restringe la alta apreciación que solemos
— con razón, por lo demás— tributarles y no nos permite conside-
rarlas como absolutamente buenas. La mesura en las afecciones
y pasiones, el dominio de sí mismo, la reflexión sobria, no son
buenas solamente en muchos respectos, sino que hasta parecen
constituir una parte del valor *interior* de la persona; sin embargo,
están muy lejos de poder ser definidas como buenas sin restric-
ción —aunque los antiguos las hayan apreciado así en absoluto—.
Pues sin los principios de una buena voluntad, pueden llegar a ser
270 harto malas; y la sangre fría de un malvado, no sólo lo hace
mucho más peligroso, sino mucho más despreciable inmediata-
mente a nuestros ojos de lo que sin eso pudiera ser considerado.

La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice,
no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos
275 hayamos propuesto: es buena sólo por el querer. es decir, es
buena en sí misma. Considerada por sí misma, es, sin compara-
ción, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella
pudiéramos verificar en provecho o gracia de alguna inclinación
y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aun cuan-
do, por particulares enconos del azar o por la mezquindad de
una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad
la facultad de sacar adelante su propósito: si, a pesar de sus
mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo queda-
se la buena voluntad —no desde luego como un mero deseo, sino
285 como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder—,
sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma,
como algo que en sí mismo posee su pleno valor. La utilidad o
la esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor. Se-
rían, por decirlo así, como la montura, para poderla tener más a
la mano en el comercio vulgar o llamar la atención de los poco
versados; que los peritos no necesitan de tales reclamos para
determinar su valor.

340 Sin embargo, en esta idea del valor absoluto de la mera voluntad, sin que entre en consideración ningún provecho al apreciarla, hay algo tan extraño, que, prescindiendo de la conformidad en que la razón vulgar misma está con ella, tiene que surgir la sospecha de que acaso el fundamento de todo esto sea meramente una sublimada fantasía y que quizá hayamos entendido falsamente el propósito de la naturaleza, al darle a nuestra voluntad la razón como directora. Por lo cual vamos a examinar esa idea desde este punto de vista.

345 Admitimos como principio que en las disposiciones naturales de un ser organizado, esto es, arreglado con finalidad para la vida, no se encuentra un instrumento, dispuesto para un fin, que no sea el más propio y adecuado para ese fin. Ahora bien; si en un ser que tiene razón y una voluntad, fuera el fin propio de la naturaleza su conservación, su *bienandanza*, en una palabra, su *felicidad*, la naturaleza habría muy mal tomado sus disposiciones al elegir la razón de la criatura para encargarla de realizar aquel su propósito. Pues todas las acciones que en tal sentido tiene que realizar la criatura y la regla toda de su conducta se las habría prescrito con mucha mayor exactitud el instinto; y éste hubiera podido conseguir aquel fin con mucha mayor seguridad que la razón puede nunca alcanzar. Y si había que gratificar a la venturosa criatura además con la razón, ésta no tenía que haberle servido sino para hacer consideraciones sobre la feliz disposición de su naturaleza, para admirarla, regocijarse por ella y dar las gracias a la causa bienhechora que así la hizo, mas no para someter su facultad de desear a esa débil y engañosa dirección, echando así por tierra el propósito de la naturaleza; en una palabra, la naturaleza habría impedido que la razón se volviese hacia el uso práctico y tuviese el descomedimiento de meditar ella misma, con sus endebles conocimientos, el bosquejo de la felicidad y de los medios a ésta conducentes; la naturaleza habría recabado para sí, no sólo la elección de los fines, sino también de los medios mismos, y con sabia precaución hubiéralos ambos entregado al mero instinto.

350 En realidad, encontramos que cuanto más se preocupa una razón cultivada del propósito de gozar de la vida y alcanzar la felicidad, tanto más el hombre se aleja de la verdadera satisfacción; por lo cual muchos, y precisamente los más experimentados en el uso de la razón, acaban por sentir—sean lo bastante sinceros para confesarlo—cierto grado de *misología* u odio a la razón, porque, computando todas las ventajas que sacan, no digo ya de la invención de las artes todas del lujo vulgar, sino incluso de las ciencias—que al fin y al cabo aparécenles como un lujo

340

razón vulgar

uso práctico de la razón

del entendimiento—, encuentran, sin embargo, que se han echado encima más penas y dolores que felicidad hayan podido ganar, y más bien envidian que desprecian al hombre vulgar, que está más propicio a la dirección del mero instinto natural y no consiente a su razón que ejerza gran influencia en su hacer y omitir. Y hasta aquí hay que confesar que el juicio de los que rebajan mucho y hasta declaran inferiores a cero los rimbombantes encomios de los grandes provechosos que la razón nos ha de proporcionar para el negocio de la felicidad y satisfacción en la vida, no es un juicio de hombres entristecidos o desagradedidos a las bondades del gobierno del universo; que en esos tales juicios está implícita la idea de otro y mucho más digno propósito y fin de la existencia, para el cual, no para la felicidad, está destinada propiamente la razón; y ante ese fin, como suprema condición, deben inclinarse casi todos los peculiares fines del hombre.

Pues como la razón no es bastante apta para dirigir seguramente a la voluntad, en lo que se refiere a los objetos de ésta y la satisfacción de nuestras necesidades—que en parte la razón misma multiplica—, a cuyo fin nos hubiera conducido mucho mejor un instinto natural ingénito; como, sin embargo, por otra parte, nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la *voluntad*, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una *voluntad* buena, no en tal o cual respecto, como *medio*, sino *bueno en sí misma*, cosa para la cual era la razón necesaria absolutamente, si es así que la naturaleza en la distribución de las disposiciones ha procedido por doquiera con un sentido de finalidad. Esta voluntad no ha de ser todo el bien, ni el único bien; pero ha de ser el bien supremo y la condición de cualquier otro, incluso del deseo de felicidad, en cuyo caso se puede muy bien hacer compatible con la sabiduría de la naturaleza, si se advierte que el cultivo de la razón, necesario para aquel fin primero e incondicionado, restringe en muchos modos, por lo menos en esta vida, la consecución del segundo fin, siempre condicionado, a saber: la felicidad, sin que por ello la naturaleza se conduzca contrariamente a su sentido finalista, porque la razón, que reconoce su destino práctico supremo en la fundación de una voluntad buena, no puede sentir en el cumplimiento de tal propósito más que una satisfacción de especie peculiar, a saber, la que nace de la realización de un fin que sólo la razón determina, aunque ello tenga que ir unido a algún quebranto para los fines de la inclinación.

bien supremo

fin primero e incondicionado

fin segundo o condicionado

Para desenvolver el concepto de una voluntad digna de ser
estimada por sí misma, de una voluntad buena sin ningún propó-
sito ulterior, tal como ya se encuentra en el sano entendimiento
natural, sin que necesite ser enseñado, sino, más bien explicado,
para desenvolver ese concepto que se halla siempre en la cúspi-
de de toda la estimación que hacemos de nuestras acciones y que
es la condición de todo lo demás, vamos a considerar el concep-
to del *deber*, que contiene el de una voluntad buena, si bien bajo
ciertas restricciones y obstáculos subjetivos, los cuales, sin
embargo, lejos de ocultarlo y hacerlo incognoscible, más bien por
contraste lo hacen resaltar y aparecer con mayor claridad.

Prescindo aquí de todas aquellas acciones conocidas ya como
contrarias al deber, aunque en este o aquel sentido puedan ser úti-
les; en efecto, en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pue-
den suceder *por deber*, puesto que ocurren en contra de éste.
También dejaré a un lado las acciones que, siendo realmente con-
formes al deber, no son de aquellas hacia las cuales el hombre
siente *inclinación* inmediatamente; pero, sin embargo, las lleva a
cabo porque otra inclinación le empuja a ello. En efecto; en estos
casos puede distinguirse muy fácilmente si la acción conforme al
deber ha sucedido *por deber* o por una intención egoísta. Mucho
más difícil de notar es esa diferencia cuando la acción es confor-
me al deber y el sujeto, además, tiene una inclinación *inmediata*
hacia ella. Por ejemplo: es desde luego conforme al deber que el
mercader no cobre más caro a un comprador inexperto; y en los
sitios donde hay mucho comercio, el comerciante avisado y pru-
dente no lo hace, en efecto, sino que mantiene un precio fijo para
todos en general, de suerte que un niño puede comprar en su casa
tan bien como otro cualquiera. Así, pues, uno es servido *homí-
damente*. Mas esto no es ni mucho menos suficiente para creer
que el mercader haya obrado así por deber, por principios de hon-
radez: su provecho lo exigía; mas no es posible admitir además
que el comerciante tenga una inclinación inmediata hacia los
compradores, de suerte que por amor a ellos, por decirlo así, no
haga diferencias a ninguno en el precio. Así, pues, la acción no
ha sucedido ni por deber ni por inclinación inmediata, sino sim-
plemente con una intención egoísta.

En cambio, conservar cada cual su vida es un deber, y ade-
más todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas,
por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los
hombres pone en ello no tiene un valor interior, y la máxima que
rige ese cuidado carece de un contenido moral. Conservan su
vida *conformemente al deber*, sí, pero no *por deber*. En cambio,
cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado

acciones conformes al deber
acciones hechas por deber

inclinación inmediata
hacia una acción

425 a un hombre todo el gusto por la vida, si este infeliz, con ánimo
entero y sintiendo más indignación que apocamiento o desalien-
to, y aun deseando la muerte, conserva su vida, sin amarla, sólo
por deber y no por inclinación o miedo. entonces su máxima si
tiene un contenido moral.

430 Ser benéfico en cuanto se puede es un deber; pero, además,
hay muchas almas tan llenas de conmiseración, que encuentran un
placer íntimo en distribuir la alegría en torno suyo, sin que a ello
les impulse ningún movimiento de vanidad o de provecho propio,
y que pueden regocijarse del contento de los demás. en cuanto que

435 es su obra. Pero yo sostengo que, en tal caso, semejantes actos,
por muy conformes que sean al deber, por muy dignos de amor
que sean, no tienen, sin embargo, un valor moral verdadero y
corren parejas con otras inclinaciones; por ejemplo, con el afán de
honras, el cual, cuando, por fortuna, se refiere a cosas que son en
realidad de general provecho, conformes al deber y, por tanto,

440 honrosas, merece alabanzas y estímulos, pero no estimación; pues
le falta a la máxima contenido moral, esto es, que las tales accio-
nes sean hechas, no por inclinación, sino *por deber*.

445 Pero supongamos que el ánimo de ese filántropo está envuel-
to en las nubes de un propio dolor, que apaga en él toda conmi-
seración por la suerte del prójimo; supongamos, además, que le
queda todavía con qué hacer el bien a otros miserables, aunque
la miseria ajena no le conmueve, porque le basta la suya para
ocuparle; si entonces, cuando ninguna inclinación le empuja a

450 ello, sabe desasirse de esa mortal insensibilidad y realiza la
acción benéfica sin inclinación alguna, sólo por deber, entonces
y sólo entonces posee esta acción su verdadero valor moral. Pero
hay más aún: un hombre a quien la naturaleza haya puesto en el
corazón poca simpatía; un hombre que, siendo, por lo demás,
honrado, fuese de temperamento frío e indiferente a los dolores

455 ajenos, acaso porque él mismo acepta los suyos con el don pecu-
liar de la paciencia y fuerza de resistencia, y supone estas mis-
mas cualidades, o hasta las exige, igualmente en los demás; un
hombre como éste —que no sería de seguro el peor producto de
la naturaleza—, desprovisto de cuanto es necesario para ser un
filántropo, ¿no encontraría, sin embargo, en sí mismo cierto ger-
men capaz de darle un valor mucho más alto que el que pueda

460 derivarse de un temperamento bueno? ¡Es claro que sí! Precisa-
mente en ello estriba el valor del carácter moral, del carácter
que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien, no por
inclinación, sino por deber.

465 Asegurar la felicidad propia es un deber —al menos indirec-
to—; pues el que no está contento con su estado, el que se ve

apremiado por muchos cuidados, sin tener satisfechas sus necesidades, pudiera fácilmente ser víctima de la *tentación de infirmitad*. Pero, aun sin referirnos aquí al deber, ya tienen los hombres todos por sí mismos una poderosísima e íntima inclinación hacia la felicidad, porque justamente en esta idea se reúnen en suma total todas las inclinaciones. Pero el precepto de la felicidad está las más veces constituido de tal suerte que perjudica grandemente a algunas inclinaciones, y sin embargo, el hombre no puede hacerse un concepto seguro y determinado de esa suma de la satisfacción de todas ellas, bajo el nombre de felicidad; por lo cual no es de admirar que una inclinación única, bien determinada en cuanto a lo que ordena y al tiempo en que cabe satisfacerla, pueda vencer una idea tan vacilante, y algunos hombres—por ejemplo, uno que sufra de la gota—puedan preferir saborear lo que les agrada y sufrir lo que sea preciso, porque, según su apreciación, no van a perder el goce del momento presente por atenerse a las esperanzas, acaso infundadas, de una felicidad que debe hallarse en la salud. Pero aun en este caso, aunque la universal tendencia a la felicidad no determine su voluntad, aunque la salud no entre para él tan necesariamente en los términos de su apreciación, queda, sin embargo, aquí, como en todos los demás casos, una ley, a saber: la de procurar cada cual su propia felicidad, no por inclinación, sino por deber, y sólo entonces tiene su conducta un verdadero valor moral.

Así hay que entender, sin duda alguna, los pasajes de la Escritura en donde se ordena que amemos al prójimo, incluso al enemigo. En efecto; el amor, como inclinación, no puede ser mandado; pero hacer el bien por deber, aun cuando ninguna inclinación empuje a ello y hasta se oponga una aversión natural e invencible, es amor *práctico* y no *patológico*, amor que tienen su asiento en la voluntad y no en una tendencia de la sensación, que se funda en principios de la acción y no en tierna compasión, y éste es el único que puede ser ordenado.

La segunda proposición es ésta: una acción hecha por deber tiene su valor moral, *no en el propósito* que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del *principio del querer*; según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear. Por lo anteriormente dicho se ve claramente que los propósitos que podamos tener al realizar las acciones, y los efectos de éstas, considerados como fines y motores de la voluntad, no pueden proporcionar a las acciones ningún valor absoluto y moral. ¿Dónde, pues, puede residir este valor, ya que no debe

amor práctico
amor patológico

máxima

residir en la voluntad en relación con los efectos esperados? No puede residir sino en el *principio de la voluntad*, prescindiendo de los fines que puedan realizarse por medio de la acción; pues la voluntad, puesta entre su principio *a priori*, que es formal, y su resorte *a posteriori*, que es material, se encuentra, por decirlo así, en una encrucijada, y como ha de ser determinada por algo, tendrá que ser determinada por el principio formal del querer en general, cuando una acción sucede por deber, puesto que todo principio material le ha sido sustraído.

La tercera proposición, consecuencia de las dos anteriores, formularéla yo de esta manera: *el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley*. Por el objeto, como efecto de la acción que me propongo realizar, puedo, sí, tener *inclinación*, más *nunca respeto*, justamente porque es un efecto y no una actividad de una voluntad. De igual modo, por una inclinación en general, ora sea mía, ora sea de cualquier otro, no puedo tener respeto: a lo sumo, puedo, en el primer caso, aprobarla y, en el segundo, a veces incluso amarla, es decir, considerarla como favorable a mi propio provecho. Pero objeto del respeto, y por ende mandado, sólo puede serlo aquello que se relacione con mi voluntad como simple fundamento y nunca como efecto, aquello que no esté al servicio de mi inclinación, sino que la domine, al menos la descarte por completo en el cómputo de la elección, esto es, la simple ley en sí misma. Una acción realizada por deber tiene, empero, que excluir por completo el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad; no queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad, si no es, objetivamente, la *ley* y, subjetivamente, el *respeto puro* a esa ley práctica, y, por lo tanto, la máxima¹ de obedecer siempre a esa ley, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones.

Así, pues, el valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera, ni tampoco, por consiguiente, en ningún principio de la acción que necesite tomar su fundamento determinante en ese efecto esperado. Pues todos esos efectos—el agrado del estado propio, o incluso el fomento de la felicidad ajena—pudieron realizarse por medio de otras causas, y no hacía falta para ello la voluntad de un ser racional, que es lo único en donde puede, sin embargo, encontrarse el bien supremo y absoluto. Por lo tanto, no otra cosa, sino sólo *la representación de la ley* en sí misma—*la cual desde luego no se encuentra mas que*

¹ Máxima es el principio subjetivo del querer: el principio objetivo—esto es, el que serviría de principio práctico, aun subjetivamente, a todos los seres racionales, si la razón tuviera pleno dominio sobre la facultad de desear—es la ley práctica.

principio a priori de la voluntad
resorte de la voluntad

respeto

fundamento de determinación
de la voluntad

en el ser racional—, en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos bien moral, el cual está presente ya en la persona misma que obra según esa ley, y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acción!

Pero ¿cuál puede ser esa ley cuya representación, aun sin referirnos al efecto que se espera de ella, tiene que determinar la voluntad, para que ésta pueda llamarse buena en absoluto y sin restricción alguna? Como he sustraído la voluntad a todos los afanes que pudieran apartarla del cumplimiento de una ley, no queda nada más que la universal legalidad de las acciones en general—que debe ser el único principio de la voluntad—; es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo que *pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*. Aquí es la mera legalidad en general—sin poner por fundamento ninguna ley determinada a ciertas acciones—la que sirve de principio a la voluntad, y tiene que servirle de principio si el deber no ha de ser por doquiera una vana ilusión y un concepto quimérico; y con todo esto concuerda perfectamente la razón vulgar de los hombres en sus juicios prácticos, y el principio citado no se aparta nunca de sus ojos.

Sea, por ejemplo, la pregunta siguiente: ¿me es lícito, cuando me hallo apurado, hacer una promesa con el propósito de no cumplirla? Fácilmente hago aquí la diferencia que puede comportar la significación de la pregunta: de si es prudente o de si es conforme al deber hacer una falsa promesa. Lo primero puede suceder, sin duda, muchas veces. Ciertamente, veo muy bien que no es bastante el librarme, por medio de ese recurso, 580

1 Podría objetarse que, bajo el nombre de *respeto*, busco refugio en un oscuro sentimiento, en lugar de dar una solución clara a la cuestión por medio de un concepto de la razón. Pero aunque el *respeto* es, efectivamente, un sentimiento, no es uno de los recibidos mediante un influjo, sino uno *especialmente* originado de un concepto de la razón, y, por lo tanto, específicamente distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo. Lo que yo reconozco inmediatamente para mí como una ley, recordándolo con respeto, y esta resolución significa al instante la conciencia de la subordinación de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos en mi sentir. La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma se llama *respeto*; de suerte que éste es considerado como efecto de la ley sobre el sujeto y no como causa. Propiamente es *respeto* la representación de un valor que merecía el amor que me tengo a mí mismo. Es, pues, algo que no se considera ni como objeto de la inclinación ni como objeto del temor, aun cuando tiene algo de análogo con ambos a un tiempo mismo. El objeto del *respeto*, es, pues, exclusivamente la ley, esa ley que nos imponemos a nosotros mismos, y sin embargo, como necesitada en sí. Como ley que es, estamos sometidos a ella sin tener que interrogar al ego; como impuesta por nosotros mismos, es, empero, una consecuencia de nuestra voluntad; en el primer sentido, tiene analogía con el miedo; en el segundo, con la inclinación. Todo respeto a una persona es propiamente sólo respeto a la ley—a la honradez, etc.—, de la cual esa persona nos da el ejemplo. Como la ampliación de nuestros talentos la consideramos también como un deber, resulta que ante una persona de talento nos representamos, por decirlo así, el ejemplo de una ley—la de enseñarnos a la virtud del *ejercicio*—, y esto constituye nuestro *respeto*. Todo ese llamado *respeto* moral consiste exclusivamente en el *respeto* a la ley.

de una perplejidad presente, sino que hay que considerar detenidamente si no podrá ocasionarme luego esa mentira mucho más graves contratiempos que éstos que ahora consigo eludir; y como las consecuencias, a pesar de cuanta *astucia* me precie de tener, no son tan fácilmente previsibles que no pueda suceder que la pérdida de la confianza en mí sea mucho más desventajosa para mí que el daño que pretendo ahora evitar, habré de considerar si no sería más *sagaz* conducirme en este punto según una máxima universal y adquirir la costumbre de no prometer nada sino con el propósito de cumplirlo. Pero pronto veo claramente que una máxima como ésta se funda sólo en las consecuencias inquietantes. Ahora bien; es cosa muy distinta ser veraz por deber o serlo por temor a las consecuencias judiciales; porque, en el primer caso, el concepto de la acción en sí mismo contiene ya una ley para mí, y en el segundo, tengo que empezar por observar alrededor cuáles efectos para mí puedan derivarse de la acción. Si me aparto del principio del deber, de seguro es ello malo; pero si soy infiel a mi máxima de la sagacidad, puede ello a veces serme provechoso, aun cuando desde luego es más seguro permanecer adicto a ella. En cambio, para resolver de la manera más breve, y sin engaño alguno, la pregunta de si una promesa mentirosa es conforme al deber, me bastará preguntarme a mí mismo: ¿me daría yo por satisfecho si mi máxima—salir de apuros por medio de una promesa mentirosa—debiese valer como ley universal tanto para mí como para los demás? ¿Podría yo decirme a mí mismo: cada cual puede hacer una promesa falsa cuando se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo? Y bien pronto me convengo de que, si bien puedo querer la mentira, no puedo querer, empero, una ley universal de mentir; pues, según esta ley, no habría propiamente ninguna promesa, porque sería vano fingir a otros mi voluntad respecto de mis futuras acciones, pues no creerían ese mi fingimiento, o si, por precipitación lo hicieran, pagaríanme con la misma moneda; por lo tanto, mi máxima, tan pronto como se tornase ley universal, destruiríase a sí misma.

Para saber lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno, no necesito ir a buscar muy lejos una penetración especial. Inexperto en lo que se refiere al curso del mundo; incapaz de estar preparado para los sucesos todos que en él ocurren, bástame preguntar: ¿puedes querer que tu máxima se convierta en ley universal? Si no, es una máxima reprobable, y no por algún perjuicio que pueda ocasionarte a ti o a algún otro, sino porque no puede convenir, como principio, en una legislación

universal posible; la razón, empero, me impone respeto inmediato por esta universal legislación, de la cual no conozco aún ciertamente el fundamento —que el filósofo habrá de indagar—; pero al menos comprendo que es una estimación del valor, que excede en mucho a todo valor que se aprecie por la inclinación, y que la necesidad de mis acciones por *puro* respeto a la ley práctica es lo que constituye el deber, ante el cual tiene que inclinarse cualquier otro fundamento determinante, porque es la condición de una voluntad buena *en sí*, cuyo valor está por encima de todo.

Así pues, hemos llegado al principio del conocimiento moral de la razón vulgar del hombre. La razón vulgar no piensa este principio así abstractamente y en una forma universal; pero, sin embargo, lo tiene continuamente ante los ojos y lo usa como criterio en sus enjuiciamientos. Fuera muy fácil mostrar aquí cómo, con este brújula en la mano, sabe distinguir perfectamente en todos los casos que ocurren qué es bien, qué mal, qué conforme al deber o contrario al deber, cuando, sin enseñarle nada nuevo, se le hace atender tan sólo, como Sócrates hizo, a su propio principio, y que no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno y hasta sabio y virtuoso. Y esto podía haberse sospechado de antemano: que el conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer y, por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más vulgar. Y aquí puede verse, no sin admiración, cuán superior es la facultad práctica de juzgar que la teórica en el entendimiento vulgar humano. En esta última, cuando la razón vulgar se atreve a salirse de las leyes de la experiencia y de las percepciones sensibles, cae en meras incomprensibilidades y contradicciones consigo misma, al menos en un caos de incertidumbre, obscuridad y vacilaciones. En lo práctico, en cambio, comienza la facultad de juzgar mostrándose ante todo muy provechosa, cuando el entendimiento vulgar excluye de las leyes prácticas todos los motores sensibles. Y luego llega hasta la sutileza, ya sea que quiera, con su conciencia u otras pretensiones, disputar con respecto a lo que deba llamarse justo, ya sea que quiera sinceramente, para su propia enseñanza, determinar el valor de las acciones; y, lo que es más frecuente, puede en este último caso abrigar la esperanza de acertar, ni más ni menos que un filósofo, y hasta casi con más seguridad que este último, porque el filósofo no puede disponer de otro principio que el mismo del hombre vulgar; pero, en cambio, puede muy bien enredar su juicio en multitud de consideraciones extrañas y ajenas al asunto.

motor sensible

to y apartarlo así de la dirección recta. ¿No sería, pues, lo mejor, atenerse, en las cosas morales, al juicio de la razón vulgar y, a lo sumo, emplear la filosofía sólo para exponer cómo, en manera completa y fácil de comprender, el sistema de las costumbres y las reglas de las mismas para el uso —aunque más aún para la disputa—, sin quitarle al entendimiento humano vulgar, en el sentido práctico, su venturosa simplicidad, ni empujarle con la filosofía por un nuevo camino de la investigación y enseñanza?

¡Qué magnífica es la inocencia! Pero ¡qué desgracia que no se pueda conservar bien y se deje fácilmente seducir! Por eso la sabiduría misma —que consiste más en el hacer y el omitir que en el saber— necesita de la ciencia, no para aprender de ella, sino para procurar a su precepto acceso y duración. El hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos los mandamientos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto; consiste esa fuerza contraria en sus necesidades y sus inclinaciones, cuya satisfacción total comprende bajo el nombre de felicidad. Ahora bien; la razón ordena sus preceptos, sin prometer con ello nada a las inclinaciones, severamente y, por ende, con desprecio, por decirlo así, y desatención hacia esas pretensiones tan impetuosas y a la vez tan aceptables al parecer —que ningún mandamiento consigue nunca anular—. De aquí se origina una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia a discutir esas estrechas leyes del deber, a poner en duda su validez, o al menos su pureza y severidad estricta, a acomodarlas en lo posible a nuestros deseos y a nuestras inclinaciones, es decir, en el fondo, a pervertirlas y a privarlas de su dignidad, cosa que al fin y al cabo la misma razón práctica vulgar no puede aprobar.

De esa suerte, la *razón humana vulgar* se ve empujada, no por necesidad alguna de especulación —cosa que no le ocurre nunca mientras se contenta con ser simplemente la sana razón—, sino por motivos prácticos, a salir de su círculo y dar un paso en el campo de una *filosofía práctica*, para recibir aquí enseñanza y clara advertencia acerca del origen de su principio y exacta determinación del mismo, en contraposición con las máximas que radican en las necesidades e inclinaciones; así podrá salir de su perplejidad sobre las pretensiones de ambas partes y no correr peligro de perder los verdaderos principios morales por la ambigüedad en que fácilmente cae. Se va tejiendo, pues, en la razón práctica vulgar, cuando se cultiva, una *dialéctica* inadvertida, que le obliga a pedir ayuda a la filosofía, del mismo modo que sucede en el uso teórico, y ni la práctica ni la teórica encontrarán paz y sosiego a no ser en una crítica completa de nuestra razón.

dialéctica natural

filosofía práctica

IMMANUEL KANT, (1986). Teoría y Práctica

Tecnos, Madrid pp 3a.50.

EN TORNO AL TOPICO:

«TAL VEZ ESO SEA CORRECTO EN TEORIA,
PERO NO SIRVE PARA LA PRACTICA»¹

Se denomina teoría incluso a un conjunto de reglas prácticas, siempre que tales reglas sean pensadas como principios, con cierta universalidad, y, por tanto, siempre que hayan sido abstraídas de la multitud de condiciones que concurren necesariamente en su aplicación. Por el contrario, no se llama práctica a cualquier manipulación, sino sólo a aquella realización de un fin que sea pensada como el cumplimiento de ciertos principios representados con universalidad.

Por muy completa que sea la teoría, salta a la vista que entre la teoría y la práctica se requiere aún un término medio como enlace para el tránsito de la una hacia la otra, pues al concepto del entendimiento, concepto que contiene la regla, se tiene que añadir un acto

¹ *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 1793. Los números entre paréntesis que se han intercalado en el texto corresponden a la paginación del tomo VIII de *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin u. Leipzig, 1923. (N. de T.)
Versión castellana de Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo.

- a) ^{juicio determinante} de la facultad de juzgar por medio del cual el práctico distingue si algo cae bajo la regla o no. Y como, por otra parte, para la facultad de juzgar no siempre se pueden dar reglas conforme a las cuales tenga que regirse en la subsunción (porque se daría un *regressus in infinitum*), puede haber teóricos que nunca en su vida serán capaces de convertirse en prácticos, porque carecen de la facultad de juzgar; tal es el caso, por ejemplo, de médicos o juristas que han hecho bien sus estudios pero no saben cómo han de conducirse a la hora de dar un consejo. Mas aun contando con ese don natural, todavía puede haber una falta de premisas, esto es, puede suceder que la teoría sea incompleta y que acaso sólo quepa completarla mediante pruebas y experimentos ulteriores, a partir de los cuales el médico, el agricultor o el economista recién salidos de la escuela pueden y deben arbitrar nuevas reglas para completar su teoría. Por tanto, cuando la teoría sirve de poco para la práctica, esto no se debe achacar a la teoría, sino precisamente al hecho de que no había bastante teoría, de modo que el hombre hubiera debido aprender de la experiencia la teoría que le falta, y que es verdadera teoría aunque él no esté en condiciones de proporcionarla por sí mismo, ni de presentarla sistemáticamente en proposiciones universales, como un maestro; por consiguiente, aunque no pueda pretender la denominación de (275/276) médico teórico, agricultor teórico u otras por el estilo. Así pues, nadie puede hacerse pasar por prácticamente versado en una ciencia y a la vez despreciar la teoría, sin reconocerse ignorante en su especialidad, por cuanto cree que con tanteos y experimentos realizados a ciegas puede ir más allá del punto hasta donde la teoría es capaz de conducirlo, sin hacer acopio de ciertos principios (que constituyen, propiamente, lo que se denomina teoría) y sin haber con-

siderado globalmente su quehacer (lo cual, cuando se procede metódicamente, se llama sistema).

Pero que un ignorante en su presunta práctica, concisere a la teoría como innecesaria y superflua resulta, a pesar de todo, aún más tolerable que el hecho de que un experto le conceda un valor puramente escolar (en cierto modo sólo para ejercitar la cabeza), mientras sostiene, al propio tiempo, que en la práctica todo es bien distinto, que cuando uno sale de la escuela al mundo se percata de que ha estado persiguiendo vanos ideales y ensueños filosóficos; en una palabra: que lo que suena bien en la teoría carece de validez para la práctica (muy a menudo esto mismo es expresado así: esta o aquella proposición valen ciertamente *in thesi*, pero no *in hypothesis*). Ahora bien: uno se reiría, sin más, del mecánico empírico o del artillero que quisieran dar de lado, respectivamente, a la mecánica general o al cálculo matemático del bombardeo arguyendo que esas teorías sin duda están bien pensadas, pero que de nada valen en la práctica, pues en el ejercicio de ésta la experiencia proporciona resultados completamente distintos a los de la teoría (uno se reiría de eso porque, si a la primera se le añade la teoría de la fricción y a la segunda la de la resistencia del aire, por tanto añadiendo en definitiva aún más teoría, concordarían perfectamente bien con la experiencia). Sin embargo, todo adquiere un cariz completamente distinto según se trate de una teoría que concierne a objetos de la intuición o de aquellas teorías en que éstos sólo son representados mediante conceptos (como ocurre con los objetos de la matemática y de la filosofía); estas últimas teorías quizá pueden ser perfecta e irrefragablemente *pensadas* (por parte de la razón), pero acaso no puedan ser *dadas*, sino que tal vez sean meras ideas vacías de las cuales ningún uso cabe hacer en la experien-

cia, o hasta cupiera hacer un uso perjudicial. En tales casos, aquel dicho común estaría bien justificado.

Sólo en una teoría fundada sobre el *concepto del deber* se desvanece enteramente el recelo causado por la vacía idealidad de ese concepto. Pues no sería un deber perseguir cierto efecto (276/277) de nuestra voluntad si éste no fuera posible en la experiencia (piénsese como ya consumado o en constante acercamiento a su consumación). Y en el presente tratado sólo nos ocupemos de esta clase de *teoría*, porque a propósito de ella, y para escándalo de la filosofía, se pretexta con poca frecuencia que lo que tal vez sea correcto en dicha teoría no es válido para la práctica, pretendiendo sin duda, con tono altivo y desdenoso, lleno de arrogancia, reformat por medio de la experiencia a la razón misma, precisamente allí donde ésta sitúa su más alto honor; pretendiendo además que en las tinieblas de la sabiduría, con ojos de topo apegados a la experiencia, se puede ver más lejos y con mayor seguridad que con los ojos asignados a un ser que fue hecho para mantenerse erguido y contemplar el cielo.

Esa máxima —que ha llegado a ser bien común en nuestros días, tan abundantes en dichos como parcos en hechos— ocasiona el mayor daño cuando afecta al ámbito moral (al deber de la virtud o del derecho), pues se trata ahí del canon de la razón (en lo práctico), donde el valor de la práctica depende por completo de su conformidad con la teoría subyacente, y donde todo está perdido cuando las condiciones empíricas —por ende, contingentes— de la ejecución de la ley se convierten en condiciones de la ley misma, por tanto cuando una práctica calculada en orden a un resultado probable —probable con arreglo a la experiencia que se acumuló *hasta la fecha*— queda autorizada para dominar la teoría, que es subsistente por sí misma.

Dividiré este tratado siguiendo los tres distintos puntos de vista conforme a los cuales suele juzgar su objeto ese hombre de honor² que tan atrevidamente reñega de teorías y sistemas; siguiendo, pues, una triple cualidad: 1) como hombre privado, pero con *ocupaciones y responsabilidades* (*Geschäftsmann*); 2) como *hombre político*; 3) como *cosmopolita* (o ciudadano del mundo). Estas tres personas coinciden en arremeter contra el *académico*, que elabora teorías para todos ellos y en su beneficio; y como ellos se figuran que entienden más del asunto, le indican que se vaya a su escuela (*illa se iacet in aula!*)³, como a un pedante que, perdido para la práctica, no hace sino cerrarles el paso de su experimentada sabiduría.

Presentaremos, pues, la relación entre teoría y práctica en tres apartados: *primero*, en la *moral* en general (con las miras puestas en el bien de todo *hombre*); *segundo*, en la *política* (en relación con el bien de los *Estados*); *tercero*, desde un punto de vista *cosmopolita* (con vistas al bien del *género humano* en su conjunto, y en tanto que se lo concibe progresando hacia ese bien a través de la serie (277/278) de todas las generaciones futuras). Los títulos de los apartados expresarán —por razones que se desprenden del propio tratado— la relación entre teoría y práctica en la *Moral*, en el *Derecho político* y en el *Derecho internacional*.

² Se refiere a E. Burke, cuya famosa obra *Considerations sur la Révolution française* debió de leer Kant en la traducción alemana publicada por Fr. Gentz en 1792 (cfr. Wirtichen, «Kant und Burke», *Historische Zeitschrift*, vol. 93, pp. 253 ss.). (N. del T.)

³ Virgilio, *Eneida*, I, 140 (N. del T.)

I

ACERCA DE LA RELACION ENTRE TEORIA
Y PRACTICA EN LA MORAL

*En respuesta a unas cuantas objeciones
del profesor Garve)**

Antes de abordar el punto que realmente están en litigio —acerca de aquello que en el uso de uno y el mismo concepto pueda ser válido sólo para la teoría o también para la práctica— tengo que confrontar mi teoría, tal y como la he presentado en otros lugares, con la versión que da de ella el señor Garve, para ver de antemano si nos entendemos mutuamente.

* *Ensayos sobre distintas materias de moral y literatura* ², por Ch. Garve. Primera parte, pp. 111-116. Denomino *objeciones* a la impugnación de mis tesis que hace este hombre benemérito a propósito de aquello sobre lo cual desea (así lo espero) ponerse de acuerdo conmigo, y no la llamo «ataques», pues éstos, en tanto que afirmaciones condenatorias, habrían de incitar a una defensa, cosa para la que no es éste el lugar apropiado, ni va tampoco con mi talante.

² El título exacto de la obra en cuestión es *Ensayos sobre distintas materias de moral, literatura y vida social*, Breslau, 1792. El pasaje que comprende las pp. 111-116 es una observación a la p. 81 del primer tratado (sobre la tolerancia). (N. del T.)

A. De modo propedéutico, y a título de introducción, yo había definido la Moral como una ciencia que enseña, no cómo hemos de ser felices, sino cómo hemos de llegar a ser dignos de la felicidad*. Junto con esto, tampoco he descuidado advertir que no por ello se exige al hombre, cuando se trata del cumplimiento del deber, *renunciar* a su fin natural, la felicidad, pues no puede hacerlo —como tampoco lo puede hacer en general ningún ser racional finito—, pero sí tiene que *prescindir* por completo de esa consideración cuando entra en juego el precepto del deber. De ningún modo tiene el hombre que convertirla en *condición* del cumplimiento de la ley (278/279) que la razón le prescribe; es más: en la medida en que le sea posible, procurará ser consciente de que en la determinación del deber no se mezcla inadvertidamente ningún *móvil* derivado de aquella consideración, cosa que se logrará presentando al deber conectado más bien con los sacrificios que cuesta su observancia (la virtud) que con las ventajas que nos comporta, para así representarse el precepto del deber en toda su dignidad, dignidad que exige obediencia incondicional, se basta a sí misma y no necesita de ningún otro influjo.

a) Mas el señor Garve expresa esta tesis mía así: yo habría sostenido que «la observancia de la ley moral,

* La dignidad de ser feliz es aquella cualidad de una persona —cualidad que depende de la propia voluntad del sujeto— con arreglo a la cual una razón legisladora universal (tanto de la naturaleza como de la voluntad libre) estaría de acuerdo con todos los fines de esa persona. Por tanto, es completamente distinta de la habilidad para procurarse dicha. Pues un hombre no es digno de esta habilidad, ni del talento que la naturaleza le ha otorgado para ello, si tiene una voluntad disconforme con la única voluntad adecuada a una legislación universal de la razón y si esa voluntad suya no puede estar contenida dentro de esta última (es decir, si se opone a la moralidad).

sin consideración alguna a la felicidad, es el *único fin final* para el hombre, y tal observancia habría de ser considerada como el único fin del Creador». (Según mi teoría, el único fin del Creador no es ni la moralidad del hombre por sí misma, ni la felicidad por sí sola, sino el supremo bien posible en el mundo, que consiste en la reunión y concordancia de ambos términos.)

B. Además, yo había hecho notar que esta concepción del deber no necesita aducir como fundamento ningún fin concreto, sino que *invoca*, más bien, otro fin para la voluntad del hombre: el de contribuir con todas sus fuerzas al bien *supremo* posible en el mundo (la felicidad universal del mundo entero, unida a la más pura moralidad y conforme con ésta). Lo cual, puesto que se halla sin duda a nuestro alcance en lo que atañe a uno de sus aspectos, mas no en lo que atañe a ambos conjuntamente, obliga a la razón, *desde un punto de vista práctico*, a creer en un Señor moral del mundo y en una vida futura. Desde luego, no como si sólo bajo la presuposición de ambas creencias cobrase el concepto universal del deber «apoyo y firmeza», esto es, un fundamento seguro y la fuerza requerida a un *móvil*, sino que sólo presuponiéndolas obtiene ese concepto universal del deber un *objeto* en aquel ideal de la razón pura*. Pues el deber no es de suyo sino una

* La exigencia de admitir un *bien supremo* en el mundo —posible además gracias a nuestro concurso— como fin final de todas las cosas no es exigencia que nazca de una falta de móviles morales, sino de una falta de circunstancias externas en las cuales, y sólo en las cuales, puede ser realizado, de acuerdo con dichos móviles, un objeto que es fin en sí mismo (*fin final* moral). Pues no puede haber una *voluntad* completamente desprovista de fines, si bien es cierto que, cuando se trata simplemente de la coacción legal de las acciones, hay que prescindir de los fines y la ley constituye el único fundamento determinante de la voluntad. Pero no todo fin es moral (no lo es, por ejemplo, (279/280) el de nuestra propia felicidad), sino

(279/280) *limitación* de la voluntad a la condición de una legislación universal, posible mediante una máxima aceptada, cualquiera que sea el objeto o el fin de dicha voluntad (incluyendo también, por tanto, a la felicidad); pero aquí se prescinde enteramente de éste y de cualquier otro fin que se tenga. Por consiguiente, en la cuestión del *principio* de la moral se puede omitir totalmente y dejar a un lado (por anecdótica) la doctrina del *bien supremo* como fin último de una voluntad determinada por tal doctrina y conforme con las leyes de ella; en este sentido, se muestra a continua-

que un fin de esa índole ha de ser desinteresado; y la exigencia de un fin final propuesto por la razón pura, fin que comprende el conjunto de todos los fines bajo un principio (esto es, un mundo como bien supremo, posible además gracias a nuestra cooperación), es una exigencia de la voluntad desinteresada, que *va más allá* de la observancia de las leyes formales y alcanza a la realización de un objeto (el bien supremo).

Esta determinación de la voluntad es de carácter muy peculiar, a saber, es una determinación por la idea del conjunto de todos los fines, idea en la cual radica el fundamento de que, si nos hallamos en ciertas relaciones morales con las cosas dentro del mundo, tengamos que obedecer siempre a la ley moral, y a esto se añade todavía el deber de procurar con todas nuestras fuerzas *que exista* semejante relación (un mundo ajustado a los fines éticos supremos). En este orden de cosas, el hombre se piensa análogamente a la divinidad, la cual, aun cuando subjetivamente no tenga necesidad de ninguna cosa externa, sin embargo no cabe pensar que se recluya dentro de sí misma, sino que está determinada a producir fuera de sí el bien supremo, incluso por ser consciente de su total suficiencia; esta necesidad (que en el hombre es deber) no puede ser representada *por nosotros* en el Ser supremo sino como una exigencia moral. De ahí que, entre los hombres, el móvil que estriba en la idea del supremo bien posible en el mundo —gracias a nuestra cooperación— no sea tampoco el de buscar en ello la propia felicidad, sino que es tan sólo esa idea como fin en sí misma; por tanto, su persecución como deber. Pues esa idea no contiene una perspectiva de felicidad sin más, sino sólo la perspectiva de una proporción entre ésta y la dignidad del sujeto, sea el que sea. Pero una determinación de la voluntad que se autolimita a tal condición, y que a ella ciña su propósito de pertenecer a un todo semejante *no* es una determinación *interesada*.

ción que, al tratar el auténtico punto en litigio, no se tomará en cuenta para nada esa doctrina, sino sólo la moral en general.

b) El señor Garve presenta estas tesis en los siguientes términos: «El virtuoso nunca puede perder de vista ese aspecto (el de la propia felicidad), ni tampoco le es lícito hacerlo, porque de lo contrario perdería por completo el tránsito al mundo invisible, el tránsito hacia la convicción de que Dios y la inmortalidad existen, y esta convicción es absolutamente (280/281) necesaria, según esta teoría, *para proporcionar apoyo y firmeza al sistema moral*»; y concluye con un buen resumen de las afirmaciones que me adjudica: «A consecuencia de aquellos principios, el virtuoso se esfuerza intensamente por ser digno de la felicidad, pero *en la medida en que* es verdaderamente virtuoso jamás se esfuerza por ser feliz». (La expresión *en la medida en que* produce aquí una ambigüedad que debe ser subsanada de inmediato. Puede significar *en el acto de*, puesto que el virtuoso, al serlo, se somete a su deber, y entonces este enunciado concuerda plenamente con mi teoría. O bien que, si es en general virtuoso, sin más, no debe tomar en cuenta para nada a la felicidad, incluso en aquellos casos en que el deber no esté en juego ni se atente contra él, y en eso contradice por completo mis afirmaciones).

Estas objeciones no son, por tanto, sino malentendidos (pues no me gusta considerarlas como tergiversaciones) cuya posibilidad tendría que causar extrañeza, si tal fenómeno no quedara suficientemente explicado por la humana propensión a juzgar el pensamiento ajeno con arreglo a las ideas propias, ya arraigadas por el hábito, involucrándolas en el juicio.

Mas a este polémico tratamiento del mencionado principio moral sigue una afirmación dogmática de lo

contrario. Pues el señor Garve concluye analíticamente: «En el orden de los *conceptos*, la percepción y la distinción de los estados —merced a las cuales se otorga *preferencia* a un estado frente a otro— tiene que preceder a la elección de uno entre ellos y, por tanto, a la previa determinación de un cierto fin. Pero un estado que, al tenerlo presente y percibirlo, es *preferido* frente a otros modos de existencia por un ser dotado de conciencia de sí mismo y de su propio estado, es un estado *bueno*; y una serie de tales estados buenos es el concepto universalísimo que se expresa con la palabra *felicidad*». Prosigue: «Una ley presupone motivos, pero a su vez los motivos presuponen la distinción —percibida de antemano— entre un estado peor y un estado mejor. Esta distinción percibida es el ingrediente elemental del concepto de felicidad...». Continúa: «*De la felicidad* —en el sentido universalísimo de la palabra— *brotan los motivos de todo afán*; también, por tanto, los del cumplimiento de la ley moral. En definitiva, primero he de saber que algo es bueno, antes de que pueda preguntar si el cumplimiento de los deberes morales se inscribe dentro de la rúbrica del bien; el hombre ha de (281/282) tener un *móvil* que le ponga en movimiento, *antes* de que se le pueda indicar una *meta** hacia la cual este movimiento deba ser dirigido».

Este argumento no es más que un juego con la am-

* Esto es precisamente aquello en lo que hago más hincapié. El móvil que el hombre puede tener de antemano, antes de que le sea indicada una meta (fin), obviamente no puede ser sino la propia ley, en virtud del respeto que ésta infunde (sin determinar todavía qué fines quepa tener y alcanzar por su cumplimiento). Pues la ley, la consideración formal del arbitrio, es lo único que resta cuando he dejado fuera de juego la materia del arbitrio (la meta, como la llama el señor Garve).

bigüedad de la expresión *el bien*. Porque, o se considera al bien en oposición al mal en sí, y entonces es bueno en sí, incondicionalmente bueno, o se lo compara con el bien peor o mejor, y entonces sólo es condicionalmente bueno, por cuanto que el estado resultante de elegir este último es un estado sólo comparativamente mejor, pero en sí mismo puede ser malo.

La máxima de la observancia incondicionada de una ley que se impone al libre albedrío categóricamente, sin tomar en consideración ningún fin como fundamento (esto es, la máxima del deber), se ha de distinguir esencialmente, *por su índole*, de la máxima consistente en perseguir el fin que nos ha sido puesto por la naturaleza misma como motivo para cierto modo de obrar (fin que, en general, se denomina «felicidad»). Pues la primera es buena en sí misma, mientras que la segunda en modo alguno lo es, sino que puede ser muy mala en caso de colisión con el deber. En cambio, cuando cierto fin es puesto como fundamento, y cuando, por tanto, ninguna ley manda incondicionalmente (sino sólo bajo la condición de ese fin), dos acciones contrapuestas pueden ser ambas condicionalmente buenas, sólo que una será mejor que la otra (y por eso se dirá que esta última es comparativamente mala), ya que no se distinguen entre sí por la *índole* sino únicamente por el *grado*. Y esto es lo que ocurre con todas las acciones cuyo motivo no es la ley incondicionada de la razón (el deber), sino un fin puesto arbitrariamente por nosotros como fundamento, dado que este fin pertenece a la suma de todos los fines cuya consecución se llama «felicidad», y como una acción puede contribuir más o menos que otra a mi felicidad, será por ello mejor o peor que la otra. Pero *preferir* un estado de determinación de la voluntad frente a otro es simplemente un acto de libertad (*res merae facultatis*, como dicen los

juristas), en el que no se toma en cuenta para nada si esa determinación de la voluntad es buena o mala en sí, y, por tanto, resulta indiferente a este último respecto (282/283).

Un estado en conexión con cierto *fin dado*, fin que prefiero a cualquier otro *de la misma clase*, es un estado comparativamente mejor, a saber, mejor dentro del ámbito de la felicidad (a la cual *la razón* nunca reconocerá como *buena* más que de modo simplemente condicionado, en la medida en que uno sea digno de ella). Pero aquel estado en el que, en caso de colisión entre ciertos fines míos y la ley moral del deber, soy consciente de preferir éste último, no es simplemente un estado mejor, sino el único bueno en sí: se trata de un bien perteneciente a otro ámbito completamente distinto, donde los fines que puedan ofrecérseme (y, por ende, su conjunto, la felicidad) no son tomados en cuenta para nada, y donde no es la materia del arbitrio (un objeto que se le ponga como fundamento), sino la mera forma de la legitimidad universal de su máxima, lo que constituye el fundamento de determinación de dicho arbitrio. Por tanto, no se puede decir en modo alguno que todo estado que yo *prefiera* frente a otros modos de existencia sea preferido por mí merced a un cálculo en aras de la felicidad, pues primero tengo que estar seguro de que no actúo contra mi deber; sólo después me está permitido atender a mi felicidad y ver en qué medida puedo conciliarla con mi estado moralmente (que no físicamente) bueno*.

* La felicidad abarca todo (y también sólo) lo que la naturaleza puede proporcionarnos; en cambio, la virtud contiene aquello que sólo el hombre mismo puede darse o quitarse. Si se argumentara en contra diciendo que el hombre, al desviarse de la virtud, puede siquiera atraerse reproches y dar lugar a una autorreprobación moral pura, por tanto al descontento, hacién-

Sin duda la voluntad ha de tener *motivos*, pero éstos no son ciertos objetos propuestos como fines y relativos al *sentimiento físico*, sino que son sólo la propia ley incondicionada; a tal efecto, la disposición de la voluntad a encontrarse bajo dicha ley como obligación incondicionada se llama *sentimiento moral*; éste no es, pues, la causa, sino el efecto de la determinación de la voluntad, y no tendríamos en nosotros la más mínima percepción de él si aquella obligación no le precediera en (283/284) nosotros. De ahí que pertenezca a la esfera de las *frivolidades* sutiles aquella vieja cantinela según la cual este sentimiento —por tanto, un planer que instituímos en fin nuestro— constituye la causa primera de determinación de la voluntad, haciendo de la felicidad (que contiene ese placer como ingrediente elemental) el fundamento de toda necesidad objetiva en el obrar; por consiguiente, de todo deber. Pues si al asignar una causa a un cierto efecto no se puede dejar de seguir preguntando por las causas, se terminará convirtiendo al efecto en causa de sí mismo.

Y ahora llego al punto que realmente nos ocupa aquí, a saber, el de examinar y comprobar mediante ejemplos el interés, presuntamente contradictorio en filosofía, de la teoría y la práctica. La mejor prueba de esto la da el señor Garve en su tratado. Primero dice (refiriéndose a la distinción que encuentro entre una doctrina que nos enseña cómo debemos hacernos *felices*

dose con ello infeliz, eso, en todo caso, tal vez quepa concederlo. Pero de este descontento moral puro (que no resulta de las consecuencias desfavorables de su acción, sino de la propia ilegalidad de ésta) sólo es capaz el virtuoso o el que está en camino de serlo. Por consiguiente, tal descontento no es la causa, sino sólo el efecto de que aquél sea virtuoso, y la razón que mueve a ser virtuoso no pudo haberse sacado de esa infelicidad (si se quiere llamar así al malestar que resulta de una mala acción).

y aquella otra que nos indica cómo debemos hacernos dignos de la felicidad): «Por mi parte, confieso que en mi *cabeza* comprendo muy bien esta división de las ideas, pero no encuentro en mi *corazón* tal división entre deseos y aspiraciones; confieso incluso que me resulta inconcebible que un hombre pueda tener conciencia de haber soslayado sin más su propio anhelo de felicidad y, por tanto, de haber cumplido con el deber de forma completamente desinteresada».

Respondo, en primer lugar, a esto último. Desde luego, acepto de buen grado que ningún hombre pueda ser consciente, con certeza, de *haber cumplido* su deber de un modo absolutamente desinteresado, pues esto pertenece a la experiencia interna, y tal conciencia de su estado anímico supondría tener una representación clara y exhaustiva de todas las representaciones anejas y todas las consideraciones que asocian al concepto del deber la imaginación, la costumbre y la inclinación, cosa que en ningún caso puede ser exigida; además, en definitiva, la inexistencia de algo (por tanto, también la de una ventaja pensada ocultamente) no puede ser objeto de experiencia. Sin embargo, que el hombre *debe cumplir* con su deber de un modo absolutamente desinteresado y *tiene que* separar completamente su anhelo de felicidad del concepto de deber, para que éste se posea en toda su pureza, es algo de lo que el hombre tiene conciencia con máxima claridad; y si creyera no tenerla, cabe exigirle que la tenga en la medida de sus fuerzas, porque justo en esa pureza se ha de hallar el verdadero valor de la moralidad y, por consiguiente, tiene que ser también capaz de ello. Quizá nunca un hombre haya cumplido con su deber —que reconoce e incluso venera— de un modo absolutamente desinteresado [sin mezcla (284/285) de otros móviles]; acaso jamás llegará nadie tan lejos ni aun con el máximo

esfuerzo. Pero, en la medida en que puede percibir su interior mediante el más esmerado autoexamen, es capaz de cobrar conciencia, no sólo de que no concurren tales motivos, sino más bien de su abnegación con respecto a muchos motivos contrapuestos a la idea del deber; por tanto, cobrará conciencia de la máxima que prescribe esforzarse en pro de aquella pureza. De eso sí es capaz, y eso es también suficiente para su observancia del deber. Por el contrario, favorecer el influjo que tienen tales motivos, si se convierte en máxima bajo el pretexto de que la naturaleza humana no permite lograr semejante pureza (cosa que, por otra parte, tampoco se puede asegurar), constituye la muerte de toda moralidad.

Mas por lo que se refiere a la confesión inmediatamente anterior del señor Garve, la de que su *corazón* no encuentra la división aquella (que propiamente es una separación), no tengo ningún escrúpulo en contradecir sin rodeos su autoinculpación y en asumir la defensa de su corazón frente a su cabeza. El, que es un hombre recto, siempre encontró realmente en su corazón (en sus determinaciones de la voluntad) una división tal, sólo que ésta, en su cabeza, quería simplemente amoldarse a los principios habituales de las explicaciones psicológicas (que se fundan todas ellas en el mecanismo de la necesidad natural), y no con fines especulativos ni para comprender lo que es incomprensible (inexplicable), a saber, la posibilidad de imperativos categóricos (tales como los del deber)*.

* El prof. Garve (en sus observaciones al libro de Cicerón, *Sobre los deberes*, p. 69 de la ed. de 1783) hace esta curiosa confesión digna de su agudeza: «La libertad, según su más íntima convicción, permanecerá por siempre insoluble y jamás será explicada». Una prueba de su realidad no se puede encontrar de manera absoluta, ni en una experiencia inmediata

Pero cuando dice finalmente el señor Garve: «Tales sutiles distinciones de ideas se *oscurecen* ya al reflexionar sobre objetos particulares; pero se *pierden por completo* a la hora de *actuar*, (285/286) cuando deben ser aplicadas a apetitos e intenciones. Cuanto más simple, rápido y *desprovisto de representaciones claras* sea el paso con que transitamos desde la consideración de los motivos hasta la acción real, tanto menor será la posibilidad de conocer, de modo preciso y seguro, el peso determinado con el que cada motivo ha contribuido a guiar ese paso en tal dirección y no en tal otra», me veo obligado a contradecirle manifiesta y vehementemente.

El concepto del deber, en toda su pureza, no sólo es incomparablemente más simple, claro, aprehensible y natural para todo el mundo, en orden al uso práctico, que cualquier otro motivo tomado de la felicidad o mezclado con ella y a ella referido (esta clase de motivos exigen siempre mucha habilidad y reflexión), sino que resulta también sobradamente *más fuerte*, penetrante y promotor de éxito que todas las motivaciones procedentes del principio interesado de la felicidad, y esto es así incluso a juicio de la razón humana más común, simplemente con que el concepto del deber sea traído ante ella y se presente además a la voluntad humana distinguido, y aun opuesto, frente a esas otras motivaciones.

ni en una experiencia mediata; pero sin prueba alguna tampoco cabe admitirla. Ahora bien: como no se puede llevar a cabo una prueba de ella partiendo de fundamentos meramente teóricos (pues habría que buscarlos en la experiencia), y se habrá de hacer entonces partiendo de meras proposiciones prácticas de la razón, pero tampoco de las práctico-técnicas (que de nuevo exigirían fundamentos empíricos), sino sólo, por consiguiente, de las práctico-morales, síguese de ahí que uno por fuerza se ha de sorprender ante el hecho de que el señor Garve no recurra al concepto de libertad para salvar, cuando menos, la posibilidad de semejantes imperativos.

Sea, por ejemplo, el caso siguiente: alguien tiene en su poder un bien ajeno que le ha sido confiado (*depositum*) por su dueño, quien ha fallecido sin que sus herederos sepan ni puedan llegar a saber nada de aquel bien. Preséntese este caso inclusive a un niño de unos ocho o nueve años, añadiendo además que el poseedor del depósito ha ido a parar justo en ese momento (sin culpa suya) a la ruina total, viendo a su alrededor una familia —mujer e hijos— afligida, agobiada por privaciones, siendo así que podría sacarla de tal penuria en un abrir y cerrar de ojos si se apropiara del depósito; es más: supongamos que nuestro hombre es humanitario y caritativo, mientras que aquellos herederos son ricos, egoístas y hasta tal extremo petulantes y manirroto que añadir eso a su fortuna sería como arrojarlo directamente al mar. Pregúntese ahora si en tales circunstancias podría considerarse permitido el uso de ese depósito en provecho propio. Sin duda alguna, el interrogado responderá: «¡No!». Y en vez de invocar toda clase de razones, se limitará a decir: «es *injusto*», esto es, se opone al deber. Nada más claro que esto; pero, ciertamente, no porque con la restitución favorezca su propia *felicidad*. Pues si nuestro hombre espera que el propósito de ser feliz determinase su decisión, podría pensar más o menos así: «Si espontáneamente restituyes a sus verdaderos propietarios ese bien ajeno que se encuentra en tu poder (286/287), es de presumir que te recompensen por tu honradez o, si esto no sucede, adquirirás una buena fama que, al difundirse, te puede ser muy provechosa. Pero todo esto es harto incierto. En el caso contrario, también surgen sin duda muchos reparos: si quisieras apropiarte del depósito que te ha sido confiado, utilizándolo rápidamente para salir de una vez de tus apuros, suscitarías la sospecha de cómo y por qué medios has llegado a mejorar

tan pronto tu situación; mas si te sirvieras lentamente de ese depósito, la necesidad se incrementaría entretanto hasta el extremo de que ya no se podría remediar de ningún modo». Por consiguiente la voluntad que sigue la máxima de la felicidad titubea, entre sus móviles, sobre lo que debe decidir, pues pone las miras en el éxito y éste es muy incierto; hace falta una buena cabeza para desenredarse de la maraña de razones en pro y en contra sin engañarse en el cálculo final. En cambio, cuando se pregunta cuál es el deber en ese caso concreto, no titubea en absoluto sobre la respuesta que ha de darse a sí misma, sino que sabe de inmediato y con toda certeza lo que ha de hacer. Incluso experimenta, si el concepto del deber tiene algún valor para ella, cierta repugnancia a entregarse al mero cálculo de las ventajas que puedan resultarle de su infracción, como si en esto le cupiera elección alguna.

Así pues, que tales distinciones (distinciones, según acabamos de mostrar, no tan sutiles como pretende el señor Garve, sino que están escritas en el alma del hombre con los más gruesos y legibles caracteres) *se pierden por completo a la hora de actuar* — como él lo expresa — contradice incluso a la experiencia propia. Ciertamente no contradice a la experiencia suministrada por la *Historia* de las máximas que resultan de uno u otro principio, pues en este punto la Historia demuestra, desgraciadamente, que la mayor parte de esas máximas proceden del último principio (el del egoísmo); pero sí contradice a la experiencia — que sólo puede ser interna — en virtud de la cual ninguna idea ensalza más al espíritu humano, ni incita más al entusiasmo, que la de un talante moral puro, talante que venera ante todo al deber, que lucha contra las innumerables calamidades de la vida e incluso contra sus más seductoras tentaciones, y que, no obstante, triunfa sobre ellas (se

supone, con razón, que el hombre es capaz de hacerlo). El hombre es consciente de que puede hacerlo por lo que debe: esto revela en él un fondo de disposiciones divinas que le hace experimentar, por decirlo así, un sagrado estremecimiento ante la grandeza y la sublimidad de su (287/288) verdadero destino. Y si el hombre tuviera más a menudo el cuidado y la costumbre de descargar completamente a la virtud de toda la riqueza constituida por ese botín de ventajas en que quieren convertir al cumplimiento del deber — representándose con ello a la virtud en toda su pureza —, si además la puesta en práctica de todo ello se instituyera en principio de la enseñanza privada y pública (método éste, el de inculcar deberes, que casi siempre ha sido descuidado), pronto irían mejor las cosas para la moralidad de los hombres. La culpa de que la experiencia histórica no haya querido, hasta el momento, demostrar el buen éxito de la doctrina de la virtud ha de achacarse precisamente a la falsa suposición de que el móvil derivado de la idea del deber en sí mismo es demasiado sutil para el común entendimiento, mientras que ese otro móvil, más tangible, tomado de ciertas ventajas que cabe esperar — tanto en este mundo como incluso en un mundo futuro — del cumplimiento de la ley (sin tomar en cuenta a ésta como móvil), actuaría con más fuerza sobre el ánimo. Aquella falta de éxito por parte de la doctrina de la virtud es achacable, así mismo, al hecho de que hasta el momento se haya tenido como principio de la educación y de los sermones eclesiales el de otorgar preferencia a esa pretensión de felicidad, por encima de lo que la razón instituye en condición suprema, a saber, la dignidad de ser feliz. Siendo así que las *prescripciones* sobre cómo llegar a ser felices, o al menos sobre cómo podemos precavernos de los reveses, no son *preceptos*. Estas prescripcio-

nes no vinculan a nadie de manera absoluta, de suerte que, tras haber sido advertidos por ellas, podemos elegir lo que nos parezca bien, pechando con lo que sobrevenga. En cuanto a los males que nos pudieran surgir entonces por haber descuidado ese consejo, no hay razón para considerarlos como castigos, pues éstos atañen sólo a la voluntad libre pero contraria a la ley; mas la naturaleza y la inclinación no pueden dar leyes a la libertad. Todo cobra un cariz muy distinto tratándose de la idea del deber, cuya transgresión, aun sin tomar en cuenta las desventajas que se siguen de ella, actúa inmediatamente sobre el ánimo tornando al hombre en reprobable y punible ante sus propios ojos.

He ahí una prueba clara de que todo cuanto en la Moral es correcto para la teoría también tiene que ser válido para la práctica. Por consiguiente, en su calidad de hombre, como ser sometido a ciertos deberes por su propia razón, cada uno es una *persona con ocupaciones y responsabilidades* (*Geschäftsmann*). Y puesto que, como hombre que es, nunca estará suficientemente crecido para abandonar la escuela de la sabiduría, acaso tampoco pueda decir con orgulloso desdén al adepto de la teoría que retorne a la escuela, presumiendo estar mejor instruido, gracias a la experiencia, sobre lo que es un hombre y sobre lo que se le puede exigir. Porque toda esta (288/289) experiencia de nada le sirve para sustraerse a la prescripción de la teoría, sino a lo sumo únicamente para aprender cómo ésta puede ser llevada a la práctica de un modo mejor y más universal, cosa que sucede cuando uno ya la ha incorporado a sus principios. Pero no nos ocupamos aquí de esa habilidad pragmática, sino de estos principios teóricos.

II

DE LA RELACION ENTRE TEORIA Y PRACTICA
EN EL DERECHO POLITICO

(Contra Hobbes)

Entre todos los contratos por los que un conjunto de personas se unen para formar una sociedad (*pactum sociale*), el contrato que establece entre ellos una *constitución civil* (*pactum unionis civilis*) es de índole tan peculiar que, aunque desde el punto de vista de la *ejecución* tenga mucho en común con todos los demás (que también están orientados a promover colectivamente un fin cualquiera), se diferencia esencialmente de todos ellos en el principio de su institución (*constitutionis civilis*). La unión de muchas personas en orden a cualquier fin (fin común, que todos *tienen*) se halla en todo contrato social; pero la unión de estas personas que es fin en sí misma (fin que cada uno *debe tener*), por tanto la unión en todas las relaciones externas, en general, de los hombres —que no pueden evitar verse abocados a un influjo recíproco—, es un deber primordial e incondicionado; tal unión sólo puede encontrarse en una sociedad en la medida en que ésta se halle

en estado civil, esto es, en la medida en que constituya una comunidad. Ahora bien: este fin que en semejanza relación externa es en sí mismo un deber, e incluso la suprema condición formal (*conditio sine qua non*) de todos los demás deberes externos, viene a ser el *decreto* de los hombres *bajo leyes coactivas públicas*, mediante las cuales se puede atribuir a cada uno lo que es suyo y garantizárselo frente a una usurpación por parte de cualquier otro.

Sin embargo, el concepto de un derecho externo en general procede enteramente del concepto de *libertad* en las relaciones externas de los hombres entre sí, y no tiene nada que ver con el fin que todos los hombres persiguen de modo natural (el propósito de ser felices) ni con la prescripción de los medios para lograrlo; de suerte que, por tanto, este fin no ha de inmiscuirse de ninguna manera en aquella ley a título de fundamento para determinarla. El *derecho* es la limitación de la libertad de cada uno a (289/290) la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el *derecho público* es el conjunto de *leyes externas* que hacen posible tal concordancia sin excepción. Ahora bien: dado que toda limitación de la libertad por parte del arbitrio de otro se llama *coacción*, resulta que la constitución civil es una relación de hombres *libres* que (sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su unión con otros) se hallan, no obstante, bajo leyes coactivas; y esto porque así lo quiere la razón misma, y cierramente la razón pura, que legisla *a priori* sin tomar en cuenta ningún fin empírico (todos lo fines de esta índole son englobados bajo el nombre genérico de «felicidad»); como a este respecto, y a propósito de aquello en lo cual cada uno cifra su fin empírico, los hombres piensan de modo muy diverso, de suerte que su

voluntad no puede ser situada bajo ningún principio común, síguese de ahí que tampoco puede ser situada bajo ninguna ley externa conforme con la libertad de todos.

Por tanto, el estado civil, considerado simplemente como estado jurídico, se funda en los siguientes principios *a priori*:

1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*.
2. La *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*.
3. La *independencia* de cada miembro de una *comunidad*, en cuanto *ciudadano*.

Estos principios no son leyes que dicta el Estado ya constituido, sino más bien las únicas leyes con arreglo a las cuales es posible el establecimiento de un Estado en conformidad con los principios racionales puros del derecho humano externo en general. Así:

1. La *libertad* en cuanto hombre, cuyo principio para la constitución de una comunidad expreso yo en la fórmula: «Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro)».

Un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre para con sus hijos, esto es, un *gobierno paternalista* (*imperium paternale*), en el que los súbditos —co-

mo niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso (290/291) o perjudicial — se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe de Estado cómo *deban* ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor *despotismo* imaginable (se trata de una constitución que suprime toda libertad a los súbditos, los cuales no tienen entonces absolutamente ningún derecho). No un gobierno *paternalista*, sino uno *patriótico* (*imperium non paternale, sed patrioticum*), es el único que cabe pensar para hombres capaces de tener derechos, tomando en consideración, al mismo tiempo, la benevolencia del soberano. Porque el modo de pensar *patriótico* es aquel en que cada uno de los que se hallan dentro del Estado (sin excluir al jefe) considera a la comunidad como el seno materno, o al país como el suelo paterno, del cual y sobre el cual él mismo ha surgido, y al que ha de legar también como una preciada herencia; es aquel modo de pensar en que cada uno sólo se considera autorizado para preservar sus derechos mediante leyes de la voluntad común, pero no para someter a su capricho incondicionado el uso de todo ello. Este derecho de libertad le asiste al miembro de la comunidad en cuanto hombre, es decir, en tanto que se trata de un ser que, en general, es capaz de tener derechos.

2. La *igualdad* en cuanto súbdito, cuya formulación puede rezar así: «Cada miembro de la comunidad tiene derechos de coacción frente a cualquier otro, circunstancia de la que sólo queda excluido el jefe de dicha comunidad (y ello porque no es un miembro de la misma, sino su creador o conservador), siendo éste el único que tiene la facultad de coaccionar sin estar

él mismo sometido a leyes de coacción. Pero todo cuanto en un Estado se halle *bajo* leyes es súbdito, y, por tanto, está sometido a leyes de coacción lo mismo que todos los demás miembros de la comunidad; sólo hay una excepción (ya se trate de persona física o moral), la del jefe de Estado, el único a través del cual puede ser ejercida toda coacción jurídica. Pues si también éste pudiera ser coaccionado, no sería entonces el jefe de Estado, y la serie de la subordinación se remontaría al infinito. Mas de haber dos (dos personas libres de coacción), ninguno de ellos se hallaría bajo leyes coactivas, y el uno no podría cometer injusticia contra el otro; lo que es imposible».

Esta igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones, ya se trate de una superioridad corporal o espiritual sobre otros, o de riquezas externas (291/292) y de derechos en general (de los que puede haber muchos) con respecto a otros; de tal modo que el bienestar del uno depende sobremanera de la voluntad del otro (el del pobre de la del rico), o que el uno ha de obedecer (como el niño a los padres o la mujer al marido) y el otro mandarle, o que el uno sirve (como jornalero) mientras el otro paga, etc. Mas según el *derecho* (que como expresión de la voluntad general sólo puede ser único, y que concierne a la forma de lo jurídico, no a la materia o al objeto sobre el que tengo un derecho) todos, en cuanto súbditos, son iguales entre sí, porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública (y a través de su ejecutor, el jefe de Estado); pero también en virtud de ésta todos los demás se le resisten en igual medida, no pudiendo nadie perder esta facultad de coaccionar (en consecuencia, de te-

ner un derecho frente a otros) si no es a causa de su propio delito, ni tampoco puede renunciar a ella por sí mismo, esto es, nadie puede mediante un contrato —por tanto mediante un acto jurídico— hacer que no tenga derechos sino sólo deberes, pues con ello se despojaría a sí mismo del derecho de hacer un contrato y, consiguientemente, éste se autosuprimiría.

De esta idea de la igualdad de los hombres en la comunidad, en cuanto súbditos, resulta también la siguiente formulación: «A cada miembro de la comunidad le ha de ser lícito alcanzar dentro de ella una posición de cualquier nivel (de cualquier nivel que corresponda a un súbdito) hasta el que puedan llevarle su talento, su aplicación y su suerte. Y no es lícito que los cosúbditos le cierren el paso merced a una prerrogativa *hereditaria* (como privilegiados para detentar cierta posición), manteniéndole eternamente, a él y a su descendencia, en una posición inferior».

En efecto: como todo derecho consiste meramente en limitar la libertad de los demás a la condición de que pueda coexistir con la mía según una ley universal, y como el derecho público (en una comunidad) es meramente el estado de una efectiva legislación conforme con ese principio y asistida por un poder, legislación en virtud de la cual todos cuantos pertenecen a un pueblo como súbditos se encuentran, al fin y a la postre, en un estado jurídico (*status iuridicus*), a saber, el de la igualdad de acción y reacción entre albedríos que se limitan mutuamente conforme a la ley universal de la libertad (lo que se llama «estado civil»), sigue de ahí que en ese estado el *derecho innato* de cada uno (vale decir, previamente a toda acción jurídica por su parte) en orden a la facultad (292/293) de coaccionar a todos los demás para que permanezcan siempre dentro de los límites de un uso de su libertad que esté

de acuerdo con la mía, es *igual* para todos sin excepción. Ahora bien: como el nacimiento no es una *acción* por parte del que nace, y consiguientemente no puede acarrear a éste ninguna desigualdad de estado jurídico ni sometimiento alguno a leyes coactivas (salvo el mero sometimiento que, en cuanto súbdito del único poder legislativo supremo, tiene en común con todos los demás), resulta que no puede haber ningún privilegio innato de un miembro de la comunidad —en cuanto cosúbdito— sobre otro; y nadie puede legar a sus descendientes el privilegio de la *posición* que tiene dentro de la comunidad; por tanto, tampoco puede impedir coactivamente —como si el nacimiento le calificara para detentar el rango de señor— que los otros alcancen por sus propios méritos los niveles superiores de la jerarquía (los niveles del *superior* y el *inferior*, sin que uno sea *imperans* y el otro *subjectus*). Puede transmitir por herencia todo lo demás que es cosa (lo que no concierne a la personalidad), lo que como propiedad puede él adquirir y enajenar, produciendo así en la serie de descendientes una considerable desigualdad de situación económica entre los miembros de la comunidad (entre el asalariado y el arrendatario, el propietario y los peones agrícolas, etc.); pero no puede impedir que éstos, si su talento, su aplicación y su suerte lo hacen posible, estén facultados para elevarse hasta iguales posiciones. Pues, de no ser así, le sería lícito coaccionar sin poder ser, a su vez, coaccionado por la reacción de otros, y le cabría rebasar el rango propio de un cosúbdito.

Ningún hombre que viva en el estado jurídico de una comunidad puede declinar esta igualdad, a no ser por su propio delito, pero nunca por contrato o por la fuerza de las armas (*occupatio bellica*); pues no puede, por medio de acto jurídico alguno (ni propio ni ajeno), dejar

de ser dueño de sí mismo e ingresar en la clase de los animales domésticos, que se usan a capricho para todo servicio y, sin contar con su consentimiento, se les man tiene así tanto tiempo como se quiera, si bien con la limitación (que algunas veces es también sancionada por la religión, como ocurre entre los indios) de no mutilarlos o matarlos. Se puede considerar feliz a un hombre, en cualquier estado, sólo si es consciente de que el hecho de no ascender hasta el (293/294) mismo nivel de los demás —quienes, en cuanto cosúbditos, no tienen ninguna ventaja sobre él en lo concerniente al derecho— únicamente depende de él (de su capacidad o de su sincera voluntad) o de circunstancias de las que no puede culpar a ningún otro, mas no depende de la irresistible voluntad de otros*.

* Si a la palabra *graciable* (*gnädig*) se quiere asociar un concepto determinado (distinto, además, de «bondadoso», «caritativo», «protector» u otros por el estilo), sólo puede ser aplicada a aquél contra quien no hay *ningún derecho de coacción*. Por tanto, sólo el jefe de *gobierno del Estado*, que es quien procura y reparte todo el bien que es posible según las leyes públicas (pues el *soberano* que las da es, por decirlo así, invisible; es la propia ley personificada, no su agente), puede recibir el título de *Graciable Señor*, por cuanto que es el único frente al cual no hay derecho alguno de coacción. Así, incluso en una aristocracia, como, por ejemplo, en Venecia, el *Senado* es el único Graciable Señor; los nobles que lo constituyen son en su totalidad súbditos (sin excluir al propio *dógo*, pues sólo el *Gran Consejo* es soberano), y en lo que se refiere al ejercicio del derecho son iguales a todos los demás, de modo que frente a cada uno de ellos asiste al súbdito un derecho de coacción. Es cierto que los príncipes (vale decir, las personas a quienes corresponde un derecho hereditario de gobernar) también son llamados Graciales Señores, mas sólo a este respecto y por razón de esas pretensiones (cortesmente, *par courtoisie*); sin embargo, en cuanto a la situación de su patrimonio son cosúbditos, y contra ellos hasta el más insignificante de sus servidores tiene que estar asistido de un derecho de coacción mediante el jefe de Estado. En el Estado, por tanto, no puede haber más que un único Graciable Señor. Y en lo que atañe a las Graciales Señoras (a las señoras realmente distinguidas) cabe considerarlas así, de tal

3. La *independencia* (*sibiufficientia*) de un miembro de la comunidad en cuanto *ciudadano*, esto es, en tanto que legislador.

En lo tocante a la legislación misma, todos los que son libres e iguales bajo leyes públicas ya existentes no han de ser considerados iguales, sin embargo, en lo que se refiere al derecho de dictar esas leyes. Quienes no están facultados para este derecho se hallan sometidos también, como miembros de la comunidad, a la obediencia de esas leyes, con lo cual participan en la protección que de ellas resulta; sólo que no como *ciudadanos*, sino como *coprotegidos*.

Todo derecho depende de leyes. Pero una ley pública, que determina para todos lo que les debe estar jurídicamente permitido o prohibido, es el acto de una voluntad pública, de la cual procede todo derecho; y, por tanto, no ha de cometer injusticia contra nadie. Mas, a este respecto, tal voluntad no puede ser sino la voluntad del pueblo entero (ya que todos deciden sobre todos y, por ende, cada uno sobre sí mismo), pues sólo contra sí mismo (294/295) nadie puede cometer injusticia, mientras que, tratándose de otro distinto de uno mismo, la mera voluntad de éste no puede decidir sobre uno mismo nada que pudiera ser justo; consiguientemente, su ley requeriría aún otra ley que limitara su legislación, y por ello ninguna voluntad particular puede ser legisladora para una comunidad. (Propiamente, en la constitución de este concepto concurren los conceptos de libertad externa, igualdad y *unidad* de la volun-

modo que su *posición* junto con su *sexo* (por consiguiente, sólo frente al *masculino*) las hagan acreedoras a recibir tal tratamiento, y ello en virtud del refinamiento de las costumbres (llamado *galantería*), a consecuencia del cual el sexo masculino cree honrarse tanto más a sí mismo cuantas más preferencias sobre sí otorgue al bello sexo.

rad de *todos*, y para esta última es condición la independencia, pues se requiere una votación cuando se dan las dos primeras.) A esta ley fundamental, que sólo puede emanar de la voluntad general (unidad) del pueblo, se le llama *contrato originario*.

Ahora bien: aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama *ciudadano* (*citoyen*, esto es, *ciudadano del Estado*, no ciudadano de la ciudad, *bourgeois*). La única cualidad exigida para ello, aparte de la cualidad *natural* (no ser niño ni mujer), es ésta: que uno sea *su propio señor* (*sui iuris*) y, por tanto, que tenga alguna *propiedad* (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga; es decir, que en los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga sólo por *venta* de lo que es *suyo**, no por consentir que otros utilicen sus fuerzas; en consecuencia, se exige que no *esté al servicio* —en el sentido estricto de la palabra— de nadie más que de la comunidad. En este orden de cosas los pertenecientes al

* Aquel que elabore un *opus* puede cederlo a otro mediante *venta*, como si fuera propiedad suya. Pero la *praestatio operae* no es una *venta*. El servidor doméstico, el dependiente de comercio, el jornalero, incluso el peluquero, son meros *operarii*, no *artifices* (en el sentido más lato de la palabra), y no son miembros del Estado, por lo que tampoco están cualificados para ser ciudadanos. Aunque aquél a quien encargo mi leña y el sastre al que doy mi paño para que me haga un traje parecen encontrarse en relaciones del todo semejantes con respecto a mí, aquél se diferencia de éste como el peluquero del fabricante de pelucas (a quien también puedo haber dado el cabello para que me haga una), por tanto, igual que el jornalero se diferencia del artista o del artesano, que hacen una obra y ésta les pertenece mientras no les sea pagada. Estos últimos, en tanto que fabricantes, truecan con otro su propiedad (*opus*); el primero trueca el uso de sus fuerzas (*operam*), uso que cede a otro. Es algo difícil —lo confieso— determinar los requisitos que ha de satisfacer quien pretenda la posición de un hombre que sea su propio señor.

artesano y los grandes (o pequeños) propietarios son todos iguales entre sí (295/296), a saber, cada uno sólo tiene derecho a un voto. Pues respecto de esos propietarios (incluso sin entrar en la cuestión de cómo pudo ocurrir legalmente que alguien se haya apropiado de más tierra de la que puede explotar con sus propias manos —ya que la adquisición por conquista bélica no constituye una adquisición primera— y cómo ocurrió que muchos hombres, que de otro modo hubieran podido adquirir todos ellos unas posesiones estables, se ven con eso reducidos al mero servicio de los anteriores para poder vivir), atentaría ya contra el mencionado principio de la igualdad el hecho de que una ley les distinguiera con las prerrogativas de una posición en virtud de la cual, o bien sus descendientes han de seguir siendo siempre grandes propietarios (de feudos), sin permitir que sus propiedades sean vendidas ni partidas en herencia —impidiendo así que un mayor número de gente saque provecho de ellas—, o bien se termine incluso que, al efectuar tales particiones, nadie pueda adquirir parte alguna de esas propiedades salvo que pertenezca a cierta clase de personas abirritamente acreditadas para ello. En suma: el gran hacendado anula a los propietarios más pequeños, y a sus votos, en tan escasa medida como éstos podrían usufructuar el puesto de aquél; así pues, aquél no vota en nombre de éstos y tiene, por tanto, sólo *un* voto.

En consecuencia, como sólo de la capacidad, del esfuerzo y de la suerte de cada miembro de la comunidad se ha de hacer depender el hecho de que cada uno adquiera una parte, y todos el conjunto, pero como, por otro lado, esta diferencia no puede ser tomada en cuenta para la legislación general, síguese de ahí que el número de los que tengan facultad de voto en orden a la legislación no ha de ser juzgado por la magnitud

de las posesiones, sino por la cantidad de los propietarios.

Pero asimismo *todos* los que tienen ese derecho a voto han de estar de acuerdo en esta ley de equidad pública, pues de lo contrario se daría un conflicto jurídico entre quienes no están de acuerdo con ella y quienes sí lo están, conflicto que requeriría otro principio jurídico superior para ser resuelto. Así pues, si no cabe esperar aquella total unanimidad por parte de un pueblo entero, si todo cuanto podemos prever que se alcance es únicamente una mayoría de votos (y no por cierto de votantes directos, en el caso de un pueblo grande, sino sólo de delegados, a título de representantes del pueblo), resulta que este mismo principio, el de contentarse con la mayoría, en tanto que principio aceptado por acuerdo general y consiguientemente, por medio de un contrato, tendría que ser el fundamento supremo del establecimiento de una constitución civil (296/297).

CONCLUSION

Mas he ahí un *contrato originario*, el único sobre el que se puede fundar entre los hombres una constitución civil, legítima para todos sin excepción, el único sobre el que se puede erigir una comunidad.

Pero respecto de este contrato (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*), en tanto que coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más, legítima), en modo alguno es preciso suponer que se trata de un *hecho* (incluso no es posible suponer tal cosa); poco más o menos como si, para considerarnos ligados

a una constitución civil ya existente, ante todo hubiera que probar primero, partiendo de la Historia, que un pueblo, en cuyos derechos y obligaciones hemos ingresado como descendientes, tuvo que verificar realmente alguna vez un acto semejante y legarnos de él, sea de palabra o por escrito, una información segura o cualquier documento. Por el contrario, se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Si esa ley es de tal índole que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su conformidad (como sucedería, por ejemplo, en el caso de que cierta clase de *súbditos* hubiera de poseer el privilegio hereditario del *rango señorial*), entonces no es legítima; pero si es *simplemente posible* que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima, aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de pensamiento tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad*.

* Si, por ejemplo, se prescribiese un impuesto de guerra proporcional a todos los súbditos, no podrán éstos decir que es ilegítimo por el hecho de que sea gravoso —quizá porque en su opinión esa guerra es innecesaria—, pues no están facultados para juzgar tal cosa; como, por el contrario, siempre queda la (297/298) *posibilidad* de que esa guerra sea inevitable y el impuesto imprescindible, este último habrá de pasar por legítimo a juicio del súbdito. Pero si, en tal guerra, ciertos propietarios fuesen abrumados con los suministros que se les exigen, mientras que a otros de la misma condición se les dispensara de ellos, resulta obvio que el conjunto de un pue-

Pero, evidentemente, esta limitación sólo es válida para el juicio del legislador, no para el súbdito. Entonces, si un pueblo juzgara máximamente probable que, bajo cierta legislación vigente en el momento actual, perderá su felicidad, ¿qué ha de hacer en tal sentido? ¿No (297/298) debe oponerse? La respuesta sólo puede ser la siguiente: no le queda más remedio que obedecer. Pues no se trata aquí de la felicidad que al súbdito le cabe esperar de una situación o del gobierno de la comunidad, sino simplemente, y ante todo, del derecho que por ese medio debe ser garantizado a cada uno: éste es el principio supremo del que han de emanar todas las máximas que conciernen a una comunidad, principio que no está limitado por ningún otro. Respecto de lo primero (de la felicidad) no hay ningún principio universalmente válido que pueda ser considerado como ley. Porque tanto las circunstancias como la ilusión en que alguien cifra su felicidad, ilusión muy opuesta según los casos y además muy variable (y nadie puede prescribirle dónde ha de cirlarla), hacen que todo principio fijo sea imposible y que sea, por sí solo, inútil como principio de la legislación. La sentencia *salus publica suprema civitatis lex est* conserva íntegramente su valor y su crédito; pero la salud pública que se ha de tomar en consideración *ante todo* es precisamente aquella constitución legal que garantiza a cada uno su libertad por medio de leyes, con lo cual cada uno sigue siendo dueño de buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no perjudique a esa legítima libertad general y, por tanto, al derecho de los otros cosúbditos.

blo podría no dar su conformidad a semejante ley y está autorizado, cuando menos, a protestar contra ella, porque no puede considerarse justo ese desigual reparto de las cargas.

Cuando el poder supremo dicta leyes orientadas directamente a la felicidad (al bienestar de los ciudadanos, a la población, etc.) no lo hace como fin del establecimiento de una constitución civil, sino sólo como medio para *asegurar* el *estado de derecho*, sobre todo frente a enemigos exteriores del pueblo. A este respecto, el jefe de Estado ha de tener facultad para juzgar, él mismo y por sí solo, si leyes así son necesarias para el auge de la comunidad, auge que resulta imprescindible a fin de garantizar su fuerza y su firmeza, tanto internamente como frente a enemigos exteriores; mas no está facultado para hacer que el pueblo sea —por así decir— feliz contra su voluntad, sino sólo (298/299) para procurar que exista como una comunidad*. Al juzgar si esas medidas adoptadas son *prudentes* o no, el legislador puede ciertamente equivocarse, pero no puede errar cuando se pregunta a sí mismo si la ley es también conforme o no con el principio del derecho, ya que en este caso tiene a su disposición, incluso *a priori*, aquella idea del contrato originario como criterio infalible (sin tener que aguardar, tal y como ocurre con el principio de la felicidad, a experiencias que le instruyan previamente sobre la conveniencia de sus medidas). Pues basta con que no sea contradictorio que todo un pueblo esté de acuerdo con semejante ley, por muy dura que le resulte, para que esa ley sea legítima. Pero si una ley pública es legítima y, por consiguiente, irrochable (*irreprehensible*) desde el punto de vista

* A estas medidas pertenecen ciertas prohibiciones de importar, con el fin de que se fomenten los medios de producción en orden al mayor bien de los súbditos, no al provecho de los extranjeros y al estímulo de la actividad ajena, toda vez que sin el bienestar del pueblo el Estado no tendría fuerzas suficientes para enfrentarse a enemigos exteriores o para mantenerse a sí mismo como una comunidad.

del derecho, están también ligadas a ella la facultad de coaccionar y, por el otro lado, la prohibición de oponerse a la voluntad del legislador, incluso aunque no sea de obra; es decir: el poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia (es *irresistible*), y no hay comunidad jurídicamente constituida sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior, pues ésta acontecería conforme a una máxima que, universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general.

De ahí se sigue que toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos. Y esta prohibición es *incondicionada*, de suerte que, aun cuando aquel poder o su agente —el jefe de Estado— haya llegado a violar el contrato originario y a perder con eso, ante los ojos del súbdito, el derecho a ser legislador por autorizar al gobierno para que proceda de modo absolutamente despótico (tiránico), a pesar de todo sigue sin estar permitida al súbdito ninguna oposición a título de contraviolencia. La razón de ello es que, en una constitución civil (299/300) ya existente, el pueblo no sigue teniendo el derecho de emitir constantemente un juicio sobre cómo debe ser administrada tal constitución. Pues supongamos que tiene ese derecho, el de oponerse al juicio del efectivo jefe de Estado: ¿quién debe decidir de qué lado está el derecho? Ninguno de los dos puede hacerlo, porque sería juez en su propia causa. Luego por encima del jefe tendría que haber aún otro jefe que decidiera entre aquél y el pueblo, lo que resulta contradictorio.

Tampoco puede darse en este caso algo así como un

derecho de necesidad (*ius in casu necessitatis*); que por lo demás, en cuanto pretendido *derecho* a cometer *injusticia* en caso de necesidad extrema (física), es un absurdo*; ni tal derecho puede proporcionar la llave que levante la barrera que limita el poder propio del pueblo. Pues el jefe de Estado puede pretender que su duro proceder contra los súbditos se justifica por la rebelión de éstos, al igual que éstos pueden pretender que su rebelión contra él está justificada por sus quejas de un padecimiento inmerecido, y ¿quién decidirá ahora? Quien se encuentre en posesión de la suprema administración pública de la justicia, que es precisamente el jefe de Estado; sólo éste puede hacerlo, y dentro de la comunidad nadie puede tener, por tanto, el derecho de disputarle esa posesión (300/301).

* No existe *casus necessitatis* salvo en el caso de que entren en conflicto mutuo ciertos deberes, a saber, un *deber incondicionado* y otro, quizá importante, pero a pesar de eso *condicionado*; por ejemplo, si se trata de evitar un desastre del Estado cuya causa sea la traición de un hombre que se halla, con respecto a otro, en una relación semejante a la del padre con el hijo. Por parte del primero, evitar ese mal es un deber incondicionado; pero, por parte del segundo, evitar su propio infortunio es sólo un deber condicionado (por cuanto que él no se ha hecho culpable de ningún delito contra el Estado). Tal vez el hijo denunciaría ante la autoridad los propósitos de su padre muy a disgusto, pero lo haría instado por la necesidad (a saber, por la necesidad moral).

Mas si de un naufragio que desaloja a otro de su tabla, para salvar su propia vida, se dijera que la necesidad (en este caso la física) le da derecho a ello, eso sería totalmente falso. Pues conservar mi vida es sólo un deber condicionado (está sometido a la condición de que pueda hacerse sin incurrir en delito); mientras que es un deber incondicionado no quitar la vida a otro que no me dañe y que ni siquiera me *pone* en peligro de perder la mía. No obstante, los teóricos del Derecho civil general proceden con entera consecuencia cuando otorgan licitud jurídica a ese recurso de emergencia, pues la autoridad no puede asignar ningún *castigo* a esa prohibición, dado que tal castigo tendría que ser la muerte. Y sería una ley absurda la que amenazase con la muerte a quien, en situaciones de peligro, no se entregase a la muerte de manera voluntaria.

Encuentro, con todo, a hombres respetables que defienden esta facultad del súbdito para oponerse por la fuerza a su superior bajo ciertas circunstancias; entre ellos sólo voy a mencionar aquí al muy cauteloso, preciso y discreto Achenwall, quien en sus teorías sobre el derecho natural* dice: «Si el peligro que se cierne sobre la comunidad, a consecuencia de soportar largamente la injusticia del soberano, es mayor del que puede temerse como resultado de que se tomen las armas contra él, entonces el pueblo se le podrá oponer, podrá rescindir en favor de ese derecho su contrato de sumisión y destronarle por tirano». Y concluye: «De esta manera (con relación a su anterior soberano) el pueblo retorna al estado de naturaleza».

Quiero creer que ni Achenwall, ni ninguno de los hombres honrados que están de acuerdo con él en sus sutilezas a este respecto, hubieran dado, llegado el caso, su consejo o aprobación a empresas tan peligrosas; además, apenas cabe dudar de que, si hubieran fracasado aquellas revoluciones por las cuales Suiza, los Países Bajos o también Gran Bretaña han conseguido sus constituciones, ahora tan alabadas por su acierto, el lector de la historia de las mismas no vería en el ajusticiamiento de sus promotores —tan ensalzados actualmente— sino el merecido castigo de los grandes criminales de Estado. Pues el éxito suele mezclarse en el juicio sobre los fundamentos de derecho, aunque ese éxito sea incierto mientras que estos últimos son, sin embargo, ciertos. Pero, en lo concerniente a los fundamentos de derecho (aun admitiendo que con tal rebelión no se comete injusticia alguna contra el soberano, quien habría violado así como una *joyeuse entré*e consistente en un

contrato real con el pueblo, contrato que subyace como fundamento) resulta claro que el pueblo, con este modo de buscar sus derechos, ha cometido injusticia en altísimo grado, porque tal modo de proceder (una vez aceptado como máxima) torna insegura toda constitución jurídica e introduce un estado de absoluta ausencia de ley (*status naturalis*) en el que todo derecho cesa, cuando menos, de surtir efectos.

Respecto de esa tendencia a hablar en favor del pueblo (para perdición de éste) que tienen tantos autores bienintencionados, sólo quiero advertir que su causa es, en parte, la habitual confusión consistente en que, cuando se trata del principio del derecho, lo truecan subrepticamente en sus juicios por el principio de la felicidad; también es en parte causa de aquella tendencia el hecho de que, como no cabe hallar ningún documento de un contrato realmente propuesto a la comunidad, aceptado por su soberano (301/302) y sancionado por ambos, consideraron a la idea de un contrato originario —idea que siempre se halla en la razón a título de fundamento— como algo que tiene que haber ocurrido *realmente*, y así pretenden reservar siempre al pueblo la facultad de rescindir ese contrato a discreción, en cuanto juzgue que se ha producido una violación flagrante del mismo*.

* En todo caso, aunque sea conculcado el contrato real del pueblo con el soberano, el pueblo no puede reaccionar de súbito *como comunidad*, sino sólo por facciones. Pues la constitución existente hasta entonces fue rota por el pueblo, y primeramente debería organizarse una nueva comunidad. Mas en ese momento se presenta un estado de anarquía con todas sus atrocidades, que al menos son posibles por él. Y la injusticia que entonces sobreviene es la que cada facción del pueblo causa a las otras, como se pone de manifiesto en el ejemplo aludido, donde los amotinados súbditos de aquel Estado terminaron queriendo imponerse mutuamente por la fuerza una constitución que hubiera sido mucho más opresiva que aquella

Con todo eso resulta claro que el principio de la felicidad (propiamente incapaz de constituirse en auténtico principio) también conduce al mal en Derecho político, tal y como lo hacía en la Moral, por óptima que sea la intención que se proponen sus defensores. El soberano quiere hacer feliz al pueblo según su concepto, y se convierte en déspota. El pueblo no quiere renunciar a la general pretensión humana de ser feliz, y se vuelve rebelde. Si se hubiese preguntado, ante todo y sobre todo, qué es conforme a derecho (aquí los principios están fijados *a priori* y ningún empírico puede hacer chapucerías), la idea del contrato social mantendría su indiscutible crédito; pero no como un *factum* (según quiere Danton, quien declara nulos y sin valor todos los derechos amparados por la constitución civil realmente existente, así como toda propiedad, en caso de que no haya tal *factum*), sino sólo como principio racional para juzgar toda constitución jurídica pública en general. Asimismo, resultará comprensible que, antes de existir la voluntad general, el pueblo no posee ningún derecho de coacción contra quien le manda, por lo que sólo a través de éste puede aquél coaccionar jurídicamente; pero si existe esa voluntad general, tampoco puede ejercer coacción alguna contra él, pues en ese caso el pueblo mismo sería la autoridad suprema; en consecuencia, nunca corresponde al pueblo un derecho de coacción (una facultad para oponerse, sea de palabra o de obra) contra el jefe de Estado.

Vemos también que esta teoría se confirma suficientemente en la práctica. En la constitución de Gran Bretaña, en la que el pueblo, al proclamarla, actuó con

que abandonaban, pues pudieron ser devorados por clérigos y aristócratas, mientras que bajo un soberano con dominio sobre todos les cabía esperar más equidad en el reparto de las cargas estatales (302/303).

tal grandeza que sería ejemplo para el mundo entero, encontramos que guarda total silencio sobre la facultad que correspondería al pueblo en caso de que el monarca quebrantara el contrato de 1688; por tanto, tácitamente se excluye una rebelión contra él, para el caso de que quisiera quebrantar la constitución, pues ninguna ley hay al respecto. Que la constitución contuviera una ley para tal caso, una ley que autorizara a derrocar la constitución vigente —de la cual dimanarían todas las leyes particulares— en el supuesto de que el contrato sea quebrantado, sería una clara contradicción, porque entonces habría de contener también un contrapoder *públicamente constituido** y, por ende, sería preciso todavía un segundo jefe de Estado que amparase los derechos del pueblo frente al primero, e incluso un tercero que decidiese entre ambos para dirimir de parte de cuál de ellos está el derecho.

También a aquellos conductores del pueblo (o, si se quiere, tutores de él) les ha preocupado una acusación semejante, para el caso de que su empresa fracasara: han preferido *inventarse* que el monarca por ellos amedrentado y expulsado renuncia a gobernar, antes que arrogarse el derecho de deponerlo, pues con esto último habrían puesto la constitución en contradicción manifiesta consigo misma.

Mas si a la vista de estas afirmaciones mías no se me hará, a buen seguro, el reproche de que con tal inviolabilidad lisonjeo en exceso al monarca, cabe esperar

* En el Estado ningún derecho puede ser silenciado maliciosamente, por así decir, mediante una cláusula secreta; menos aún el derecho que el pueblo se arroga en lo que atañe a la constitución, pues es preciso pensar que todas las leyes de ésta emanan de una voluntad pública. Por tanto, si la constitución permitiera la rebelión, tendría que proclamar públicamente el derecho a la misma y el modo de usar ese derecho.

que se me ahorre también el reproche de que favorezco demasiado al pueblo cuando digo que éste tiene, igualmente, sus derechos inalienables frente al jefe de Estado, aunque no puedan ser derechos de coacción.

Hobbes es de la opinión opuesta. Según él (*De cive*, cap. 7 § 14), el jefe de Estado no está vinculado en modo alguno con el pueblo mediante contrato, y por ello nunca puede incurrir en injusticia contra el ciudadano (del que puede disponer como desee). Esta tesis sería del todo correcta si por injusticia se entiende aquella lesión (303/304) que concede al agraviado un *derecho de coacción* contra quien le ha tratado injustamente; pero tomada así, en toda su generalidad, esa tesis resulta espantosa.

El súbdito no rebelde ha de poder admitir que su soberano *no quiere* ser injusto con él. Por tanto, puesto que todo hombre tiene, sin embargo, sus derechos inalienables, a los que ni puede renunciar aunque quiera y sobre los cuales él mismo está facultado para juzgar, y puesto que, por otro lado, la injusticia que en su opinión sufre proviene, según esa hipótesis, del error o del desconocimiento de ciertas consecuencias de las leyes por parte del poder supremo, resulta que se ha de otorgar al ciudadano —y además con permiso del propio soberano— la facultad de dar a conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones de ese soberano le parece haber de injusto para con la comunidad. Pues admitir que el soberano ni siquiera puede equivocarse o ignorar alguna cosa sería imaginarlo como un ser sobrehumano dotado de inspiración celestial. Por consiguiente, *la libertad de pluma* es el único paladín de los derechos del pueblo (siempre que se mantenga dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive, gracias al modo de pensar liberal de los súbditos, también inculcado por esa cons-

titución, para lo cual las plumas se limitan además mutuamente por sí mismas con objeto de no perder su libertad). Pues querer negarle esta libertad no sólo es arrebatarle toda pretensión a tener derechos frente al supremo mandatario —como Hobbes pretende— sino también privar al mandatario supremo (cuya voluntad, por el mero hecho de que representa a la voluntad general del pueblo, da órdenes a los súbditos en cuanto ciudadanos) de toda noticia sobre aquello que él mismo modificaría si lo supiera, dando lugar a que se ponga en contradicción consigo mismo. Pero infundir en el soberano la preocupación de que los súbditos, al pensar por sí mismos y expresar públicamente su pensamiento, podrían provocar disturbios en el Estado equivale a despertar en él la desconfianza frente a su propio poder, o incluso el odio contra su pueblo.

Mas el principio universal con que un pueblo ha de juzgar sus derechos *negativamente* (es decir, sólo acerca de aquello que cabría considerar que el supremo legislador *no lo ha ordenado* con su mejor voluntad) está contenido en esta sentencia: *Lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo.*

Así pues, en caso de que la cuestión sea, por ejemplo, si una ley que dispone la definitiva perdurabilidad de cierta constitución eclesiástica, en otro tiempo dictada, (304/305) puede considerarse surgida de la auténtica voluntad del legislador (de su intención), se ha de preguntar primero si a un pueblo le *es lícito* insinuar en ley el hecho de que ciertos artículos de fe y ciertas formas de religión externa, aceptados en otro tiempo, deben permanecer para siempre; por tanto, hay que preguntar primero si es lícito que se prohíba a sí mismo, en su posteridad, seguir progresando en materia de concepciones religiosas o corregir eventuales erro-

res antiguos. Mas en ese caso resulta claro que un contrato originario del pueblo que instituyera tal cosa en ley sería en sí mismo nulo e inválido, por atentar contra el destino y los fines de la Humanidad; en consecuencia, una ley así dictada no se ha de considerar como la auténtica voluntad del monarca, por lo que cabe ponerle objeciones. Pero siempre que algo sea dispuesto de esa manera por el legislador supremo, sin duda puede ser enjuiciado universal y públicamente, mas nunca podrá ser convocada una resistencia en contra, sea de palabra o de obra.

En toda comunidad tiene que haber una *obediencia* sujeta al mecanismo de la constitución estatal, con arreglo a leyes coactivas (que conciernen a todos), pero a la vez tiene que haber un *espíritu de libertad*, pues en lo que atañe al deber universal de los hombres todos exigen ser persuadidos racionalmente de que tal coacción es legítima, a fin de no incurrir en contradicción consigo mismos. La obediencia sin este espíritu de libertad es la causa que da lugar a todas las *sociedades secretas*. Porque la intercomunicación es una vocación natural de la Humanidad, principalmente en aquello que concierne al hombre en general; en consecuencia, esas sociedades serían eliminadas si esta libertad se propiciara. Y, además, ¿por qué otro medio podría el gobierno alcanzar los conocimientos que favorecen su propia intención esencial, si no es dejando que se exprese este espíritu de libertad, tan digno de respeto en su origen y en sus efectos?

* * *

Una práctica que da de lado a todos los principios puros de la razón en ninguna parte reniega de la teoría

con más arrogancia que en la cuestión de los requisitos para una buena constitución política. Esto se debe a que una constitución legal, existente desde hace mucho tiempo, va acostumbrando paulatinamente al pueblo a una regla: la de juzgar tanto su felicidad como sus derechos con arreglo a la situación en la cual todo ha estado hasta el momento, siguiendo su tranquilo curso. Pero no lo acostumbra, en sentido inverso, a valorar esta situación con arreglo a los conceptos (305/306) del derecho y la felicidad que la razón pone en su mano; más bien lo habitúa a preferir siempre aquella situación pasiva antes que el peligroso trance de buscar una mejor (aquí es válido aquello que Hipócrates advierte a los médicos: *iudicium anceps, experimentum periculosum*). Y como todas las constituciones que existen desde hace bastante tiempo, cualesquiera que sean sus defectos y pese a todas sus diferencias, arrojan en este punto idéntico resultado, a saber, el de contentarse con el *statu quo*, síguese de ahí que ninguna teoría es auténticamente válida cuando se considera el *bienestar del pueblo*, sino que todo se apoya en una práctica dócil a la experiencia.

Pero si en la razón hay algo que quepa expresar con el nombre de *Derecho político*, y si este concepto tiene para los hombres —enfrentados unos con otros por el antagonismo de su libertad— fuerza vinculante, por tanto realidad objetiva (práctica), sin que sea lícito tomar en consideración el bienestar o el malestar que de ello pudieran derivarse (esto es cosa que sólo se puede conocer por experiencia), entonces ese derecho se funda en principios *a priori* (pues la experiencia no puede enseñar qué es el derecho) y hay una *teoría* del derecho político, sin conformidad con la cual ninguna práctica tiene validez.

Y contra esto nada se puede alegar, salvo que, si bien

los hombres tienen en su cabeza la idea de los derechos que les asisten, la dureza de su corazón les hace, sin embargo, incapaces e indignos de ser tratados con arreglo a ella; por eso es lícito y necesario un poder supremo que, procediendo simplemente de acuerdo con reglas de prudencia, los mantenga en orden. Pero este salto a la desesperada (*salto mortale*) es de tal índole que, si por ventura no se tratase del derecho sino sólo de la fuerza, también al pueblo le estaría permitido intentar ejercer la suya, tornando así insegura toda constitución legal. Si nada hay que infunda racionalmente un respeto inmediato (como es el caso de los derechos humanos), todo influjo sobre el arbitrio de los hombres será incapaz de refrenar su libertad. Pero si, junto a la benevolencia, se hace oír el derecho, entonces la naturaleza humana no se muestra tan corrompida como para no escuchar atentamente su voz (*Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem conspexere, silent arrectisque auribus adstant. Virgil.*⁵).

III

DE LA RELACION ENTRE TEORIA Y PRACTICA
EN EL DERECHO INTERNACIONAL, CONSIDERADA
CON PROPOSITOS FILANTROPICOS UNIVERSALES,
ESTO ES, COSMOPOLITAS*

(Contra Moses Mendelssohn)

¿Hay que amar al género humano en su totalidad o es éste un objeto que se ha de contemplar con enojo, un objeto al que ciertamente se desea todo bien (para no convertirse en misántropo) pero sin esperarlo jamás de él, por lo cual será mejor apartar de él la vista? La respuesta a esa pregunta depende de la que se dé a esta otra: ¿Hay en la naturaleza humana disposiciones de las cuales se puede desprender que la especie progresará siempre a mejor, y que el mal del presente y del pasado desaparecerá en el bien del futuro? Porque enton-

* No salta de inmediato a la vista cómo un supuesto de *filantropía* universal remite a una constitución política, pero sí cómo esta última indica la instauración de un *Derecho internacional* en tanto que único estado en el cual pueden ser debidamente desarrolladas las disposiciones de la Humanidad, disposiciones que hacen a nuestra especie digna de ser amada. La conclusión de este apartado pondrá de manifiesto tal conexión.

⁵ *Eneida*, I, 151-152. (N. del T.).

IMMANUEL KANT (1989) LA Metafísica de
las Costumbres. Tecnos, Madrid

Meta-physisik der Sitten (1797) - original -

373 LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES
ESCRITA POR
IMMANUEL KANT

SEGUNDA PARTE
PRINCIPIOS METAFISICOS
DE LA DOCTRINA DE LA VIRTUD

(1)

en el ser racional, en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos bien moral, el cual está presente ya en la persona misma que obra según esa ley, y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acción!

Pero ¿cuál puede ser esa ley cuya representación, aun sin reflexionar al efecto que se espera de ella, tiene que determinar la voluntad, para que ésta pueda llamarse buena en absoluto y sin restricción alguna? Como he sustraído la voluntad a todos los afanes que pudieran apartarla del cumplimiento de una ley, no queda nada más que la universal legalidad de las acciones en general —que debe ser el único principio de la voluntad—; es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo que *pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*. Aquí es la mera legalidad en general —sin poner por fundamento ninguna ley determinada a ciertas acciones— la que sirve de principio a la voluntad, y tiene que servirle de principio si el deber no ha de ser por doquiera una vana ilusión y un concepto quimérico; y con todo esto concuerda perfectamente la razón vulgar de los hombres en sus juicios prácticos, y el principio citado no se aparta nunca de sus ojos.

Sea, por ejemplo, la pregunta siguiente: ¿me es lícito, cuando me hallo apurado, hacer una promesa con el propósito de no cumplirla? Fácilmente hago aquí la diferencia que puede comportar la significación de la pregunta: de si es prudente o de si es conforme al deber hacer una falsa promesa. Lo primero puede suceder, sin duda, muchas veces. Ciertamente, veo muy bien que no es bastante el librarme, por medio de ese recurso,

1. Podría objetarse que, bajo el nombre de respeto, busco refugio en un oscuro sentimiento, en lugar de dar una solución clara a la cuestión por medio de un concepto de la razón. Pero aquí el respeto es, efectivamente, un sentimiento, no es uno de los recibidos mediante un influjo, sino uno esencialmente oriundo de un concepto de la razón, y, por lo tanto, específicamente distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo. Lo que yo recorro inmediatamente para mí como una ley, reconozco con respeto, y este respeto significa solamente la conciencia de la subordinación de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos en mí sentir. La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma se llaman *respeto*; de suerte que éste es considerado como efecto de la ley sobre el sujeto y no como causa. Propiamente es respeto la representación de un valor que menoscaba el amor que me tengo a mí mismo. Es, pues, algo que no se considera ni como objeto de la inclinación ni como objeto del temor; aun cuando tiene algo de análogo con ambos a un tiempo mismo. El objeto del respeto, es, pues, exclusivamente la ley, esa ley que nos imponemos a nosotros mismos, y, sin embargo, como necesidad en sí. Como ley que es, estamos sometidos a ella sin tener que interrogar al egoísmo; como imposición por nosotros mismos, es, empero, una consecuencia de nuestra voluntad; en el primer sentido. Tiene analogía con el miedo; en el segundo, con la inclinación. Todo respeto a una persona es propiamente sólo respeto a la ley —a la honradez, etc.—, de la cual esa persona nos da el ejemplo. Como la ampliación de nuestros talentos la consideramos también como un deber, resulta que ante una persona de talento nos representamos, por decirlo así, el ejemplo de una ley —la de asemejarnos a ella por virtud del ejemplo—, y esto constituye nuestro respeto. Todo ese llamado interés moral consiste exclusivamente en el respeto a la ley.

de una perplejidad presente, sino que hay que considerar detenidamente si no podrá ocasionarme luego esa mentira mucho más graves contratiempos que éstos que ahora consigo eludir; y como las consecuencias, a pesar de cuanta *asucia* me precie de tener, no son tan fácilmente previsibles que no pueda suceder que la pérdida de la confianza en mí sea mucho más desventajosa para mí que el daño que pretendo ahora evitar, habré de considerar si no sería más *sagaz* conducirme en este punto según una máxima universal y adquirir la costumbre de no prometer nada sino con el propósito de cumplirlo. Pero pronto veo claramente que una máxima como ésta se funda sólo en las consecuencias inquietantes. Ahora bien; es cosa muy distinta ser veraz por deber o serlo por temor a las consecuencias perjudiciales: porque, en el primer caso, el concepto de la acción en sí mismo contiene ya una ley para mí, y en el segundo, tengo que empezar por observar alrededor cuáles efectos para mí puedan derivarse de la acción. Si me aparto del principio del deber, de seguro es ello malo; pero si soy infiel a mi máxima de la sagacidad, puede ello a veces serme provechoso, aun cuando desde luego es más seguro permanecer adicto a ella. En cambio, para resolver de la manera más breve, y sin engaño alguno, la pregunta de si una promesa mentirosa es conforme al deber, me bastará preguntarme a mí mismo: ¿me daría yo por satisfecho si mi máxima —salir de apuros por medio de una promesa mentirosa— debiese valer como ley universal tanto para mí como para los demás? ¿Podría yo decirme a mí mismo: cada cual puede hacer una promesa falsa cuando se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo? Y bien pronto me convengo de que, si bien puedo querer la mentira, no puedo querer, empero, una ley universal de mentir; pues, según esta ley, no habría propiamente ninguna promesa, porque sería vano fingir a otros mi voluntad respecto de mis futuras acciones, pues no crearían ese mi fingimiento, o si, por precipitación lo hicieran, pagaríanme con la misma moneda; por lo tanto, mi máxima, tan pronto como se tornase ley universal, destruiríase a sí misma.

Para saber lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno, no necesito ir a buscar muy lejos una penetración especial. Inexperto en lo que se refiere al curso del mundo, incapaz de estar preparado para los sucesos todos que en él ocurren, bástame preguntar: ¿puedes querer que tu máxima se convierta en ley universal? Si no, es una máxima reprobable, y no por algún perjuicio que pueda ocasionarte a ti o a algún otro, sino porque no puede convenir, como principio, en una legislación

se llama *sentimiento*; pero no siempre sucede a la inversa. Porque puede haber un placer que no esté unido con ningún deseo del objeto, sino con la mera representación que nos hacemos del objeto (independientemente de que exista o no el objeto de la misma). En *segundo lugar*, tampoco el placer o desagrado respecto al objeto del deseo precede siempre al deseo, y no debe considerarse siempre como causa, sino que puede considerarse también como efecto del mismo.

Sin embargo, se llama *sentimiento* a la capacidad de experimentar placer o desagrado en virtud de una representación, porque ambos contienen lo *meramente subjetivo* en relación con nuestra representación y ninguna referencia a un objeto para su posible conocimiento * (ni siquiera para el conocimiento de nuestro estado); porque las sensaciones mismas, excepto la cualidad que se les añade en virtud de la constitución del sujeto (por ejemplo, de lo rojo, de lo dulce, etc.), también se refieren a un objeto como elementos del conocimiento, mientras que el placer o el desagrado (por lo rojo o lo dulce) no expresan absolutamente nada del objeto, sino únicamente una referencia al sujeto. Placer y desagrado no pueden explicarse por sí mismos más detalladamente, y precisamente por la

212

* Podemos explicar la sensibilidad mediante lo subjetivo de nuestras representaciones; porque el entendimiento refiere ante todo las representaciones a un objeto, es decir, él sólo *piensa* algo por su mediación. Ahora bien, lo subjetivo de nuestras representaciones puede ser, o bien de tal modo que puede también referirse a un objeto para conocerlo (según la forma o la materia, en el primer caso se denomina intuición pura, en el segundo, sensación); en este caso la sensibilidad, como receptividad de la representación pensada, es el *sentido*. O bien lo subjetivo de la representación no puede convertirse en modo alguno en un *elemento del conocimiento*: porque sólo contiene la referencia de la misma al sujeto y no contiene nada utilizable para conocer el objeto; entonces se llama *sentimiento* a esta receptividad de la representación, que contiene el efecto de la representación sobre el sujeto (sea ésta sensible o intelectual), y pertenece a la sensibilidad, aunque la representación misma pueda pertenecer al entendimiento o a la razón.

razón citada; a lo sumo pueden indicarse las consecuencias que tienen en ciertas situaciones, para hacerlos cognoscibles en la práctica.

Se puede llamar *placer práctico* al que está necesariamente ligado con el deseo (del objeto, cuya representación afecta así al sentimiento): bien sea causa o efecto del deseo. Por el contrario, el placer que no está necesariamente unido con el deseo del objeto y que, por tanto, no es en el fondo un placer por la existencia del objeto de la representación, sino que únicamente se liga a la representación, podemos llamarlo placer meramente contemplativo o *complacencia inactiva*. Al sentimiento de este último tipo de placer llamamos *gusto*. Por tanto, en una filosofía práctica no se tratará de él como de un concepto oriundo de ella, sino, a lo sumo, sólo *episódicamente*. Ahora bien, en lo que respecta al placer práctico, se llamará *apetito* en sentido estricto a la determinación de la facultad de desear, a la que ese placer tiene que preceder necesariamente como causa; pero el apetito habitual se llamará *inclinación*, y, puesto que la conexión entre el placer y la facultad de desear se llama *interés*, en la medida en que el entendimiento juzga esta conexión como válida según una regla universal (de todos modos, sólo para el sujeto), el placer práctico es en este caso un interés de la inclinación; por el contrario, cuando el placer sólo puede seguir a una determinación precedente de la facultad de desear, es entonces un placer intelectual, y el interés en el objeto tendrá que llamarse interés de la razón; porque si el interés fuera sensible y no estuviera fundamentado meramente en principios puros de la razón, la sensación tendría que estar unida al placer y, por tanto, tendría que poder determinar a la facultad de desear. A pesar de que allí donde hay que suponer un interés únicamente puro de la razón, no puede suponerse ningún interés de la inclinación, sin embargo, para ser complacientes con el uso lingüístico, podemos atri-

213

buir a una inclinación hacia lo que sólo puede ser objeto de un placer intelectual, un deseo habitual fundado en un interés puro de la razón, inclinación que entonces no puede ser, sin embargo, la causa, sino el efecto del último interés, y que podríamos llamar *inclinación no sensible* (*propensio intellectualis*).

—Todavía hemos de distinguir la *concupiscencia* (la apetencia) del deseo mismo, como incitación a la determinación de éste. Ella es siempre una determinación sensible del ánimo, pero que todavía no ha llegado a convertirse en un acto de la facultad de desear.

La facultad de desear según conceptos se llama facultad de *hacer u omitir a su albedrío*, en la medida en que el fundamento de su determinación para la acción se encuentra en ella misma, y no en el objeto. En la medida en que esta facultad está unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción, se llama *arbitrio*; pero si no está unida a ella, entonces su acto se llama *deseo*. La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación —y, por tanto, el albedrío mismo— se encuentra en la razón del sujeto, se llama *voluntad*. Por consiguiente, la voluntad es la facultad de desear, considerada, no tanto en relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de determinación del arbitrio a la acción; y no tiene ella misma propiamente ningún fundamento de determinación ante sí, sino que, en cuanto ella ¹ puede determinar el arbitrio, es la razón práctica misma.

En la medida en que la razón puede determinar la facultad de desear en general, el *arbitrio* —pero también el simple *deseo*— puede estar contenido bajo la voluntad. El arbitrio que puede ser determinado por la *razón pura* se llama libre arbitrio. El que sólo es

¹ Según Natorp, el sujeto de la frase es la razón.

determinable por la *inclinación* (impulso sensible, *stímulus*) sería arbitrio animal (*arbitrium brutum*). El arbitrio humano, por el contrario, es de tal modo que es *afectado* ciertamente por los impulsos, pero no es *determinado*; y, por tanto, no es puro por sí (sin un hábito racional adquirido), pero puede ser determinado a las acciones por una voluntad pura. La *libertad* del arbitrio es la independencia de su *determinación* por impulsos sensibles; éste es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica. Ahora bien, esto no es posible más que sometiendo la máxima de cada acción a las condiciones de aptitud para convertirse en ley universal. En efecto, como razón pura, aplicada al arbitrio sin tener en cuenta el objeto de éste, como facultad de los principios (y aquí de los principios prácticos, por tanto, como facultad legisladora), no puede —ya que la materia de la ley le abandona— sino convertir la forma misma de la aptitud de la máxima del arbitrio para convertirse en ley universal en ley suprema y fundamento de determinación del arbitrio, y prescribir esta ley sólo como imperativo de prohibición o de mandato, dado que las máximas del hombre que proceden de causas subjetivas no coinciden por sí mismas con las objetivas.

Estas leyes de la libertad, a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman *morales*. Si afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas*; pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas*, y se dice, por tanto: que la coincidencia con las primeras es la *legalidad*, la coincidencia con las segundas, la *moralidad* de la acción. La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad en el ejercicio externo del arbitrio, pero aquella a la que se refieren las últimas puede ser la libertad tanto en el ejercicio externo como en el interno del arbitrio, en

tanto que está determinado por leyes de la razón. En la filosofía teórica se dice: en el espacio están sólo los objetos del sentido externo, pero en el tiempo están todos, tanto los objetos del sentido externo como los del interno: porque las representaciones de ambos son sin duda representaciones y, en esta medida, pertenecen en su totalidad al sentido interno. De igual modo, consideremos la libertad en el uso externo o interno del arbitrio, sus leyes, como leyes puras prácticas de la razón para el arbitrio libre, tienen que ser a la vez fundamentos internos de determinación del mismo, aunque no siempre sea posible considerarlas bajo este aspecto.

II

Idea y necesidad de una metafísica de las costumbres

215

En otro lugar¹ se ha demostrado que tiene que haber principios *a priori* para la ciencia de la naturaleza, que se ocupa de los objetos de los sentidos externos, y que es posible, incluso necesario, establecer un sistema de estos principios, con el nombre de ciencia metafísica de la naturaleza, con anterioridad a la que se aplica a experiencias particulares, es decir, a la física. Pero esta última puede aceptar (al menos cuando se trata para ella de preservar sus proposiciones del error) varios principios como universales, basándose en el testimonio de la experiencia, aunque este último, si ha de valer universalmente en sentido estricto, tendría que derivarse de fundamentos *a prio-*

¹ *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Vorrede (IV, p. 468).

ri; así, Newton¹ admitió como fundado en la experiencia el principio de la igualdad de la acción y la reacción en la influencia recíproca de los cuerpos, y lo extendió, sin embargo, a la totalidad de la naturaleza material. Los químicos van todavía más lejos y fundamentan totalmente en la experiencia las leyes más universales de la unión y separación de las materias por sus propias fuerzas y, con todo, confían de tal modo en su universalidad y necesidad, que no temen descubrir ningún error en los experimentos que realizan apoyados en ellas.

✓ Pero con las leyes morales el asunto es otro. Sólo en la medida en que pueden *considerarse* como fundadas *a priori* y necesarias, valen como leyes; incluso los conceptos y juicios sobre nosotros mismos y nuestro hacer y omitir, carecen de significado moral cuando contienen lo que solamente puede aprenderse de la experiencia, y si nos dejamos inducir a convertir en principio moral algo extraído de esta última fuente, corremos el peligro de caer en los errores más groseros y perniciosos.

Si la doctrina de las costumbres no fuera sino una doctrina de la felicidad, sería dispartado buscar principios *a priori* para ella. Porque, aun cuando pueda parecer que la razón aun antes de la experiencia puede comprender por qué medios podemos llegar al disfrute duradero de los verdaderos placeres de la vida, todo lo que se enseña *a priori* sobre esto es, sin embargo, o bien tautológico, o bien admitido sin fundamento alguno. Sólo la experiencia puede enseñar lo que nos produce alegría. Los impulsos naturales a la alimentación, al sexo, al reposo, al movimiento, y los impulsos (por desarrollo de nuestras disposiciones naturales) al honor, a ampliar nuestro conoci-

¹ I. Newton (1643-1727), *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (1687), escolio a la introducción.

miento, etc., son los únicos que pueden dar a conocer, y a cada uno sólo según su modo peculiar, dónde tiene que *poner* aquellas alegrías; la misma experiencia puede enseñarle los medios para *buscarlas*. Todo aparente razonamiento *a priori* no es aquí, en el fondo, más que experiencia, elevada a generalidad por inducción; generalidad (*secundum principia generalia, non universalia*) que es además tan precaria que ha de permitirse a cada uno una infinidad de excepciones para adaptar la elección de su modo de vida a su peculiar inclinación y a su predisposición hacia el placer, y para escarmentar, por último, sólo en cabeza propia o en la ajena.

216

Pero con los preceptos de la moralidad la situación es distinta. Mandan a cada uno sin atender a sus inclinaciones: únicamente porque, y en la medida en que, es libre y está dotado de razón práctica. La enseñanza en sus leyes no está tomada de la observación de sí mismo y de la propia animalidad, ni de la percepción del curso del mundo, de lo que sucede y cómo se obra (aunque la palabra alemana *Sitten* significa sólo, igual que la latina *mores*, maneras y formas de vida), sino que la razón manda cómo se debe obrar, aun cuando no se encontrara todavía ningún ejemplo de ello; y tampoco tiene en cuenta la ventaja que de ello puede originarse para nosotros y que, ciertamente, sólo la experiencia podría enseñarnos. Porque, si bien ella nos permite sin duda buscar nuestra ventaja de todos los modos posibles, y además también puede esperarse con probabilidad, apoyándose en testimonios de la experiencia, mayores ventajas por término medio del cumplimiento de sus mandatos que de su transgresión, sobre todo cuando interviene la prudencia, sin embargo, la autoridad de sus prescripciones *en tanto que mandatos* no descansa en esto, sino que se sirve de ellos (como consejos) sólo como un contrapeso frente a las seducciones contrarias, para compensar de antemano el vicio de una

ponderación parcial en el juicio práctico, y para asegurar a éste ante todo una ponderación acorde con el peso de los principios *a priori* de una razón pura práctica.

Por consiguiente, si un sistema de conocimientos *a priori* por puros conceptos se llama *metafísica*, una filosofía práctica, que no tiene por objeto la naturaleza sino la libertad del arbitrio, presupondrá y requerirá una metafísica de las costumbres: es decir, *poseer* una tal metafísica es en sí mismo un *deber*, y cada hombre la tiene también en sí mismo, aunque por lo común sólo de un modo oscuro; porque, sin principios *a priori*, ¿cómo podría creer tener en sí una legislación universal? Ahora bien, del mismo modo que en una metafísica de la naturaleza tiene que haber también principios para aplicar los principios supremos universales de una naturaleza en general a los objetos de la experiencia, no pueden faltar tampoco en una metafísica de las costumbres, y tendremos que tomar frecuentemente como objeto la *naturaleza* peculiar del hombre, cognoscible sólo por la experiencia, para *mostrar* en ella las consecuencias de los principios morales universales, sin disminuir por ello, sin embargo, la pureza de los últimos, ni poner en duda su origen *a priori*. —Esto significa que una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero sin embargo, puede aplicarse a ella.

217

El complemento de una metafísica de las costumbres, como el otro miembro de la división de la filosofía práctica en general, sería la antropología moral, que contendría, sin embargo, sólo las condiciones subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, de la *realización* de las leyes de la primera en la naturaleza humana, la creación, difusión y consolidación de los principios morales (en la educación y en la enseñanza escolar y popular) y de igual modo otras enseñanzas y prescripciones fundadas en la experien-

cia; antropología de la que no se puede prescindir, pero tampoco debe en modo alguno preceder a la metafísica de las costumbres o estar mezclada con ella: porque entonces se corre el peligro de extraer leyes morales falsas o, al menos, indulgentes, que hacen que parezca inaccesible lo que no se alcanza precisamente porque la ley no se contempla y expone en su pureza (como aquello en lo que también consiste su fuerza), o se utilizan móviles inauténticos o impuros para lo que es en sí bueno y conforme al deber, móviles que no dejan ningún principio moral seguro, ni para servir de hilo conductor al juicio, ni para servir de disciplina al ánimo en el cumplimiento del deber; cuya prescripción, sin duda, sólo ha de darse *a priori* por medio de la razón pura.

En otro lugar (en la Crítica del Juicio) me he explicado ya sobre la división superior, bajo la que se encuentran la que acabo de mencionar, es decir, la división de la filosofía en teórica y práctica y sobre el hecho de que ésta no puede ser sino la sabiduría moral cósmica. Todo lo práctico que debe ser posible según leyes de la naturaleza (la ocupación propia del arte) depende totalmente de la teoría de la naturaleza, en lo que se refiere a sus prescripciones; sólo lo práctico según leyes de la libertad puede tener principios que no dependen de teoría alguna; porque alienados de las determinaciones de la naturaleza, no hay teoría. Por tanto, la filosofía no puede considerar como parte práctica (junto a su parte teórica) ninguna doctrina *técnico-práctica*, sino sólo la *moral-práctica*, y si la habilidad del arbitrio, siguiendo leyes de la libertad por oposición a la naturaleza, tuviera que llamarse también *arte*, tendría que entenderse por ello un arte tal que posibilite un sistema de la libertad, semejante a un sistema de la naturaleza; arte ciertamente divino si pudiéramos realizar totalmente gracias a él lo que la razón nos prescribe y poner por obra su idea.

III

División de una metafísica de las costumbres*

Toda legislación (prescriba acciones internas o externas, y éstas, bien *a priori* mediante la mera razón, bien mediante el arbitrio ajeno) comprende dos elementos: *primero*, una ley que representa *objetivamente* como necesaria la acción que debe suceder, es decir, que convierte la acción en deber; *segundo*, un móvil que liga *subjetivamente* con la representación de la ley el fundamento de determinación del arbitrio para la realización de esa acción; por tanto, el segundo elemento consiste en que la ley hace del deber un móvil.

Por medio del primer elemento la acción se representa como deber, lo cual es un conocimiento meramente teórico de la posible determinación del arbitrio, es decir, de la regla práctica; por medio del segundo, la obligación de obrar de este modo se une en el sujeto con un fundamento de determinación del arbitrio en general.

219

Por consiguiente, atendiendo a los móviles, la legislación puede ser diferente (aunque pueda concordar con otra legislación en lo que respecta a la acción a la que convierte en deber, por ejemplo, las acciones pueden ser externas en todos los casos). La legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la

* La deducción de la división de un sistema, es decir, la prueba de su integridad, como también de su *continuidad* —es decir, que el tránsito de los conceptos divididos a los miembros de la división se realice en la serie completa de las subdivisiones sin ningún salto (*divisio per saltum*)—, es una de las condiciones más difíciles que ha de satisfacer el constructor de un sistema. También tiene su dificultad determinar cuál es el *concepto supremo dividido* en la división entre *justo e injusto* (*aut fas aut nefas*). Es el *acto del libre arbitrio* en general. Lo mismo sucede a los maestros de ontología, que empiezan por *algo y nada* como lo primero, sin percatarse de que son ya miembros de una división, cuyo concepto dividido falta, y que no puede ser sino el concepto de un *objeto* en general.

^ vez, un móvil, es *ética*. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, es *jurídica*. En lo que respecta a esta última, vemos fácilmente que estos móviles, distintos de la idea del deber, tienen que extraerse de los fundamentos *patológicos* de la determinación del arbitrio, de las inclinaciones y aversiones y, entre éstas, de las últimas, porque tiene que ser una legislación que coaccione, no un reclamo que atraiga.

A la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma, se le llama la *legalidad* (conformidad con la ley), pero a aquélla en la que la idea del deber según la ley es a la vez el móvil de la acción, se le llama la *moralidad* (eticidad) de la misma.

Los deberes nacidos de la legislación jurídica sólo pueden ser externos, porque esta legislación no exige que la idea de este deber, que es interior, sea por sí misma fundamento de determinación del arbitrio del agente y, puesto que ella, sin embargo, necesita un móvil adecuado para la ley, sólo puede ligar móviles externos con la ley. Por el contrario, la legislación ética convierte también en deberes acciones internas, pero no excluyendo las externas, sino que afecta a todo lo que es deber en general. Pero precisamente por eso, porque la legislación ética incluye en su ley el móvil interno de la acción (la idea del deber), cuya determinación no puede desembocar en modo alguno en una legislación externa, la legislación ética no puede ser externa (ni siquiera la de una voluntad divina), aunque admita como móviles en su legislación deberes que se desprenden de otra legislación, es decir, de una legislación externa, *en tanto que deberes*. De ello se infiere que todos los deberes, simplemente por ser deberes, pertenecen a la ética; pero no por eso su *legislación* está siempre contenida en la ética, sino que la de muchos de ellos está fuera de ella.

Así, la ética manda que yo cumpla el compromiso contraído en un contrato, aunque la otra parte no pudiera acto seguido obligarme a ello: pero toma de la doctrina del derecho, como dados, la ley (*pacta sunt servanda*) y el deber correspondiente a ella. Por tanto, la legislación de que las promesas aceptadas han de cumplirse no reside en la ética, sino en el *Ius*. La ética enseña sólo que, aun cuando se suprimiera el móvil que la legislación jurídica une con aquel deber —es decir, la coacción externa—, la sola idea del deber basta como móvil. Porque si así no fuera, y la legislación misma no fuera jurídica ni, por tanto, fuera auténtico deber jurídico el que surge de ella (a diferencia del deber de virtud), clasificaríamos la fidelidad (conforme a la promesa en un contrato) junto a las acciones de benevolencia y junto a la obligación hacia ellas; lo cual no debe suceder en modo alguno. Cumplir las promesas no es un deber de virtud, sino un deber jurídico, a cuyo cumplimiento podemos ser coaccionados. Pero, sin embargo, cumplirlo también cuando no puede temerse coacción alguna, es una acción virtuosa (una prueba de virtud). De ahí que la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud no se distingan tanto por sus diferentes deberes como por la diferencia de legislación, que liga uno u otro móvil con la ley.

La legislación ética es la que no puede ser exterior (aunque los deberes puedan ser también exteriores); la jurídica es la que también puede ser exterior. Así, cumplir la promesa correspondiente a un contrato es un deber externo; pero el mandato de hacerlo únicamente porque es deber, sin tener en cuenta ningún otro móvil, pertenece sólo a la legislación interior. Por tanto, la obligación no pertenece a la ética como un tipo particular de deber (como un tipo particular de acciones a las que estamos obligados) —porque es un deber exterior, tanto en la ética como en el derecho—, sino porque la legislación, en el caso aducido, es

interior y no puede tener ningún legislador exterior. Precisamente por esta razón los deberes de benevolencia se incluyen en la ética, aunque sean deberes exteriores (obligaciones referidas a acciones externas), porque su legislación sólo puede ser interna. — Ciertamente, la ética tiene también sus deberes peculiares (por ejemplo, los deberes para consigo mismo), pero, no obstante, tiene también deberes comunes con el derecho, aunque no el modo de *obligación*. Porque realizar acciones sencillamente porque son deberes y convertir en móvil suficiente del arbitrio el principio del deber mismo, venga éste de donde viniere, es lo específico de la legislación ética. Hay, pues, ciertamente, muchos deberes *éticos-directos*, pero la legislación interior hace también de todos los restantes deberes *éticos-indirectos*.

221

IV

*Conceptos preliminares de la metafísica
de las costumbres*
(*Philosophia practica universalis*)

5 El concepto de *libertad* es un concepto puro de la razón que, precisamente por ello, es transcendente para la filosofía teórica, es decir, es un concepto tal que no puede ofrecerse para él ningún ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible; por tanto, no constituye objeto alguno de un conocimiento teórico, posible para nosotros, y no puede valer en modo alguno como un principio constitutivo de la razón especulativa, sino únicamente como uno regulativo y, sin duda, meramente negativo; pero en el uso práctico de la razón prueba su realidad mediante principios prácticos que demuestran, como leyes, una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio con

independencia de todos los condicionamientos empíricos (de lo sensible en general), y que demuestran en nosotros una voluntad pura, en la que tienen su origen los conceptos y leyes morales.

En este concepto de libertad positivo (en sentido práctico) se fundamentan leyes prácticas incondicionadas, que se denominan *morales*; estas leyes, para nosotros que tenemos un arbitrio afectado sensiblemente y, por tanto, no se adecua por sí mismo a la voluntad pura, sino que la contradice a menudo, son *imperativos* (mandatos o prohibiciones) y ciertamente categóricos (incondicionados), en lo cual se distinguen de los técnicos (de las prescripciones del arte), que sólo mandan de modo condicionado; según estas leyes, determinadas acciones están *permitidas* o *no permitidas*, es decir, son moralmente posibles o imposibles; pero algunas de ellas, o bien sus contrarias, son moralmente necesarias, es decir, obligatorias, y de ahí surge para ellas el concepto de un deber, cuyo cumplimiento o transgresión está unido sin duda a un placer o desagrado de un tipo especial (el de un *sentimiento moral*), que, sin embargo, no podemos tener en cuenta en modo alguno en las leyes prácticas de la razón [porque no afecta¹ al *fundamento* de las leyes prácticas, sino sólo al *efecto* subjetivo en el ánimo, al ser determinado nuestro arbitrio por aquéllas, y puede diferir según los distintos sujetos (sin añadir o quitar a éstas algo de su validez o influjo objetivamente, es decir, en el juicio de la razón)].

Los siguientes conceptos² son comunes a las dos partes de la metafísica de las costumbres.

222

¹ Aceptamos la sugerencia de Vorländer, que consiste en sustituir «*betreffen*» por «*betreffen*».

² Esta parte, en su estructura, se apoya considerablemente en los *Initia philosophiae practicae primae* de Baumgarten de 1760 (XIX, pp. 5 ss.), en los que se basaba Kant para sus clases de filosofía moral. Vid también XXVII, pp. 479 ss.

[*Obligación* es la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón.]

El imperativo es una regla práctica, por medio de la cual se *hace* necesaria una acción en sí contingente. Se distingue de una ley práctica en que ésta representa la necesidad de una acción, pero sin tener en cuenta si ésta en sí misma se encuentra ya presente *interiormente* de modo necesario en el sujeto agente (en un ser santo, por ejemplo) o es (como en el hombre) contingente; porque en el primer caso no hay imperativo alguno. Por consiguiente, el imperativo es una regla, cuya representación *hace* necesaria una acción subjetivamente contingente; así pues, representa al sujeto como uno que tiene que ser *obligado* (necesitado) a concordar con esta regla.— El imperativo categórico (incondicionado) es el que piensa una acción como objetivamente necesaria y la hace necesaria, no de un modo mediato, a través de la representación de un fin, que pueda alcanzarse con la acción, sino a través de la mera representación de esa acción misma (de su forma), es decir, inmediatamente; ninguna otra doctrina práctica, más que la que prescribe obligación (la de las costumbres) puede presentar como ejemplo tales imperativos. Todos los demás imperativos son *técnicos* y, en su totalidad, condicionados. Pero el fundamento de posibilidad de los imperativos categóricos reside en el hecho de que no se refieren a ninguna otra determinación del arbitrio (mediante la que se le pueda atribuir un propósito), sino únicamente a su *libertad*.

Permitida es una acción (*licitum*) que no se opone a la obligación; y se llama permiso (*facultas moralis*) a esta libertad, que no está limitada por ningún impe-

rativo opuesto. A partir de aquí se sobrentiende lo que no está permitido (*illicitum*).

[*Deber* es la acción a la que alguien está obligado. Es, pues, la materia de la obligación, y puede ser el mismo deber (según la acción), aunque podamos estar obligados a él de diversos modos.]

El imperativo categórico, puesto que enuncia una obligación con respecto a determinadas acciones, es una ley práctico-moral. Con todo, ya que la obligación no sólo implica necesidad práctica (como la que enuncia una ley en general), sino también *coerción*, el imperativo pensado es o bien una ley preceptiva o bien una ley prohibitiva, según se represente como deber el cumplimiento o la omisión. Una acción que no está ordenada ni prohibida, está simplemente permitida, porque con respecto a ella no hay ley alguna que limite la libertad (permisión) ni, por tanto, deber alguno. Una acción semejante se llama moralmente-indiferente (*indifferens*, *adiaphoron*, *res merae facultatis*). Podemos preguntarnos si hay acciones semejantes y si, en el caso de que las haya, es necesaria todavía una ley permisiva (*lex permissiva*) para que a alguien le esté permitido hacer u omitir a su gusto, además de la ley preceptiva (*lex praeceptiva*, *lex mandati*) y de la ley prohibitiva (*lex prohibitiva*, *lex vetiti*). Si así fuera, el permiso no se referiría en todo caso a una acción indiferente (*adiaphoron*); porque para una acción semejante no se precisaría ley especial alguna, si la consideramos desde la perspectiva de las leyes morales.

Se llama *acto* a una acción en la medida en que está sometida a leyes de la obligación, por lo tanto, también en la medida en que se considera al sujeto en

ella desde la perspectiva de la libertad de su arbitrio. A través de un acto semejante se considera al agente como *autor* del efecto, y éste, junto con la acción misma, pueden *imputársele*, cuando se conoce previamente la ley en virtud de la cual pesa sobre ellos una obligación.

Personas es el sujeto, cuyas acciones son imputables. La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (sin embargo, la psicológica es únicamente la facultad de hacerse consciente de la identidad de sí mismo en los distintos estados de la propia existencia), de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras).

Una cosa es algo que no es susceptible de imputación. Todo objeto del libre arbitrio, carente él mismo de libertad, se llama, por tanto, cosa (*res corporalis*). Correcto o incorrecto (*rectum aut minus rectum*) en general es un acto, en la medida en que es conforme al deber o contrario a él (*factum licitum aut illicitum*); sea del tipo que fuere el deber mismo en cuanto a su contenido o en cuanto a su origen. Un acto contrario al deber se llama *transgresión* (*reatus*).

Una transgresión no intencionada que, sin embargo, puede imputarse, se llama simple culpa (*culpa*). Una intencionada (es decir, la que está ligada a la conciencia de ser una transgresión) se llama delito (*dolus*). Lo que es correcto según leyes externas se llama justo (*iustum*), lo que no lo es, injusto (*iniustum*).

Un conflicto de deberes (*collisio officiorum* s. *obligationum*) consistiría en una relación entre ellos, en virtud de la cual uno de ellos anularía al otro (total o parcialmente). —Pero, dado que deber y obligación en general son conceptos, que expresan la necesidad objetiva práctica de determinadas acciones, y puesto que dos reglas opuestas entre sí no pueden ser a la vez necesarias, sino que cuando es deber obrar aten-

diendo a una, obrar siguiendo a la otra no sólo no es deber alguno, sino incluso contrario al deber: es totalmente impensable una *colisión de deberes* y obligaciones (*obligationes non colliduntur*). No obstante, en un sujeto y en la regla que él se prescribe pueden muy bien encontrarse dos razones de la obligación (*rationes obligandi*), de las que una u otra es, sin embargo, insuficiente para obligar (*rationes obligandi non obligantes*), porque entonces una no es deber. —Si dos razones semejantes se oponen entre sí, la filosofía práctica no dice entonces que la obligación más fuerte conserva la supremacía (*fortior obligatio vincit*), sino que la razón más fuerte para obligar conserva el puesto (*fortior obligandi ratio vincit*).

En general, se llaman leyes externas (*leges externae*) las leyes obligatorias para las que es posible una legislación externa. De entre ellas se llaman leyes externas, pero *naturales*, aquellas a las que se reconoce obligación *a priori* mediante la razón, incluso sin legislación exterior; por el contrario, las que no obligan en modo alguno sin legislación externa efectiva (sin la que, por tanto, no serían leyes), se llaman leyes *positivas*. Puede, pues, pensarse una legislación exterior que contuviera sólo leyes positivas¹; pero entonces debería precederle una ley natural, que fundamentara la autoridad del legislador (es decir, la facultad de obligar a otros simplemente mediante su arbitrio).

El principio que convierte en deber determinadas acciones, es una ley práctica. La regla del agente que él toma como principio por razones subjetivas, es su *máxima*; de ahí que, respecto a una misma ley, las máximas de los agentes puedan ser, sin embargo, muy diferentes.

El imperativo categórico, que sólo enuncia en general lo que es obligación, reza así: *jobra según una*

¹ En la edición de la Academia aparece «positivas», tomado de Kirchmann, frente a «naturales».

[Obligación es la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón.]

El imperativo es una regla práctica, por medio de la cual se *hace* necesaria una acción en sí contingente. Se distingue de una ley práctica en que ésta representa la necesidad de una acción, pero sin tener en cuenta si ésta en sí misma se encuentra ya presente *interiormente* de modo necesario en el sujeto agente (en un ser santo, por ejemplo) o es (como en el hombre) contingente; porque en el primer caso no hay imperativo alguno. Por consiguiente, el imperativo es una regla, cuya representación *hace* necesaria una acción subjetivamente contingente; así pues, representa al sujeto como uno que tiene que ser *obligado* (necesitado) a concordar con esta regla.— El imperativo categórico (incondicionado) es el que piensa una acción como objetivamente necesaria y la hace necesaria, no de un modo mediato, a través de la representación de un *fin*, que pueda alcanzarse con la acción, sino a través de la mera representación de esa acción misma (de su forma), es decir, inmediatamente; ninguna otra doctrina práctica, más que la que prescribe obligación (la de las costumbres) puede presentar como ejemplo tales imperativos. Todos los demás imperativos son *técnicos* y, en su totalidad, condicionados. Pero el fundamento de posibilidad de los imperativos categóricos reside en el hecho de que no se refieren a ninguna otra determinación del arbitrio (mediante la que se le pueda atribuir un propósito), sino únicamente a su *libertad*.

Permitida es una acción (*licitum*) que no se opone a la obligación; y se llama permiso (*facultas moralis*) a esta libertad, que no está limitada por ningún impe-

rativo opuesto. A partir de aquí se sobrentiende lo que *no está permitido* (*illicitum*).

[*Deber* es la acción a la que alguien está obligado. Es, pues, la materia de la obligación, y puede ser el mismo deber (según la acción), aunque podamos estar obligados a él de diversos modos.]

El imperativo categórico, puesto que enuncia una obligación con respecto a determinadas acciones, es una *ley* práctico-moral. Con todo, ya que la obligación no sólo implica necesidad práctica (como la que enuncia una ley en general), sino también *coerción*, el imperativo pensado es o bien una ley preceptiva o bien una ley prohibitiva, según se represente como deber el cumplimiento o la omisión. Una acción que no está ordenada ni prohibida, está simplemente *permitida*, porque con respecto a ella no hay ley alguna que limite la libertad (permisión) ni, por tanto, deber alguno. Una acción semejante se llama moralmente-indiferente (*indifferens*, *adiaphoron*, *res merae facultatis*). Podemos preguntarnos si hay acciones semejantes y si, en el caso de que las haya, es necesaria todavía una ley permisiva (*lex permissiva*) para que a alguien le esté permitido hacer u omitir a su gusto, además de la ley preceptiva (*lex praeceptiva*, *lex mandati*) y de la ley prohibitiva (*lex prohibitiva*, *lex vetiti*). Si así fuera, el permiso no se referiría en todo caso a una acción indiferente (*adiaphoron*); porque para una acción semejante no se precisaría ley especial alguna, si la consideramos desde la perspectiva de las leyes morales.

Se llama *acto* a una acción en la medida en que está sometida a leyes de la obligación, por lo tanto, también en la medida en que se considera al sujeto en

hombre como *ser sensible* muestra, según la experiencia, una facultad de elegir, no sólo de acuerdo con la ley sino también en contra de ella, no puede *definirse* así, sin embargo, su libertad como *ser inteligible*, porque los fenómenos no pueden hacer comprensible ningún objeto suprasensible (como el arbitrio libre), y que la libertad jamás puede consistir en que el sujeto racional pueda elegir también en contra de su razón (legisladora); aunque la experiencia demuestre con demasiada frecuencia que así ocurre (sin embargo, no podemos concebir la posibilidad de ello). — Porque una cosa es admitir una proposición (de la experiencia); otra, convertirla en *principio explicativo* (del concepto de arbitrio libre) y en característica distintiva general (con respecto al *arbitrio bruto s. servo*); porque en el primer caso no afirmamos que la característica pertenezca *necesariamente* al concepto, lo cual es exigible, sin embargo, en el segundo caso. — Propiamente, en relación con la legislación interna de la razón, la libertad es sólo una facultad; la posibilidad de apartarse de ella es una incapacidad. ¿Cómo puede entonces explicarse aquella a partir de ésta? Una definición que añade al concepto práctico todavía su *ejercicio*, tal como lo enseña la experiencia, es una *definición bastarda (definitio hybrida)*, que presenta el concepto bajo un punto de vista falso.

Una ley (práctico-moral) es una proposición que contiene un imperativo (mandato) categórico. El que manda (*imperans*) a través de una ley es el legislador (*legislator*). Es autor (*autor*) de la obligatoriedad de la ley, pero no siempre autor de la ley. En el caso de que lo fuera, la ley sería positiva (contingente) y arbitraria. La ley que nos obliga *a priori* e incondicio-

nadamente mediante nuestra propia razón, puede también expresarse como procediendo de la voluntad de un legislador supremo, es decir, de un legislador que sólo tiene derechos y ningún deber (por tanto, una voluntad divina); pero esto sólo supone la idea de un ser moral, cuya voluntad es ley para todos, sin pensarlo, sin embargo, como autor de la ley.

Imputación (imputatio) en sentido moral es el juicio por medio del cual alguien es considerado como autor (*causa libera*) de una acción, que entonces se llama *acto (factum)* y está sometida a leyes; si el juicio lleva consigo a la vez las consecuencias jurídicas del acto, es una imputación judicial (*imputatio iudiciaria s. valida*), en caso contrario, sólo una imputación *dictaminadora (imputatio diiudicatoria)*. — La persona (física o moral) competente para imputar judicialmente se llama *juez* o también tribunal (*iudex s. forum*).

Es *meritorio (meritum)* lo que alguien hace de más conforme al deber en comparación con aquello a que la ley puede obligarle; lo que hace sólo conforme a esta última, es *debido (debitum)*; por último, lo que hace de menos en comparación con lo que la última exige, es *delito moral (demeritum)*. El efecto jurídico de un delito es la *pena (poena)*; el de un acto meritorio, la *recompensa (praemium)* (supuesto que ésta, prometida en la ley, fue la causa de la acción); la adecuación de la conducta a lo debido carece de efecto jurídico. — La *retribución benevolente (remuneratio s. repensio benefica)* no guarda relación jurídica con el acto.

Las buenas o malas consecuencias de una acción debida — así como las consecuencias de la omisión de una meritoria — no pueden imputarse al sujeto (*modus imputationis tollens*).

Las buenas consecuencias de una acción meritoria — así como las consecuencias malas de

una acción ilegítima— pueden imputarse al sujeto (*modus imputationis ponens*).

El grado de imputabilidad (*imputabilitas*) de las acciones ha de valorarse *subjetivamente*, según la magnitud de los obstáculos que han tenido que superarse. —Cuanto mayores son los obstáculos naturales (de la sensibilidad), y cuanto menor el obstáculo moral (del deber), tanto más el *acto bueno* se imputa como mérito; por ejemplo, si salvo de un gran peligro a un hombre totalmente extraño para mí, con un gran sacrificio por mi parte.

Por el contrario, cuanto menor es el obstáculo natural, y cuanto mayor es el obstáculo fundado en el deber, tanto más imputable es la infracción (como delito). —Por consiguiente, en la imputación el estado de ánimo marca una diferencia, que tiene consecuencias: si el sujeto ha realizado el acto apasionadamente o con reposada premeditación.

KANT, Immanuel (1789) *La metafísica de las costumbres*. tecnos, Madrid

TÍTULO ORIGINAL: *Metaphysik der Sitten* (1797)

229

INTRODUCCION A LA DOCTRINA DEL DERECHO

§ A

¿Qué es la doctrina del derecho?

Se llama *doctrina del derecho* (*Ius*) al conjunto de leyes, para las que es posible una legislación exterior. Si una legislación semejante es real entonces es doctrina del *derecho positivo*; y el juriconsulto de la misma o versado en derecho (*Iurisconsultus*) se llama *jurisperito* (*Iurisperitus*) si conoce las leyes externas también externamente, es decir, en su aplicación a los casos que se presentan en la experiencia, que muy bien puede convertirse también en *jurisprudencia* (*Iurisprudencia*); pero sin ambas juntas queda sólo la *ciencia del derecho* (*Iurisscientia*). La última denominación corresponde al conocimiento *sistemático* de la doctrina del derecho natural (*Ius naturae*), por más que el juriconsulto tenga que tomar de la última los principios inmutables para toda legislación positiva.

Si sobre algún objeto hay una *filosofía* (un sistema de conocimientos racionales por conceptos), entonces tiene que haber también para esa filosofía un sistema de conceptos racionales puros, independientes de toda condición de la intuición, es decir, una *metafísica*.— Se trata de saber ahora si para toda filosofía *práctica*, en tanto que doctrina de los deberes, por tanto también para la *doctrina de la virtud* (ética), hacen falta unos *principios metafísicos* para poder establecerla como una verdadera ciencia (sistemáticamente), y no simplemente como un agregado de doctrinas examinadas por separado (fragmentariamente).— Nadie dudará de esta necesidad en el caso de la doctrina pura del derecho, porque ésta concierne sólo a lo *formal* del arbitrio, que debe ser limitado en la relación externa, según leyes de la libertad, prescindiendo de todo *fin* (como materia del mismo). La doctrina de los deberes es aquí, por tanto, una mera *doctrina del saber* (*doctrina scientiae*)*.

* Un *experto en filosofía práctica* no es por eso un *filósofo práctico*. Este último es el que pone como principio de sus acciones el *fin final de la razón*, en la medida en que conecta con ello a la vez el saber necesario a tal efecto; saber que, puesto que se dirige al obrar, no debe extenderse hasta los hilos más sutiles de la metafísica, si no afecta, p.e., a un deber jurídico—por medio del cual lo *mío* y lo *tuyo* tienen que determinarse con precisión en la balanza de la justicia, según el principio de la igualdad de la acción y la reacción, y por eso tiene que guardar analogía con la precisión matemática—sino que se refiere a un simple deber de virtud. Porque para decir de aquél que une con su saber este principio de la sabiduría que es un

376

Ahora bien, remontarse hasta los *principios metafísicos* para convertir en móvil el concepto de deber, purificado de todo lo empírico (de todo sentimiento), parece oponerse a la idea misma de esta filosofía (de la doctrina de la virtud). Porque ¿qué idea podemos forjarnos de una fuerza y un vigor hercúleo para superar las inclinaciones que engendran vicios, si la virtud ha de tomar sus armas del arsenal de la metafísica, que es un asunto especulativo, en el que sólo pocos hombres saben manejarse? Por ello todas las doctrinas de la virtud hacen el ridículo en las aulas, desde los púlpitos y en libros populares cuando se adornan con citas metafísicas. — Sin embargo, no por eso es inútil, ni mucho menos ridículo, rastrear en una metafísica los primeros principios de la doctrina de la virtud; porque alguien tiene que llegar, como filósofo, hasta los primeros principios de este concepto del deber: ya que, en caso contrario, no habríamos de esperar ni seguridad ni pureza para la doctrina de la virtud en general. Confiar en este caso en un cierto *sentimiento*, llamado *moral* por el efecto que de él se espera, puede muy bien bastar al maestro popular, al exigir considerar, como piedra de toque de si algo es o no un deber de virtud, la siguiente cuestión: «si cada uno en cada caso hiciera de tu máxima una ley universal, ¿podría concordar tal máxima consigo misma?» Pero si fuera únicamente el sentimiento el que nos presentara como deber tomar como piedra de toque esta proposición, éste no estaría entonces dictado por la razón, sino sólo aceptado como tal instintivamente y, por tanto, ciegamente.

Ahora bien, ningún principio moral se funda realmente en algún *sentimiento*, como se cree, sino que¹

filósofo práctico no se trata simplemente de saber qué se debe hacer (lo cual puede indicarse fácilmente, gracias a los fines que todos los hombres tienen por naturaleza), sino del principio interno de la voluntad, es decir, la conciencia de este deber sea a la vez el *móvil* de las acciones.

¹ A²: «sino que un principio semejante no es» (376,4).

no es en verdad más que *metafísica* oscuramente pensada, que reside en la disposición racional de todo hombre, como percibe fácilmente el maestro que intenta catequizar *socráticamente* a su discípulo sobre el imperativo del deber y sobre su aplicación al enjuiciamiento moral de sus acciones. — La *exposición* del mismo (la técnica) no debe ser siempre metafísica ni el lenguaje escolástico, a menos que quiera convertir al discípulo en filósofo. Pero el *pensamiento* ha de remontarse a los elementos de la metafísica, sin los que no cabe esperar en la doctrina de la virtud ninguna seguridad y pureza, ni siquiera fuerza impulsora.

Si renunciamos a este principio y para determinar los deberes partimos del *sentimiento* patológico o puramente estético, o también del moral (de lo práctico-subjetivo en vez de lo objetivo), es decir, si partimos de la materia de la voluntad, del *fin*, y no de la forma de la voluntad, es decir, de la *ley*, entonces efectivamente no hay lugar para *principios metafísicos* de la doctrina de la virtud — porque el sentimiento es siempre *físico*, sea lo que fuere aquello que lo provoca. — Pero en tal caso la doctrina de la virtud se pervierte también en su fuente, sea en las escuelas, en las aulas, etc. Porque no es indiferente por qué móviles, como medios, nos dirigimos a un buen fin (el cumplimiento de todos los deberes). — Así pues, por mucho que la *metafísica* pueda repugnar a los presuntos maestros de la sabiduría, que juzgan desfavorablemente la doctrina de los deberes, como oráculos o también como *genios*, es un deber ineludible para los que se constituyen en tales remontarse en la doctrina de la virtud hasta sus principios y sentarse primero en sus bancos para seguir sus enseñanzas.

* * *

Es razonable extrañarse aquí, después de todas las aclaraciones del principio del deber, por cuanto se deriva de la razón pura, de que todavía sea posible

remítirlo de nuevo a la *doctrina de la felicidad*; ciertamente de tal modo que últimamente se ha pensado en una cierta felicidad *moral*, que no se basa en causas empíricas, lo cual es un absurdo, contradictorio en sí mismo.— Verdaderamente, el hombre pensante, cuando ha vencido las incitaciones del vicio y es consciente de haber cumplido un deber a menudo penoso, se encuentra en un estado de tranquilidad de ánimo y de contento, al que muy bien se puede llamar felicidad, y en el cual la virtud es su propia recompensa.— Ahora bien, el *eudemonista* dice que esa alegría, esa felicidad, es el auténtico principio motor por el que actúa virtuosamente. No es el concepto del deber quien determina *inmediatamente* su voluntad, sino que sólo es determinado a cumplir su deber *por medio* de la perspectiva de la felicidad.— Ahora bien, está claro que, puesto que sólo puede esperar esta recompensa de la virtud de la conciencia del deber cumplido, esta última tiene que preceder; es decir, tiene que verse obligado a cumplir su deber antes de pensar —y sin pensar— en que la felicidad será la consecuencia de haber observado el deber. Por tanto, con su *etiología* cae en un *círculo*. Esto es, sólo puede esperar ser feliz (o interiormente dichoso) si es consciente de que ha observado su deber, pero sólo puede ser movido a observarlo si prevé que será feliz de este modo.— Pero en estas sutilezas hay también una *contradicción*. Porque, por una parte, debe cumplir su deber sin preguntar primero qué efecto tendrá esto en su felicidad, por tanto, por un motivo *moral*; pero, por otra parte, sólo puede reconocer algo como deber si puede contar con la felicidad que le reportará, por tanto, atendiendo a un principio *patológico*, que es justamente el contrario del anterior.

En otro lugar (en el *Berlinische Monatsschrift*)¹

¹ «Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie», en B.M. 1796 (VIII, p. 395).

creo haber reducido a la expresión más sencilla la diferencia entre el *placer patológico* y el *moral*. El placer que ha de preceder al cumplimiento de la ley para que obremos de acuerdo con ella, es patológico, y el comportamiento sigue entonces el *orden natural*; pero aquél al que ha de preceder la ley para que lo experimentemos, está en el *orden moral*.— Cuando esta diferencia no se respeta, cuando se erige como principio la *eudemonía* (el principio de la felicidad) en vez de la *eleuteronomía* (el principio de la libertad de la legislación interior), entonces la consecuencia es la *eutanasia* (la muerte dulce) de toda moral.

La causa de estos errores no es sino la siguiente. El imperativo categórico, del que proceden dictatorialmente estas leyes, no les entra en la cabeza a aquéllos que están acostumbrados simplemente a explicaciones fisiológicas, a pesar de que, sin embargo, se sienten irresistiblemente impelidos por él. Pero el disgusto¹ de no poder *explicarse* lo que sobrepasa totalmente aquel círculo (la libertad del arbitrio), por conmovedor que sea precisamente este privilegio del hombre de ser capaz de tal *idea*², se convierte, en virtud de las orgullosas pretensiones de la razón especulativa, que siente de ordinario con tanta fuerza su capacidad en otros campos, en un llamamiento universal —por así decirlo—, que incita a los aliados de la omnipotencia de la razón teórica a oponer resistencia a aquella idea, y de este modo a combatir aquel concepto moral de libertad, ahora y quizá todavía por largo tiempo, aunque al final, sin embargo, inútilmente, y a hacerla sospechosa en la medida de lo posible³.

¹ Aceptamos A² en 378₂₃: «el disgusto».

² Aceptamos la reconstrucción de A² en 378₂₆₋₂₉.

³ Después del prólogo aparece en A² un índice que corresponde a la Tabla de la División de la Ética que aparece en A¹ al final de la Doctrina de la Virtud.

les en general (entre los cuales podría haber también *santos*), sino a los *hombres*, como *seres naturales* racionales, que son suficientemente impíos como para poder tener ganas de transgredir la ley moral, a pesar de que reconocen su autoridad misma, y para, aunque la sigan, hacerlo sin embargo *a disgusto* (resistiéndose a ello su inclinación), siendo en esto en lo que consiste propiamente la *coacción**.— Ahora bien, puesto que el hombre es un ser *libre* (moral), el concepto de deber no puede contener más que la *autocoacción* (únicamente por la representación de la ley), si consideramos la determinación interna de la voluntad (los móviles), porque sólo así es posible conciliar aquella *coerción* (incluso si fuera exterior) con la libertad del arbitrio; con lo cual entonces el concepto de deber deviene ético.

Los impulsos de la naturaleza suponen, por tanto, *obstáculos* al cumplimiento del deber en el ánimo humano y fuerzas que oponen resistencia (en parte poderosas); el hombre tiene que juzgarse capaz de luchar contra ellas y vencerlas mediante la razón, no sólo en el futuro sino ya ahora (al pensarlo); es decir, *poder* aquello que la ley ordena incondicionadamente que *debe* hacer.

Ahora bien, la capacidad y el propósito deliberado

380

* Pero el hombre, como *ser moral*, se descubre a la vez (cuando se contempla objetivamente, a lo cual está determinado por su razón pura práctica (atendiendo a la *humanidad* en su propia persona)) lo suficientemente *santo* como para transgredir la ley interna *a disgusto*; porque no hay ningún hombre tan perverso que no sienta en sí una resistencia y un odio hacia sí mismo con esta transgresión, con lo cual tiene que coaccionarse a sí mismo.— Ahora bien, es imposible explicar el fenómeno de que el hombre en esta encrucijada (donde la hermosa fábula sitúa a Hércules entre la virtud y la voluptuosidad) muestre una tendencia más acusada a prestar oído a la inclinación que a la ley: porque sólo podemos explicar lo que sucede derivándolo de una causa, según leyes de la naturaleza; pero con ello no concebiríamos el arbitrio como libre.— Ahora bien, esta autocoacción en oposición recíproca y el hecho de que sea inevitable dan a conocer la inconcebible propiedad de la *libertad* misma.

INTRODUCCION A LA DOCTRINA DE LA VIRTUD

379

El término *ética* a significaba antaño *doctrina de las costumbres* (*philosophia moralis*) en general, que también se llamaba *doctrina de los deberes*. Más tarde se ha creído conveniente transferir este nombre sólo a una parte de la doctrina de las costumbres, es decir, a la doctrina de los deberes que no están sometidos a leyes externas (para ella se ha creído adecuado en Alemania el nombre de *Tugendlehre* (doctrina de la virtud)), de modo que ahora el sistema de la doctrina universal de los deberes se divide en el sistema de la *doctrina del derecho* (*ius*), que es adecuada para las leyes externas, y de la *doctrina de la virtud* (*ethica*), que no es adecuada para ellas. Démoslo por bueno.

I

Examen del concepto de una doctrina de la virtud

El concepto de *deber* es ya en sí el concepto de una *coerción* (coacción) del arbitrio libre por la ley; esta coacción puede ser o bien exterior o bien *autocoacción*. El *imperativo* moral da a conocer mediante su sentencia categórica (el deber incondicionado) esta coacción, que no afecta, por tanto, a los seres racionales.

de oponer resistencia a un adversario fuerte, pero injusto, es el *valor (fortitudo)* y, referido al adversario de la intención moral en nosotros, es la *virtud (virtus, fortitudo moralis)*. Por tanto, la doctrina general de los deberes, en aquella parte que no ofrece la libertad externa, sino la interna bajo leyes, es una *doctrina de la virtud*.

La doctrina del derecho estaba relacionada únicamente con la condición *formal* de la libertad externa (la concordancia consigo misma cuando su máxima se convertía en ley universal), es decir, con el *derecho*. Por el contrario, la ética ofrece todavía una *materia* (un objeto del arbitrio libre), un *fin* de la razón pura, que al mismo tiempo se presenta como un fin objetivamente necesario, es decir, como un deber para el hombre.— Porque, ya que las inclinaciones sensibles nos conducen a fines (como materia del arbitrio), que pueden oponerse al deber, la razón legisladora no puede defender su influencia sino a su vez mediante un fin moral contrapuesto, que tiene, por tanto, que estar dado *a priori*, con independencia de las inclinaciones.

Un *fin* es un objeto del arbitrio (de un ser racional), por cuya representación éste se determina a una acción encaminada a producir este objeto.— Pues bien, yo puedo ciertamente ser obligado por otros a realizar acciones que se dirigen como medios a un fin, pero nunca a *proponerme un fin*, sino que sólo yo puedo proponerme algo como fin.— Pero si yo estoy también obligado a proponerme como fin algo que reside en los conceptos de la razón práctica, por tanto, a tener, además del principio formal de determinación del arbitrio (como el que contiene el derecho), todavía un fundamento material, un fin que pueda oponerse al fin precedente de los impulsos sensibles, entonces éste sería el concepto de un *fin que es en sí mismo un deber*; pero la doctrina del mismo no pertenecerá a la doctrina del derecho, sino a la

ética, que es la única que comprende en su concepto la *autocoacción* según leyes (morales).

Por esta razón la ética puede definirse también como el sistema de los *fines* de la razón pura práctica.— Fin y deber marcan la distinción entre las dos secciones de la doctrina general de las costumbres. El hecho de que la ética contenga deberes, a cuyo cumplimiento no podemos ser obligados (físicamente) por otros, es simplemente la consecuencia de que sea una doctrina de los *fines*, porque una *coacción* dirigida a tenerlos o a proponérselos se contradice a sí misma¹.

Pero el hecho de que la ética sea una *doctrina de la virtud (doctrina officiorum virtutis)* se deriva de la anterior definición de la virtud, comparada con la obligación, cuya peculiaridad hemos mostrado igualmente.— Ciertamente, no hay ninguna otra determinación del arbitrio que, por su mismo concepto, se resista a poder ser obligada por el *arbitrio* de otros, incluso *físicamente*, más que la determinación de un *fin*. Otro puede *coaccionarme* sin duda a *hacer* algo que no es un fin mío (sino un medio para un fin de otro), pero no puede coaccionarme a que *lo convierta en un fin mío* y, ciertamente, yo no puedo tener ningún fin sin hacerlo mío. Esto último sería² una contradicción consigo mismo: un acto de la libertad que a la vez, sin embargo, no sería libre.— Pero no es contradictorio proponerse a sí mismo un fin, que es a la vez un deber: porque en tal caso me coacciono a mí mismo, lo cual se concilia muy bien con la libertad*.—

¹ Aceptamos A²: «una coacción dirigida a tenerlos o a proponérselos».

² Aceptamos A²: «sería» en las dos ocasiones.

* Un hombre es tanto más libre cuanto más puede ser coaccionado moralmente (por la simple representación del deber) y menos físicamente. Así por ejemplo, aquel que posee una resolución suficientemente firme y un alma fuerte como para no renunciar a una diversión que se ha propuesto, por muchos que sean los daños imaginables que pueda atraer sobre sí, pero que, sin embargo, renuncia a su propósito sin vacilar, aunque a

Pues bien, la cuestión es ahora: ¿cómo es posible un fin semejante? Porque la posibilidad del concepto de una cosa (que no se contradiga) todavía no es suficiente para admitir la posibilidad de la cosa misma (la realidad objetiva del concepto).

II

Examen del concepto de un fin, que es a la vez deber

Podemos pensar de dos modos la relación de un fin con un deber: o bien partiendo del fin, se trata de descubrir la *máxima* de las acciones que son conformes al deber, o a la inversa, partiendo de ésta, se trata de descubrir el *fin* que es a la vez deber.— La *doctrina del derecho* recorre el primer camino. Se deja al arbitrio de cada uno decidir qué fin quiere proponerse para su acción. Pero la máxima de la misma está determinada *a priori*: la máxima según la cual la libertad del agente ha de poder coexistir con la libertad de cualquier otro, siguiendo una ley universal.

La *ética*, sin embargo, toma el camino opuesto. No puede partir de los fines que el hombre quiera proponerse y después decretar las máximas que ha de adoptar, es decir, su deber, porque tales fundamentos de las máximas serían fundamentos empíricos, que no proporcionan ningún concepto del deber, ya que éste (el deber categórico) tiene sus raíces sólo en la razón pura: como, propiamente, tampoco podría hablarse en modo alguno del concepto de deber si las máximas debieran tomarse atendiendo a aquellos fines (que son

disgusto, cuando piensa que con ello descuida obligaciones de su cargo o desatiende a su padre enfermo, demuestra precisamente su libertad en sumo grado al no oponer resistencia a la voz del deber.

todos egoístas).— Por tanto, en la ética el concepto de *deber* conducirá a fines y las *máximas*, relacionadas con los fines que nosotros *debemos* proponernos, tienen que fundamentarse atendiendo a principios morales.

Una vez hemos expuesto qué clase de fin es aquél que es en sí mismo deber y cómo es posible un fin semejante, es necesario todavía mostrar que un deber de esta clase lleva el nombre de *deber de virtud* y por qué lo lleva.

A todo deber corresponde un derecho, considerado como una *facultad* (*facultas moralis generatim*), pero no a todos los deberes corresponden *derechos* por parte de otro (*facultas iuridica*) a coaccionar a alguien; sino que éstos se llaman específicamente *deberes jurídicos*.— Asimismo, a toda *obligación* ética corresponde el concepto de virtud, pero no por eso todos los deberes éticos son deberes de virtud. No lo son ciertamente los que no se refieren tanto a un determinado fin (materia, objeto del arbitrio), como únicamente a lo *formal* de la determinación moral de la voluntad (por ejemplo, que la acción conforme al deber tenga que realizarse también *por deber*). Sólo un *fin* que es a la vez *deber* puede llamarse *deber de virtud*. De ahí que haya varios de los últimos (también diversas virtudes), mientras que de los primeros sólo puede concebirse un deber, pero válido para todas las acciones (sólo una intención virtuosa).

El deber de virtud difiere del deber jurídico esencialmente en lo siguiente: en que para este último es posible moralmente una coacción externa, mientras que aquél sólo se basa en una autocooacción libre.— Para seres finitos *santos* (aquellos que ni siquiera pueden ser tentados a violar el deber) no hay doctrina de la virtud, sino sólo doctrina de las costumbres; esta última supone una autonomía de la razón práctica, mientras que la primera supone a la vez una *autocracia* de la misma, es decir, una conciencia de la *capaci-*

dad para llegar a dominar las propias inclinaciones, rebeldes a la ley; conciencia que, aunque no se percibe inmediatamente, se deriva correctamente del imperativo categórico moral: de modo que la moralidad humana, en su máximo grado, no puede ser ciertamente sino virtud; aunque fuera totalmente pura (completamente libre del influjo de los móviles extraños al deber), ya que entonces se personifica de ordinario poéticamente como un ideal (al que debemos aproximarnos continuamente) bajo el nombre de *sabio*.

Pero la virtud tampoco puede interpretarse ni apreciarse solamente como *habilidad* ni (como expone la obra premiada del predicador de la corte Cochius)¹ como un *hábito* de realizar acciones moralmente buenas, adquirido por ejercicio durante largo tiempo. Porque si éste no resulta de principios reflexionados, firmes y cada vez más acrisolados, entonces, como ocurre con cualquier otro mecanismo de la razón práctico-técnica, no está dispuesto en cualquier circunstancia ni asegurado suficientemente contra los cambios que pueden provocar nuevas seducciones.

384

Observación

A la virtud = $+a^2$ se opone la ausencia de virtud (la debilidad moral) = 0 como *contradictorio lógico* (*contradictorie oppositum*), mientras que el vicio = $-a$ se opone como *contrario* (*contrarie s. realiter oppositum*), y es, no sólo innecesario, sino también escandaloso, preguntarse si no se precisa mayor fortaleza de alma

¹ L. Cochius, *Untersuchung über die Neigungen*, Berlin, 1769. Obra premiada por la Academia de Berlín en 1767.

² Vid. también *Religion*, VI, p. 22; *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, II, p. 182.

para los grandes *crímenes* que incluso para las grandes *virtudes*. Porque por fortaleza de alma entendemos la fortaleza de la intención de un hombre como ser dotado de libertad, por tanto, en cuanto es dueño de sí mismo (está en su juicio), así pues, en estado de *salud* humano.

Pero los grandes crímenes son paroxismos, cuyo espectáculo produce escalofríos a los hombres de alma sana. Por eso la pregunta acabaría por convertirse en la siguiente: si un hombre en un ataque de furor puede tener más fortaleza física que cuando está en su juicio; esto puede admitirse sin atribuirle por eso mayor fortaleza de alma, si entendemos por alma el principio vital del hombre en el libre uso de sus fuerzas. En efecto, puesto que aquellos se apoyan únicamente en el poder de las inclinaciones que *debitan* la razón, lo cual no prueba fortaleza de alma, esta cuestión conduciría poco más o menos a lo mismo que la siguiente: si un hombre, en caso de enfermedad, puede demostrar más fortaleza que estando sano; cuestión a la que puede responderse inmediatamente de modo negativo, porque la falta de salud, que consiste en el equilibrio de todas las fuerzas corporales del hombre, significa un debilitamiento en el sistema de estas fuerzas, que es el único por el que podemos apreciar la salud absoluta.

III

Fundamento para concebir un fin que es a la vez un deber

Fin es un objeto del libre arbitrio, cuya representación determina al libre arbitrio a una acción (por la que se produce aquel objeto). Toda acción tiene, por

385

tanto, un fin y, puesto que nadie puede tener un fin sin proponerse a sí mismo como fin el objeto de su arbitrio, tener un fin para las propias acciones es un acto de la libertad del sujeto agente y no un efecto de la naturaleza. Ahora bien, ya que este acto que determina un fin es un principio práctico, que no ordena los medios (por tanto, no ordena condicionadamente), sino el fin mismo (por tanto, incondicionadamente), es un imperativo categórico de la razón pura práctica, por consiguiente, un imperativo que une un concepto de deber con el de un fin en general.

Tiene que haber, pues, un fin semejante y un imperativo categórico que le corresponda. En efecto, puesto que hay acciones libres, tiene que haber también fines a los que se dirijan como objeto. Pero entre estos fines tiene que haber algunos que a la vez sean deberes (es decir, según su concepto).— Porque si no hubiera fines semejantes, y puesto que ninguna acción humana puede carecer de fin, todos los fines valdrían para la razón práctica sólo como medios para otros fines, y sería imposible un imperativo categórico; lo cual anularía toda doctrina de las costumbres.

Así pues, aquí no hablamos de fines que el hombre se propone atendiendo a los impulsos sensibles de su naturaleza, sino de objetos del libre arbitrio bajo sus leyes, que *debe proponerse* como fin. Podemos llamar a la doctrina que trata de aquéllos la doctrina técnica (subjetiva) de los fines, propiamente pragmática, que contiene la regla de la prudencia en la elección de sus fines; pero a la que trata de éstos debemos llamarle doctrina moral (objetiva) de los fines; distinción que aquí es ciertamente superflua, porque la doctrina de las costumbres se separa claramente de la doctrina de la naturaleza (aquí de la antropología) por su propio concepto, en cuanto esta última se basa en principios empíricos, mientras que la doctrina moral de los fines, que trata de deberes, se basa en principios dados a priori en la razón pura práctica.

IV

¿Cuáles son los fines que son a la vez deberes?

Son la *propia perfección* y la *felicidad ajena*.

No se las puede intercambiar, convirtiendo la *propia felicidad*, por una parte, y la *perfección ajena*, por otra, en fines que fueran en sí mismos deberes de la misma persona.

En efecto, la *propia felicidad* es un fin que todos los hombres tienen (gracias al impulso de su naturaleza), pero este fin nunca puede considerarse como deber, sin contradecirse a sí mismo. Lo que cada uno quiere ya de por sí de un modo inevitable no está contenido en el concepto de *deber*; porque éste implica una *coerción* hacia un fin aceptado a disgusto. Por tanto, es contradictorio decir que estamos *obligados* a promover nuestra felicidad con todas nuestras fuerzas.

Asimismo es una contradicción que me proponga como fin la *perfección* de otro y que me considere obligado a fomentarla. Porque la *perfección* de otro hombre como persona consiste precisamente en que él mismo sea capaz de proponerse su fin según su propio concepto del deber, y es contradictorio exigir (proponerme como deber) que yo deba hacer algo que no puede hacer ningún otro más que él mismo.

V

Examen de estos dos conceptos

A

La propia perfección

La palabra *perfección* se presta a falsas interpretaciones. A veces se entiende como un concepto perte-

neciente a la filosofía trascendental: el de la *totalidad* de lo diverso que, tomado en su conjunto, constituye una cosa; pero también como un concepto perteneciente a la *teleología*, de modo que significa entonces la concordancia de la constitución de una cosa con un *fin*. Podríamos llamar a la perfección en el primer significado la perfección *cuantitativa* (material), en el segundo, la perfección *cualitativa* (formal). Aquella sólo puede ser una (porque el todo de lo que pertenece a una cosa es uno). Pero de ésta puede haber varias en una cosa; y aquí tratamos propiamente de la última.

Si de la perfección correspondiente al hombre en cuanto tal (propiamente hablando, a la humanidad) decimos que es un deber en sí mismo proponérsela como fin, entonces tenemos que ponerla en aquello que puede ser efecto de su *acción*, no en lo que es solamente un regalo que el hombre tiene que agradecer a la naturaleza; porque, de lo contrario, no sería un deber. Por tanto, no puede ser más que el *cultivo* de sus *facultades* (o de las disposiciones naturales), entre las cuales el entendimiento, como facultad de los conceptos, por tanto, también de aquellos que conciernen al deber, es la facultad suprema, pero también el cultivo de la *voluntad* (el modo moral de pensar) de cumplir todos los deberes en general. 1) Es para el hombre un deber progresar cada vez más desde la incultura de su naturaleza, desde la animalidad (*quoad actum*) hacia la humanidad, que es la única por la que es capaz de proponerse fines: suplir su ignorancia por instrucción y corregir sus errores; y esto no sólo se lo *aconseja* la razón práctico-técnica para sus diferentes propósitos (de la habilidad), sino que se lo *ordena* absolutamente la razón práctico-moral y convierte este fin en un deber suyo, para que sea digno de la humanidad que habita en él. 2) Progresar en el cultivo de su *voluntad* hasta llegar a la más pura intención virtuosa, al momento en que la

ley se convierta a la vez en móvil de aquellas de sus acciones conformes con el deber, y obedecerla por deber, en lo cual consiste la perfección práctico-moral interna, que, puesto que es un sentimiento del efecto que la voluntad, legisladora en él mismo, produce sobre la facultad de actuar conforme a ello, se llama *sentimiento moral*¹; un *sentido* especial (*sensus moralis*) en cierto modo, del que sin duda se abusa a menudo con entusiasmo como si precediera a la razón (como el genio de Sócrates) o bien pudiera prescindir por completo del juicio de ésta; pero con todo es una perfección moral proponerse como objeto cualquier fin particular que es a la vez deber.

B

La felicidad ajena

Para la naturaleza humana es inevitable desear y buscar la felicidad, es decir, la satisfacción con la propia situación, en la medida en que hay certeza de que perdurará; pero precisamente por eso no es un fin que sea a la vez un deber. — Dado que algunos distinguieren todavía entre una felicidad moral y una felicidad física (la primera de las cuales consiste en la satisfacción con la propia persona y con el propio comportamiento moral, por tanto, en la satisfacción con lo que se *hace*; la otra, en la satisfacción con aquello que la naturaleza regala, por tanto, en lo que se *disfruta* como un don de otro), hemos de apuntar, sin criticar aquí el uso impropio de la palabra (que contiene ya en sí una contradicción), que sólo el primer modo de sentir pertenece al epígrafe anterior, es decir, al de la

¹ A²: «sentido moral».

perfección.— Porque aquél que debe sentirse feliz con la mera conciencia de su rectitud posee ya aquella perfección, que en el epígrafe anterior se definía como aquel fin que es a la vez un deber.

Por tanto, cuando se trata de la felicidad, de aquella que debe ser para mí un deber fomentar como un fin mío, entonces tiene que ser la felicidad de *otros* hombres, cuyo fin (permitido) hago yo con *ello* también mío. A cargo de ellos queda dictaminar lo que puedan considerar como su felicidad; sólo que también a mí me compete rehusar algo de lo que *ellos* consideran su felicidad, pero que yo no tengo por tal, a menos que tengan derecho a exigírmelo como lo suyo. Ahora bien, contraponer a aquel fin una presunta obligación de tener que cuidarme también de mi propia felicidad (física) y, de este modo, de convertir en deber (en fin objetivo) este fin mío natural y meramente subjetivo, es una objeción aparente, que se ha utilizado a menudo contra la división de los deberes antes mencionada (n.º IV), y requiere una corrección.

Las adversidades, el dolor y la pobreza son grandes tentaciones para transgredir el propio deber. Por tanto, parece que el bienestar, el vigor, la salud y la prosperidad en general, que contrarrestan tal influjo, pueden considerarse también como fines que son a la vez deberes; es decir, promover la propia felicidad y no dirigirse sólo a la ajena.— Pero en tal caso el fin no es la propia felicidad, sino que lo es la moralidad del sujeto y apartar los obstáculos hacia tal fin es sólo el medio *permitido*; puesto que nadie tiene derecho a exigirme que sacrifique aquellos de mis fines que no son inmorales. Buscar para sí mismo bienestar no es directamente un deber, pero bien puede serlo indirectamente, es decir, defenderse de la pobreza como de una gran tentación para los vicios. Ahora bien, en tal caso lo que constituye mi fin y a la vez mi deber no es mi felicidad, sino mantener la integridad de mi moralidad.

VI

*La ética no da leyes para las acciones
(porque esto lo hace el Ius¹), sino sólo
para las máximas de las acciones*

El concepto de deber está inmediatamente relacionado con una ley (aunque yo haga abstracción de todo fin como materia de la misma), como ya muestra el principio formal del deber en el imperativo categórico: «obra de tal modo que la máxima de tu acción pueda convertirse en una ley universal»; sólo que en la ética ésta se piensa como la ley de tu propia *voluntad*, no de la voluntad en general, que también podría ser la voluntad de otros; en cuyo caso proporcionaría un deber jurídico, que no pertenece al campo de la ética.— Las máximas se consideran aquí como aquellos principios subjetivos que simplemente se *cualifican* para formar una legislación universal; lo cual es sólo un principio negativo (el de no oponerse a una ley en general).— Pero en tal caso, ¿cómo puede haber todavía una ley para las máximas de las acciones?

El concepto de un fin que es a la vez deber, que pertenece específicamente a la ética, es el único que fundamenta una ley para las máximas de las acciones, en cuanto que el fin subjetivo (que cada uno tiene) se subordina al objetivo (al que cada uno debe proponerse como tal). El imperativo «tú debes proponerte como fin esto o aquello (por ejemplo, la felicidad de otros)» se refiere a la materia del arbitrio (a un objeto). Ahora bien, dado que no es posible ninguna acción libre sin que el agente con ello se proponga a la vez un fin (como materia del arbitrio), en el caso de que haya un fin que sea a la vez un deber, la máxima

¹ En A²: «la doctrina del derecho».

de las acciones —como medio con respecto a fines— ha de contener únicamente la condición de la cualificación para una posible legislación universal; mientras que el fin, que es a la vez deber, puede convertir en ley tener tal máxima, en tanto que para la máxima misma basta ya con la mera posibilidad de que concuerde con una legislación universal.

Porque las máximas de las acciones pueden ser *arbitrarias* y están sometidas sólo a la condición restrictiva de ser idóneas para constituir una legislación universal, como principio formal de las acciones. Pero una ley elimina lo arbitrario de las acciones y se diferencia en esto de toda *recomendación* (en la que únicamente se requiere conocer los medios más adecuados para un fin).

VII

*Los deberes éticos
son de obligación a m p l i a,
mientras que los deberes jurídicos
son de obligación e s t r i c t a*

Esta proposición es una consecuencia de la anterior, porque si la ley sólo puede ordenar la máxima de las acciones, no las acciones mismas, esto es un signo de que deja un margen (*latitudo*) al arbitrio libre para el cumplimiento (la observancia), es decir, que no puede indicar con precisión cómo y cuánto se debe obrar con la acción con vistas al fin que es a la vez un deber. — Pero por deber amplio no se entiende un permiso para introducir excepciones a la máxima de las acciones, sino sólo el de limitar una máxima del deber por otra (por ejemplo, el amor universal al prójimo por el amor paternal), con lo cual se amplía

realmente el campo de la praxis virtuosa. Cuanto más amplio es el deber, más imperfecta es la obligación del hombre de obrar, sin embargo, cuanto más aproxime la máxima de cumplirlo (en su intención) al deber estricto (jurídico), tanto más perfecta es su acción virtuosa.

Por tanto, los deberes imperfectos son sólo *deberes de virtud*. Cumplirlos es un *mérito* (*meritum*) = $+a$; pero transgredirlos no es un *demérito* (*demeritum*) = $-a$, sino sólo *falta de valor* moral = 0, a no ser que sufra un principio para el sujeto no someterse a aquellos deberes. La fortaleza de la intención en el primero se llama propiamente hablando sólo *virtud* (*virtus*), la debilidad en el segundo no se llama tanto *vicio* (*vitium*) como simple *ausencia de virtud*, falta de fortaleza moral (*defectus moralis*). (Igual que la palabra *Tugend* (virtud) procede de *taugen* (servir para), la palabra *Untugend* (ausencia de virtud) procede de *unichs taugen* (no servir para nada). Toda acción contraria al deber se llama *transgresión* (*peccatum*). Pero la transgresión deliberada, que se ha convertido en principio, constituye propiamente lo que se llama *vicio* (*vitium*).

Aunque no sea algo meritorio adecuar las acciones al derecho (ser un hombre legal), sin embargo, si que es *meritoria* la adecuación de la máxima de tales acciones como deberes, es decir, el *respeto* por el derecho. Porque de este modo el hombre se *propone como un fin* suyo el derecho de la humanidad o también de los hombres, y amplía así su concepto del deber más allá del concepto de lo debido (*officium debiti*): porque otro, en virtud de su derecho, puede muy bien exigirme acciones adecuadas a la ley, pero no que ésta constituya también a la vez el móvil de las mismas. Lo mismo sucede con el mandato ético universal: «obra conforme al deber por deber». Es *meritorio* fundar y avivar en sí mismo esta intención, igual que la anterior, porque va más allá de la ley del

deber de las acciones y convierte a la vez a la ley en sí misma en móvil.

Pero precisamente por eso estos deberes tienen que considerarse también como deberes de obligación amplia, en relación con los cuales existe un principio subjetivo de su *recompensa* ética (y ciertamente para aproximarlos tanto como sea posible al concepto de una obligación estricta), es decir, de la receptividad de los mismos según la ley de la virtud, a saber, el principio de un placer moral que va más allá de la mera satisfacción consigo mismo (que sólo puede ser negativo) y del que se dice elogiosamente que la virtud en esta conciencia es su propia recompensa.

Cuando este mérito es un mérito del hombre en relación con otros hombres y consiste en favorecer su fin natural y reconocido como tal por todos los hombres (hacer de su felicidad la propia felicidad), podría llamársele *dulce mérito*; la conciencia de tal mérito produce un placer moral, al que los hombres tienden a abandonarse, al compartir la alegría; mientras que el *mérito amargo* de favorecer el verdadero bien de otros hombres (de los desagrados, de los ingratos), aunque ellos no lo reconozcan como tal, no tiene por lo común una tal repercusión, sino que sólo produce una *satisfacción* consigo mismo, aun cuando en este último caso el mérito sería todavía mayor.

VIII

Exposición de los deberes de virtud como deberes amplios

1. *La propia perfección como fin que es a la vez deber*

a) La perfección física, es decir, el cultivo de todas las facultades en general para fomentar los fines pro-

puestos por la razón. Que esto es un deber, por tanto en sí mismo un fin, y que un imperativo incondicionado (moral) y no uno condicionado (pragmático) subyace a este cultivar sin atender al beneficio que nos brinde, es algo que se desprende de lo siguiente. La capacidad de proponerse en general algún fin es lo característico de la humanidad (a diferencia de la animalidad). Por tanto, con el fin de la humanidad en nuestra propia persona está unida también la voluntad racional y, por consiguiente, el deber de hacerse digno de la humanidad por medio de la cultura en general, el deber de procurarse o de fomentar la *capacidad* de realizar todos los fines posibles, en cuanto ésta sólo se encuentra en el hombre; es decir, un deber de cultivar las disposiciones incultas de su naturaleza, como aquello a través de lo cual el animal se eleva a hombre: por consiguiente, un deber en sí mismo.

Sólo que este deber es únicamente ético, o sea, un deber de obligación amplia. Ningún principio racional prescribe concretamente hasta dónde se debe ir en el cultivo (en la ampliación o en la rectificación de la facultad intelectual, es decir, en los conocimientos o en la capacidad técnica); además la diversidad de situaciones en que los hombres pueden encontrarse hace muy arbitraria la elección del modo de ocupación al que debe aplicar su talento.— Por tanto, no hay aquí ninguna ley racional para las acciones, sino sólo para la máxima de las acciones, y dice así: «Cultiva tus facultades anímicas y corporales para ser apto para todos los fines con que puedas encontrarte, sin saber cuáles de entre ellos podrían ser los tuyos»¹.

b) El cultivo de la moralidad en nosotros. La máxima perfección moral del hombre consiste en cumplir con su deber y precisamente *por deber* (en que la ley

¹ La situación de las comillas está tomada de A² (392₁₉).

no sea sólo la regla sino también el móvil de las acciones).— Ahora bien, a primera vista esto parece ser una obligación *estricta* y el principio del deber parece ordenar para cada acción, con la precisión y el rigor de una ley, no sólo la *legalidad*, sino también la *moralidad*, es decir, la intención; pero en realidad la ley manda aquí también solamente la *máxima de la acción*, es decir, buscar el fundamento de la obligación, no en los impulsos sensibles (ventajas o inconvenientes), sino enteramente en la ley, — por tanto, no manda la *acción misma*.— Porque no le es posible al hombre penetrar de tal modo en la profundidad de su propio corazón que alguna vez pudiera estar completamente seguro de la pureza de su propósito moral y de la limpieza de su intención, aunque fuera en *una* acción; aun cuando no dude en modo alguno de la legalidad de la misma. Muchas veces la debilidad que disuade de correr el riesgo de un crimen es tomada por el mismo hombre como virtud (que representa el concepto de fortaleza), y cuántos pretenden haber llevado una larga vida sin culpa y sólo han *tenido la suerte* de haberse sustraído a tantas tentaciones; para ellos mismos queda oculto cuánto valor moral puro se haya puesto en la intención en cada acción.

Por tanto, también este deber de no apreciar el valor de las propias acciones simplemente por la legalidad, sino también por la moralidad (por la intención), es únicamente de obligación *amplia*; la ley no ordena esta acción interna en el ánimo humano mismo, sino sólo la máxima de la acción de intentar con todas nuestras fuerzas que la idea del deber sea un móvil suficiente por sí mismo para todas las acciones conformes con el deber.

2. La felicidad ajena como fin que es a la vez deber

a) El *bienestar físico*. La *benevolencia* puede ser ilimitada, porque con ella puede no hacerse nada. Pero con la *beneficencia* la cuestión es más difícil, sobre todo, si no debe practicarse por afecto (amor) hacia otros, sino por deber, con sacrificio y mortificando en buena medida la concupiscencia.— Que esta beneficencia sea un deber resulta de lo siguiente: puesto que nuestro amor a nosotros mismos no puede separarse de la necesidad de ser amados también por otros (ayudados en caso de necesidad), nos convertimos a nosotros mismos en fin para otros, y puesto que esta máxima no puede obligar sino únicamente por su cualificación para convertirse en ley universal, por consiguiente, por una voluntad de convertir a otros también en fines para nosotros, la felicidad ajena es un fin que es a la vez deber.

Ahora bien, yo debo sacrificar a otros una parte de mi bienestar sin esperar recompensa, porque es un deber, y en tal caso es imposible señalar límites precisos: hasta dónde se puede llegar en el sacrificio. Depende en gran medida de qué sea para cada uno verdadera necesidad, según su modo de sentir, habiendo de confiarse a cada cual que lo determine él mismo. Porque favorecer la felicidad de otros sacrificando la propia (las verdaderas necesidades) sería una máxima contradictoria en sí misma si la convirtiéramos en ley universal. Por tanto, este deber es sólo un deber *amplio*; tiene espacio libre para obrar en él más o menos, sin que puedan señalarse con precisión sus límites.— La ley vale sólo para las máximas, no para determinadas acciones.

b) El *bienestar moral* de los demás (*salubritas morales*) pertenece también a su felicidad; fomentarla es un deber para nosotros, aunque sólo un deber negativo. El dolor que un hombre sufre por remordimien-

