

LA METAFISICA
DE LAS COSTUMBRES

ESCRITA POR
IMMANUEL KANT

PRIMERA PARTE
PRINCIPIOS METAFISICOS
DE LA DOCTRINA DEL DERECHO



A la crítica de la razón *práctica* debía seguir el sistema, la metafísica de las *costumbres*, que se divide en principios metafísicos de la *doctrina del derecho* y principios metafísicos de la *doctrina de la virtud* (como réplica de los principios metafísicos de la *ciencia de la naturaleza*, ya publicados); con tal fin la siguiente introducción presenta y configura en parte la forma del sistema en ambas.

La *doctrina del derecho*, como primera parte de la doctrina de las costumbres, es, pues, aquello a lo que se exige un sistema que surja de la razón, que podría llamarse la *metafísica del derecho*. Ahora bien, puesto que el concepto de derecho como un concepto puro está, sin embargo, enfocado hacia la praxis (a la aplicación a los casos que se presentan en la experiencia), y por tanto, un *sistema metafísico* del mismo tendría que atender también, en su división, a la multiplicidad empírica de los casos, para completar la división (lo cual es una exigencia ineludible para construir un sistema de la razón), y puesto que, sin embargo, la división perfecta de lo *empírico* es imposible, y, cuando se intenta (al menos aproximadamente), tales conceptos no pueden entrar como partes integrantes en el sistema, sino sólo como ejemplos en las observaciones, sólo la expresión *principios metafísicos de la doctrina del derecho* será adecuada para la primera parte de la metafísica de las costumbres:

porque, con respecto a los casos de aplicación, únicamente puede esperarse aproximación al sistema y no el sistema mismo. Por tanto, también aquí, como en los (anteriores) principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza, procederemos del siguiente modo: ofreceremos en el texto el derecho que pertenece al sistema bosquejado *a priori*, pero los derechos referidos a casos particulares de la experiencia, en las observaciones a veces prolijas; porque, en caso contrario, no podría distinguirse bien lo que aquí es metafísica de lo que es praxis jurídica empírica.

No tengo mejor modo para precaverme o librarme de la frecuente acusación de oscuridad, incluso de una premeditada falta de claridad —con apariencia de profundidad— en la exposición filosófica, más que aceptando gustoso lo que el señor Garve¹, un filósofo en el auténtico sentido de la palabra, impone como deber a cualquier escritor, preferentemente al que filosofa, sólo que, por mi parte, me limito a cumplir esta exigencia cuando lo permita la naturaleza de la ciencia que hay que rectificar y ampliar.

Este hombre sabio exige acertadamente (en su obra titulada *Vermischte Aufsätze*, p. 352 y s.) que toda doctrina filosófica —si el autor no quiere aparecer como sospechoso de oscuridad en sus conceptos— tenga que poder *popularizarse* (acercarse a la sensibilidad lo suficiente como para comunicarse universalmente). Lo concedo gustoso, sólo exceptuando el sistema de una crítica de la facultad racional misma y todo aquello que sólo puede justificarse mediante su determinación: porque esto es cuestión de la distinción, en nuestro conocimiento, de lo sensible respecto de lo suprasensible, que no obstante corresponde a la razón. Esto no puede nunca resultar popular, así

¹ J. Chr. Garve (1742-1798), «Von der Popularität des Vortrages», *Vermischte Aufsätze*, 1796.

como tampoco ninguna metafísica formal; por más que sus resultados puedan hacerse totalmente evidentes a la sana razón (de un metafísico, sin saberlo). No puede pensarse aquí en popularidad (lenguaje popular), sino que se ha de insistir (porque es *lenguaje de escuela*) en la *precisión* escolástica, aunque fuera también censurada por molesta; porque sólo de este modo puede inducirse a la razón irreflexiva a entenderse a sí misma con anterioridad a sus afirmaciones dogmáticas.

Pero si los *pedantes* se permiten hablar al público (desde las cátedras y en escritos populares) con palabras técnicas, que son totalmente adecuadas para la escuela, puede culparse por ello al filósofo crítico tan poco, como puede culparse al gramático por la irreflexión del verbalista (*logodaedalus*). La burla puede alcanzar aquí sólo al hombre, pero no a la ciencia.

Afirmar que antes del surgimiento de la filosofía crítica no había todavía filosofía suena arrogante, ególatra y, para los que todavía no han renunciado a su antiguo sistema, denigrante. Poder denegar esta aparente arrogancia depende de la cuestión: *si puede haber más de una filosofía*. No sólo ha habido distintos modos de filosofar y de remontarse a los primeros principios de la razón, para fundar en ellos un sistema, con mejor o peor fortuna, sino que tuvo que haber numerosos intentos de este tipo, cada uno de los cuales también para el actual¹ tiene su mérito; pero como, objetivamente considerado, sólo puede haber una razón humana, tampoco puede haber muchas filosofías, es decir, sólo es posible un verdadero sistema de la misma según principios, por muy diversa, y a veces contradictoriamente, que se haya filosofado sobre una y la misma proposición. Así, dice el *moralista* con razón: sólo hay una virtud y una doctri-

¹ Aceptamos la sugerencia de Natorp, introduciendo el sustantivo «tipo de filosofía».

na sobre la virtud, es decir, un único sistema, que une todos los deberes de virtud mediante un principio; el químico dice: sólo hay una química (la de Lavoisier)¹; el farmacólogo: sólo hay un principio para el sistema de la clasificación de las enfermedades (el de Brown)², sin que, por el hecho de que el nuevo sistema excluya todos los demás, mengüe el mérito de los antiguos (moralistas, químicos y farmacólogos): porque sin sus descubrimientos, o incluso sus intentos fracasados, no hubiéramos logrado aquella unidad del verdadero principio de la filosofía toda en un sistema.— Por ello, cuando alguien presenta un sistema de la filosofía como su propio producto, es como si dijera: con anterioridad a esta filosofía no ha habido ninguna. Porque, si quisiera admitir que ha habido otra (y verdadera), tendría que haber habido sobre los mismos objetos dos verdaderas filosofías, lo cual es contradictorio.— Por tanto, cuando la filosofía crítica se anuncia como una filosofía, a la que no ha precedido todavía filosofía alguna, no hace más que lo que han hecho, harán, incluso tienen que hacer, todos los que bosquejan una filosofía según un plan propio.

No tan significativo, aunque sin carecer totalmente de importancia, sería el reproche de que una parte esencialmente característica de esta filosofía no es, sin embargo, un producto propio suyo, sino que ha sido algo así como tomada en préstamo de otra filosofía (o matemática): tal es el descubrimiento, que pretende haber hecho un crítico de Tübingen³, y que atañe a la

¹ A. L. Lavoisier (1743-1794), célebre químico francés, que enunció la ley de la conservación de la masa y junto con Laplace la ley de la termodinámica; mediante una nueva explicación de la combustión superó la teoría del flogisto de Stahl. Murió guillotinado.

² J. Brown (1735-1788). Médico inglés. Enseñaba que la esencia del organismo vivo consiste en su irritabilidad. El exceso causa estenia; la disminución astenia. Cfr. *Anthropologie*, VII, p. 255₂₆.

³ El crítico de Tübinga es con toda probabilidad J. Fr. Flatt (1759-1821), probablemente el mismo frente al que Kant tuvo que defenderse en la *Kritik der praktischen Vernunft*, V, p. 505.

208 definición de la filosofía en general, que el autor de la Crítica de la Razón pura hace pasar como importante producto suyo y que, sin embargo, habría sido dada hace muchos años por otro autor casi con las mismas expresiones*. Dejo a cada cual que juzgue si las palabras *intellectualis quaedam constructio* podrían haber dado lugar a pensar en la exposición de un concepto dado en una intuición a priori, mediante lo cual la filosofía se distingue terminantemente de la matemática. Estoy seguro de que Hausen¹ mismo se hubiera negado a aceptar esta interpretación de su expresión; porque la posibilidad de una intuición a priori y de que el espacio sea tal, y no una mera coexistencia de lo múltiple, recíprocamente exterior, dada a la intuición empírica (percepción) (como Wolff² lo define), le habría espantado, ya que con ello se habría sentido enredado en investigaciones filosóficas, que llevarían lejos. Para el sutil matemático la exposición realizada en cierto modo por el entendimiento no significaba más que el trazado (empírico) de una línea, correspondiente a un concepto, en el cual se atiende únicamente a la regla, pero se abstrae de las desviaciones inevitables en la ejecución; como también puede apreciarse en la geometría, en la construcción de equivalencias.

Sin embargo, de ínfima significación para el espíritu de esta filosofía es ciertamente el desorden que ocasionan algunos imitadores suyos, utilizando en el tráfico público del pensamiento, fuera de la Crítica de la Razón pura, términos que en ella misma no tienen

* «Porro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quae intellectualis quaedam constructio est». C. A. Hausen, *Elem. Mathes.* Pars I, p. 86, A. 1734.

¹ C. A. Hausen (1693-1745). Profesor de matemáticas en Leipzig. Cfr. *Anthropologie*, VII, p. 213₂₆.

² Chr. Wolff (1679-1754), *Philosophia prima sive Ontologia* (1728), §§ 588 s.; *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt etc.* (1720), §§ 45 s.

que sustituirse por otros de uso corriente, desorden que merece sin duda ser reprimido, como hace el señor Nicolai¹, aunque él se contenta con no opinar sobre si deben eliminarse totalmente en su propio campo, como mera carencia de ideas encubierta. — Con todo, se presta más a la burla el *pedante impopular* que el *ignorante acrítico* (porque de hecho el metafísico que es adicto a su sistema de un modo inflexible, sin hacer caso de crítica alguna, puede contarse en la última clase, aunque ciertamente sólo voluntariamente *ignora* lo que no quiere tolerar porque no pertenece a su antigua escuela). Pero si, según la afirmación de Shaftesbury² de que es una piedra de toque no despreciable de la verdad de una doctrina (especialmente práctica) el hecho de que soporte la burla, entonces, con el tiempo, debería corresponderle al filósofo crítico el turno de reirse el *último* y, por tanto, también *mejor*: cuando vea derrumbarse uno tras otro todos los sistemas de papel de aquellos que durante largo tiempo se vanagloriaron y vea extrañarse a todos sus partidarios; un destino que les aguarda inevitablemente.

Hacia el final del libro he trabajado algunas secciones con menos detalle del que hubiera podido esperarse en comparación con las precedentes: en parte, porque me parece que pueden seguirse de éstas fácilmente, en parte también porque las últimas (que conciernen al derecho público) están sometidas justamente ahora a tantas discusiones y son, con todo, tan importantes que pueden muy bien justificar el aplazamiento del juicio decisivo por algún tiempo.

Espero poder ofrecer en breve los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*.

¹ Fr. Nicolai (1733-1811). Escritor y editor. Se alude aquí a «Geschichte eines dicken Mannes» (1794).

² Lord Shaftesbury (A. Ashley Cooper, 1671-1713), *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), Tr. II. *Sensus communis, an Essay of the Freedom of Wit and Humour* (1709), sect. I.

210 Tabla de la división de la Doctrina del Derecho.

Primera parte

El *derecho privado* con respecto a los objetos exteriores (conjunto de leyes, que no precisan promulgación exterior)

Capítulo primero

El modo de tener algo exterior como suyo

Capítulo segundo

El modo de adquirir algo exterior

División de la adquisición exterior

Sección primera

El derecho real (*Sachenrecht*)

Sección segunda

El derecho personal

Sección tercera

El derecho personal de carácter real (*dinglich*)

Sección episódica

La adquisición ideal¹

¹ En realidad este título no concuerda totalmente con el que aparece en el lugar correspondiente del libro (VI, p. 291) ni el siguiente coincide del todo con el suyo (VI, p. 296). Lo mismo sucede con las palabras que en esta tabla aparecen entre paréntesis y con la tabla de la división de la ética, situada al final de la obra.

Capítulo tercero
La adquisición subjetivamente condicionada ante una
jurisdicción

Segunda parte
El derecho público (conjunto de leyes, que precisan
promulgación pública)

Sección primera
El derecho político

Sección segunda
El derecho de gentes

Sección tercera
El derecho cosmopolita

211

INTRODUCCION
A LA METAFISICA
DE LAS COSTUMBRES

I

Relación de las facultades del ánimo¹ humano
con las leyes morales

[La facultad de desear² es la facultad de ser, por
medio de sus representaciones, causa de los objetos de
estas representaciones. La facultad de un ser de ac-
tuar según sus representaciones se llama vida.]

Con el deseo o la aversión están siempre unidos en
primer lugar placer o desagrado, a cuya receptividad

¹ Para el término «Gemüt», de difícil traducción, hemos optado por
«ánimo», que nos parece más expresivo que otros de toda la posible
actividad anímica. El Gemüt, aunque utilizado en diversas acepciones,
incluye en la más abaricante de ellas tanto a la facultad de conocer como al
sentimiento de placer y dolor como a la facultad de desear (KU, V, p. 198).
El término «mente» tendría connotaciones excesivamente intelectualistas y
psicologistas, «alma» podría reservarse para Seele y «espíritu» para Geist.
² Para la facultad de desear vid. también el Apéndice de 1798, el
prólogo a la KpV (V, p. 8), las dos introducciones a la KU (V, p. 185; XX,
p. 205), así como Hagen 21 (I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der*
Rechtslehre, Hamburg, Meiner, 1986, editado por B. Ludwig, p. XLII).

BIBLIOTECA

23 JORGE M. M. M.

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.

212 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

* 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.

213 Se puede llamar *placer práctico* al que está necesariamente ligado con el deseo (del objeto, cuya representación afectó 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-

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 ella¹ 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, *stimulus*) sería arbitrio animal (*arbitrium brutum*). El arbitrio humano, por el contrario, es de tal modo que es afectado ciertamente por los impulsos, pero no 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

Libertad
214 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

Legalidad
moralidad

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 priori*.

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 disparatado 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), *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), escolio a la introducción.

216 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.

2 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 encuentra 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 allende 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 aquella 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.

220

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*.

IV

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

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 *categoricos* (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 afecta ¹ 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)].

222 * Los siguientes conceptos ² son comunes a las dos partes de la metafísica de las costumbres.

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

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 mediató, 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 refieran 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 sobreentiende 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.

223

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.

Persona 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).

Cosa 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*).

224 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).

225 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: ¡obra según una

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

La razón (natura) más fuerte es la que conserva el puesto (77)
leyes naturales (positivas)

máxima que pueda valer a la vez como ley universal! —Por consiguiente, debes considerar tus acciones primero desde su principio subjetivo: pero puedes reconocer si ese principio puede ser también objetivamente válido sólo en lo siguiente: en que, sometido por tu razón a la prueba de pensarte por medio de él a la vez como universalmente legislador, se cualifique para una tal legislación universal.

La simplicidad de esta ley en comparación con las grandes y múltiples consecuencias que pueden extraerse de ello, así como su carácter de mandato a pesar de no llevar en sí ostensiblemente un móvil, deben ciertamente extrañar al principio. Pero si, con esa admiración por la capacidad de nuestra razón de determinar el arbitrio por la simple idea de la aptitud de una máxima para acceder a la universalidad de una ley práctica, aprendemos que precisamente estas leyes prácticas (las morales) son las que primero dan a conocer una propiedad del arbitrio, a la que ninguna razón especulativa hubiera llegado, ni desde fundamentos *a priori* ni mediante experiencia alguna y, si hubiera llegado a ella, no podría mostrar su posibilidad por medio teórico alguno, mientras que, sin embargo, aquellas leyes prácticas muestran incontestablemente esta propiedad, es decir, la libertad: entonces resulta menos extraño encontrar estas leyes de modo *indemostrable* y, sin embargo, *apodíctico*, como los postulados matemáticos, y ver abierto ante sí a la vez todo un campo de conocimientos prácticos, allí donde la razón en lo teórico, con esta misma idea de libertad y con cualquier otra de las ideas de lo suprasensible, tiene que encontrar todo ante sí completamente cerrado. La coincidencia de una acción con la ley del deber es la *legalidad* (*legalitas*), la de la máxima de la acción con la ley es la *moralidad* (*moralitas*) de la misma. Pero la *máxima* es el principio *subjetivo* para obrar, que el sujeto mismo toma como regla (es decir, cómo quiere obrar). Por el contrario, el

máxima = principio
subjetivo de
la acción.

legalidad = conformidad de la acción con la ley.
moralidad = conformidad de la máxima con la ley.

principio del deber es lo que la razón le manda absolutamente, por tanto, objetivamente (cómo debe obrar).

226 El principio supremo de la doctrina de las costumbres es, pues: obra según una máxima, que pueda valer a la vez como ley universal. —Cualquier máxima inepta para ello es contraria a la moral.

Las leyes proceden de la voluntad; las máximas, del arbitrio. Este último es en el hombre un arbitrio libre, la voluntad, que no se refiere, sino a la ley, no puede llamarse ni libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación concerniente a las máximas de las acciones (por tanto, la razón práctica misma), de ahí que sea también absolutamente necesaria y no sea ella misma susceptible de coerción alguna. Por consiguiente, sólo podemos denominar libre al arbitrio.

Pero la libertad del arbitrio no puede definirse como la facultad de elegir obrar a favor o en contra de la ley (*libertas indifferentiae*) — como algunos han intentado, ciertamente —, si bien el arbitrio, en tanto que fenómeno, ofrece frecuentes ejemplos de ello en la experiencia. Porque sólo conocemos la libertad (tal como se nos manifiesta ante todo a través de la ley moral) como una propiedad *negativa* en nosotros; es decir, la propiedad de no estar *forzados* a obrar por ningún fundamento sensible de determinación. Pero en tanto que *noúmeno*, es decir, considerando la facultad del hombre sólo como inteligencia, no podemos exponer cómo *constríñe* al arbitrio sensible, por consiguiente, no podemos exponerla *teóricamente* en su constitución positiva en modo alguno. Sólo podemos comprender bien lo siguiente: que, si bien el

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.

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 jurisconsulto 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 naturæ*), por más que el jurisconsulto tenga que tomar de la última los principios inmutables para toda legislación positiva.

§ B

¿Qué es el derecho?

Si no quiere caer en tautología, o bien remitir a lo que proponen las leyes de algún país en algún tiempo, en vez de dar una solución general, esta pregunta puede muy bien sumir al *jurisconsulto* en la misma perplejidad en que se encuentra el lógico ante el desafío al que está llamado: ¿qué es la verdad? Lo que sea de derecho (*quid sit iuris*), es decir, lo que dicen o han dicho las leyes en un determinado lugar y en un tiempo determinado, aún puede muy bien indicarlo: pero si también es justo lo que proponían y el criterio general para reconocer tanto lo justo como lo injusto (*iustum et iniustum*), permanecerán ocultos para él si no abandona durante largo tiempo aquellos principios empíricos, y busca las fuentes de aquellos juicios en la mera razón (si bien aquellas leyes pueden servirle para ello perfectamente como hilo conductor) para erigir los fundamentos de una posible legislación positiva. Una doctrina jurídica únicamente empírica es (como la cabeza de madera en la fábula de Fedro) una cabeza, que puede ser hermosa, pero que lamentablemente no tiene seso.

El concepto de derecho, en tanto que se refiere a una obligación que le corresponde (es decir, el concepto moral del mismo), afecta, en primer lugar, sólo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, pueden influirse entre sí (inmediata o mediamente). Pero, en segundo lugar, no significa la relación del arbitrio con el deseo del otro (por tanto, con la mera necesidad (*Bedürfnis*)), como en las acciones benéficas o crueles, sino sólo con el arbitrio del otro. En tercer lugar, en esta relación recíproca del arbitrio no se atiende en absoluto a la *materia* del arbitrio, es decir, al fin que cada cual se propone con el objeto

que quiere; por ejemplo, no se pregunta si alguien puede beneficiarse también o no de la mercancía que me compra para su propio negocio; sino que sólo se pregunta por la forma en la relación del arbitrio de ambas partes, en la medida en que se considera únicamente como libre, y si con ello¹, la acción de uno de ambos puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal.

Por tanto, el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad.

§ C

Principio universal del derecho

«Una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal». *Acción (dentro)*

Por tanto, si mi acción, o en general mi estado, puede coexistir con la libertad de cada uno, según una ley universal, me agravia el que me lo obstaculiza; porque ese obstáculo (esa resistencia) no puede coexistir con la libertad, según leyes universales.

De aquí se desprende también que no puede exigirse que este principio de todas las máximas sea a su vez mi máxima, es decir, que lo convierta en máxima de mi acción; porque cada uno puede ser libre, aunque su libertad me resulte totalmente indiferente o desce cordialmente dañarla, con tal de que no le perjudique con mi acción externa. Tomar como máxi-

¹ Aceptamos la corrección de Hartenstein, que consiste en sustituir «durch» por «dadurch».

→ afecta sólo
a la rel. externa
→ no tiene que
ver con lo de dentro

→ mi con lo
de dentro. fin
sólo la forma

el. de dentro

ma el obrar conforme al derecho es una exigencia que me hace la ética.

Por tanto, la ley universal del derecho: obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal, ciertamente es una ley que me impone una obligación, pero que no espera en modo alguno, ni menos aun exige, que *deba yo mismo* restringir mi libertad a esas condiciones por esa obligación, sino que la razón sólo dice que está restringida a ello en su idea y que también puede ser restringida por otros de hecho; y esto lo dice como un postulado, que no es susceptible de prueba ulterior alguna. — Cuando el propósito no consiste en enseñar la virtud, sino sólo en exponer qué es *conforme a derecho* (*recht*), no es lícito, ni se debe incluso, presentar aquella ley del derecho como móvil de la acción.

§ D

El derecho está ligado a la facultad de coaccionar

La resistencia que se opone a lo que obstaculiza un efecto fomenta ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo contrario al derecho (*unrecht*) es un obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho (*unrecht*)), entonces la coacción que se le opone, en tanto que obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme al derecho (*recht*): por consiguiente, al derecho está unida a la vez la facultad de

coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción.

232

§ E

El derecho e s t r i c t o puede representarse también como la posibilidad de una coacción recíproca universal, concordante con la libertad de cada uno según leyes universales

Esta proposición significa lo siguiente: el derecho no puede pensarse como compuesto de dos elementos, es decir, de la obligación según una ley y de la facultad de aquel que obliga a los otros por su arbitrio de coaccionarles a ello, sino que podemos establecer inmediatamente el concepto de derecho sobre la posibilidad de conectar la coacción recíproca universal con la libertad de cada uno. Así como el derecho en general sólo tiene por objeto lo que es exterior en las acciones, el derecho estricto, es decir, aquel que no está mezclado con nada ético, es el que no exige sino fundamentos externos de determinación del arbitrio; porque entonces es puro y no está mezclado con prescripciones referidas a la virtud. Por tanto, sólo puede llamarse derecho *estricto* (restringido) al derecho completamente externo. Sin duda, éste se fundamenta en la conciencia de la obligación de cada uno según la ley; pero, para determinar al arbitrio conforme a ella, ni le es lícito ni puede, si es que debe ser puro, recurrir a esta conciencia como móvil, sino que se apoya por tanto en el principio de la posibilidad de una coacción exterior, que puede coexistir con la libertad de cada uno según leyes universales. — Por consiguiente, cuando se dice: un acreedor tiene derecho a exigir el pago de la deuda a su deudor, esto no significa que pueda persuadirle de que su propia

do
estricto

⊗ ojo coacción recíproca
(neutro)

razón le obliga al pago, sino que una coacción, que obliga a todos a hacer esto, puede muy bien coexistir con la libertad de cada cual, por tanto, también con la suya, según una ley externa universal: derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa.

(X) La ley de una coacción recíproca que concuerda necesariamente con la libertad de todos bajo el principio de la libertad universal es en cierto modo la construcción de aquel concepto; es decir, la exposición del mismo en una intuición pura *a priori*, siguiendo la analogía de la posibilidad de los movimientos libres de los cuerpos bajo la ley de la igualdad de la acción y la reacción. Ahora bien, de igual modo que en la matemática pura no pueden deducirse las propiedades de su objeto inmediatamente a partir del concepto, sino sólo pueden descubrirse mediante la construcción del concepto, no es tanto el concepto de derecho el que posibilita la exposición de este concepto, como la coacción totalmente recíproca e igual, sometida a leyes universales, y coincidente con él. Pero, así como a este concepto dinámico todavía subyace en la matemática pura (por ejemplo, en la geometría) uno puramente formal, la razón ha cuidado de proveer en lo posible también al entendimiento con intuiciones *a priori* para construir el concepto de derecho. —Lo recto (*rectum*), como lo derecho, se opone en parte a lo curvo, en parte a lo oblicuo. En el primer caso tenemos la constitución interna de una línea, de tal modo que entre dos puntos dados sólo puede haber una, pero en el segundo caso tenemos la posición de dos líneas, que se cortan o chocan entre sí, de las cuales también sólo puede haber una (la perpendicular) que no se incline más hacia un

233

lado que hacia el otro y que divida el espacio en dos partes iguales; siguiendo esta analogía, también la doctrina del derecho quiere determinar a cada uno lo *suyo* (con precisión matemática), cosa que no puede esperarse en la doctrina de la virtud, que no puede rehusar un cierto espacio a las excepciones (*latitudinem*). —Pero, sin penetrar en la esfera de la ética, hay dos casos que exigen una decisión jurídica y para los que, sin embargo, no puede encontrarse nadie que decida, y que pertenecen en cierto modo a los *intermundia* de Epicuro. Tenemos que separarlos primero de la doctrina del derecho propiamente dicha, a la que queremos pasar pronto, con el fin de que sus vacilantes principios no influyan en los firmes principios de ésta.

Apéndice a la Introducción a la Doctrina del Derecho

El derecho equívoco (*Ius aequivocum*)

234 A todo derecho en sentido *estricto* (*ius strictum*) está ligada la facultad de coaccionar. Pero se puede pensar todavía un derecho en sentido *amplio* (*ius latum*), en el que es imposible determinar mediante ley alguna la capacidad de coaccionar. —Estos derechos, auténticos o supuestos, son dos: la *equidad* y el *derecho de necesidad*; el primero de ellos admite un derecho sin coacción; el segundo, una coacción sin derecho, y es fácil percatarse de que esta ambigüedad descansa realmente en el hecho de que hay casos de un derecho dudoso, para cuya resolución no hay ningún juez competente.

juris aequivocum

I

La equidad (Aequitas)

La *equidad* (objetivamente considerada) no es en modo alguno una razón para apelar sólo al deber ético de otros (a su benevolencia y bondad), sino que el que exige algo sobre esta base se apoya en su *derecho*, sólo que le faltan las condiciones que el juez necesita para poder determinar según ellas cuánto o de qué modo es posible satisfacer su reclamación. El que en una sociedad mercantil¹, constituida sobre la igualdad de los beneficios y que se ha disuelto, ha contribuido, sin embargo, más que los otros, pero ha *perdido* más en ello que los demás miembros por circunstancias desgraciadas, puede exigir de la sociedad algo más que ir sólo a partes iguales, *en atención a la equidad*. Pero, según el derecho propiamente dicho (estricto), sería recusado junto con su reclamación, ya que, si se imagina un juez en su caso, carece de datos precisos (*data*) para estipular cuánto le corresponde según el contrato. El sirviente, al que se paga el sueldo anual en moneda devaluada durante ese tiempo, con lo cual no puede conseguir lo que habría podido adquirir por ello al hacer el contrato, *ante este igual valor numérico pero desigual valor efectivo* no puede invocar su derecho a ser indemnizado por ello, sino sólo apelar a la equidad como fundamento (una divinidad muda, que no puede ser oída): porque en el contrato nada se estipuló sobre ello y un juez no puede fallar ateniéndose a condiciones indeterminadas.

De aquí se sigue también que un *tribunal de equidad* (en una querella de otros sobre sus derechos)

¹ Kant utiliza la palabra «Maskopei» para referirse a una sociedad mercantil o comercial, tomada del holandés «maatschappij».

235

encierra en sí una contradicción. Sólo cuando quedan afectados los propios derechos del juez y en aquello de lo que puede disponer personalmente, puede y debe prestar oídos a la equidad; por ejemplo, cuando la corona asume los daños que otros han sufrido a su servicio y cuya reparación se implora, aunque podría recusar esta petición según el derecho estricto, alegando que ellos han asumido tales daños por su cuenta y riesgo.

El apotegma (*dictum*) de la *equidad* es, pues, sin duda: «el derecho más estricto constituye la mayor injusticia» (*summum ius summa iniuria*); pero este daño no puede remediarse por el camino jurídico, aunque afecte a una exigencia jurídica, porque ésta sólo pertenece al *tribunal de la conciencia* (*forum poli*), mientras que toda cuestión jurídica ha de llevarse ante el *derecho civil* (*forum soli*)¹.

II

El derecho de necesidad (Ius necessitatis)

Este presunto derecho consiste en la facultad de quitar la vida a otro, que no me ha hecho mal alguno, cuando mi propia vida está en peligro. Es evidente que aquí debe encerrarse una contradicción de la doctrina del derecho consigo misma —porque no se trata aquí de un agresor *injusto* de mi vida, al que me anticipo quitándole la suya (*ius inculpatæ tutelæ*), en cuyo caso recomendar moderación (*moderamen*) corresponde sólo a la ética y no al derecho, sino de una violencia permitida contra alguien que no ha ejercido contra mi violencia alguna.

¹ *Polus* = el cielo, *solum* = la tierra. El original dice también en el segundo caso «*poli*». Hartenstein y la Academia: «*soli*». También Vorländer.

Es claro que esta afirmación no ha de entenderse objetivamente, según lo que una ley prescribe, sino sólo subjetivamente, es decir, cómo se fallaría la sentencia ante un tribunal. No puede haber, en efecto, ninguna *ley penal* que imponga la muerte a quien en un naufragio, corriendo con otro el mismo riesgo de muerte, le arroje de la tabla en la que se ha puesto a salvo, para salvarse a sí mismo. Porque la pena con que la ley amenazara no podría ser ciertamente mayor que la de perder su vida. En tal caso, semejante ley penal no puede tener el efecto pretendido; porque la amenaza de un mal, que es todavía *incierto* (el de la muerte por sentencia judicial), no puede superar al miedo ante un mal *cierto* (es decir, morir ahogado).
 236 Por tanto, el acto de salvar la propia vida por medio de la violencia no ha de juzgarse como *irreprochable* (*inculpabile*), sino sólo como *no punible* (*impunibile*) y, por una asombrosa confusión de los jurisconsultos, esta impunidad *subjetiva* se tiene por *objetiva* (conforme a la ley).

El apotegma del derecho de necesidad reza así: «La necesidad carece de ley (*necessitas non habet legem*)»; y, con todo, no puede haber necesidad alguna que haga legal lo que es injusto.

Vemos que en estos dos juicios jurídicos (según el derecho de equidad y el derecho de necesidad) el *equivoco* (*aequivocatio*) surge al confundir los fundamentos objetivos con los subjetivos del ejercicio del derecho (ante la razón y ante el tribunal), ya que lo que alguien con buenas razones reconoce por sí mismo como justo, no puede encontrar confirmación ante un tribunal, y lo que él tiene que juzgar como injusto en sí, puede lograr indulgencia ante el mismo tribunal: porque el concepto de derecho en estos dos casos no está tomado con el mismo significado.

División de la doctrina del derecho

A

División general de los deberes jurídicos

Esta división puede muy bien hacerse siguiendo a *Ulpiano*¹, si damos a sus fórmulas un sentido, que él no pudo concebir claramente sin duda, pero que, sin embargo, puede desarrollarse o incorporarse desde ellas. Son las siguientes:

- 1) Sé un hombre honesto (*honeste vive*). La *honestidad jurídica* (*honestas iuridica*) consiste en esto: en afirmar el propio valor como hombre en la relación con otro, deber que se expresa en la proposición: «No te conviertas en un simple medio para los demás, sino sé para ellos a la vez un fin». Este deber se esclarecerá en lo que sigue como obligación surgida del derecho de la humanidad en nuestra propia persona (*Lex iusti*).
- 2) No dañes a nadie (*neminem laede*), aunque para ello debieras desprenderte de toda relación con otro y evitar toda sociedad (*Lex iuridica*).
- 237 3) Entra (si no puedes evitar lo último) en una sociedad con otros, en la que a cada uno se le pueda mantener lo suyo (*suum cuique tribue*). — Si esta última fórmula se tradujera como: «da a cada uno lo suyo», formularía un despropósito; porque no puede darse a nadie lo que ya tiene. Por consiguiente, si ha de tener un sentido, tendría que decir así: «entra en un estado², en el que pueda asegurarse a cada uno lo suyo frente a los demás» (*Lex iustitiae*).

¹ Ulpiano (170-228), *Corpus Iuris Civilis*, Liber primus, I, 10.

² Ante la imposibilidad de diferenciar los términos *Zustand* (estado) y *Staat* (Estado) en su traducción, convenimos en utilizar «estado» para *Zustand* y «Estado» para *Staat*.

De este modo, las tres fórmulas clásicas arriba mencionadas son a la vez principios de la división del sistema de los deberes jurídicos en deberes internos, externos y en aquellos que contienen la derivación de los últimos a partir del principio de los primeros por subsunción.

B

División general de los derechos

- 1) De los derechos, como preceptos (*Lehren*) sistemáticos: derecho natural, que sólo se basa en principios *a priori*, y derecho positivo (estatutario), que procede de la voluntad de un legislador.
- 2) De los derechos, como facultades (*Vermögen*) (morales) de obligar a otros, es decir, como un fundamento legal con respecto a los últimos (*titulum*)¹, cuya división suprema es la clasificación en derecho innato y adquirido; el primero de los cuales es el que corresponde a cada uno por naturalidad, con independencia de todo acto jurídico; el segundo es aquel para el que se requiere un acto de este tipo.

Lo mío y lo tuyo innato puede también llamarse lo interno (*meum vel tuum internum*); porque lo externo ha de ser siempre adquirido.

No hay sino un derecho innato

La libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede

¹ El sentido, según Vorländer, es el siguiente: «los derechos, (considerados) como fundamento legal de las obligaciones de los otros» (p. 43). Mientras que Natorp sugiere introducir el término. «enthaltend» y sustituir «den letzteren» por «dem letzteren», es decir, «dem Verpflichten».

coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad. — La igualdad innata, es decir, la independencia, que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también reciprocamente podemos obligarles; por consiguiente, la cualidad del hombre de ser su propio señor (*sui iuris*); de igual modo, la de ser un hombre íntegro (*iustus*), porque no ha cometido injusticia alguna con anterioridad a todo acto jurídico; por último, también la facultad de hacer a otros lo que en sí no les perjudica en lo suyo, si ellos no quieren tomarlo así; como por ejemplo, comunicar a otros el propio pensamiento, contarles o prometerles algo, sea verdadero y sincero, o falso y doble (*veriloquium aut falsiloquium*), porque depende de ellos solamente querer creerle o no* — todas estas facultades se encuentran ya en el principio de la libertad innata y no se distinguen realmente de ella (como miembros de la división bajo un concepto superior del derecho). El propósito con el que se ha hecho semejante división en el sistema del derecho natural (en cuanto se refiere al derecho innato) es el siguiente: para que, cuando surja una disputa en torno a un derecho adquirido y se pregunte a quién corresponde la obligación de probar (*onus probandi*), bien un acto dudoso, bien, si éste ha sido indagado, un derecho dudoso,

* Decir algo falso intencionadamente, aunque sólo sea irreflexivamente, suele llamarse habitualmente mentira (*mendacium*), porque al menos puede dañar en la medida en que quien la repite confiadamente queda en ridículo ante los demás por crédulo. Sin embargo, en sentido jurídico sólo debe llamarse mentira a la falsedad que daña inmediatamente a otro en su derecho; por ejemplo, el fingimiento falso de un contrato, sellado con alguien para robarle lo suyo (*falsiloquium dolosum*); y esta distinción entre conceptos muy afines no carece de fundamento: porque al explicar el propio pensamiento, el otro siempre queda libre para aceptarlo para lo que quiera, aunque el descrédito fundado de que es un hombre cuya palabra no puede creerse raya tan de cerca el reproche de llamarle mentiroso que apenas se distingue la línea divisoria entre lo que pertenece al *ius* y lo que pertenece a la ética.

aquel que rechaza esta obligación pueda apelar metódicamente a su derecho innato a la libertad (que entonces se especifica según sus relaciones) y a hacerlo como atendiendo a distintos títulos jurídicos.

Puesto que no hay *derechos* en lo que respecta a lo innato, por consiguiente, a lo mío y tuyo interno, sino sólo un derecho, se bosqueja en los prolegómenos esta división suprema, como constituida por dos miembros extremadamente desiguales en cuanto al contenido, y la división de la doctrina del derecho sólo puede referirse a lo mío y lo tuyo externos.

239

División de la Metafísica de las Costumbres en general

I

Todos los deberes son o *deberes jurídicos* (*officia iuris*), es decir, aquellos para los que es posible una legislación exterior, o *deberes de virtud* (*officia virtutis s. ethica*), para los que es imposible una tal legislación: los últimos no pueden someterse a ninguna legislación exterior porque se dirigen a un fin, que es a la vez un deber (o es un deber tenerlo); sin embargo, ninguna legislación exterior puede lograr que alguien se proponga un fin (porque es un acto interno del ánimo); aunque puedan mandarse acciones externas que lleven a él, sin que el sujeto se las proponga como fin.

Pero ¿por qué damos usualmente a la doctrina de las costumbres (moral) el título de doctrina de los *deberes* (sobre todo Cicerón)¹, y no también doctrina de los *derechos*, puesto que unos se refieren a otros? —La razón es la siguiente: sólo conocemos nuestra propia libertad

¹ Cicerón (106-43 a.J.C.), *De officiis*.

(de la que proceden todas las leyes morales, por tanto, también todos los derechos así como los deberes) a través del *imperativo moral*, que es una proposición que manda el deber, y a partir de la cual puede desarrollarse después la facultad de obligar a otros, es decir, el concepto de derecho.

II

Puesto que el hombre puede y debe ser representado en la doctrina de los deberes atendiendo a la propiedad de su facultad de libertad, que es totalmente suprasensible, y, por tanto, atendiendo sólo a su *humanidad* como personalidad independiente de determinaciones físicas (*homo noumenon*), a diferencia del mismo hombre, pero como sujeto afectado por tales determinaciones (*homo phaenomenon*), derecho y fin, referidos de nuevo al deber desde esta doble propiedad, darán la siguiente clasificación.

240 División según la relación objetiva de la ley con el deber

Deber perfecto

Deber para consigo mismo	1. El <u>derecho</u> de la humanidad en nuestra propia persona	2. El <u>derecho</u> de los hombres	Deber para con otros
	{ (jurídico) Deber (de virtud) }		
	3. El <u>fin</u> de la humanidad en nuestra propia persona	4. El <u>fin</u> de los hombres	

Deber imperfecto

III

Puesto que los sujetos respecto de los cuales pensamos una relación del derecho con el deber (sea posible o no) dan pie a distintas relaciones, podemos emprender también una división desde esta perspectiva.

División según la relación subjetiva de los obligantes y los obligados

1
Relación jurídica del hombre con seres que carecen de derechos y de deberes.

Vacat
Porque son seres irracionales, que ni nos obligan ni podemos ser obligados por ellos.

3
Relación jurídica del hombre con seres que tienen sólo deberes y ningún derecho.

Vacat
Porque serían hombres sin personalidad (siervos, esclavos).

2
Relación jurídica del hombre con seres, que tienen tanto derechos como deberes.

Adest
Porque es una relación de hombres con hombres.

4
Relación jurídica del hombre con un ser, que tiene sólo derechos y ningún deber (Dios).

Vacat
Es decir, sólo en la filosofía, porque no es objeto alguno de la experiencia posible.

Por tanto, sólo en el n.º 2 encontramos una relación *real* entre derecho y deber. La razón por la cual

no la encontramos también en el n.º 4 es la siguiente: porque sería un deber *trascendente*, es decir, un deber para el que no puede darse ningún sujeto obligante externo que le corresponda, con lo cual la relación es sólo *ideal* desde el punto de vista teórico, o sea, relación con un producto mental, del que nos hacemos un concepto fructífero, pero no a través de su concepto totalmente *vacío*, sino en referencia a nosotros mismos y a las máximas de la moralidad interna, por consiguiente, con una intención práctica interna, y en esto únicamente consiste todo nuestro deber *immanente* (realizable) en esta relación meramente pensada.

División de la Moral como Sistema de los deberes en general

Doctrina elemental		Doctrina del método ¹	
Deberes jurídicos	Deberes de virtud	Didáctica	Ascética
Derecho privado	Derecho público		
y así sucesivamente todo			

lo que no contiene sólo los materiales sino también la forma arquitectónica de una doctrina científica de las costumbres; cuando para ello los principios meta-

¹ La división en doctrina elemental y doctrina del método no se realiza en la doctrina del derecho, ya que Kant indica que para ésta es superflua la doctrina del método (VI, p. 411).

físicos hayan descubierto completamente los principios universales.

* * *

La división suprema del derecho natural no puede ser la división en derecho *natural* y *social* (como sucede a veces), sino la división en derecho natural y *civil*: el primero de los cuales se denomina *derecho privado* y el segundo *derecho público*. Porque al *estado de naturaleza* no se contrapone el estado social sino el civil: ya que en aquel puede muy bien haber sociedad, sólo que no *civil* (que asegura lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas), de ahí que el derecho en el primer caso se llame derecho privado.

PRIMERA PARTE DE LA DOCTRINA DEL DERECHO

El derecho privado

245 DOCTRINA GENERAL DEL DERECHO

PRIMERA PARTE

EL DERECHO PRIVADO SOBRE LO MÍO Y LO TUYO EXTERIOR EN GENERAL

CAPÍTULO PRIMERO

EL MODO DE TENER ALGO EXTERIOR COMO SUYO

§ 1

Lo *jurídicamente mío* (*meum iuris*) es aquello con lo que estoy tan ligado, que cualquier uso que otro pudiera hacer de ello sin mi consentimiento, me lesio-