

con las grandes producciones de este hombre, redactadas con amplitud y aburrimento christianwolffianos, y que en realidad tienen la vista puesta en el engaño y no en la instrucción del lector. En ese pequeño escrito se dice, pues, en la p. 32: «La intuición de un mundo sensible existía sólo para que en ese mundo / se hiciera visible el Yo como *absoluto sujeto de obligación* [absolut *sollendes*]». En la p. 33 se habla incluso de «la obligación de la visibilidad de la obligación» y, en la p. 36, de «una obligación del ver que *estoy obligado* [soll]». Así pues, a esto ha conducido inmediatamente después de *Kant*, como *exemplar vitis imitabile*, la *forma imperativa* de la ética de *Kant* con la obligación indemostrada que ella se concedió como un *κόμοδο πού στῶ*.⁶⁴

Además, todo lo dicho aquí no invalida el mérito de *Fichte*, que consiste en haber oscurecido y hasta desplazado, dentro de la nación en la que apareció, la filosofía de *Kant*, esa pieza maestra tardía del ingenio humano; y ello, mediante superlativos fanfarrones, mediante las extravagancias y el sinsentido de sus *Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia*, presentado tras la máscara del ingenio; y, de este modo, ha mostrado incontestablemente al mundo cuál es la competencia del público filosófico alemán; porque él hace jugar a ese público el papel de un niño a quien se le quita de la mano una valiosa joya, entregándole a cambio un juguete de Nuremberg. Su fama, así obtenida, continúa viviendo todavía hoy a crédito; y todavía hoy *Fichte* es nombrado siempre junto a *Kant* como otro que tal (Ἡρόκλῆς καὶ πύθιοσσι! —i.e. *Hercules et similia*)⁶⁵, e incluso a menudo colocado por encima de él⁶⁶. Por eso también, su ejemplo ha generado aquellos sucesores en el arte de la mistificación filosófica del público alemán, animados por el mismo espíritu y coronados con el mismo éxito, a los

⁶⁴ «Punto de apoyo». «Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo», expresión de Arquímedes, según *Pappus* VIII, p. 1060, ed. Hultsch [N. de la T.].

⁶⁵ «Hércules y los monos»].

⁶⁶ Corroboro esto con un pasaje de la más reciente literatura filosófica. El señor *Feuerbach*, un hegeliano (*c'est tout dire*), declara lo siguiente en la p. 80 de su libro *P. Bayle, Una contribución a la Historia de la Filosofía*, 1838: «Pero aun más sublimes que las de *Kant* son las ideas de *Fichte*, que él expresó en su doctrina moral y, de forma dispersa, en sus restantes escritos. El cristianismo no tiene nada de sublime que pudiera colocarse al lado de las ideas de *Fichte*».

que todos conocen y de los que no es éste el lugar de hablar detenidamente; aunque sus respectivas opiniones siguen siendo expuestas largo y tendido, y seriamente discutidas por los profesores de filosofía; como si uno se las viese realmente con filósofos. A *Fichte* hay que / agradecer, pues, el que existan luminosas acas para ser revisadas algún día por el tribunal de la posteridad, ese tribunal de casación de los juicios de los contemporáneos, que casi en todas las épocas ha tenido que ser para el mérito auténtico lo que el Juicio Final para los santos.

[185] III. FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA

§ 12. Requisitos

Así pues, también la fundamentación de la ética de *Kant*, considerada desde hace sesenta años como un sólido fundamento de la misma, se hunde ante nuestros ojos en el profundo y quizá irrellenable abismo de los errores filosóficos, al mostrarse como una suposición insostenible y como un simple disfraz de la moral teológica. Como dije, puedo dar por sabido que los anteriores intentos de fundamentar la ética son todavía menos satisfactorios. En su mayor parte son afirmaciones inde mostradas y tomadas del aire y, al mismo tiempo, como la propia fundamentación de *Kant*, sutilezas artificiales que exigen las distinciones más finas y se basan en los más abstractos conceptos, en combinaciones difíciles, reglas heurísticas y principios que se balancean en la punta de un alfiler, así como en máximas de zancos desde cuya altura no se puede ya divisar la vida real y su barullo. Por eso están perfectamente indicadas para resonar en los auditorios y ofrecer un ejercicio de agudeza: pero una cosa así no puede ser lo que suscite la llamada a obrar justo y bueno [*Rechtum und Wohlum*] que existe en cada hombre, ni puede mantener en equilibrio los fuertes impulsos a la injusticia y la dureza, ni tampoco / servir de base a los reproches de la conciencia moral; querer retrotraer éstos a la violación de tales máximas sutiles sólo puede servir para hacerlos ridículos. Así, las combinaciones conceptuales artificiales de todo tipo no pueden nunca, si nos tomamos la cues-

ción en serio, contener el verdadero impulso a la justicia y la caridad. Más bien, éste tiene que ser algo que requiera poca reflexión y aún menos abstracción y combinación, y que, independientemente de la formación intelectual, hable a todos incluido el hombre más rudo, se base meramente en la comprensión intuitiva y se imponga inmediatamente a partir de la realidad de las cosas. Mientras la ética no pueda mostrar un fundamento de esa clase, podrá disputar y desfilas en los auditorios: la vida real se burlará de ella. Por eso, tengo que dar a los éticos el paradójico consejo de volver primero un poco la cabeza a la vida humana.

§ 13. *Opinión escéptica*

¿O quizás, en vista de los intentos de encontrar un fundamento seguro para la moral realizados en vano desde hace más de dos mil años, resultaría que no hay ninguna moral natural e independiente de la apreciación humana, sino que aquélla es de parte a parte un artefacto, un medio que ha sido inventado para una mejor domesticación del egoísta y malvado género humano y que, por consiguiente, se derrumbaría sin el apoyo de las religiones positivas porque no tendría ninguna acreditación interna y ningún fundamento natural? La Justicia y la policía no pueden siempre ser suficientes: hay delitos cuyo descubrimiento es demasiado difícil, e incluso algunos cuyo castigo es incierto; ahí, pues, la protección pública nos abandona. Además, la ley civil puede, a lo sumo, forzar a la justicia pero no a la caridad ni al buen obrar, porque en este punto todos querrían ser la parte pasiva pero ninguno la activa. Esto ha ocasionado la hipótesis de que la moral se basa sólo en la religión y de que ambas tienen como fin ser el complemento a la necesaria insuficiencia de la instrucción estatal y la legislación. Por tanto, no puede haber una moral natural, es decir, / [187]

fundamentada sólo en la naturaleza de las cosas o del hombre: con lo que se explica que los filósofos se hayan esforzado inútilmente en buscar su fundamento. Esta opinión no carece de verosimilitud: ya la establecieron los pirrónicos «ὄυτε ἀγαθόν τί ἐστὶ φύσει, ὄυτε κακόν, ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκρυται, κατὰ τὸν Τίμωνα» («*neque est aliquid bonum*

natura, neque malum, "sed haec ex arbitrio hominum dijudicantur", secundum Timonem»)⁶⁷. Sexr. Emp. adv. Math. XI, 140; y también en la época moderna destacados pensadores se han adherido a ella. Por eso merece un cuidadoso examen, aunque sería más cómodo eliminarla mediante una inquisitorial mirada de soslayo a la conciencia moral de aquellos en los que pudo emerger un pensamiento tal.

Uno se encontraría en un error grande y pueril si creyese que todas las acciones justas y legales del hombre son de origen moral. Más bien, en la mayoría de los casos, entre la justicia que ejercitan los hombres y la auténtica honestidad del corazón existe una relación análoga a la que hay entre las manifestaciones de la cortesía y el auténtico amor al prójimo, que no supera el egoísmo en apariencia, como aquélla, sino verdaderamente. La rectitud de ánimo que se aparenta por todas partes y que quiere estar por encima de toda duda, junto con la suma indignación que se origina por la más leve insinuación de una sospecha a ese respecto y que está dispuesta a convertirse en la ira más ardiente: todo eso lo tomarán enseguida el inexperto y el ingenuo como dinero contante y sonante y como efecto de un delicado sentimiento o conciencia morales. Pero, en realidad, la rectitud general ejercitada en las relaciones humanas y afirmada como máxima inquebrantable se basa principalmente en dos necesidades externas: en primer lugar, en el orden legal mediante el cual el poder público protege los derechos de cada uno; y, en segundo lugar, en la conocida necesidad del buen nombre o del honor cívico para progresar en el mundo, necesidad en virtud de la cual los pasos de cada uno se encuentran bajo la vigilancia de la opinión pública que, implacablemente estricta, no perdona nunca ni siquiera un desliz aislado en ese terreno, sino que lo / hace cargar al culpable hasta la muerte como una mancha indeleble. En esto es realmente sabia: pues parte de la máxima «*operari sequitur esse*» y por tanto, de la convicción de que el carácter es invariable y, por consiguiente, lo que uno ha hecho una vez lo hará indefectiblemente de nuevo bajo idénticas circunstancias. Así pues, estos dos guardianes son los que vigilan la rectitud pú-

⁶⁷ [«Según Timón, nada es bueno ni malo por naturaleza, "sino que esas cosas se deciden según el arbitrio de los hombres"»].

bices; y sin ellos, dicho sin rodeos, nos las veríamos mal, en especial en relación a la propiedad, ese punto central en la vida humana en torno al cual gira principalmente su obrar y su actividad. Pues los motivos de honradez puramente éticos, supuesto que existan, por lo común sólo pueden encontrar su aplicación a la propiedad civil después de un amplio rodeo. En concreto, sólo pueden referirse primaria e inmediatamente al derecho *natural*; pero al *positivo* sólo mediatamente, en la medida en que se fundamenta en aquél. El derecho natural no es inherente a ninguna otra propiedad más que a la adquirida por el propio esfuerzo, con cuyo ataque también se atacan y se roban las fuerzas del propietario empleadas en ella. La teoría de la ocupación previa la rechaza incondicionalmente, aunque no puedo entrar aquí a refutarla ⁶⁸. Desde luego, toda propiedad fundamentada en el derecho positivo, aunque sea con tantos intermediarios, debe basarse, en último término y como su fuente originaria, en el derecho de propiedad natural. ¡Pero qué lejos se encuentra en la mayoría de los casos nuestra propiedad civil de aquella fuente originaria del derecho de propiedad natural! Casi siempre tiene con éste una conexión muy difícil o en absoluto demostrable: nuestra propiedad es heredada, adquirida por matrimonio, ganada en la lotería o, de no ser así, no adquirida mediante el propio trabajo con el sudor de la frente, sino con astutos pensamientos y ocurrencias: por ejemplo, en operaciones especulativas, o incluso también con tantas ocurrencias a las que el *Deus Eventus* ⁶⁹ ha premiado y glorificado por medio del azar. En la menor parte de los casos es verdaderamente el fruto del esfuerzo y el trabajo reales; e incluso entonces, éste es a menudo meramente intelectual, como el / de los abogados, médicos, funcionarios o maestros, trabajo que, a la vista del hombre rudo, parece costar poco esfuerzo. Es precisa una significativa formación para reconocer el derecho ético en toda propiedad de esa clase y respetarlo por un impulso puramente moral. Por consiguiente, muchos consideran calladamente la propiedad de los otros como poseída únicamente por derecho positivo. Por eso, si encuentran medios

⁶⁸ Véase *El mundo como voluntad y representación*, vol. 1, § 62, pp. 396 ss. y vol. 2, cap. 47, p. 682.

⁶⁹ [*El dios Éxito*].

de arrebatársela usando o incluso eludiendo la ley, no vacilan en hacerlo: pues les parece que aquéllos la perderían por el mismo camino por el que antes la habían conseguido, y consideran sus propias reivindicaciones tan bien fundadas como las del anterior propietario. Desde su punto de vista, el derecho del más astuto ha sustituido en la sociedad civil al del más fuerte. Entretanto, con frecuencia *el rico* es realmente de una rectitud inquebrantable, ya que es afecto de todo corazón a una regla, y mantiene una máxima en cuyo cumplimiento se basa toda su propiedad y las muchas ventajitas que con ella tiene frente a los demás; por eso se adhiere con total seriedad al principio «*num cuique*» ⁷⁰ y no se desvía de él. Existe, de hecho, un semejante apego *objetivo* a la lealtad y la buena fe, unido a la resolución de conservarlas inviolables, y que se basa solamente en que la lealtad y la buena fe son el fundamento de todo el trato libre entre los hombres, del buen orden y de la propiedad segura; de ahí que con frecuencia nos vengan bien *a nosotros mismos* y que a esos efectos tengan que mantenerse incluso con sacrificios, igual que se *invierte* algo en un buen campo. Pero la honestidad así fundada se encontrará por lo regular sólo entre la gente acomodada o, al menos, entre aquella a la que incumbe una ganancia lucrativa, sobre todo en los comerciantes, que tienen la más clara convicción de que el comercio y el cambio tienen su soporte ineludible en la confianza y el crédito mutuos; por eso también, el honor comercial es de un tipo muy especial. En cambio, *el pobre*, que ha avanzado muy poco en la cuestión y, debido a la desigualdad de la propiedad, se ve condenado a la escasez y el trabajo duro mientras otros viven ante sus ojos en la abundancia y la ociosidad, difícilmente reconocerá que esa desigualdad / se basa en una desigualdad correspondiente de los méritos y la ganancia honesta. Pero si *no* reconoce eso, ¿de dónde deberá entonces tomar el impulso puramente ético a la honradez que le impida echar mano al excedente ajeno? En la mayoría de los casos es el orden legal el que le retiene. Pero si alguna vez se presenta la rara ocasión en que, asegurado contra el efecto de la ley, pudiera con un solo hecho quitarse de encima la carga opresora de la carencia que la vista de la abundancia ajena hace

[190]

⁷⁰ [*A cada uno lo suyo*]. Expresión de Catón el Viejo, convertida en refrán].

todavía más sensible, e instalarse *él mismo* en la posesión de los placeres tantas veces envidiados, ¿qué es lo que retendrá su mano? ¿dogmas religiosos? Raras veces es tan sólida la fe. ¿Un motivo puramente moral de justicia? Quizás en casos aislados: pero en la mayoría será la preocupación, inscrita hasta en el hombre más insignificante, por su buen nombre, por su honor burgués, y el peligro manifiesto de ser expulsado para siempre por un hecho semejante de la logia masónica de las gentes honradas que obedecen la ley de la rectitud y, según ello, se han repartido entre sí y administran por todo el mundo la propiedad; el peligro de ser por toda la vida un paria de la sociedad civil a resultas de una única acción deshonrosa; uno en quien nadie confíe ya, de cuya compañía huyan todos, y a quien así se le ha cortado todo progreso, es decir, en una palabra: «Un tipo que ha robado», y a quien se aplica el refrán: «Quien roba una vez, es un ladrón para toda su vida».

Éstos son, pues, los guardianes de la rectitud pública: y quien haya vivido y tenido los ojos abiertos confesará que sólo a ellos hay que agradecer la mayor parte de la honradez en las relaciones humanas, y que no falta gente que espera sustraerse a su vigilancia y que, por lo tanto, considera la justicia y la honestidad sólo como un letrero, como una bandera bajo cuya protección uno realiza sus corsos con tanto mayor éxito. Así pues, no tenemos que encolerizarnos con un celo sagrado ni exasperarnos, cuando un moralista plantea el problema de si acaso toda honestidad y justicia no son en el fondo meramente convencionales y, según ello, siguiendo ese principio, se esfuerza por reducir todo el resto de la moral a razones remotas y mediatas pero en último término / egoístas, tal y como agudamente lo intentaron Holbach, Helvecio, D'Alembert y otros [191]

de su tiempo. Esto es incluso realmente verdadero y correcto en relación a la mayor parte de las acciones justas, como antes he mostrado. Que sea también verdadero de una parte considerable de las acciones de la caridad, no admite duda alguna; pues éstas nacen a menudo de la ostentación y con gran frecuencia de la creencia en una retribución venidera que se pagaría muy bien en cifra cuadrada o hasta cúbica, y admíen aún otras razones egoístas. Pero exactamente igual de cierto es que hay acciones de caridad desinteresada y de justicia totalmente voluntaria. Prueba de las últimas son, para no apelar a

hechos de la conciencia sino sólo de la experiencia, los casos aislados, pero indudables, en los que no sólo estaba totalmente excluido el peligro de la persecución legal sino también el del descubrimiento y hasta de cualquier sospecha y, no obstante, al rico le fue entregado lo suyo por el pobre: por ejemplo, cuando fue entregado a su propietario algo perdido y encontrado, algo depositado por un tercero ya fallecido; cuando un depósito hecho en secreto a un hombre pobre por un prófugo, fue fielmente conservado y devuelto. Sin duda, existen casos de este tipo: sólo que la sorpresa, la emoción y el respeto con que los recibimos atestiguan claramente que pertenecen a las cosas inesperadas, a las raras excepciones. Hay, de hecho, gente verdaderamente honrada; igual que hay también realmente tréboles de cuatro hojas: pero *Hamlet* habla sin hipérbolos cuando dice: «*To be honest, as this world goes, is to be one man pick'd out of ten thousand*»⁷¹. Frente a la objeción de que las acciones antes mencionadas se basan en último término en dogmas religiosos y, por tanto, en la consideración de un castigo o recompensa en otro mundo, se podrían también demostrar casos en los que sus ejecutores no se adherían a ninguna creencia religiosa; lo cual no es tan raro como el reconocimiento público del asunto.

[192] Frente a la *opinión escéptica*, uno apela ante todo a la *conciencia moral*. Pero también contra el origen natural de ésta se oponen dudas. Por lo menos, hay una *conscientia spuria* que a menudo se confunde con ella. El arrepentimiento e inquietud que sienten algunos por lo que han hecho no es con frecuencia, en el fondo, más que el temor a lo que les pueda ocurrir por ello. La violación de reglamentaciones externas, arbitrarias [*willkürlicher*] y hasta insulsas atormenta a algunos con reproches internos, al modo de la conciencia moral. Así, por ejemplo, a algunos judíos beatos les pesa realmente en el corazón el haber fumado una pipa en su casa el sábado por la noche, pese a que en el segundo libro de Moisés, cap. 35, 3, se dice: «No encenderéis ningún fuego en vuestras casas en el día del Sabbath». A algunos aristócratas u oficiales les corre el secreto autorreproche de no haber seguido convenientemente, con

⁷¹ Según el curso del mundo, ser honesto significa: ser un elegido entre diez mil [Shakespeare, *Hamlet*, II, 2].

ocasión de alguna inculpación, la ley de locos a la que se llama honor caballeresco: eso llega tan lejos que algunos de ese estamento, cuando se ven en la imposibilidad de mantener su palabra de honor dada o incluso de dar satisfacción a dicho código en una pelea, se matan de un tiro. (Yo he vivido ambos casos.) En cambio, el mismo hombre romperá su palabra todos los días sin pesar alguno, sólo con tal de que no estuviera añadida la divisa «Honor». En general, toda inconsecuencia, toda desconsideración, todo obrar contra nuestras resoluciones, máximas y convicciones del tipo que sean, incluso toda indiscreción, toda equivocación, toda torpeza, nos aflige calladamente y nos deja una espina en el corazón. Alguno se asombraría si viera de qué está compuesta propiamente su conciencia moral, que tan magnífica se le presenta: aproximadamente de 1/5 de respeto humano, 1/5 de desidemonia, 1/5 de prejuicio, 1/5 de vanidad y 1/5 de costumbre: de modo que, en el fondo, él no es mejor que aquel inglés que decía sin rodeos: «*I cannot afford to keep a conscience*» (mantener una conciencia moral es para mí demasiado costoso). La gente religiosa de todas las creencias con frecuencia no entiende como *conciencia moral* más que los dogmas y los preceptos de su religión y el autoexamen efectuado en relación a éstos: en ese sentido se toman también las expresiones *coerción de conciencia* y *libertad de conciencia* [*Gewissenszwang und Gewissensfreiheit*]. [193]

Precisamente así lo tomaron los teólogos, escolásticos y casuísticos de la época medieval y posterior: todo lo que uno sabía acerca de los principios y prescripciones de la Iglesia, unido al precepto de creerlo y obedecerlo, constituía su *conciencia moral*. Según ello, había una conciencia moral dudosa, cierta, errónea y otras por el estilo, para cuya corrección se tenía un consejero de conciencia [*Gewissensrat*]. En la *Historia de la doctrina de la conciencia moral* de *Staudlin*, puede verse resumidamente qué poco fijado está el concepto de la conciencia moral, al igual que otros conceptos, hasta por su mismo objeto, de qué diversas formas ha sido concebido por los diferentes hombres y de qué modo vacilante e inseguro aparece en los escritores. Nada de eso se presta a acreditar la realidad del concepto, y por eso ha dado lugar a la pregunta de si hay realmente una conciencia moral verdadera e innata. Ya en el § 10, dentro de la doctrina de la libertad, he tenido ocasión de

indicar brevemente mi concepto de la conciencia moral, y volveré de nuevo a ello.

Ciertamente, todas las dificultades escépticas son insuficientes para negar la existencia de toda moralidad auténtica, pero no para mitigar nuestras expectativas sobre la disposición moral en el hombre y, por tanto, sobre el fundamento natural de la ética; porque mucho de lo que a éste se ha atribuido se debe, como se ha mostrado, a otros móviles; y la consideración de la corrupción moral en el mundo demuestra suficientemente que el móvil para lo bueno no puede ser muy poderoso, sobre todo porque a menudo ni siquiera actúa allá donde los motivos contrapuestos no son fuertes, aun cuando la diferencia individual de los caracteres afirme aquí su completa validez. Entretanto, el conocimiento de aquella corrupción moral se dificulta al reprimirse y ocultarse sus manifestaciones mediante el orden legal, la necesidad del honor e incluso también la cortesía. A ello se añade, finalmente, que en la educación se cree fomentar la moralidad de los pupilos al presentarles la rectitud y la virtud como las máximas seguidas universalmente en el mundo: más tarde, cuando la experiencia les enseña algo diferente y a menudo con gran perjuicio para ellos, el descubrimiento de que sus maestros de juventud fueron los primeros que les engañaron puede / actuar sobre su propia moralidad más perjudicialmente que si aquellos maestros les hubieran dado el primer ejemplo de franqueza y honestidad, y les hubieran dicho sin rodeos: «El mundo va de mal en peor, los hombres no son como deberían ser; pero no te dejes confundir y sé tu mejor». Todo esto, como se dijo, dificulta nuestro conocimiento de la inmoralidad real del género humano. El Estado, esa obra maestra del egoísmo sobrentendido, racional y sumado de todos, ha colocado la protección de los derechos de cada uno en las manos de un poder que, infinitamente superior al poder de cada individuo, le fuerza a respetar los derechos de todos los demás. Ahí el egoísmo ilimitado de casi todos, la maldad de muchos, la crueldad de algunos, no pueden emerger: la fuerza ha reprimido a todos. El engaño que aquí se origina es tan grande que cuando, en los casos aislados en los que el poder estatal no puede proteger o es eludido, vemos que irrumpe la avidez insaciable, la codicia intame, la falsedad profundamente encubierta y la pérfida maldad humana, con frecuencia nos

espantamos y ponemos el grito en el cielo pensando que nos hemos topado con un monstruo nunca visto; pero sin la fuerza de las leyes y la necesidad del honor burgués, semejantes fenómenos estarían a la orden del día. Hay que leer historias criminales y descripciones de estados de anarquía para saber lo que es verdaderamente el hombre en el aspecto moral. A esos miles que se apiñan entremezclados en las relaciones páticas, hay que verlos como otros tantos tigres y lobos cuyos dientes están asegurados con un fuerte bozal. Por eso, si uno se imagina el poder estatal suprimido, es decir, el bozal quitado, toda persona juiciosa se estremece ante el espectáculo que entonces sería de esperar; con lo que manifiesta qué poco confía en el fondo en el efecto de la religión, de la conciencia moral o del fundamento natural de la moral, cualquiera que éste sea. Pero precisamente entonces, frente a aquellas potencias inmorales liberadas, también el verdadero móvil moral del hombre mostraría abiertamente su eficacia y, por consiguiente, podría ser conocido de la manera más fácil; con lo que, al mismo tiempo, se pondría claramente de relieve la increíblemente grande distinción moral de los caracteres, y se la encontraría tan grande como la intelectual de las cabezas; con lo que, ciertamente, se ha dicho mucho. [195]

Quizá se me querrá oponer que la ética no tiene que ver con cómo actúan los hombres sino que es la ciencia que indica cómo *deben* actuar. Pero ése es justamente el principio que yo niego después de haber mostrado suficientemente, en la parte crítica de este tratado, que el concepto de la *obligación*, la *forma imperativa* de la ética, sólo tienen validez en la moral teológica, mientras que fuera de ella pierden todo sentido y significado. En cambio, yo señalo a la ética el fin de interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral. De ahí que para descubrir el fundamento último de la ética no quede otro camino más que el empírico, o sea, el investigar si es que hay acciones a las que tengamos que reconocer *auténtico valor moral*, como serán las acciones de la justicia voluntaria, de la pureza y de la verdadera nobleza. Entonces habrá que considerar éstas como un fenómeno dado que tenemos que explicar correctamente, es decir, retrotraerlo a sus verdaderos fundamentos y demostrar así el resorte particular que mueve al hom-

bre a acciones de ese tipo específicamente distinto de todos los demás. Ese móvil, junto con la receptividad a él, será el fundamento último de la moralidad y su conocimiento, el fundamento de la moral. Éste es el modesto camino que señalo a la ética. Aquel a quien, al no contener ninguna construcción *a priori* ni legislación absoluta para todos los seres racionales *in abstracto*, no le parezca suficientemente elegante, catedrático y académico, puede retornar al imperativo categórico, a la divisa de la «dignidad humana»; a las expresiones huecas, las quimeras y las pompas de jabón de las escuelas, a los principios de los que la experiencia se burla a cada paso y de los que, fuera de las aulas, ningún hombre sabe ni ha experimentado nunca nada. En cambio, la experiencia está del lado del fundamento de la moral resultante de mi camino, y proporcionará cada día y cada hora su callado testimonio en su favor.

[196] § 14. *Móviles antimorales* [antimoralische]⁷²

El móvil principal y básico en el hombre como en el animal es el *egoísmo*, es decir, el impulso a la existencia y el bienestar. La palabra alemana *Selbstsucht* [amor propio], lleva consigo el concepto secundario de enfermedad. Pero la palabra *Eigennutz* [interés], designa el egoísmo en tanto que se encuentra bajo la dirección de la Razón que, en virtud de la reflexión, le capacita para seguir sus fines *planificadamente*; de ahí que se pueda muy bien llamar a los animales egoístas, pero no interesados. Quisiera, pues, mantener la palabra *egoísmo* para el concepto más general. Tanto en el hombre como en el animal, ese *egoísmo* está estrechamente vinculado con su núcleo y esencia más íntimos y hasta es idéntico a ellos. Por eso, todas sus acciones

⁷² Me permito la composición irregular de la palabra «antimoral» [antimoralisch], ya que «anáutico» [anaitisch] no sería aquí significativo. Pero el «*sittlich und unsittlich*» puesto ahora de moda, es un mal sustituto de «moral e inmoral» [moralisch und unmoralisch]: en primer lugar, porque «moral» es un concepto científico al que, como tal, corresponde una expresión griega o latina, por las razones que se encuentran en mi obra principal, vol. 2, cap. 12, pp. 134 ss.; y, en segundo lugar, porque «*sittlich*» es una expresión débil y doméstica, difícil de distinguir de «*sittsam*» [decente-], cuya designación popular es «*zimperlich*» [«melindroso»]. No se tienen que hacer concepciones a la teutomanía.

se originan por lo regular en el egoísmo, y ante todo a partir de él hay que intentar siempre la explicación de una acción dada; como también en él se basa siempre el cálculo de todos los medios por los que se intenta dirigir al hombre hacia cualquier fin. El *egoísmo* es, por su naturaleza, ilimitado: el hombre quiere mantener incondicionalmente su existencia, la quiere incondicionalmente libre del dolor, al que también pertenece toda carencia y privación, quiere la mayor suma posible de bienestar y quiere todos los placeres de los que es capaz; e incluso pretende, en lo posible, desarrollar en sí mismo nuevas capacidades para el placer. Todo lo que se contrapone a la tendencia de su egoísmo excita su indignación, ira y odio: intentará aniquilarlo como a su enemigo. En la medida de lo posible, quiere / destruir todo, tener todo; pero, puesto que [197] eso es imposible, quiere al menos dominarlo todo: «Todo para mí y nada para los demás», es su lema. El egoísmo es colosal: domina el mundo. Pues, si a cada individuo se le ofreciera la elección entre su propia destrucción y la del resto del mundo, no necesito decir dónde recaería ésta en la mayoría de ellos. Según ello, cada uno hace de sí mismo el centro del mundo, lo refiere todo a sí mismo; todo lo que ocurra, por ejemplo, los grandes cambios en el destino de los pueblos, lo relacionará ante todo con *su* interés y, por muy pequeño y mediano que éste sea, pensará sobre todo en él. No hay contraste mayor que el que existe entre el alto y exclusivo interés que cada uno se toma por su propio yo, y la indiferencia con la que, por lo regular, todos los demás consideran a aquel mismo yo; igual que él al de ellos. Hasta tiene su lado cómico el ver a los innumerables individuos cada uno de los cuales, al menos en el aspecto práctico, se considera sólo a sí mismo como *real* y, en cierta medida, tiene a los demás por meros fantasmas. Esto se debe, en último término, a que cada uno es dado a sí mismo *inmediatamente*, mientras que los otros le son dados a él sólo *mediatamente*, a través de la representación de ellos en su carencia: y la inmediatez afirma su derecho. A resultas de la subjetividad esencial a cada conciencia, cada uno es para sí mismo el mundo entero: pues todo lo objetivo existe sólo mediadamente, como mera representación del sujeto; de modo que todo depende siempre de la autoconciencia. El único mundo que cada uno conoce realmente y del que sabe, lo lleva en sí

mismo como su representación, y por eso él es su centro. Justamente por ello, cada uno es para sí todo en todo: se encuentra como el dueño de toda realidad y nada puede ser para él más importante que él mismo. Mientras que en su modo de ver subjetivo su yo se presenta en esa magnitud colosal, en el objetivo se reduce a casi nada, a saber, aproximadamente a un 1/1 000 000 000 de la humanidad ahora viviente. Además, él sabe con total certeza que precisamente aquel yo importante por encima de todo, ese microcosmos del que el macrocosmos se presenta como una mera modificación o accidente, o sea, todo su mundo, tiene que extinguirse con la muerte que, por lo tanto, equivale a la extinción del mundo. Estos son, pues, los elementos de los que, sobre la / base de la voluntad de vivir, nace el egoísmo que siempre yace como un amplio foso entre hombre y hombre. Si alguna vez uno salta realmente en ayuda del otro, es como un milagro que suscita el asombro y cosecha el aplauso. Antes, en el § 8, en la explicación del principio moral de Kant, he tenido ocasión de desarrollar cómo se muestra el egoísmo en la vida diaria, en la que siempre destaca por alguna esquina a pesar de la cortesía que se le pone por delante como una hoja de higuera. La cortesía es el disimulo convencional y sistemático del egoísmo en las pequeñas del trato diario, así como una hipocresía ciertamente reconocida: sin embargo, es fomentada y elogiada; porque lo que esconde, el egoísmo, es tan repugnante que no se lo quiere ver, aunque se sepa que existe; al igual que se quieren ocultar los objetos repugnantes al menos con una cortina. Puesto que el egoísmo conseguiría incondicionalmente sus fines si ni el poder exterior —dentro del cual hay que contar todo temor, sea a las potencias terrenas o supraterras— ni el auténtico móvil moral lo contrarrestasen, en tal caso el «*bellum omnium contra omnes*»⁷³ estaría a la orden del día dentro de la incontable multitud de los individuos egoístas, para desgracia de todos. Por eso, la razón reflexiva inventó muy pronto la institución estatal que, resultante del temor recíproco al poder respectivo, previene las consecuencias perjudiciales del egoísmo universal tanto como pueda hacerse por vía *negativa*. En cambio, allá donde aquellas dos potencias que se le oponen no consigan ser

⁷³ [«Guerra de todos contra todos», Hobbes, *Leviatán*, I, 13].

efectivas, se mostrará enseguida en toda su temible magnitud y el fenómeno no será nada bonito. Pensando yo en señalar con un rasgo la magnitud del egoísmo a fin de expresar sin prolijidad la fuerza de esa potencia antimoral, y buscando así alguna hipóbole bien enfática, acerté finalmente con ésta: algunos hombres estarían en disposición de matar a otro, simplemente para untarse las botas con su grasa. Pero me quedaba el escrúpulo de si era realmente una hipóbole. El *egoísmo* es, pues, la potencia primera y principalísima, aunque no la única, que *el móvil moral* tiene que combatir. / Ya aquí se ve que éste, para oponerse a un enemigo semejante, tiene que ser algo más real que una sutil argucia o una pompa de jabón apriorística. Entretanto, lo primero en la guerra es que se reconozca al enemigo. En la batalla inminente, el *egoísmo*, como fuerza principal de su bando, se enfrentará sobre todo a la virtud de la *justicia* que, a mi modo de ver, es la primera y verdadera virtud cardinal.

En cambio, a la virtud de la *cariadad* se le opondrá con más frecuencia la *malevolencia* o la *hostilidad*. Por eso quisieramos considerar antes que nada el origen y las gradaciones de éstas. La *malevolencia* en los grados ínfimos es muy frecuente, casi habitual, y alcanza fácilmente los grados superiores. *Goethe* tiene buen acierto en decir que en este mundo la indiferencia y la animadversión se encuentran como en casa (*Afinidades electivas*, t. 1, c. 3). Para nosotros es una gran suerte el que la prudencia y la cortesía echen su manto por encima, y no dejen ver cuán universal es la malevolencia reciproca y cómo prosigue el «*bellum omnium contra omnes*», al menos en el pensamiento. Pero ocasionalmente sale a la luz, por ejemplo, en la tan frecuente y tan despiadada calumnia: mas con toda su claridad lo hará en las expresiones de la ira, que la mayoría de las veces sobrepasan en mucho su motivo; y no podrían resultar tan violentas si, como la pólvora en la escopeta, no hubiesen estado comprimidas en forma de un odio alimentado durante largo tiempo e incubado en la interioridad. En su mayor parte, la malevolencia surge de las colisiones del egoísmo, inevitables y producidas a cada paso. Después es excitada también por la visión de los vicios, faltas, debilidades, necesidades, carencias e imperfecciones de todo tipo que, en mayor o menor grado, ofrece cada uno a los demás, al menos ocasionalmente.

Esto puede llegar tan lejos que quizás a alguno, sobre todo en momentos de desazón hipococondriaca, el mundo le parezca, considerado desde el lado estético, un gabinete de caricaturas, desde el intelectual, un manicomio, y desde el moral, una posada de picaros. Si esa desazón se hace permanente, entonces se origina la misantropía. Por último, una fuente principal de la malevolencia es la *envidia*; o, más / bien, esta misma es ya malevolencia suscitada por la felicidad, propiedad o privilegios ajenos. Ningún hombre está totalmente libre de ella y ya dijo Herodoto (II, 80): «Φθόνος ἀγγυθηὲν ἐμφύετοι ἀνθρώπων» («*invidia ab origine homini insita est*»)⁷⁴. Sin embargo, sus grados son muy diversos. Es máximamente implacable y venenosa cuando va dirigida a cualidades personales, ya que aquí al envidioso no le queda ninguna esperanza; y, al mismo tiempo, es la más vil, porque odia lo que debería amar y honrar; pero la cosa es así:

*Di lor par più, che d'altri, invidia s'abbia,
Che per se stessi son levati a volo,
Uscendo fuor della commune gabbia*⁷⁵,

se queja ya Petrarca. En el segundo volumen de los *Parerga*, § 114, se encuentran consideraciones más detalladas sobre la envidia. Desde una cierta consideración, lo contrario de la envidia es el *sadismo*. Pero sentir envidia es humano; disfrutar el sadismo, demoníaco. No hay signo más indefectible de un corazón radicalmente malo y de una profunda baja moral, que un rasgo de sadismo puro y sincero. A aquel en quien se perciba, se le debe evitar para siempre: «*Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto*»⁷⁶. La envidia y el sadismo son, en sí mismos, puramente teóricos; en la práctica se convierten en maldad y crueldad. El egoísmo puede conducir a crímenes y de-

⁷⁴ [«La envidia está inserta en el hombre desde su origen»].

⁷⁵ [«Parece envidiarse más que a nadie

Al que ha levantado el vuelo con sus propias alas
Y huido de la jaula común de todos».

Petrarca, *Trionfo del Tempo*, v. 91 s.].

⁷⁶ [«Éste es negro, tú, romano, guárdate de él». Horacio, *Sat.* I, 4, 85].

litos de todo tipo: pero el daño y el dolor causados con ello a los otros es para él simple medio, no fin, o sea que sobreviene sólo accidentalmente. En cambio, para la maldad y la crueldad los sufrimientos y dolores de los demás son fines en sí mismos y su consecución placer. Por eso constituyen una alta potencia de perversidad moral. La máxima del egoísmo más manifiesto es: «*Neminem iuvat, imo omnes, si forte conduci* (o sea, aún condicionadamente), *laede*». La máxima de la maldad es: «*Omnes, quantum potes, laede*». Igual que el sadismo es sólo crueldad teórica, la crueldad es sólo sadismo práctico; / y éste se presentará en la forma de aquella tan pronto como llegue la ocasión. [201]

Sólo en una ética detallada sería oportuno demostrar los vicios especiales que surgen de las dos potencias fundamentales indicadas. Tal ética deduciría del *egoísmo* la avaricia, la gula, la lujuria, el interés, la avaricia, la codicia, la injusticia, la dureza de corazón, el orgullo, la soberbia, etc.; y de la *hostilidad* la rivalidad, la envidia, la malevolencia, la maldad, el sadismo, la curiosidad fisona, la difamación, la insolencia, la petulancia, el odio, la ira, la traición, la perfidia, el afán de venganza, la crueldad, etc. La primera raíz es más animal, la segunda más diabólica. El predominio de una u otra, o bien del móvil moral que se ha de mostrar más adelante, proporciona la línea rectora en la clasificación ética de los caracteres. No hay ningún hombre que no tenga algo de las tres.

Con esto habría concluido la revista, ciertamente espantosa, de las potencias antimorales, que recuerda a la de los príncipes de las tinieblas en el Pandemónium de *Milton*. Pero mi plan llevaba consigo el considerar en primer lugar ese lado sombrío de la naturaleza humana, con lo que mi camino se desvíá, desde luego, del de todos los demás moralistas y se hace parecido al de *Dante*, que conduce primero al infierno.

A través de la mirada de conjunto de las potencias antimorales dada aquí, resulta claro qué difícil es el problema de descubrir un resorte que pudiera mover al hombre hacia una conducta opuesta a todas aquellas inclinaciones hondamente enraizadas en su naturaleza o que, si acaso aquella fuera dada en la experiencia, diera cuenta suficiente y simple de ella. El problema es tan difícil que, para su solución en favor de la humanidad a gran escala, se ha tenido que recurrir siempre a la

maquinaria procedente de otro mundo. Se aludía a dioses cuya voluntad y mandato era la conducta aquí exigida y que hacían hincapié en ese mandato con castigos y recompensas, bien en este o bien en otro mundo al que éramos trasladados con la muerte. Suponiendo que una creencia de ese tipo arraigase universalmente, tal y como sería posible mediante una inculcación muy temprana; / y supuesto también que produjese el efecto propuesto —lo cual se mantiene con mucha mayor dificultad y puede mostrar mucha menor confirmación en la experiencia—, entonces se lograría la legalidad de las acciones incluso por encima de los límites que pueden alcanzar la Justicia y la policía: pero todos sentirían que aquello no era de ningún modo lo que propiamente entendemos como moralidad del ánimo. Pues está claro que todas las acciones provocadas por motivos de *semejante tipo* enraizarían siempre en el mero egoísmo. ¿Cómo se podría, en efecto, hablar de desinterés cuando me seduce la recompensa o me espanta la amenaza del castigo?

Una recompensa en otro mundo en la que se cree firmemente puede considerarse como una letra de cambio totalmente segura, pero librada a muy largo plazo. El augurio de los menudos satisfechos, tan frecuente en todas partes, de que en aquel mundo al donante se le restituirá el donativo multiplicado por mil, pudiera quizás mover a algún avaro a abundantes limosnas que él distribuye gustoso como una buena inversión, convencido firmemente de que también en aquel mundo resucitará como un hombre inmensamente rico. Quizás para la masa del pueblo tengan que bastar estímulos de este tipo; pues así se los presentan también las diversas religiones, que son precisamente la metafísica del pueblo. Pero aquí hay que observar que a veces estamos tan equivocados sobre los verdaderos motivos de nuestro propio obrar como sobre los de los demás: seguramente por eso, algunos, sabiendo dar cuenta de sus acciones más nobles únicamente por motivos de tipo superior, actúan sin embargo por móviles mucho más nobles y puros, pero también mucho más difíciles de aclarar; y, en realidad, hacen por inmediato amor al prójimo lo que sólo saben explicar por un decreto de su Dios. En cambio, la filosofía busca aquí, como en todas partes, la clave verdadera y última de este problema, basada en la naturaleza del hombre e independiente de todas las interpretaciones míticas, dogmas religiosos e hipósi-

tasis trascendentes, y exige verla demostrada en la experiencia interna o externa. Pero nuestra presente tarea es filosófica; por eso hemos de prescindir de todas las soluciones condicionadas por las religiones, que yo / he recordado aquí simplemente para poner de relieve la gran dificultad del problema. [203]

§ 15. Criterio de las acciones de valor moral

Ahora habría que resolver, ante todo, la pregunta empírica de si se producen en la experiencia acciones de justicia voluntaria y caridad desinteresada que puedan llegar hasta la nobleza y la magnanimidad. Desgraciadamente, esa cuestión no se puede decidir de forma puramente empírica porque en la experiencia está siempre dado sólo el hecho, pero los impulsos no están manifiestos: por eso queda siempre la posibilidad de que en una acción justa o buena hubiera influido un motivo egoísta. No quiero servirme del ardid ilegítimo de aquí, en una investigación teórica, remitir la cuestión a la conciencia moral del lector. Pero creo que habrá muy pocos que lo duden y que no tengan por propia experiencia la convicción de que a menudo se obra con justicia única y exclusivamente para que no le ocurra injusticia al otro, y que incluso hay gente en la que el principio de respetar al otro su derecho es, por así decirlo, *innato*; gentes que, por tanto, no agravan intencionalmente a nadie; que no buscan incondicionalmente su ventaja sino que consideran también los derechos de los demás; que, en el caso de compromisos asumidos recíprocamente, no velan sólo por que el otro *cumpla* el suyo sino también porque le *sea satisfecho*, ya que no quieren que quien negocia con ellos salga perdiendo. Ésa es la gente verdaderamente honrada, los pocos *aquí* entre el número incontable de los *miguí*. Pero existe gente semejante. De igual manera, se concederá, pienso yo, que algunos ayudan y dan, ofrecen y renuncian, sin tener en su corazón ninguna otra mira más que la de que se auxilie al otro cuya necesidad ven. El que pueda, que piense que, cuando Arnold de Winkelried gritó: «Ánimo, queridos confederados, acordaos de mi mujer y mis hijos», y luego abrazó tantas lanzas enemigas como pudo abarcar, tenía una mira interesada: yo no soy capaz. / Ya antes, en el § 13, he llamado la atención [204]

sobre casos de justicia voluntaria, que no se pueden negar si no es por fastidiar y por obstinación. Pero si, no obstante, alguien hubiera de insistir en negarme la existencia de tales acciones, entonces, de acuerdo con él, la moral sería una ciencia sin objeto real, lo mismo que la astrología y la alquimia; y seguir disputando acerca de su fundamento sería tiempo perdido. Por lo tanto, he terminado con él y hablo a aquellos que admiten la realidad del tema.

Las acciones del tipo mencionado son, pues, las únicas a las que se atribuye verdadero *valor moral*. Como propio y característico de las mismas, encontramos la exclusión de aquella clase de motivos por los que son provocadas todas las demás acciones humanas, a saber, los *interesados* en el más amplio sentido de la palabra. Por eso precisamente, el descubrimiento de un motivo interesado, si era el único, suprime totalmente el valor moral de una acción, y si actuaba accesoriamente, lo disminuye. La ausencia de toda motivación egoísta es, pues, el *criterio de una acción de valor moral*. Ciertamente, se podría objetar que tampoco las acciones de la pura maldad y crueldad son *interesadas*: sin embargo, es evidente que no puede tratarse aquí de éstas, ya que son lo contrario de las acciones de las que se habla. De todos modos, quien dé importancia al rigor de la definición puede descartar expresamente aquellas acciones con la característica, esencial a ellas, de que tienen como fin el sufrimiento ajeno. Como rasgo íntimo, y por ello no tan evidente, de las acciones de valor moral, se añade el que dejan una cierta satisfacción con nosotros mismos a la que se denomina la aprobación de la conciencia moral; de igual modo que las acciones de la injusticia y el desamor contrarias a ellas, y aún más las de la maldad y la crueldad, experimentan un opuesto autoenjuiciamiento interno; además, como rasgo externo secundario y accidental, las acciones del primer tipo provocan la aprobación y el respeto de los testigos imparciales, las del segundo lo contrario.

Las acciones de valor moral, tan constatables y admitidas como fácticamente dadas, tenemos ahora que considerarlas como el fenómeno presente y a explicar; y, / de acuerdo con ello, hemos de investigar *qué* es lo que puede mover al hombre a acciones de ese tipo, investigación ésta que, de tener éxito, tiene que revelar necesariamente el auténtico móvil moral; con

lo cual, dado que en él se ha de apoyar toda ética, quedaría resuelto nuestro problema.

§16. *Establecimiento y demostración del único móvil moral auténtico*

Tras las preparaciones ineludiblemente necesarias realizadas hasta ahora, paso a la demostración del verdadero móvil en el que se basan todas las acciones de auténtico valor moral; y éste resultará ser tal que, por su seriedad y su realidad indudable, dista mucho de todas las sutilezas, argucias, sofismas, afirmaciones tomadas del aire y pompas de jabón apriorísticas de las que los sistemas habidos hasta ahora han querido hacer la fuente del obrar moral y el fundamento de la ética. Puesto que no quiero *proponer* ese móvil moral como un supuesto discrecional, sino *demostrarlo* realmente como el único posible; y dado que, no obstante, esa demostración exige la conjunción de muchos pensamientos, antepongo algunas premisas que son los supuestos de la argumentación y que pueden muy bien valer como *axiomas*, salvo las dos últimas, que se refieren a exposiciones anteriormente dadas.

1. Ninguna acción puede ocurrir sin motivo suficiente; no en mayor medida que en la que puede una piedra moverse sin choque o atracción suficientes.
2. Tampoco puede dejar de producirse una acción para la que existe un motivo suficiente para el carácter del agente, siempre y cuando un contramotivo más fuerte no haga necesaria su omisión.
3. Lo que mueve la voluntad es únicamente el placer y el dolor en general y tomados en el sentido más amplio de la palabra; así como también, a la inversa, placer y dolor significan «acorde con la voluntad u opuesto a ella». Todo motivo, pues, tiene que tener una relación con el placer y el dolor.
4. Por consiguiente, toda acción se refiere a un ser receptor al placer y dolor como su fin último.
5. Ese ser es, bien el agente mismo, o bien otro que entonces está interesado *pasivamente* en la acción, en tanto que ésta se produce en perjuicio o en utilidad y beneficio suyos.

[206]

6. Toda acción cuyo fin último sea el placer y dolor del agente mismo es *egoísta*.

7. Todo lo dicho aquí de las acciones, es igualmente válido de la omisión de tales acciones para las que se presenten motivo y contramotivo.

8. Como consecuencia de la explicación dada en el párrafo precedente, *egoísmo* y *valor moral* de una acción se excluyen absolutamente entre sí. Si una acción tiene como motivo un fin egoísta, no puede tener ningún valor moral: si una acción ha de tener valor moral, ningún fin egoísta inmediato o mediato, próximo o remoto, puede ser su motivo.

9. A resultas de la eliminación realizada en el § 5 de los presuntos deberes hacia nosotros mismos, la significación moral de una acción sólo puede radicar en su relación con los otros: sólo con respecto a ellos puede tener valor moral o carácter reprochable y ser, por consiguiente, una acción de la justicia o la caridad, como también lo contrario de ambas.

A partir de estas premisas, resulta evidente lo siguiente: el *placer* y *dolor* en el que (según la premisa 3) se tiene que basar como fin último toda acción u omisión, es, bien el del agente mismo, bien el de otro cualquiera interesado pasivamente en la acción. En el *primer caso*, la acción es necesariamente *egoísta* porque está fundamentada en un motivo interesado. Éste no es sólo el caso de las acciones que se emprenden manifiestamente en utilidad y provecho propios, como son la mayoría; sino que se da igualmente en cuanto se espera de una acción cualquier resultado remoto *para sí*, sea en éste o en otro mundo; / o cuando uno tiene a la vista su honor, su reputación entre la gente, la estima de cualquiera, la simpatía del observador, etc.; no menos cuando con esa acción se intenta mantener una máxima de cuya observancia general es espera *eventualmente* un provecho *para sí mismo*, como acaso la de la justicia, la de la ayuda benéfica general, etc.; lo mismo si se considerase conveniente cumplir algún mandato absoluto que procediese de un poder desconocido pero claramente superior; porque entonces no puede mover a ello nada más que el *temor* a las consecuencias perjudiciales de la *desobediencia*, aun cuando se piensen de forma meramente general e indeterminada;

[207]

igualmente, cuando uno pretende afirmar, mediante alguna acción u omisión, su propia alta opinión, clara o confusamente concebida, de sí mismo, de su valor o dignidad; opinión que en otro caso *tendría* que abandonar, viendo así herido su orgullo; por último, cuando, según los principios de *Wolff*, se quiere de ese modo trabajar en el propio perfeccionamiento. En resumen, al margen de lo que se establezca como móvil último de una acción, siempre resultará que, por algún rodeo, el verdadero móvil es al final *el propio placer y dolor del agente*, con lo que la acción es *egoísta* y, por consiguiente, *sin valor moral*. Sólo hay un único caso en el que esto no tiene lugar: a saber, cuando el móvil último de una acción u omisión se encuentra directa y exclusivamente en el *placer y dolor* de algún otro interesado aquí pasivamente; o sea, cuando la parte activa sólo tiene a la vista en su obrar u omitir el placer y el dolor de otro, y no persigue sino que el otro quede indemne u obtenga ayuda, auxilio y alivio. *Sólo este fin* imprime en una acción u omisión el sello del *valor moral* que, por lo tanto, se basa exclusivamente en que la acción se produzca u omita en utilidad y beneficio de otro. Si éste no es el caso, entonces el *placer y dolor* que incitan a toda acción o retienen de ella sólo pueden ser los del agente mismo: pero entonces la acción / u omisión es siempre *egoísta*, por tanto *sin valor moral*.

Pero si mi acción debe producirse únicamente en razón del otro, entonces *su placer y dolor* tienen que ser *inmediatamente mi motivo*: igual que en todas las demás acciones lo son los míos. Esto trasladada nuestro problema a una formulación más estricta, a saber: ¿Cómo es en absoluto posible que el placer y dolor de otro muevan mi voluntad inmediatamente, es decir, exactamente igual que en otro caso sólo lo hacen los míos; o sea, que se conviertan directamente en mi motivo e incluso a veces lleguen al grado de que yo postergue más o menos mi propio placer y dolor, esas fuentes únicas de mis motivos en los demás casos? Está claro que sólo convirtiéndose el otro en *el fin último* de mi voluntad, igual que lo soy yo mismo en otro caso: o sea, queriendo yo inmediatamente *su* placer [*Wohl*] y no queriendo *su* dolor [*Wehe*], tan inmediatamente como hago en los demás casos con *el* mío. Pero eso supone necesariamente que yo com-padezca [*mit leide*] directamente en *su* dolor como tal, que sienta *su* dolor como en otro caso sólo

siento el mío y que, por lo tanto, quiera inmediatamente su placer como en otro caso sólo el mío. Mas eso requiere que de alguna manera *esté identificado con él*, es decir, que aquella total *diferencia* entre mí y todos los demás, en la que precisamente se basa el egoísmo, sea suprimida al menos en un cierto grado. Pero, dado que no me hallo en *la piel* del otro, sólo a través del *conocimiento* que tengo de él, es decir, de su representación en mi cabeza, puedo identificarme con él hasta el punto de que mi hecho manifieste la supresión de aquella diferencia. Pero el proceso aquí analizado no es imaginario o tomado del aire sino totalmente real y en absoluto infrecuente: es el fenómeno cotidiano de la *compasión*, es decir, de la *participación* totalmente inmediata e independiente de toda otra consideración, ante todo en el *sufrimiento* de otro y, a través de ello, en la obstrucción o supresión de ese sufrimiento, en la que en último término consiste toda satisfacción y todo bienestar y felicidad. Únicamente esa compasión es la base real de toda justicia *libre* y de toda caridad *auténtica*. Sólo en la medida en que ha surgido de ella tiene una acción valor moral: y ninguna que surja de cualquier / otro motivo lo tiene. En cuanto ella se suscita, el placer y dolor del otro me preocupan inmediatamente de la misma manera, aunque no siempre en el mismo grado, que en otro caso sólo lo harían los míos: así que ahora la diferencia entre él y yo no es ya absoluta.

Este proceso es, desde luego, asombroso y hasta misterioso. Es, en verdad, el gran misterio de la ética, su fenómeno originario y el mojon más allá del cual la especulación metafísica no puede atreverse a dar un paso. En aquel proceso vemos suprimida la pared divisoria que, según la luz de la naturaleza (como los antiguos teólogos llaman a la Razón), separa absolutamente un ser de otro, y el no-yo convertido en cierta medida en yo. Por lo demás, quisiéramos dejar por ahora sin tocar la interpretación metafísica del fenómeno y ver como primera cuestión la de si todas las acciones de la justicia libre y de la caridad auténtica emanan realmente de ese proceso. Entonces estará resuelto nuestro problema, ya que habremos mostrado el fundamento último de la moralidad en la misma naturaleza humana, fundamento que no puede ser él mismo a su vez un problema de la *ética* pero sí, al igual que todo lo

existente como tal, de la metafísica. Sólo que la interpretación metafísica del fenómeno ético originario se encuentra más allá de la pregunta planteada por la Real Sociedad, que está dirigida al fundamento de la ética; y, en cualquier caso, sólo puede añadirse como un suplemento a dar y tomar a discreción. Pero antes de pasar a la deducción de las virtudes cardinales a partir del móvil fundamental establecido, tengo que añadir aún dos observaciones esenciales.

1. A efectos de una comprensión más fácil, he simplificado la anterior deducción de la compasión como única fuente de las acciones de valor moral, al haber dejado intencionadamente fuera de consideración el móvil de la maldad que, desinteresado como la compasión, hace del dolor ajeno su fin último. Pero ahora, al incluir éste, podemos resumir de forma más completa y rigurosa la demostración antes dada:

Sólo hay tres móviles fundamentales de las / acciones humanas: y sólo mediante la excitación de los mismos actúan todos los posibles motivos. Son:

- a. Egoísmo, que quiere el propio placer [*Wohl*] (es ilimitado).
- b. Maldad, que quiere el dolor [*Wehe*] ajeno (llega hasta la crueldad más manifiesta).
- c. Compasión, que quiere el placer [*Wohl*] ajeno (llega hasta la nobleza y la magnanimidad).

Toda acción humana tiene que poderse remitir a uno de esos móviles; si bien pueden también actuar dos de ellos Unidos. Puesto que hemos aceptado como fácticamente dadas las acciones de valor moral, también ellas tienen que provenir de uno de esos móviles fundamentales. Pero, en virtud de la premisa 8, no pueden surgir del primer móvil, y aún menos del segundo; porque todas las acciones procedentes de éste son moralmente reprobables, mientras que el primero produce en parte acciones moralmente indiferentes. Así pues, tienen que proceder del tercer móvil: y esto obtendrá su confirmación *a posteriori* en lo que sigue.

2. La participación inmediata en el otro está limitada a su sufrimiento y no es excitada, al menos no directamente, por su bienestar: sino que éste, en sí y por sí, nos deja indiferentes. Esto mismo dice J. J. Rousseau en el *Émile* (libro IV): «*Prémère maxime: Il n'est pas dans le cœur humaine, de se mettre*

à la place des gens, qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux, qui sont plus à plaindre»⁷⁷, etcétera.

La razón de esto es que el dolor, el sufrimiento —al que pertenece toda carencia, privación, necesidad y hasta deseo— es lo positivo, lo inmediatamente sentido. En cambio, la naturaleza de la satisfacción, del placer, de la felicidad, consiste solamente en que una privación es suprimida y un dolor acallado. Estos actúan, pues, negativamente. De ahí que necesidad y deseo sean la condición de todo placer. Ya Platón supo esto y exceptuó sólo los perfumes y las alegrías espirituales. (*De Rep.*, IX, p. 264 ss. Bp.). También Voltaire dice: «*Il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins*»⁷⁸. Así que lo positivo, lo que se manifiesta por sí mismo, es el dolor: la satisfacción y los placeres son lo negativo, / la mera supresión del primero.

En eso se basa, ante todo, el que sólo el sufrimiento, la carencia, el peligro y el desamparo de otro susciten directamente y como tales nuestra participación. El feliz y satisfecho nos deja como tal indiferentes; en realidad, porque su estado es negativo: la ausencia del dolor, de la carencia y de la necesidad. Podemos, desde luego, alegrarnos de la felicidad, el bienestar y el placer del otro; pero esto es secundario y está mediado por el hecho de que antes nos había afligido su sufrimiento y privación; o también participamos con el que está feliz y goza, no como tal sino en tanto que es nuestro hijo, padre, amigo, familiar, servidor, subordinado, etc. Pero el que está feliz y goza no excita puramente como tal nuestra participación inmediata, como lo hace puramente como tal el que sufre, carece y es desgraciado. Mas incluso también para nosotros mismos, sólo nuestro sufrimiento —en el que hay que contar también toda carencia, necesidad, deseo y hasta el aburrimiento— suscita nuestra actividad; mientras que un estado de satisfacción y felicidad nos deja inactivos y en desidiosa tranquilidad. ¿Cómo no habría de ser exactamente igual con relación a los otros? Pues nuestra participación se basa en una identificación

⁷⁷ [«Primera máxima: No es propio del corazón humano ponerse en el lugar de los que son más felices que nosotros, sino sólo de aquellos que son más dignos de compasión». Rousseau, *Émile*, IV, p. 242, ed. París, 1872].

⁷⁸ [«No hay verdaderos placeres sin verdaderas necesidades». Voltaire, *Précis de l'Écclésiaste*, vol. 30, p. 404, ed. Hachette; *Oeuvres*, ed. Beuchot, 12, p. 215].

con ellos. La visión del que es feliz y goza puramente como tal, puede incluso provocar muy fácilmente nuestra envidia, para la que todo hombre está predispuesto, y que antes ha encontrado su lugar entre las potencias antimorales.

A resultas de la anterior exposición de la compasión como un motivarse inmediato por el sufrimiento del otro, tengo aún que criticar el error, repetido después con frecuencia, de *Cassina* (*Saggio analitico sulla compassione*, 1788; versión alemana de Pockels, 1790), que piensa que la compasión nace por un engaño instantáneo de la fantasía, al ponernos nosotros mismos en el lugar del que sufre y creer en la imaginación que sufrimos su dolor en nuestra persona. Pero no es así de ninguna manera; sino que a cada momento nos queda claro y presente que él es el que sufre, y no nosotros: y es directamente en su persona, no en la nuestra, donde sentimos el sufrimiento para aflicción nuestra. Sufrimos con él, o sea, en él: sentimos su dolor como *miyo* / y no imaginamos que sea el nuestro: [212] incluso, cuando más feliz es nuestro estado y más contrasta así nuestra conciencia del mismo con la situación del otro, tanto más receptivos somos para la compasión. La explicación de la posibilidad de ese fenómeno sumamente importante no es, sin embargo, tan fácil ni puede lograrse por una vía meramente psicológica, como lo intentó *Cassina*. Solo puede resultar ser metafísica: y en el último apartado intentaré ofrecer una tal explicación.

Pero paso ahora a la deducción de las acciones de auténtico valor moral a partir de la fuente de las mismas que se ha mostrado. Ya en el apartado anterior he presentado como la máxima general de tales acciones y, consiguientemente, como el principio supremo de la ética, la regla: «*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, iuva*». Puesto que esa máxima contiene dos principios, las acciones correspondientes a ella se dividen por sí mismas en dos clases.

§ 17. La virtud de la justicia

Considerando más de cerca el proceso de la compasión mostrado antes como fenómeno ético originario, se hace evidente a primera vista que hay dos grados claramente separados en

los que el sufrimiento de otro se puede convertir inmediatamente en mi motivo, es decir, determinarme a obrar o dejar de obrar, a saber: en primer lugar, en el simple grado de que, contrarrestando motivos egoístas o malvados, me contenga de causar a otro un sufrimiento, o sea, de producir lo que todavía no existe y convertirme yo mismo en causa del sufrimiento ajeno; y luego, en el grado superior en el que la compasión, actuando positivamente, me impulsa a la ayuda activa. La separación entre los llamados deberes de justicia y deberes de virtud, más correctamente entre justicia y caridad, que tan forzada resultaba en *Kant*, se produce aquí de forma totalmente natural y atestigua así la corrección del principio: es el límite natural, inequívoco y nítido, entre lo negativo y lo positivo, entre no ofender y ayudar. La denominación usada hasta ahora de deberes de justicia y de virtud —los últimos llamados también deberes de caridad o deberes imperfectos— tiene ante todo el defecto de que coordina el *genus* con la *species*: pues la justicia es también una virtud. Y así, se basa en una ampliación excesiva de concepto de *deber*, que más adelante retrotraeré a sus verdaderos límites. En lugar de los dos deberes anteriores establezco, por tanto, dos virtudes, la de la justicia y la caridad, a las que denomino virtudes cardinales porque de ellas nacen en la práctica y se pueden deducir en la teoría todas las demás. Ambas tienen su origen en la compasión natural.

Pero esa compasión misma es un hecho innegable de la conciencia humana, es esencialmente propia de ella y no se basa en supuestos, conceptos, religiones, dogmas, mitos, educación y cultura, sino que es originaria e inmediata, se encuentra en la misma naturaleza humana, justamente por ello tiene solidez en toda situación y se muestra en todos los países y épocas; por eso siempre se apela confiadamente a ella como a algo existente necesariamente en todos los hombres, y en ninguna parte pertenece a los «dioses extraños». En cambio, a aquel a quien parece faltarle se le llama inhumano; como también «humanidad» se utiliza a menudo como sinónimo de compasión.

El primer grado de la eficacia de ese auténtico y natural móvil moral es, pues, sólo *negativo*. Todos nosotros estamos originariamente inclinados a la injusticia y la violencia, ya que nuestra necesidad, nuestra avidez, nuestra ira y odio irrumpen inmediatamente en la conciencia y tienen por ello el *ius primi*