

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

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

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

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

filósofo práctico no se trata simplemente de saber qué se debe hacer (lo cual puede indicarse fácilmente, gracias a los fines que todos los hombres tienen por naturaleza), sino del principio interno de la voluntad, es decir, que la conciencia de este deber sea a la vez el móvil de las acciones.
 1 A: «sino que un principio semejante no es» (376₂).

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

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

* * *

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

remiñto de nuevo a la *doctrina de la felicidad*: ciertamente de tal modo que últimamente se ha pensado en una cierta felicidad *moral*, que no se basa en causas empíricas, lo cual es un absurdo, contradictorio en sí mismo. Verdaderamente, el hombre pensante, cuando ha vencido las incitaciones del vicio y es consciente de haber cumplido un deber a menudo penoso, se encuentra en un estado de tranquilidad de ánimo y de contento, al que muy bien se puede llamar felicidad, y en el cual la virtud es su propia recompensa.— Ahora bien, el *eudemonista* dice que esa alegría, esa felicidad, es el auténtico principio motor por el que actúa virtuosamente. No es el concepto del deber quien determina *inmediatamente* su voluntad, sino que sólo es determinado a cumplir su deber *por medio* de la perspectiva de la felicidad.— Ahora bien, está claro que, puesto que sólo puede esperar esta recompensa de la virtud de la conciencia del deber cumplido, esta última tiene que preceder; es decir, tiene que verse obligado a cumplir su deber antes de pensar —y sin pensar— en que la felicidad será la consecuencia de haber observado el deber. Por tanto, con su *etología* cae en un *círculo*. Esto es, sólo puede esperar ser feliz (o interiormente dichoso) si es consciente de que ha observado su deber, pero sólo puede ser movido a observarlo si prevé que será feliz de este modo.—

378 Pero en estas sutilezas hay también una *contradicción*. Porque, por una parte, debe cumplir su deber sin preguntar primero qué efecto tendrá esto en su felicidad, por tanto, por un motivo *moral*; pero, por otra parte, sólo puede reconocer algo como deber si puede contar con la felicidad que le reportará, por tanto, atendiendo a un principio *patológico*, que es justamente el contrario del anterior.

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

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

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

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

¹ Aceptamos A² en 378, y: «el disgusto».

² Aceptamos la reestructuración de A² en 378, 26-29.

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

INTRODUCCION A LA DOCTRINA DE LA VIRTUD

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

I

Examen del concepto de una doctrina de la virtud

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

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

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

Ahora bien, la capacidad y el propósito deliberado

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

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

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

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

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

Por esta razón la ética puede definirse también como el sistema de los *fines* de la razón pura práctica.— Fin y deber marcan la distinción entre las dos secciones de la doctrina general de las costumbres. El hecho de que la ética contenga deberes, a cuyo cumplimiento no podemos ser obligados (físicamente) por otros, es simplemente la consecuencia de que sea una doctrina de los *fines*, porque una *coacción* dirigida a tenerlos o a proponérselos se contradice a sí misma.¹

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

382

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

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

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

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

II

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

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

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

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

383

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

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

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

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

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

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

Observación

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

¹ L. Cochius, *Untersuchung über die Neigungen*, Berlin, 1769. Obra premiada por la Academia de Berlín en 1767.
Vid. también *Religion*, VI, p. 22; *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, II, p. 182.

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

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

III

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

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

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

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

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

IV

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

Son la propia perfección y la felicidad ajena.

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

386

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

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

V

Examen de estos dos conceptos

A

La propia perfección

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

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

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

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

B

La felicidad ajena

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

¹ A.: «sentido moral».

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

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

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

VI

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

389

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

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

¹ En A²: «la doctrina del derecho».

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

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

390

VII

Los deberes éticos

son de obligación a m p l i a,

mientras que los deberes jurídicos

son de obligación e s t r i c t a

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

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

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

391

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

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

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

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

VIII

Exposición de los deberes de virtud como deberes amplios

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

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

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

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

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

¹ La situación de las comillas está tomada de A² (392,9).

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

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

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

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

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

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

tos, aunque tenga un origen moral, es físico, sin embargo, en cuanto a su efecto, como la aficción, el miedo y cualquier otro estado enfermizo. Impedir que este repente interior le afecte inmerecidamente no es precisamente un deber *mío*, sino asunto *suyo*; pero si lo es no hacer nada que, teniendo en cuenta la naturaleza del hombre, pueda inducirle a hacer algo por lo que su conciencia moral pueda atormentarle más tarde, es decir, escandalizarse.— Pero no hay límites precisos en los que tenga que mantenerse esta solicitud por la satisfacción moral de otros; por tanto, sobre ella se funda sólo una obligación amplia.

IX

¿Qué es un deber de virtud?

La virtud es la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento de su deber.— Toda fuerza se reconoce sólo por los obstáculos que es capaz de superar; pero en el caso de la virtud los obstáculos son las inclinaciones naturales, que pueden entrar en conflicto con el propósito moral y, puesto que es el hombre mismo quien pone estos obstáculos a sus máximas, la virtud no es únicamente una autoconación (pues en tal caso una inclinación natural podría intentar someter a las otras), sino también una coacción según un principio de la libertad interna, por tanto, mediante la mera representación de su deber según la ley formal del mismo.

Todos los deberes encierran el concepto de una coacción por la ley; los éticos implican una coacción para la que sólo es posible una legislación interna, mientras que los deberes jurídicos encierran una coacción para la que también es posible una legislación externa; una coacción, por tanto, en ambos casos, sea

autoconación o coacción ajena; en tal caso la facultad moral de la primera puede llamarse virtud y la acción que surge de tal intención (del respeto a la ley) puede llamarse acción virtuosa (ética), aunque la ley exprese un deber jurídico; porque es la *doctrina de la virtud* la que ordena considerar sagrado el derecho de los hombres.

Ahora bien, aquello que es virtud hacer todavía no es por eso ya propiamente un deber de virtud. Aquello puede afectar sólo a lo *formal* de las máximas, mientras que el deber de virtud concierne a la materia de las mismas, es decir, a un fin que es pensado a la vez como deber.— Pero, dado que la obligación ética con respecto a fines, de los que puede haber varios, es sólo una obligación amplia, porque contiene únicamente una ley para la máxima de las acciones y el fin es la materia (objeto) del arbitrio, hay muchos deberes diferentes según la diversidad del fin legítimo, que se llaman *deberes de virtud* (*officia honestatis*); precisamente por eso, porque están sometidos sólo a la autoconación libre y no a la de otros hombres y determinan el fin que es a la vez deber.

La virtud, entendida como conformidad de la voluntad con todo deber, fundada en una intención firme, es sólo, como todo lo *formal*, una y la misma. Pero, atendiendo al fin de las acciones que es a la vez deber, es decir, a aquello (lo material) que *debemos* proponernos como fin, puede haber más virtudes, y la obligación con respecto a la máxima de perseguirlo se llama deber de virtud; por tanto, hay muchos deberes de virtud.

El principio supremo de la doctrina de la virtud es el siguiente: obra según una máxima de fines tales que proponértelos pueda ser para cada uno una ley universal.— Según este principio, el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás, y no basta con que no esté autorizado a usarse a sí mismo como medio ni a usar a los demás (con lo que puede ser

también indiferente frente a ellos), sino que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general.

Como imperativo categórico, este principio de la doctrina de la virtud no permite prueba alguna, pero si una deducción a partir de la razón pura práctica.— Aquello que *puede* ser fin en la relación de los hombres consigo mismos y con los demás hombres, es fin para la razón práctica; porque ésta es una facultad de los fines en general y, por lo tanto, ser indiferente con respecto a ellos, es decir, no intercarse en ellos, es una contradicción: porque entonces ella tampoco determinaría las máximas con respecto a las acciones (en cuanto que estas últimas contienen siempre un fin) y, por tanto, no sería una razón práctica. Pero la razón pura no puede ordenar *a priori* ningún fin sino en la medida en que lo señala como deber; deber que entonces se llama deber de virtud.

396

X

El principio supremo de la doctrina del derecho era a n a l i t i c o ; el de la doctrina de la virtud es s i n t é t i c o .

* Que la coacción externa, en la medida en que es una resistencia que se opone a lo que obstaculiza la libertad externa concordante según leyes universales (un obstáculo que se opone al obstáculo de la misma), puede coexistir con fines en general, está claro según el principio de contradicción y yo no debo ir más allá del concepto de libertad para comprenderlo; cada uno puede proponerse el fin que quiera.— Por tanto, el principio jurídico supremo es una proposición analítica.

En cambio, el principio de la doctrina de la virtud va más allá del concepto de libertad externa y enlaza

con él todavía un fin, según leyes universales, fin que convierte en deber. Este principio es, por consiguiente, sintético.— Su posibilidad está contenida en la deducción (§ 1X).

Esta ampliación del concepto de deber más allá del concepto de libertad externa y de la limitación de tal libertad por lo meramente formal de su concordancia universal, ampliación por la que se introduce la libertad interna en lugar de la coacción externa, la facultad de autoconocerse, y no ciertamente mediante otras inclinaciones sino por la razón pura práctica (que rechaza todas estas mediaciones), consiste en lo siguiente y por ello se eleva sobre el deber jurídico: en que por ella se establecen fines, de los que abstrae el derecho, en general.— En el imperativo moral y en la libertad, que es su presupuesto necesario, la ley, la facultad (de cumplirla) y la voluntad que determina la máxima constituyen todos los elementos que forman el concepto de deber jurídico. Pero en el imperativo que ordena el deber de virtud se añade todavía al concepto de autoconocimiento el concepto de fin; no el que tenemos, sino el que debemos tener, por tanto, el que tiene en sí la razón práctica, cuyo fin supremo e incondicionado (pero que, sin embargo, es siempre deber) se cifra en lo siguiente: en que la virtud sea su propio fin y en que sea también su propia recompensa, por el valor que tiene para los hombres [así, la virtud brilla de tal modo como ideal que parece oscurecer ante la mirada humana la *santidad* misma, que nunca fue inducida a la transgresión*]; lo cual es,

397

* El hombre con sus defectos es superior al ejercicio de los ángeles carentes de voluntad. Haller¹.

¹ En A² aparece el siguiente encabezamiento: «Así pues, se podrían variar del siguiente modo dos conocidos versos de Haller: El hombre...» (397²⁰). El texto pertenece a «Über den Ursprung des Übels» (1734).

sin embargo, un engaño, porque, dado que no podemos medir el grado de fortaleza sino por la magnitud de los obstáculos que han podido ser superados (obstáculos que en nosotros son las inclinaciones), nos vemos inducidos a considerar las condiciones *subjetivas* de la valoración de una magnitud como condiciones *objetivas* de la magnitud en sí misma]. Pero comparando con los *finés humanos*, que tienen todos obstáculos que contrarrestar, es cierto que el valor de la virtud misma, como valor de su propio fin, sobrepasa ampliamente el valor de toda utilidad, de todos los fines empíricos y de todas las ventajas que pueda tener siempre como consecuencia.

** Se puede decir además acertadamente que el hombre está obligado a la virtud (como fortaleza moral). Porque, aunque gracias a la libertad podemos y tenemos que presuponer absolutamente la capacidad (facultas) de superar todos los impulsos que se oponen sensiblemente, esta capacidad, sin embargo, como fortaleza (robur), es algo que tiene que adquirirse potenciando el móvil moral (la representación de la ley) mediante la contemplación (contemplatione) de la dignidad de la ley racional pura en nosotros, pero también a la vez mediante ejercicio (exercitio).*

XI

Atendiendo a los principios antes mencionados, el esquema de los deberes de virtud puede diseñarse del siguiente modo:

Lo material del deber de virtud

Deber de virtud interno	
1	2
El <i>propio fin</i> , que es para mí a la vez deber. (Mi <i>propia perfección</i>).	El <i>fin de otros</i> , cuyo fundamento es para mí a la vez deber. (La felicidad de los demás).
3	4
La <i>ley</i> , que es a la vez móvil.	El <i>fin</i> , que es a la vez móvil.
Sobre lo que se basa la <i>moralidad</i>	Sobre lo que se basa la <i>legalidad</i>
de toda determinación libre de la voluntad	
Deber de virtud externo	

Lo formal del deber de virtud

XIII

Prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general

Hay ciertas disposiciones morales que, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas.— Son el *sentimiento moral*, la *conciencia moral*, el *amor* al prójimo y el *respeto* por sí mismo (la *autoestima*); tenencias no es obligatorio, porque están a

la base como condiciones *subjectivas* de la receptividad para el concepto de deber, no como condiciones objetivas de la moralidad. En su totalidad son predisposiciones del ánimo, *estéticas* pero naturales (*pre-dispositio*), a ser afectado por los conceptos del deber; no puede considerarse como deber tener estas disposiciones, sino que todo hombre las tiene y puede ser obligado gracias a ellas.— La conciencia de ellas no es de origen empírico, sino que sólo puede resultar de la conciencia de una ley moral, como efecto de la misma sobre el ánimo.

a El sentimiento moral

El sentimiento moral es la receptividad para el placer o el desagrado, que surge simplemente de la conciencia de la coincidencia o la discrepancia entre nuestra acción y la ley del deber. Pero toda determinación del arbitrio va desde la representación de la posible acción *hasta* la acción, a través del sentimiento de placer o desagrado, al tomar un interés en ella o en su efecto; en tal caso el estado *estético* (la afectación del sentido interno) es o bien un sentimiento *patológico* o bien un sentimiento *moral*.— El primero es aquel sentimiento que precede a la representación de la ley, el último, aquel sentimiento que sólo puede seguirle.

Ahora bien, no puede haber ningún deber de tener un sentimiento moral o de adquirirlo; porque toda conciencia de obligación tiene como base este sentimiento para hacerse consciente de la coerción que encierra el concepto de deber: por el contrario, todo hombre (como ser moral) lo tiene originariamente en sí: la obligación se limita a *cultivarlo* y a fortalecerlo incluso, admirando su origen insondable: lo cual se

logra mostrando cómo se produce precisamente de la manera más intensa, separado de todo estímulo patológico y en su pureza, por la mera representación racional.

No es conveniente llamar a este sentimiento *sentido* moral; porque con el término «sentido» se entiende por lo común una facultad teórica perceptiva, referida a un objeto; por el contrario, el sentimiento moral (como el placer y el desagrado en general) es algo meramente subjetivo, que no suministra conocimiento.— No hay ningún hombre que carezca por completo de sentimiento moral; porque en el caso de que careciera por completo de receptividad para esta sensación, estaría moralmente muerto, y si (por hablar en el lenguaje de los médicos) la fuerza vital moral ya no pudiera estimular este sentimiento, la humanidad se disolvería en la mera animalidad (como si siguiera leyes químicas) y se confundiría irremediablemente con la masa de los otros seres naturales.— Ahora bien, carecemos de un *sentido* especial para lo (moralmente) bueno y malo, igual que carecemos de un sentido semejante para la *verdad*, aunque a menudo (nos expresemos de este modo); lo que hay es *receptividad* del libre arbitrio para ser movido por la razón pura práctica (y su ley), y a esto es a lo que denominamos sentimiento moral.

b La conciencia moral

La conciencia moral no es tampoco algo que pueda adquirirse y no hay ningún deber de procurársela; sino que todo hombre, como ser moral, la tiene originariamente en sí. Estar obligado a adquirir la conciencia moral sería tanto como decir: tener el deber de reconocer deberes. Porque la conciencia moral es la

razón práctica que muestra al hombre su deber en cada caso concreto de una ley, absolviéndolo o condenándolo. Por tanto, no se relaciona con un objeto, sino únicamente con el sujeto (afectando al sentimiento moral con su acto); por consiguiente, es un hecho inevitable no una obligación y un deber. De ahí que cuando se dice: este hombre no tiene conciencia moral, con ello se quiere decir que no tiene en cuenta su sentencia. Porque si realmente no tuviera, tampoco podría atribuirse nada como conforme al deber o reprochárselo como contrario al deber y, por consiguiente, tampoco podría concebir en modo alguno el deber de tener una conciencia moral.

Omitiré aquí las distintas divisiones de la conciencia moral y apuntaré únicamente aquello que se deduce de lo que acabo de decir: a saber, que una conciencia moral *errónea* es un absurdo. Porque muy bien podemos equivocarnos a veces en el juicio objetivo sobre si algo es o no deber, pero yo no puedo equivocarme en el juicio subjetivo sobre si yo lo he comparado con mi razón práctica (que aquí juzga) para emitir aquel juicio, porque en tal caso no habría juzgado prácticamente en absoluto; en cuyo caso no hay ni error ni verdad. La *inconsciencia moral* no equivale a falta de conciencia moral, sino a la propensión a no tener en cuenta su juicio. Pero cuando alguien es consciente de haber actuado según la conciencia moral, no se le puede exigir nada más en lo que concierne a la culpa o la inocencia. Sólo está obligado a esclarecer su *entendimiento* de lo que es o no deber: pero cuando llega a la acción o ha llegado a ella, la conciencia moral habla involuntaria e inevitablemente. Por tanto, obrar según la conciencia moral puede incluso no ser un deber, porque, de lo contrario, tendría que haber una segunda conciencia moral para devenir consciente del acto de la primera.

El deber consiste aquí únicamente en cultivar la propia conciencia moral, aguzar la atención a la voz

del juez interior y emplear todos los medios para prestarle oído (por tanto, es sólo un deber indirecto).

La filantropía

o

El amor es cosa del sentimiento (*Empfindung*), no de la voluntad, y yo no puedo amar porque quiera, pero todavía menos porque deba (ser obligado a amar); de ahí que un deber de amar sea un absurdo. Pero la *benevolencia* (*amor benevolentiae*), entendida como acción, puede estar sometida a una ley del deber. Sin embargo, a menudo se llama también amor (aunque muy impropiamente) a una benevolencia desinteresada para con los hombres; incluso cuando no se trata de la felicidad de otro, sino de la sumisión total y libre de la totalidad de los propios fines a los de otro ser (incluso de un ser sobrehumano), se habla de un amor que es a la vez para nosotros un deber. Pero todo deber es *coerción*, es una coacción, aunque fuera una autocoacción según una ley. Ahora bien, lo que se hace por coacción no se hace por amor.

402

Hacer el bien a otros hombres en la medida de nuestras facultades es un deber, los amemos o no, y este deber no perdería ningún peso aunque tuviéramos que hacer la triste observación de que nuestra especie no es apropiada, por desgracia, cuando se la conoce más de cerca, para que pueda juzgársela como particularmente amable.— Pero la *misantropía* es siempre odiosa, aunque sólo consistiera, sin un odio activo, en separarse totalmente de los hombres (la *misantropía* separatista). Porque la *benevolencia* sigue siendo siempre un deber, incluso con respecto al misántropo, al que ciertamente no se puede, amar, pero sí hacerle bien.

Ahora bien, odiar el vicio en el hombre no es ni un

deber ni contrario al deber, sino un mero sentimiento de repugnancia ante él, sin que la voluntad haya tenido influencia alguna en este sentimiento y sin que, a la inversa, este sentimiento haya tenido alguna influencia sobre la voluntad. *Hacer el bien* es un deber. Quien lo practica a menudo y tiene éxito en su propósito benefactor, llega al final a amar efectivamente a aquél a quien ha hecho el bien. Por tanto, cuando se dice: debes *amar* a tu prójimo como a ti mismo, no significa: debes amar inmediatamente (primero) y mediante este amor hacer el bien (después), sino: *haz el bien* a tu prójimo y esta beneficencia provocará en ti el amor a los hombres (como hábito de la inclinación a la beneficencia).

El amor de *complacencia* (*amor complacentiae*) sería, por tanto, sólo directo. Pero es contradictorio (en tanto que placer ligado inmediatamente con la representación de la existencia de un objeto) tenerlo como deber, es decir, tener que ser obligado al placer.

D

El respeto

El respeto (*reuerentia*) es también algo meramente subjetivo; un sentimiento peculiar, y no un juicio sobre un objeto que tuviéramos el deber de producir o de favorecer. Porque sólo podríamos representárnoslo como deber por el *respeto* que tenemos por él. Tenerlo, pues, como deber significaría tanto como estar obligado al deber. Así pues, cuando se dice que el hombre tiene el *deber* de la *autocrisima*, se dice incorrectamente y más bien tendría que decirse que la ley presente en él le arranca inevitablemente el *respeto* por su propio ser, y este sentimiento (que es peculiar) es un fundamento de determinados deberes, es decir, de determinadas acciones que pueden concordar con

403

el deber para consigo mismo; pero no puede decirse: ¹ que el hombre tiene el deber de respetarse a sí mismo; porque ya para poder concebir un deber en general, ha de tener en sí mismo respeto por la ley.

XIII

Principios universales de la metafísica de las costumbres en el tratamiento de una doctrina pura de la virtud

Primero. Para un deber no puede encontrarse más que un *único* fundamento de la obligación, y en el caso de que se aduzcan para ello dos o más pruebas estamos ante un signo seguro de que, o bien no tenemos todavía ninguna prueba válida, o bien son varios y diferentes deberes los que se han considerado como uno.

Porque todas las pruebas morales, como pruebas filosóficas, pueden suministrarse sólo mediante un conocimiento racional *a partir de conceptos*, no mediante la construcción de conceptos, que es como las suministra la matemática; los últimos permiten una pluralidad de pruebas de una y la misma proposición: porque en la *intuición a priori* puede haber varias determinaciones de la constitución de un objeto que se reducen todas al mismo fundamento.— Si, por ejemplo, se quiere probar el deber de veracidad primero a partir del *daño* que la mentira causa a otros hombres, pero después también a partir de la *indignidad del mentiroso* y de la violación del respeto hacia sí mismo, en la primera prueba se ha demostrado un deber de benevolencia, no un deber de veracidad, por

¹ Aceptamos A²: «pero no puede decirse».

tanto, no este deber para el que se exigía una prueba, sino otro deber.— Pero si al aducir varias pruebas para una y la misma proposición, nos consolamos pensando que la cantidad de fundamentos suplirá la falta de peso de cada uno tomado por separado, es éste un recurso muy antifilosófico: porque denota astucia y deslealtad, ya que diversos fundamentos insuficientes, *yuxtaponidos*, no suplen cada uno la falta de certeza del otro, ni siquiera de probabilidad. Tienen que *progresar* como fundamento y consecuencia en *una serie* hasta el fundamento suficiente y sólo de este modo pueden ser demostrativos.— Y, sin embargo, este es el modo usual de proceder en el arte de la persuasión.

Segundo. La diferencia entre la virtud y el vicio nunca puede buscarse en el grado de cumplimiento de ciertas máximas, sino que ha de buscarse únicamente en la *cualidad* específica de éstas (en la relación con la ley); con otras palabras, el ensalzado principio (de Aristóteles) de situar la virtud en el *medio* entre dos vicios, es falso*. Tomemos, por ejemplo, la buena

¹ Aceptamos A²: «Pero sí...» (403²⁷⁻²⁸).

* Las fórmulas usuales, clásicas en ética en cuanto a sus términos: «medio tutissimus ibis; omne nimum veritum in vitium; est modus in rebus, etc.; medium tenere beati insani sapiens nomen habeat», etc.², contienen una sabiduría trivial, que no cuenta en absoluto con ningún principio determinado; porque ¿quién me indicará este medio entre dos extremos? La *avaricia* (como vicio) no se distingue del ahorro (como virtud) en que éste se lleve *demasiado lejos*, sino que tiene un *principio* (máxima) completamente *diferente*, a saber, el de tomar como fin del gobierno de la casa, no el goce de los bienes, sino, renunciando a él, tomar como fin únicamente la posesión de los bienes; de igual modo, no se puede buscar el vicio del *derroche* en el exceso al disfrutar los propios bienes, sino en la máxima mala que propone como único fin el uso de los bienes sin tener en cuenta su conservación.

² «Medio...» Ovid. *Metam.* II, 137; «Omne nimum...» se asemeja a Seneca, *de tranquillitate animi* 9^a (vitosum est ubique, quod nimum est); «est modus...» Hor. *Serm.* I, 1, 106; «insani sapiens...» Hor. *E. I.* 6, 3. En vez de este último verso en A² aparece «virtus est medium vitiorum et utriusque reductum» (Hor. *Ep.* I, 189). Cf. VI, pp. 409 y 433.

economía como *medio* entre dos vicios, el derroche y la avaricia: como virtud, no puede representarse como si surgiera de la paulatina disminución del primero de los dos llamados vicios (el ahorro), ni por el aumento de los gastos de quien es propenso al segundo, encontrándose ambos en la buena economía —por así decirlo— siguiendo direcciones opuestas; por el contrario, cada una de ellas tiene su propia máxima, que contradice necesariamente a la de la otra.

Por la misma razón, tampoco podemos definir un vicio como una práctica de ciertas acciones: *major que la conveniente* (e.g. *Prodigalitas est excessus in consumendis opibus*), o como una práctica de las mismas menor que la conveniente (e.g. *Avaritia est defectus etc.*). En efecto, puesto que de este modo no se determina en absoluto el grado y, sin embargo, de éste depende totalmente que la conducta sea o no conforme al deber, no puede esto servir para la definición.

Tercero: no han de estimarse los deberes éticos según las facultades atribuidas al hombre de cumplir la ley, sino a la inversa: la capacidad moral ha de estimarse según la ley que manda categóricamente; por tanto, los deberes éticos no han de estimarse según el conocimiento empírico que tenemos de los hombres, el conocimiento de cómo son, sino según el conocimiento racional, el conocimiento de cómo deben ser según la idea de la humanidad. Estas tres máximas del tratamiento científico de una doctrina de la virtud se oponen a los antiguos apotegmas:

- 1) Solo hay una virtud y un vicio.
- 2) La virtud consiste en seguir el camino intermedio entre dos vicios² opuestos.
- 3) La virtud (como la prudencia) ha de aprenderse en la experiencia.

¹ Aceptamos A²: «acciones» en vez de «propósitos».

² Aceptamos A²: «vicios» en vez de «opiniones».

*La virtud en general*¹

Virtud significa fortaleza moral de la voluntad. Ahora bien, esto no agota todavía su concepto; porque semejante fortaleza podría atribuirse también a un ser *santo* (sobrehumano), en el que ningún impulso obstaculizador contrariase la ley de su voluntad; por tanto, todo él actuaría de buen grado conforme a la ley. Por consiguiente, la virtud es la fortaleza moral de la voluntad de un hombre en el cumplimiento de su deber, que es una *coerción* moral de su propia razón legisladora, en la medida en que ésta se constituye a sí misma como poder *ejecutivo* de la ley.— Ella misma no es un deber, o bien posería no es un deber (porque, de lo contrario, tendría que haber una obligación al deber), sino que manda y acompaña a su mandato con una coacción moral (posible según las leyes de la libertad interna); para ello, sin embargo, puesto que la coacción debe ser irresistible, se requiere una fortaleza cuyo grado sólo podemos apreciar por la magnitud de los obstáculos que el hombre genera en sí mismo mediante sus inclinaciones. Así pues, los vicios, incluidos en las intenciones contrarias a la ley, son los monstruos que el hombre tiene que combatir; de ahí que la fortaleza moral, entendida como *valor* (*fortitudo moralis*), constituya también el supremo honor guerrero del hombre y el único verdadero; también se le llama la verdadera *sabiduría*, es decir, sabiduría práctica, porque hace suyo el fin final de la existencia del hombre sobre la tierra.— Sólo poseyéndola es el hombre libre, sano, rico, rey, etc., y no puede sufrir pérdidas por el azar o el destino, porque se posee a sí mismo y el virtuoso no puede perder su virtud.

¹ En A¹ este epígrafe no lleva numeración, mientras que en A² lleva el número XIV. Por tanto, a partir de este punto en la introducción difieren entre sí las numeraciones de los párrafos de las dos ediciones.

406

Las elevadas consideraciones sobre el ideal de la humanidad en su perfección moral no pueden perder nada de su realidad práctica por ejemplos contrarios, tomados de lo que los hombres son ahora, han sido o presumiblemente serán en el futuro, y la *antropología*, que procede de meros conocimientos de experiencia, no puede perjudicar a la *antropomía*, trazada por la razón incondicionalmente legisladora; y aunque la virtud (en relación con el hombre, no con la ley) pueda también a veces llamarse meritoria y ser digna de recompensa, tiene que considerarse también por sí misma como su propia retribución, de igual modo que constituye su propio fin.

Por tanto, la virtud, considerada en su perfección plena, no se representa como si el hombre la poseyera, sino como si la virtud poseyera al hombre; porque en el primer caso parecería que el hombre hubiera elegido (para lo cual necesitaría entonces todavía otra virtud para escoger la virtud frente a cualquier otra mercancía que se le ofrece ¹).—Concebir una pluralidad de virtudes (como es, en efecto, irremediable) no es sino concebir distintos objetos morales; a los que la voluntad se ve conducida desde el principio único de la virtud; lo mismo sucede con los vicios opuestos a ella. Personificarlos a ambos es un ingenio estético, pero que, sin embargo, indica un sentido moral.— De ahí que una estética de las costumbres no sea ciertamente una parte de la metafísica de las costumbres, pero sí una exposición subjetiva de la misma: en ella los sentimientos que acompañan a la fuerza constructiva de la ley moral hacen sensible su efectividad (por ejemplo, la aversión, el miedo, etc., que hacen sensible la repugnancia moral), con el fin de aventajar a los estímulos *meramente* sensibles.

¹ Aceptamos A², añadiendo el pronombre.

XIV

El principio de la distinción entre la doctrina de la virtud y la doctrina del derecho

Esta distinción, en la que se apoya también la división suprema de la *doctrina de las costumbres* en general, se fundamenta en lo siguiente: en que el concepto de *libertad*, que es común a ambas, hace necesaria la división en deberes de la *libertad externa* y deberes de la *libertad interna*: de ellos sólo los últimos son éticos.— De ahí que esta libertad interna tenga que ser avanzada como parte preliminar (*discursus praeliminaris*), y ciertamente como condición de todo *deber de virtud* (de igual modo que hicimos anteriormente con la doctrina de la conciencia moral, como condición de todo deber en general).

407

Observación

La doctrina de la virtud considerada según el principio de la libertad interna

El *hábito* (*habitus*) es agilidad para obrar y una perfección subjetiva del *arbitrio*. Pero no toda *agilidad* es un *hábito libre* (*habitus liberus*); porque cuando es *costumbre* (*assuetudo*) de ella, es decir, una conformidad que se ha convertido en *necesidad* por repetición frecuente de la acción, entonces no es un hábito que proceda de la libertad y, por tanto, tampoco es un hábito moral. Así pues, la virtud no puede *definirse* como el hábito de realizar acciones conformes con la ley; pero sí podría *definirse* así en el caso de que se añadiera: «determinarse a obrar por la representación de la ley»; y en ese caso el

hábito no es una disposición del arbitrio, sino de la *voluntad* que, por la regla que adopta, es a la vez una facultad de *decar* universalmente legisladora; y sólo un hábito semejante puede considerarse como virtud.

Pero la libertad interna requiere dos elementos: ser *dueño* de sí mismo en un caso dado (*animus sui compos*) y *dominarse* a sí mismo (*imperium in semetipsum*), es decir, *reprimir* los propios afectos y *dominar* las propias pasiones.— En estos dos estados el *ánimo* (*indoles*) es *noble* (*erecta*), pero en el caso contrario es *abyecto* (*indoles abiecta, serva*).

XV

La virtud requiere, en primer lugar, dominio de sí mismo

Los *afectos* y las *pasiones* son esencialmente distintos entre sí; los primeros pertenecen al *sentimiento*, en la medida en que éste, precediendo a la reflexión, la imposibilita o la dificulta. De ahí que se llame al afecto *repentino* o *brusco* (*animus praecipuus*), y la razón, mediante el concepto de virtud, dice que debemos *contenernos*; sin embargo, esta debilidad en el uso del entendimiento, ligada a la fuerza de las emociones, es sólo *falta de virtud* y —por así decirlo— algo pueril y débil, que puede compaginarse con la mejor voluntad y que lo único que tiene en sí de bueno todavía es que la tempestad pasa pronto. Por eso, una propensión a un afecto (por ejemplo, la ira) no se hermana tanto con el vicio como la pasión. La *pasión*, en cambio, es el *apetito* sensible convertido en inclinación permanente (por ejemplo, el odio por contraposición a la ira). La tranquilidad con la que nos entregamos a ella nos deja reflexionar y permite al

408

ánimo forjarse principios al respecto y, de este modo, cuando la inclinación conduce a lo contrario a la ley, permite¹ incubarlos, arraigarlos profundamente e incorporar así (deliberadamente) el mal en la propia máxima; lo cual es entonces un mal *cuilificado*, es decir, un verdadero *finis*.

Por tanto, la virtud, por cuanto está fundada en la libertad interna, contiene también para los hombres un mandato positivo, a saber, el de someter todas sus facultades e inclinaciones a su poder (al de la razón), por tanto, el dominio de sí mismo, que se añade a la prohibición de no dejarse dominar por sus sentimientos e inclinaciones (al deber de la *apatía*): porque si la razón no toma en sus manos las riendas del gobierno, aquéllos se adueñan del hombre.

XVI

La virtud presupone necesariamente la a p a t í a (considerada como fuerza)

Esta palabra ha cobrado mala fama, como si significara insensibilidad y, por tanto, indiferencia subjetiva ante los objetos del arbitrio; se la tomaba como debilidad. Podemos evitar esta falsa interpretación denominando *apatía moral* a aquella ausencia de afectos que debe distinguirse de la indiferencia: porque los sentimientos que proceden de las impresiones sensibles sólo pierden su influencia sobre el sentimiento moral cuando el respeto por la ley es más fuerte que el conjunto de ellos.— Sólo la fortaleza aparente de un enfermo de fiebre permite aumentar el vivo interés incluso por el *bien* hasta el afecto, o más bien

¹ Acceptamos A²: «permite» (408_{1,2}).

degenerar en él. Se denomina *entusiasmo* al afecto de este tipo y a él hay que referir también la *moderación*, que suele aconsejarse incluso en la práctica de la virtud (*insani sapiens nomen habeat¹ aequus inquit ultra quam satis est virtutem si petat ipsam*. Horat.). Porque, si no, es absurdo pensar que se pueda ser también *demasiado sabio, demasiado virtuoso*. El afecto pertenece siempre a la sensibilidad, sea cual fuere el objeto que lo provoca. La verdadera fuerza de la virtud es la *tranquilidad de ánimo* con una resolución reflexionada y firme de poner en práctica su ley. Este es el estado de *salud* en la vida moral; en cambio, el afecto es un fenómeno que brilla un instante y produce fatiga, incluso cuando lo excita la representación del *bien*.— Pero puede considerarse como virtud ficticia la de aquél que no admite que haya cosas indiferentes (*adiaphora*) desde el punto de vista moral, que siembra todos sus pasos de deberes, como de copos, y que no considera indiferente que me alimente de carne o de pescado, de cerveza o de vino, cuando ambos me son de provecho; hay aquí una micrología, cuyo dominio se convertiría en tiranía si la incluyéramos en la doctrina de la virtud.

Observación

La virtud está siempre *progresando* y, sin embargo, también empieza siempre *de nuevo*.— Lo primero se sigue de que, *objetivamente* considerada, sea un ideal e inalcanzable, pero que, no obstante, sea un deber aproximarse a él continuamente. Lo segundo se fundamenta, *subjetivamente*, en la naturaleza del hombre, afecta-

¹ A¹: *habeat*; A²: *ferat*. Es correcto A² (409₂). Para estas expresiones latinas vid. nota 1 a la nota de Kant en VI., p. 404.

da por inclinaciones; bajo la influencia de tales inclinaciones, la virtud, con sus máximas tomadas de una vez por todas, nunca puede descansar y detenerse, sino que, si no progresa, decae inevitablemente: porque las máximas morales no pueden fundarse en la costumbre como las técnicas (ya que esto concierne a la constitución física de la determinación de la voluntad), sino que, si su práctica se convirtiera en costumbre, el sujeto perdería con ello la libertad al adoptar sus máximas; en lo cual consiste, sin embargo, el carácter de una acción hecha por deber.

410

XVII

Nociones preliminares a la división de la doctrina de la virtud

En primer lugar, este principio de la división, en lo que se refiere a lo *formal*, ha de contener todas las condiciones que sirven para distinguir una parte de la doctrina general de las costumbres de la doctrina del derecho y, ciertamente, según su forma específica: esto se verifica del siguiente modo: 1) los deberes de virtud son aquellos para los que no hay ninguna legislación externa; 2) puesto que a la base de todo deber ha de haber una ley, ésta en la ética puede ser una ley del deber, dada únicamente para las máximas de las acciones y no para las acciones; 3) el deber ético ha de concebirse como deber *amplio*, no como deber estricto (lo cual se infiere de nuevo de lo anterior).

En segundo lugar: en lo que respecta a lo *material*, la doctrina de la virtud no tiene que presentarse únicamente como una doctrina del deber en general, sino también como una *doctrina de los fines*.

de tal modo que el hombre está obligado tanto a pensarse a sí mismo como a pensar a cualquier otro hombre como su fin (a lo que se llama usualmente deberes de amor a sí mismo y de amor al prójimo), expresiones que se toman aquí en sentido impropio, porque para amar no puede haber directamente ningún deber, pero sí para realizar acciones a través de las cuales el hombre se propone a sí mismo y a otros como fin.

En tercer lugar: en lo que respecta a la distinción entre lo material y lo formal en el principio del deber (entre la legalidad y la finalidad), es menester resaltar que no toda *obligación de virtud* (*obligatio ethica*) es un deber de virtud (*officium ethicum* s. *virtutis*); con otras palabras: que el respeto por la ley en general todavía no fundamenta un fin como deber; y sólo el último es un deber de virtud.— Por tanto, sólo hay una obligación de virtud, pero muchos deberes de virtud: porque ciertamente hay muchos objetos que son para nosotros fines que tenemos a la vez el deber de proponernos, pero sólo hay una intención virtuosa como fundamento subjetivo de la determinación de cumplir el propio deber, intención que se extiende también sobre los deberes jurídicos, que por eso no pueden llevar el nombre de deberes de virtud.— Por consiguiente, cualquier *división* de la ética se referirá sólo a deberes de virtud. La ciencia que trata del modo de estar obligado sin tener en cuenta una posible legislación externa, es la ética misma, considerada según su principio formal.

411

Observación

Pero ¿cómo se me ocurre —se preguntará— introducir una división de la ética en *doctrina elemental* y *doctrina del método*, cuando puede dispensarme de ella en la doctrina del

derecho?—La razón es la siguiente: que aquélla trata de deberes *amplios*, mientras que ésta trata de deberes puramente *estrictos*: por eso, la última que, según su naturaleza, ha de ser rigurosamente determinante (precisa), no necesita — como tampoco la matemática pura — un reglamento universal (método) de cómo se debe proceder al juzgar, sino que lo verifica en la acción.— Por el contrario, la ética, gracias al margen que deja a sus deberes imperfectos, conduce inevitablemente a preguntas que exigen a la facultad de juzgar estipular cómo ha de aplicarse una máxima en los casos particulares, y ciertamente de tal modo que ésta proporcione de nuevo una máxima (subordinada) (en la que siempre puede preguntarse de nuevo por un principio para aplicarla a los casos que se presenten), y cae de este modo en una *casuística*, de la que nada sabe la doctrina del derecho.

Por tanto, la *casuística* no es ni una ciencia ni una parte de la misma; porque en tal caso sería una dogmática, mientras que la casuística no es tanto una enseñanza de cómo algo debe encontrarse, como un ejercicio de cómo debe buscarse la verdad; de ahí que esté *unida fragmentariamente*¹ a la ciencia y no sistemáticamente (como tendría que estarlo la primera)², añadida únicamente como lo están los escolios al sistema.

En cambio, compete especialmente a la ética, como *metodología* de la razón práctico-moral, no tanto ejercitar el Juicio como la razón, y ciertamente tanto en la *teoría* de sus deberes como también en la *praxis*: el primer ejercicio

¹ Aceptamos A²: «ella esté...» (411.21).

² En A²: «la ética» (411.22).

412

de tal metodología consiste en *preguntar* al alumno lo que ya sabe de los conceptos de deber — a lo que puede llamarse método *erótico* — y esto ciertamente o bien simplemente de memoria, porque ya se lo han dicho, que es el método propiamente *catequético*, o porque se presupone que ya está en su razón de modo natural y que sólo necesita desarrollarse desde ella, que es el método *dialogico* (socrático)¹.

A la catequética, como ejercicio teórico², corresponde, como réplica en lo práctico, la *ascética*, que es aquella parte de la metodología en la que se enseña, no sólo el concepto de virtud, sino también como pueden ponerse en práctica y cultivarse la *capacidad para la virtud* y la voluntad para ello.

Según estos principios, presentaremos, pues, el sistema en dos partes: la *doctrina ética elemental* y la *doctrina ética del método*. Cada parte tendrá sus apartados principales; éstos se dividirán en distintos capítulos, en la primera parte según la diversidad de los *sujeitos* hacia los que el hombre tiene una obligación, en la segunda parte, según la diversidad de los *fines* que la razón le impone tener, así como la *receptividad para tales fines*³.

¹ En A² este párrafo está rectificado, tomando por base § 50 ss., en el siguiente sentido: «La metódica del primer ejercicio (en la teoría de los deberes) se llama *didáctica*, y aquí el método de enseñanza es *acromático* o *erótico*; el último es el arte de preguntar al alumno lo que ya sabe de los conceptos de deber, y esto...» (411.27-30).

² A¹: «A la catequética, como...»; A²: «A la didáctica como método...» (411.32).

³ Aceptamos la sugerencia de Vorländer de referir «diesesbe» a «fines» (412.10).

XVIII

La división (arquitectónica) que esboza la razón práctica para fundar un sistema de sus conceptos en una *ética* puede hacerse, pues, según dos principios, tomados por separado o unidos: uno que representa la relación *subjetiva* de los que están obligados con el que obliga, *según la materia*; el otro que representa la relación *objetiva* de las leyes éticas con los deberes en general en un sistema, *según la forma*.— La *primera* división es la de los seres con respecto a los cuales puede concebirse una obligación ética; la *segunda* sería la de los conceptos de la razón pura práctica-ética que forman parte de los deberes de aquella y que, por tanto, son necesarios para la ética sólo en la medida en que deba ser *ciencia*; por tanto, que son necesarios para la conexión metódica de todas las proposiciones que se derivan de la primera.

413 *Primera división de la ética según la diferencia de los sujetos y de sus leyes*

Contiene

Deberes

del hombre		del hombre	
hacia el hombre		hacia seres no humanos	
hacia sí mismo	hacia otros hombres	seres infrahumanos	seres sobrehumanos

LA METAFISICA DE LAS COSTUMBRES 273

Segunda división de la ética según los principios de un sistema de la razón pura práctica

Ética

Doctrina elemental

Metodología

Dogmática

Casuística

Catequética¹

Ascética

La última división, puesto que se refiere a la forma de la ciencia, tiene que preceder a la primera como un compendio del todo.

¹ A¹: catequética; A²: didáctica. Sin embargo, en A¹ en el § 49 aparece «didáctica» y también en la tabla de materias, situada al final de la obra.

I

DOCTRINA ETICA ELEMENTAL

PRIMERA PARTE DE LA

417 DOCTRINA ETICA ELEMENTAL

*Deberes hacia sí mismo en general**Introducción*

§ 1

El concepto de un deber hacia sí mismo contiene (a primera vista) una contradicción

Si el yo que obliga se toma en el mismo sentido que el yo obligado, el deber hacia sí mismo es un concepto contradictorio. Porque en el concepto de deber está contenido el de una coacción pasiva (yo soy obligado). Ahora bien, como es un deber hacia mí mismo, me represento como obligado, por tanto, ejerciendo una coacción activa (yo, el mismo sujeto, soy el que obliga); y la proposición que expresa un deber hacia

sí mismo (yo debo obligarme a mí mismo) contendría una obligación de estar obligado (una obligación pasiva que, sin embargo, sería a la vez activa en el mismo sentido de la relación), por consiguiente, contendría una contradicción.— Se puede sacar también a la luz esta contradicción mostrando que el que obliga (*actor obligationis*) puede exonerar de la obligación (*terminus obligationis*) al obligado (*subiectum obligationis*) en cualquier momento; por tanto (si los dos son uno y el mismo sujeto), no está obligado en absoluto a un deber que él mismo se impone: lo cual encierra una contradicción.

§ 2

Sin embargo, hay deberes del hombre hacia sí mismo

En efecto, suponiendo que no hubiera semejantes deberes, no habría ningún deber en general, tampoco deberes externos.— Porque yo no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo: porque la ley, en virtud de la cual yo me considero obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica, por la que soy coaccionado, siendo a la vez el que me coacciona a mí mismo*.

* Así, cuando se trata, p.e., de la salvaguarda del honor o de la autoconservación, decimos: «yo me debo esto a mí mismo». Incluso cuando se trata de deberes de menor importancia, que ciertamente no afectan a lo necesario, sino sólo a lo meritorio en el cumplimiento del deber, me expreso así, p.e.: «yo me debo a mí mismo acrecentar mi habilidad para tratar con los hombres, etc. (cultivarme)».

Solución de esta aparente antinomia

En la conciencia de un deber hacia sí mismo el hombre se considera, como sujeto de tal deber, en una doble calidad: primero como *ser sensible*, es decir, como hombre (como perteneciente a una de las especies animales); pero luego también como *ser racional* (*Vernunftwesen*) (no simplemente como un ser dotado de razón (*vernünftiges Wesen*), porque la razón en su facultad teórica bien podría ser también la cualidad de un ser corporal viviente), al que ningún sentido alcanza, y que sólo se puede reconocer en las relaciones práctico-morales, en las que se hace patente la propiedad inconcebible de la *libertad* por el influjo de la razón sobre la voluntad internamente legisladora.

Ahora bien, el hombre, como *ser natural* dotado de razón (*homo phaenomenon*), puede ser determinado por su razón, como *causa*, a realizar acciones en el mundo sensible, y con esto todavía no entra en consideración el concepto de una obligación. Pero él mismo, pensado desde la perspectiva de su *personalidad*, es decir, como un ser dotado de *libertad* interna (*homo noumenon*), se considera como un ser capaz de obligación y, particularmente, de obligación hacia sí mismo (la humanidad en su persona)¹: de modo que el hombre (considerado en el doble sentido) puede reconocer un deber hacia sí mismo, sin caer en contradicción consigo (porque no se piensa el concepto de hombre en uno y el mismo sentido).

¹ Aceptamos A²: «y particularmente, de obligación...» (418_g).

Principio de la división de los deberes hacia sí mismo

419

Sólo puede hacerse la división teniendo por referencia el objeto del deber y no el sujeto que se obliga. El sujeto obligado, tanto como el que obliga, es siempre *solamente el hombre*, y aunque nos esté permitido, en perspectiva teórica, distinguir en el hombre el alma y el cuerpo como disposiciones naturales del hombre, no está permitido, sin embargo, pensarlos como diferentes sustancias que obligan al hombre, para tener derecho a hacer una división de los deberes en deberes hacia el *cuerpo* y deberes hacia el *alma*.— Ni por la experiencia ni por argumentos de la razón estamos suficientemente informados de si el hombre tiene alma (como sustancia insita a él, diferente del cuerpo y capaz de pensar con independencia de éste, es decir, como sustancia espiritual), o si más bien no será la vida una propiedad de la materia; y aun cuando se diera el primer caso, no sería concebible ningún deber del hombre hacia un *cuerpo* (como sujeto que obliga), aunque fuera el cuerpo humano.

1) Por consiguiente habrá sólo una división *objetiva* de los deberes hacia sí mismo, atendiendo a lo *formal* y lo *materia*l de los mismos; de entre tales deberes unos son *restrictivos* (deberes negativos), los otros son *extensivos* (deberes positivos hacia sí mismo); aquellos *prohiben* al hombre, en lo que respecta al *fin* de su naturaleza, obrar contra él y persiguen, por tanto, sólo la *autoconservación* moral; éstos *ordenan* proponerse como fin un determinado objeto del arbitrio y persiguen la propia *perfección*; ambos son propios de la virtud: sea como deberes de omisión (*sustine et abstine*), sea como deberes de comisión (*virtus concessis utere*), ambos son deberes de virtud.

Los primeros¹ se relacionan con la *s a l u d* moral del hombre (*ad esse*), tanto como objeto de su sentido externo como de su sentido interno, para *conservar* su naturaleza en su perfección (como *receptividad*): los otros se relacionan con la *riqueza moral* (*ad melius esse: opulencia moralis*), que consiste en poseer una *capacidad* suficiente para todos los fines, en la medida en que ésta puede adquirirse y forma parte del *cultivo* de sí mismo (como perfección activa).— El primer principio del deber hacia sí mismo se encierra en la sentencia: vive de acuerdo con la naturaleza (*naturae convenienter vive*), es decir, *conservare* en la perfección de tu naturaleza; el segundo, en la proposición: *hazte más perfecto* de lo que te hizo la mera naturaleza (*perfice te ut finem: perfice te ut medium*).

420 2) Habrá una división *subjetiva* de los deberes del hombre hacia sí mismo, es decir, una división según la cual el sujeto del deber (el hombre) se considera a sí mismo o bien como un ser *animal* (físico) y a la vez moral, o bien *solamente como ser moral*.

Ahora bien, los impulsos de la naturaleza, en lo que respecta a la *a n i m a l i d a d* del hombre son: a) el impulso por el que la naturaleza se propone la conservación de sí mismo, b) aquel por el que se propone la conservación de la especie, c) aquel por el que se propone la conservación de la capacidad para disfrutar agradablemente de la vida, pero sólo de un modo animal.— Los vicios que se oponen aquí al deber del hombre hacia sí mismo son: el *suicidio*, el uso contranatural que alguien hace de la *inclinación sexual*, y el *disfrute immoderado de los alimentos*, que debilita la capacidad de usar adecuadamente las propias fuerzas.

Pero, en lo que respecta al deber del hombre hacia sí mismo considerado *únicamente como ser moral* (sin atender a su animalidad), tal deber consiste en lo

¹ Aceptamos la sugerencia de Vorländer de introducir el plural (419,25).

formal de la concordancia de las máximas de su voluntad con la *dignidad* del hombre en su persona, por tanto, en la prohibición de despojarse del *privilegio* de un ser moral, que consiste en obrar según principios, es decir, despojarse de la libertad interna, convirtiéndose en juego de meras inclinaciones y, por tanto, en cosa.— Los vicios que se oponen a este deber son: la *mentira*, la *avaricia* y la *falsa humildad* (el servilismo). Estos vicios adoptan principios que contradicen directamente (ya por su misma forma) al carácter del hombre como ser moral¹, es decir, la libertad interna y la dignidad innata del hombre; lo cual es tanto como decir que erigen como principio no tener ningún principio y no tener tampoco ningún carácter; es decir, degradarse y convertirse en objeto de desprecio.— La virtud que se opone a todos estos vicios podría llamarse el *honor* (*honestas interna, iustum sui aestimum*), un modo de pensar diametralmente opuesto a la *ambición desmedida* (*ambitio*) (que puede ser también abyecta), y que aparecerá más adelante particularmente bajo este título.

¹ Aceptamos la aclaración de A²: «el carácter del hombre» (420,21-22).

Primera parte
DOCTRINA ETICA ELEMENTALLibro primero
Deberes perfectos para consigo mismoCapítulo primero
El deber del hombre para consigo mismo,
considerado como un ser animal

§ 5

El primer deber del hombre para consigo mismo en calidad de animal, aunque no el más relevante, es la *autocogervación* en su naturaleza animal.

Su contrario es la *muerte física* voluntaria, que a su vez¹ puede pensarse como total o sólo como parcial.— Por tanto, la muerte física, la *privación de la propia vida* (*autochiria*), puede ser también total (*suicidium*) o parcial, *amputación* (mutilación), que a

¹ Este texto queda rectificado en A²: «Su contrario es la *destrucción* arbitraria o premeditada de su naturaleza animal, que puede pensarse como total o como parcial.— La total se llama *suicidio* (*autochiria, suicidium*), la parcial puede dividirse a su vez en...» (421,13-17).

su vez puede dividirse en *amputación material* cuando uno se *priva* a sí mismo de ciertas *partes* integrantes como órganos, es decir, cuando se mutila, y *amputación formal*, cuando se *priva* (para siempre o por algún tiempo) de la *capacidad* del uso físico (y, con ello, también indirectamente del uso moral) de sus fuerzas.

Dado que en este capítulo sólo hablamos de deberes negativos, por consiguiente, sólo de omisiones, los artículos sobre los deberes tendrán que dirigirse contra los vicios que se oponen al deber para consigo mismo.

422 Capítulo primero

Artículo primero

El suicidio

§ 6

Quitarse la vida a sí mismo voluntariamente sólo puede llamarse *suicidio* (*homicidium dolosum*) si puede probarse que es un delito cometido contra nuestra propia persona o también contra otra persona a través del propio suicidio (por ejemplo, cuando una persona embarazada se suicida).

a) Quitarse la vida es un crimen (un asesinato). Sin duda, puede considerarse también como una transgresión del deber hacia otros hombres (de uno de los esposos hacia el otro¹, de los padres hacia los hijos, del súbdito hacia la autoridad o sus conciudadanos,

¹ Aceptamos A²: «de uno de los esposos hacia el otro, de los padres» (422,17).

finalmente también hacia Dios, porque el hombre abandona el puesto que nos ha confiado en el mundo, sin estar llamado a ello); — pero aquí hablamos sólo de la violación de un deber para consigo mismo, a saber, si, prescindiendo de todas aquellas consideraciones, el hombre está obligado, sin embargo, por su mera calidad de persona a conservar su vida y si en ello tiene que reconocer un deber (y ciertamente es-
tricto) para consigo mismo.

Parece absurdo que el hombre pueda ofenderse a sí mismo (*volenti non fit iniuria*). De ahí que el estoico considerara como un privilegio de su personalidad (del sabio) salir de la vida (como de una casa en llamas) voluntariamente, con el alma tranquila, sin estar apremiado por el mal presente o previsible: siendo así que no puede servir para nada más en la vida.— Pero precisamente este valor, esta grandeza de alma de no temer a la muerte y de conocer algo que el hombre puede apreciar todavía más que su vida, hubiera tenido que ser para él un móvil tanto mayor para no destruirse, para no destruir a un ser delado de un poder tan grande sobre los más fuertes móviles sensibles; por tanto, para no quitarse la vida.

El hombre no puede enajenar su personalidad mientras haya deberes, por consiguiente, mientras viva; y es contradictorio estar autorizado¹ a sustraerse a toda obligación, es decir, a obrar libremente como si no se necesitara ninguna autorización para esta acción. Destruir al sujeto de la moralidad en su propia persona es tanto como extirpar del mundo la moralidad misma en su existencia, en la medida en que depende de él, moralidad que, sin embargo, es fin en sí misma; por consiguiente, disponer de sí mismo como un simple medio para cualquier fin supone desvirtuar la humanidad en su propia persona (*homo*

423

¹ A²: «y es contradictorio que deba tener autorización para sustraerse...» (422₃₃).

noumenon), a la cual, sin embargo, fue encomendada la conservación del hombre (*homo phaenomenon*).

Des hacerse de una parte integrante como órgano (mutiarse), por ejemplo, dar o vender un diente para implantarlo en la mandíbula de otro, o dejarse practicar la castración para poder vivir con mayor comodidad como cantante, etc., forman parte del suicidio parcial; pero dejarse quitar, amputándolo, un órgano necrosado o que amenaza necrosis y que por ello es dañino para la vida, o dejarse quitar lo que sin duda es una parte del cuerpo, pero no es un órgano, por ejemplo, el cabello, no puede considerarse como un delito contra la propia persona; aunque el último caso no está totalmente exento de culpa cuando pretende una ganancia exterior.

Questiones casuísticas

¿Es suicidio lanzarse a una muerte segura (como Curtius) para salvar a la patria? ¿Tiene que considerarse el martirio voluntario, el sacrificio por la salvación del género humano en general como un acto heroico, igual que aquél?

¿Está permitido anticiparse, suicidándose, a la condena a muerte injusta de un superior? ¿Aunque éste lo permitiera (como Nerón a Séneca)?

¿Se puede impular como propósito criminal a un gran monarca¹, fallecido recientemente, el hecho de que llevara consigo un veneno de acción rápida, probablemente para no verse obligado a aceptar condiciones de rescate que podrían ser perjudiciales para su Estado, en el caso de que fuera apresado en la guerra que él personalmente dirigía, ya que puede atribuírsele esta intención, sin necesidad de suponer en ello simple orgullo?

¹ Se refiere, al parecer, a Federico el Grande.

424

Un hombre que sentía ya hidrofobia, como efecto de la mordedura de un perro rabioso, después de tener claro que nunca tuvo noticia de que alguien se hubiera curado de ella, se suicidó, como decía en un escrito dejado al morir, para no hacer también desdichados a otros hombres con su rabia (cuyo ataque ya sentía). La pregunta es entonces si con ello actuó mal. Quien se decide a dejarse inocular la viruela, arriesga su vida a lo incierto, aunque lo haga *para conservar su vida*, y en esa medida se encuentra en un caso mucho más difícil, en lo que respecta a la ley del deber, que el navegante que al menos no produce la tempestad a la que se abandona, mientras que aquél atrae sobre sí mismo la enfermedad que le pone en peligro de muerte. Así pues, ¿está permitida la inoculación de la viruela?

Artículo segundo

La deshonra de sí mismo por la voluptuosidad

§ 7

Igual que el amor a la vida determina por naturaleza a la conservación de la *persona*, el amor al sexo determina por naturaleza a la conservación de la *especie*; es decir, cada una de ellas es un *fin de la naturaleza*, por el que entendemos aquel tipo de conexión entre la causa y el efecto, en el que pensamos a la causa, aun sin atribuirle entendimiento, como si produjera el efecto, por analogía con un entendimiento, es decir, como un hombre que obra intencionadamente. La cuestión es entonces si el uso de esta última facultad¹, con respecto a la persona misma que la

¹ Hemos seguido A¹ en 424,^{18,19} pero A² resulta esclarecedor: «la facultad de conservar la especie o de reproducirla».

425

ejerce, está sometido a una ley del deber restrictiva, o si la persona está autorizada, aun sin perseguir aquel fin, a dedicar el uso de sus facultades sexuales al mero placer animal, sin obrar con ello en contra de un deber para consigo misma.— En la doctrina del derecho se prueba que el hombre no puede servirse de otra persona para darse este placer sin la especial restricción de un contrato jurídico, en el que dos personas se obligan reciprocamente. Pero aquí la cuestión es si en relación con este disfrute no existe un deber del hombre para consigo mismo, cuya transgresión es una *deshonra* (no una simple degradación) de la humanidad en su propia persona. El impulso hacia aquel disfrute se llama *placer carrial* (también voluptuosidad, sin más). El vicio que de aquí surge se llama impudicia, y la virtud referida a estos impulsos sensuales se llama castidad, que aquí ha de presentarse ahora como un deber del hombre para consigo mismo. La voluptuosidad es *contranatural* cuando el hombre se ve excitado a ella, no por un objeto real, sino por una representación imaginaria del mismo, creándolo, por tanto, él mismo de forma contraria al fin. Porque ella produce entonces un apetito contrario al fin de la naturaleza, y ciertamente contrario a un fin todavía más importante que el del amor mismo a la vida, porque éste tiende sólo a la conservación del individuo, pero aquel a la conservación de la especie en su totalidad.—

Que semejante uso contranatural de las propias facultades sexuales (por tanto, abuso) viola el deber para consigo mismo, oponiéndose sin duda en sumo grado a la moralidad, es evidente para todo el mundo en cuanto piensa en él, y hasta tal punto suscita aversión a este pensamiento que incluso se tiene como inmoral mencionar un vicio semejante con su propio nombre, cosa que no sucede con el suicidio, que no se vacila en poner ante los ojos del mundo con todos sus horrores (en una *species facti*): como si el hombre en