

Introducción a la metafísica de las costumbres

I.—De la relación de las facultades del alma con las leyes morales	25
II.—Idea y necesidad de una metafísica de las costumbres	30
III.—División de una metafísica de las costumbres	34
IV.—Nociones preliminares sobre la metafísica de las costumbres	38

INTRODUCCION

A LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

I

De la relación de las facultades del alma con las leyes morales

El deseo es la facultad de ser causa de los objetos de nuestras representaciones por medio de estas representaciones mismas. La facultad que posee un ser de obrar según sus representaciones se llama la *vida*.

En primer lugar, el deseo o la aversión va acompañado siempre de *placer* o de *disgusto*, dos cosas cuya capacidad en el hombre se llama *sentimiento*. Pero el placer o el disgusto no va siempre acompañado de deseo o de aversión porque puede haber placer sin deseo del objeto, sino de la simple representación del objeto, sea que éste exista o no.

En segundo lugar, el placer o el disgusto con ocasión de un objeto deseado no precede siempre al deseo o aversión, y no debe siempre considerársele como causa de éstos, porque también puede ser su efecto.

Pero se llama *sentimiento* la capacidad de experimentar placer o disgusto con la idea de una cosa, en razón a que estos dos estados no contienen más que lo *subjetivo puro* en su relación con nuestra representación, y de ningún modo una relación a un objeto que se trate de conocer⁽¹⁾; ni aun una relación al conocimiento de nuestro estado: porque una sensación, una simple sensación, además de que contiene la cualidad que le es inherente por la naturaleza del sujeto, por ejemplo la cualidad de lo rojo, de lo dulce, etc., es además traída como elemento de conocimiento a un objeto, mientras que el placer o el disgusto, con ocasión de lo rojo o de lo dulce, no expresa absolutamente nada de objetivo, sino simplemente una relación al sujeto. El placer y la pena no pueden explicarse más claramente en sí mismos, precisamente por esta razón; no es posible nunca más que indicar sus conse-

(1) Se puede en general definir la sensibilidad: lo subjetivo de nuestras representaciones, porque el entendimiento refiere primitivamente las representaciones a un objeto, es decir que no **piensa** una cosa sino por su medio. Ahora lo subjetivo de nuestras representaciones puede ser de tal clase que pueda también referirse a un objeto para conocerle (en cuanto a la forma o en cuanto a la materia; en el primer caso se le llama intuición pura, en el segundo sensación); y entonces la sensibilidad, como capacidad de tener representaciones pensadas, es el **sentido**. O bien lo subjetivo de las representaciones no puede constituir ningún **elemento del conocimiento**, porque no contiene más que la **simple** relación al **sujeto**, sin nada que pueda servir para el conocimiento del objeto; y en este caso la capacidad representativa se llama sentimiento. El sentimiento comprende el efecto de la representación (sensible o intelectual) sobre el sujeto, y pertenece a la sensibilidad, aunque la representación misma no puede pertenecer más que al entendimiento o a la razón.

cuencias en ciertas situaciones, para hacerlos conocer en la práctica.

Se puede llamar placer *práctico* a aquel que está inseparablemente unido al deseo del objeto cuya representación afecta el sentimiento; siendo indiferente por lo demás que este placer sea el efecto o la causa del deseo. Se podría, por el contrario, llamar placer puramente contemplativo o placer *inactivo*, a aquel que no va necesariamente unido al deseo del objeto, que no tiene por consiguiente su razón en la existencia del objeto de la representación, sino que se refiere a la simple representación de este objeto. Esta última especie de sentimiento se llama *gusto*. No habrá que ocuparse, pues, de él en una filosofía práctica más que *accidentalmente*, y no como de una noción que forme *naturalmente* parte del asunto. En cuanto al placer práctico, la determinación de la facultad apetitiva, que necesariamente debe ir *precedida* por este placer como causa, se llamará *apetito*; y el apetito habitual, *inclinación*. Y, como la unión del placer y de la facultad apetitiva, en cuanto el entendimiento juzga esta unión valedera, según una regla general (pero en todo caso solamente para el sujeto), se llama *interés*, el placer práctico es en este caso un interés de la inclinación. Por el contrario, cuando el placer no puede venir más que después de una determinación anterior de la facultad apetitiva, es un placer intelectual, y el interés que se manifiesta hacia el objeto, debe llamarse un interés de razón; porque, si el interés fuera sensual, en lugar de fundarse en principios racionales puros, la sensación debería poder unirse al placer y determinar así la facultad apetitiva. Aunque no sea posible admitir ningún interés de inclinación en todo lo que se refiere a un interés racional puro, podemos, sin embargo, para conformarnos con el lenguaje ordinario, conceder a una inclinación, aun a la que no puede tener por objeto más que un placer intelectual, un deseo habitual que resulte de un interés racional puro; entonces esta inclinación

no sería la causa, sino el efecto de este último interés, y podría llamarse *inclinación intelectual* (*propensio intellectualis*).

Hay que distinguir además la *concupiscencia* del deseo mismo, del cual es como el estimulante. La concupiscencia es una determinación sensible del alma, pero no convertida aún en un acto de la facultad apetitiva.

La facultad apetitiva, según nociones, en cuanto su principio de determinación se encuentra en sí misma y no en el objeto, se llama la *facultad de hacer o de no hacer a discreción*; en cuanto va unida a la conciencia de la facultad de obrar para producir el objeto, se llama *arbitrio*. Pero, si no va unida a esta conciencia, su acto no es más que un *voto*, una aspiración. La facultad apetitiva, cuyo principio de determinación interna, y por consiguiente hasta el consentimiento, se encuentra en la razón del sujeto, se llama la *voluntad*. La voluntad es, pues, la facultad apetitiva considerada menos con relación a la acción (como el arbitrio) que con relación al principio que determina el arbitrio a la acción; no va precedida de ningún principio de determinación; por el contrario es, puesto que puede determinar al arbitrio, la razón práctica misma.

La voluntad puede comprender el *arbitrio*, así como el simple *deseo*, entendiendo por esto que la razón puede determinar en general la facultad apetitiva. El arbitrio que puede ser determinado por *razón pura* se llama libre arbitrio. El arbitrio que no es determinable más que por *inclinación* (*móvil sensible, stimulus*) es un arbitrio animal (*arbitrium brutum*). El arbitrio humano, por el contrario, es tal que puede ser *afectado* por móviles, pero no *determinado*, y no es por consiguiente puramente por sí (sin hábito adquirido de la razón): puede, sin embargo, ser determinado a la acción por una voluntad pura. La *libertad* del arbitrio es esta independencia de todo impulso sensible en cuanto a su *determi-*

nación; tal es la noción negativa de la libertad. La noción positiva puede definirse: la facultad de la razón pura de ser práctica por sí misma; lo cual no es posible más que por la sumisión de las máximas de toda acción a la condición de poder servir de ley general. Porque, como razón pura aplicada al arbitrio sin tener en cuenta el objeto de este arbitrio, la razón práctica en su cualidad de facultad de los principios (y aquí de los principios prácticos, por consiguiente, como facultad legislativa), y en ausencia de la materia de la ley, la razón práctica, decimos, no puede hacer más que erigir en ley suprema, y en principio de determinación del arbitrio, la forma de la propiedad que poseen las máximas del arbitrio mismo de llegar a ser una ley general, y prescribir esta ley como imperativo absoluto, puesto que las máximas del hombre, consideradas en la causa subjetiva, no se encuentran por sí mismas en armonía con las leyes objetivas.

Estas leyes de la libertad se llaman *morales*, para distinguirlas de las leyes naturales o físicas. Cuando no se refieren más que a acciones externas y a su legitimidad, se las llama *jurídicas*. Pero, si además exigen que las leyes mismas sean los principios determinantes de la acción, entonces se llaman *éticas* en la acepción más propia de la palabra. Y entonces se dice que la simple conformidad de la acción externa con las leyes jurídicas constituye su *legalidad*; su conformidad con las leyes *morales* es su *moralidad*. *La libertad*, a que se refieren las leyes jurídicas, no puede ser más que la libertad en la práctica externa; pero aquella a que se refieren las segundas, debe ser la libertad en el ejercicio exterior e interior del arbitrio, cuando está determinado por las leyes racionales. Se dice, pues, en la filosofía teórica: en el espacio están solamente los objetos de los sentidos externos, pero en el tiempo están todos los objetos, los de los sentidos y los del sentimiento. La razón es que las representaciones de estas dos clases de objetos son siem-

pre representaciones, y como tales pertenecen ambas al sentido íntimo. Así como se puede considerar la libertad en el ejercicio, ya interno ya externo del arbitrio, del mismo modo sus leyes, como leyes prácticas puras de la razón para el libre arbitrio en general, deben al mismo tiempo ser los principios de sus determinaciones interiores, aunque no siempre sean consideradas desde este punto de vista.

II

De la idea y de la necesidad de una metafísica de las costumbres

Se ha demostrado en otra parte que hay que sentar principios *a priori* para la física que no se ocupa más que de objetos exteriores; que es posible y necesario empezar por establecer un sistema de estos principios bajo el nombre de metafísica de la ciencia de la naturaleza, antes de proceder a las experiencias particulares; es decir, a la física. Pero la física puede (al menos cuando se trata de defender su tesis del error), admitir como generales varios principios, mediante el testimonio de la experiencia, aun cuando este testimonio no pueda en rigor tener valor general sino a condición de derivarse de principios *a priori*. Así como Newton aceptó el principio de la igualdad de la acción y de la reacción en la influencia recíproca de los cuerpos, como fundada en la experiencia, y la extendió, sin embargo, a toda la naturaleza material, los químicos van todavía más lejos, y fundan sus leyes más generales de la composición y descomposición de la materia en virtud de fuerzas propios de los cuerpos en la sola experiencia. Tienen, sin embargo, una confianza tan completa en la generalización y en su necesidad, que no temen que pueda descubrirse un solo error en los experimentos que ejecutan con arreglo a ellas.

Pero no sucede lo mismo con las leyes morales; éstas no tienen fuerza de leyes sino en cuanto pueden ser *consideradas* como fundadas *a priori* y necesariamente. Hay más; y es que las nociones y los juicios sobre nosotros mismos y sobre nuestras acciones u omisiones, no tienen significación moral, cuando no contienen más que lo que puede adquirirse por la simple experiencia: y, si acaso se tratara de convertir en principios morales alguna cosa que procediera de este último origen, habría riesgo de caer en los errores más groseros y más perniciosos.

Si la moral no fuere más que la ciencia de la felicidad, sería absurdo buscar su utilidad según principios *a priori*. En efecto, por evidente que pudiera parecer el poder que tuviera la razón de percibir, anticipándose a la experiencia, por qué medios se puede llegar al goce sólido de los placeres de la vida, sin embargo, todo lo que se enseñe *a priori* sobre este punto, debe ser considerado o como tautológico, o como desprovisto de todo fundamento. La experiencia solamente puede enseñarnos lo que nos proporciona placer y satisfacción. La tendencia natural hacia los alimentos, hacia el sexo, hacia el descanso, hacia el movimiento, y (en el desarrollo de nuestra naturaleza intelectual) el móvil del honor, de la extensión de nuestros conocimientos, etc., pueden hacernos conocer en qué debe *hacer consistir* el placer cada uno, según su gusto particular; y el placer mismo puede también enseñar la manera como debe ser *buscado*; toda apariencia de razonamiento *a priori* en esto no es, en principio, más que la experiencia generalizada por la inducción. Y esta generalización (*secundum principia generalia, non universalia*) es por otra parte tan difícil en esta materia, que no se puede menos de conceder a cada uno una infinidad de excepciones, a fin de dejar escoger libremente un género de vida conforme a las inclinaciones particulares y a los apetitos para el placer, y por último, para que cada uno aprenda a vivir a su costa o a la de otros.

Pero no sucede lo mismo con los preceptos de la moral. Estos obligan a todos, sin tener en cuenta las inclinaciones, y simplemente por la razón de que todo hombre es libre y está dotado de una razón práctica. El conocimiento de las leyes morales no se ha obtenido por la observación de sí mismo o de la animalidad en nosotros; tampoco se ha tomado de la observación del mundo, de lo que se hace y de cómo se hace (aun cuando la palabra alemana *Sitten*, lo mismo que la latina *mores*, no significa más que las maneras y modo de vivir): al contrario, la razón prescribe la manera cómo se debe obrar, aun cuando nadie hubiese obrado así. Tampoco se cuida de la utilidad que nuestras acciones puedan reportarnos y que sólo por experiencia podemos conocer; porque, aun permitiéndonos buscar nuestro bien de todas las maneras posibles, y aun cuando, apoyándose en los testimonios de la experiencia, pueda verosímelmente prometer mayores ventajas definitivas al que se conforme con sus preceptos, sobre todo con prudencia, que al que los infrinja, sin embargo, la autoridad de sus mandamientos como *preceptos* no se funda en esto; usa de este móvil (como de consejos), y únicamente para contrarrestar las seducciones exteriores, para corregir en el juicio práctico el vicio de un equilibrio parcial, y por último, para asegurar a este juicio un resultado conforme a la importancia de los principios *a priori* de una razón práctica pura.

Si, pues, un sistema del conocimiento *a priori* por simples nociones se llama *metafísica*, en este caso una filosofía práctica que tiene por objeto, no la naturaleza, sino la libertad del arbitrio, supondrá, y aun exigirá una metafísica de las costumbres. Es decir, que hasta es *obligatorio tener* esta metafísica, y que todo hombre la posee, aunque ordinariamente de una manera vaga, y por decirlo así, inconsciente. En efecto; ¿cómo podría creer sin principios *a priori* que lleva dentro de sí una legislación universal? Pero, así como debe también haber en una

metafísica de la naturaleza reglas para la aplicación de los principios generales más elevados, relativos a una naturaleza en general, a los objetos de la experiencia, debe haber también una metafísica de las costumbres; y deberemos con frecuencia tomar por objeto la *naturaleza* particular del hombre, que sólo conocemos por experiencia, para *hacer ver* en ella las consecuencias que se deducen de los principios universales de la moral, sin que por esto esos principios pierdan nada de su pureza, y sin que se pueda por ello poner en duda su origen *a priori*. Lo cual quiere decir, que una metafísica de las costumbres no puede fundarse en la antropología, pero que puede aplicarse a la misma.

El complemento de una metafísica de las costumbres, como segundo miembro de la división de la filosofía práctica en general, sería la antropología moral, que contendría las condiciones del *cumplimiento* de las leyes de la primera parte de la filosofía moral en la naturaleza humana, pero solamente las condiciones subjetivas, ya favorables, ya contrarias, a saber: la producción, la difusión y el arraigo de los principios morales (en la educación elemental del pueblo), así como otras varias reglas y preceptos análogos, fundados en la experiencia. Esta antropología es indispensable, pero no debe absolutamente preceder a la metafísica de las costumbres ni confundirse con ella, porque entonces se correría el riesgo de establecer leyes morales falsas, o por lo menos muy indulgentes, que presentarían impropriamente como inaccesible lo que no se había podido alcanzar, precisamente porque la ley no había sido considerada ni expuesta en su pureza (porque la pureza constituye también su fuerza); o ya aun porque algún deber o algún bien en sí vendría dado por motivos falsos o impuros, motivos que no dejan subsistir ningún principio moral cierto, capaz de guiar al juicio o de servir de punto de partida al espíritu en la práctica de los deberes, cuya prescripción no debe imponerse *a priori* más que por la razón pura solamente.

En cuanto a la división superior a la cual se subordina la división actual, quiero decir la que distingue la filosofía en teórica y práctica, he dado ya explicaciones en otra parte (en la crítica del juicio) así como sobre la cuestión de saber si la filosofía práctica es diferente de la filosofía moral. Todo hecho que debe poder realizarse según leyes naturales (lo cual es de la competencia del arte) depende enteramente en cuanto a su previsión, de la teoría de la naturaleza; sólo aquel que puede realizarse según leyes de libertad puede tener principios independientes de toda teoría; porque no hay teoría que llegue más allá de las determinaciones de la naturaleza. La filosofía no puede, pues, comprender en su parte práctica (independientemente de una parte teórica) una doctrina *técnicamente práctica*, sino simplemente una ciencia *moralmente práctica*. Y si en estos casos la habilidad del arbitrio en seguir leyes de libertad debiera todavía llamarse *arte*, por oposición a la naturaleza, por lo menos sería preciso entender este arte como un sistema de la libertad semejante a un sistema de la naturaleza; arte verdaderamente divino, si por medio de él estuviéramos en estado de ejecutar sin excepción cuanto la razón prescribe, y de convertir sus ideas en actos.

III

De la división de una metafísica de las costumbres (1).

Toda legislación se compone de dos partes (ya sea que prescriba actos internos o externos, siendo indiferen-

(1) La deducción de la división de un sistema, es decir, la prueba tanto de su integralidad cuanto de su **continuidad** o de la transición continua y sin salto (**divisio per saltum**) de la noción dividida a los miembros de la división en la serie entera de las subdivisiones, es una de las condiciones más difíciles de cum-

te que éstos sean exigidos *a priori* por la simple razón, o por el arbitrio de otro); *en primer lugar*, de una ley que presente como *objetivamente* necesaria la acción que debe ejecutarse; es decir, que hace de la acción un deber; *en segundo lugar*, de un motivo que relacione con la representación de la ley el principio que determina subjetivamente el arbitrio a esta acción. Esta segunda parte equivale, pues, a que la ley haga del deber un motivo. La ley representa la acción como deber; lo cual es un conocimiento puramente teórico de la determinación posible del arbitrio, es decir, de la regla práctica. El motivo relaciona la obligación de obrar de tal manera con el principio determinante del arbitrio en general en el sujeto.

Una legislación puede, pues, diferir de otra por sus motivos (asemejándosele respecto de la acción que convierte en deber; por ejemplo, las acciones pueden ser siempre externas). La legislación que de una acción hace un deber, y al mismo tiempo da este deber por motivo, es la legislación *moral*. Pero la que no hace entrar el motivo en la ley, que por consiguiente permite otro motivo que la idea del deber mismo, es la legislación *jurídica*. Considerando esta última legislación se observa fácilmente que sus motivos, diferentes de la Idea del deber, deben buscarse entre los motivos interesados del arbitrio, es decir, entre las inclinaciones y aversiones, pero especialmente entre las aversiones, porque una legislación debe ser coactiva, y no como un cebo que atraiga.

plir para el inventor de un sistema. Así, cualquiera que sea la primera noción, la noción *fundamental dividida* en la distinción de lo *justo* y de lo *injusto* (*aut fas aut nefas*), esta noción tiene su dificultad. Es en general el acto del *libre arbitrio*. Los ontologistas empiezan por el *ser* y la *nada*, sin advertir que esto es una división que carece de una noción dividida, noción que no puede ser sino la de un *objeto* en general.

La conformidad o la no conformidad pura y simple de una acción con la ley, sin tener en cuenta sus motivos, se llama *legalidad* o *ilegalidad*. Pero esta conformidad, en la cual la Idea del deber deducida de la ley es al mismo tiempo un móvil de acción, es la *moralidad* de la acción.

En la legislación jurídica los deberes no pueden ser más que externos, porque esta legislación no exige que la Idea de estos deberes, que es interna, sea por sí misma el principio determinante del arbitrio del agente; y como sin embargo necesita motivos apropiados a una ley, tiene que buscar los externos. La legislación moral, por el contrario, erigiendo en deberes los actos internos, no excluye los externos; sino que al contrario reivindica todo lo que es deber en general. Pero precisamente porque la legislación moral contiene en su ley el móvil interno de las acciones (la Idea del deber), y porque esta determinación no puede absolutamente influir en la legislación externa, la legislación moral no puede serlo, aun cuando fuera la expresión de la voluntad divina. Sin embargo de lo cual admite como *deberes*, y como motivos en su legislación, los deberes que nacen de otra legislación, la legislación externa.

Por donde se ve que todos los deberes, por el solo hecho de serlo, pertenecen a la moral. Pero *su legislación* no por esto está siempre comprendida en la *moral*; un gran número de ellos le son extraños. Así la moral exige que yo cumpla la promesa que he hecho en un contrato, aun cuando la otra parte contratante no pudiera obligarme a ello; pero admite la ley (*pacta sunt servanda*), y el derecho correspondiente como originado por el deber. La legislación que establece que una promesa, hecha y aceptada, sea cumplida, no pertenece, pues, a la moral, sino al derecho. La moral sobre este punto enseña solamente que, si el motivo que en la legislación positiva va unido a cada deber, es decir, la coacción externa, faltase, la Idea del deber debe ser por sí sola un motivo suficiente.

Si así no fuera y si la legislación jurídica misma, y por consiguiente el deber que de ella se deduce, no fuera propiamente un deber de derecho (por oposición al deber moral), la fidelidad a lo prometido (a consecuencia del compromiso del contrato) se clasificaría entre los actos de moralidad y entre los deberes que a los mismos corresponden; lo cual es absolutamente imposible. No hay deber de virtud en cumplir una promesa; es un deber de derecho a que se puede obligar. Sin embargo, es una acción honrada (una prueba de virtud) cumplir la promesa, aun cuando no haya *que temer* coacción. La ciencia del derecho y la de la moral, difieren, pues, mucho menos por la diferencia misma de los deberes que les son propios, que por la diversidad del motivo que una u otra legislación consignan en la ley.

La legislación moral es la que no *puede* ser externa aun cuando los deberes pudieran serlo siempre. La legislación jurídica es la que puede ser externa también. Así es un deber externo cumplir la promesa hecha en un contrato; pero el cumplimiento de la promesa porque sea un deber, y sin ninguna otra consideración, corresponde únicamente a la legislación *interna*. Esta obligación, pues, no hay que considerarla moral, como si fuera una especie particular de deber (una especie particular de acciones a las que uno está obligado) —porque en moral como en derecho, este deber es externo—; sino que se la considera moral porque aquí la legislación es interna, y no cae bajo el poder de ningún legislador externo. Según este principio, los deberes de benevolencia, aunque igualmente deberes externos (obligaciones o acciones exteriores) son todavía considerados como deberes morales, porque solamente son susceptibles de una legislación interna. Es cierto que la moral tiene también sus deberes propios (por ejemplo los deberes respecto de sí mismo); pero esto no le impide tener otros comunes con el derecho, independientemente del modo propio *de obligación*. Lo que la moral tiene de distintivo es su modo *de obligación*; el ca-

rácter de la legislación moral es ejecutar actos por el solo hecho de que son deberes, y erigir en motivo suficiente del arbitrio el principio del deber, donde quiera que éste se manifiesta. Hay, pues, en verdad, un gran número de deberes *directamente morales*; pero la legislación interna considera también todos los demás como deberes morales indirectos.

IV

Nociones preliminares sobre la metafísica de las costumbres (Philosophia practica universalis)

La noción de la *libertad* es una noción de la razón pura que corresponde a la filosofía teórica trascendente. En otros términos, es una noción que no puede tener objeto alguno adecuado en una experiencia posible, cualquiera que ella sea; una noción por consiguiente que no es el objeto de un conocimiento teórico posible para nosotros, y que por lo tanto no tiene valor como principio constitutivo, sino solamente como principio regulador y aun simplemente negativo de la razón especulativa. Sin embargo, la realidad de la libertad se halla establecida en el uso práctico de la razón por principios prácticos. Estos principios determinan, a título de leyes, una causalidad de la razón pura, el arbitrio, independientemente de toda condición empírica (de toda condición sensible en general), y revelan en nosotros una voluntad pura, de la cual se originan las nociones y las leyes morales.

Esta noción positiva de la libertad (respecto de la práctica), es la base de las leyes prácticas absolutas que se llaman *morales*. Y estas leyes —respecto de nosotros, cuyo arbitrio afectado por la sensibilidad no va siempre por esto mismo espontáneamente conforme a la voluntad pura, sino que al contrario está muchas veces en oposición con ella— son *imperativos* (mandato de hacer o de no

hacer), y aun imperativos categóricos (absolutos o incondicionales) que los distinguen de los imperativos técnicos (reglas del arte), los cuales nunca se dan más que relativamente. Según estas leyes ciertas acciones son *permitidas* o *prohibidas*, es decir moralmente posibles o imposibles; pero algunas de las primeras, o su contraria son moralmente necesarias, es decir obligatorias. De donde resulta para ellas la noción de un deber, cuyo cumplimiento o violación va ciertamente acompañado de un placer o de una pena de especie particular (el sentimiento moral).

Pero sin embargo, para nada tenemos en cuenta en las leyes prácticas de la razón este placer o esta pena, porque son extraños al *fundamento* de las leyes prácticas, y no se refieren más que al efecto subjetivo del cumplimiento o de la violación del deber; efecto que trasciende al alma cuando el arbitrio se determina por estas leyes, y que puede ser diferente según las personas, sin aumentar en nada ni disminuir el valor o la influencia objetiva de las leyes morales; es decir, que quedan éstas absolutamente las mismas a los ojos de la razón.

Las nociones siguientes son comunes a las dos partes de la metafísica de las costumbres.

La *obligación* es la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón.

Observación. El *imperativo* es una regla práctica, en virtud de la cual una acción en sí misma contingente *se convierte* en necesaria. Se diferencia de una ley práctica en que ésta, sin dejar de presentar la acción como necesaria, no distingue el caso de que esta acción sea necesariamente *inherente* al agente (como sucede sin duda en los seres naturalmente santos), de aquel en que no es más que accidental (como en el hombre); porque en el primer caso no cabe imperativo. El imperativo es, pues, una regla, cuya representación *hace* necesaria la acción subjetivamente contingente, y representa el sujeto en el deber de ponerse *necesariamente* en armonía con esta re-

gla. El imperativo categórico (absoluto) es el que piensa e impone necesariamente la acción, no en cierto modo, mediatemente por la representación de un *fin* que por ella pudiera conseguirse, sino inmediata y como objetivamente necesaria, por la simple representación de esta acción misma (de su forma). Solamente la ciencia práctica que prescribe la obligación (la obligación de las costumbres), puede dar un ejemplo de estos imperativos; todos los otros imperativos son *técnicos* y condicionados o hipotéticos. Pero la razón de la posibilidad de los imperativos prácticos está en que no se refieren a ninguna otra determinación del arbitrio (la determinación presenta un objeto al arbitrio) más que a su sola *libertad*.

Una acción es *licita* (*licitum*) cuando no es contraria a la obligación; y esta libertad, que no está circunscrita por ningún imperativo contrario, se llama facultad (*facultas moralis*). De aquí se deduce fácilmente lo que es una acción *ilícita* (*illicitum*).

El *deber* es la acción a que una persona se encuentra obligada. Es, pues, la materia de la obligación, y puede ser idéntico (en cuanto a la acción), aunque podamos venir obligados a él de diferentes maneras.

Observación. El imperativo categórico, que impone una obligación respecto de ciertas acciones, es una *ley* moralmente práctica. Pero, como la obligación no significa simplemente una necesidad práctica (como el enunciado de una ley en general), sino también un *mandato*, este imperativo es una ley imperativa o prohibitiva, según que el deber consista en hacer o en no hacer. Una acción que no es mandada ni prohibida, es simplemente *permitida*, porque respecto de ella no hay ley que se imponga a la libertad (facultad moral, derecho) y por tanto no hay deber. Una acción de esta especie se llama moralmente *indiferente* (*indifferens*, ἀδιάφορον, *res meræ facultatis*). Puede cuestionarse, si tales acciones existen; y, en caso afirmativo, si hace falta una ley facultativa (*lex*

permissiva) para que cada uno pueda hacer o no hacer una cosa, según le agrade, independientemente de la ley imperativa (*lex præceptiva, lex mandati*) y de la ley prohibitiva (*lex prohibitiva, lex vetiti*). Si así fuere, la facultad moral, el derecho, no tendría nunca por objeto una acción indiferente ἀδιάφορον; porque una acción de esta especie no necesitaría una ley particular para autorizarla moralmente.

Un *hecho* recibe el nombre de acción en cuanto está sometido a las leyes de la obligación, por consiguiente, en cuando el sujeto en él es considerado según la libertad de su arbitrio. El agente es considerado respecto de este acto como *autor* del hecho material; y este hecho, y la acción misma, pueden serle *imputados*, si previamente ha conocido la ley en virtud de la cual ambos entrañan una obligación moral.

Una *persona* es el sujeto cuyas acciones son susceptibles de *imputación*. La personalidad moral, pues, no es más que la libertad de un ser racional sometido a leyes morales. La personalidad psicológica no es más que la facultad del ser que tiene conciencia de sí mismo en los diferentes estados de la identidad de su existencia. De donde se sigue que una persona no puede ser sometida más que a las leyes que ella misma se da (ya a sí sola, ya a sí al mismo tiempo que a otros).

Una *cosa* es la que no es susceptible de ninguna imputación. Todo objeto del libre arbitrio, que carece de libertad por sí, se llama, pues, cosa (*res corporalis*). Lo *justo* o lo *injusto* (*rectum aut minus rectum*) es en general un hecho conforme o no conforme con el deber (*factum licitum aut illicitum*). Es quizá el deber mismo en cuanto a su objeto o a su origen, de cualquier especie que sea. Un hecho contrario al deber se llama *transgresión* (*reatus*).

La transgresión *no premeditada*, pero sin embargo imputable, es una simple falta (*culpa*). La transgresión *de-*

liberada (es decir la que va acompañada de la conciencia de que hay transgresión) se llama *delito*. Lo que se conforma con las leyes externas se llama *justo*, lo contrario se llama *injusto*.

El *conflicto* de los deberes (*collisio officiorum seu obligationum*) sería una relación entre éstos, tal que el uno destruyera al otro (completa o parcialmente). Pero, como el deber y la obligación en general son nociones que expresan la *necesidad* absoluta práctica de ciertas acciones, y como dos reglas opuestas entre sí no pueden ser al mismo tiempo necesarias, antes al contrario, siendo un deber obrar conforme a una de ellas, no sólo no es obligatorio, sino que es ilícito el seguir la ley opuesta, no es concebible la *colisión* de los *deberes* y obligaciones (*obligationes non colliduntur*). Sin embargo, pueden muy bien concurrir en un sujeto, y en una regla que él se prescribe, dos *principios* de acción (*rationes obligandi*) reunidos, pero tales que uno u otro no bastan para obligar (*rationes obligandi non obligantes*); y entonces uno de ellos no es deber. Cuando se presentan dos principios de esta manera en oposición, la filosofía práctica no dice que la obligación más fuerte vence (*fortior obligatio vincit*), sino que el *principio de obligación* más fuerte subsiste (*fortior obligandi ratio vincit*).

En general, las leyes obligatorias, susceptibles de una legislación exterior, se llaman leyes *exteriores* (*leges externæ*). A este número pertenecen aquellas cuya obligación puede concebirse *a priori* por la razón sin legislación exterior, las cuales no por ser exteriores pierden su carácter de *naturales*. Por el contrario, las que no obligan sin una legislación exterior real (sin la cual no serían leyes) se llaman leyes *positivas*. Es, pues, posible concebir una legislación exterior que solamente contuviera las leyes naturales; pero aun haría falta la preexistencia de una ley natural que fundara la autoridad del legislador (es decir, la facultad moral de obligar a los demás por su simple voluntad).

El principio, que de ciertas acciones nace un deber, es una ley práctica. Pero la regla que el agente se prescribe a sí mismo, como principio por razones subjetivas, se llama su *máxima*. Por donde se ve que con leyes idénticas las máximas de los agentes pueden ser muy diferentes.

El imperativo categórico, que enuncia de una manera general lo que es obligatorio, puede formularse así: Obra según una máxima que pueda al mismo tiempo tener valor de ley general. Puedes, pues, considerar tus acciones según su principio subjetivo; pero no puedes estar seguro de que un principio tiene valor objetivo, sino cuando sea adecuado a una legislación universal, es decir, cuando este principio pueda ser erigido por tu razón en legislación universal.

La sencillez de esta ley, comparada con las grandes y numerosas consecuencias que de ella pueden resultar, extrañará tal vez a primera vista, como una autoridad que impera sin tener a su favor un motivo aparente. Pero, si nos asombra la facultad que posee nuestra razón de determinar el arbitrio por la simple Idea de poder erigir una máxima en ley práctica *universal*, observemos que estas mismas leyes prácticas (las leyes morales), son las únicas que dan a conocer una propiedad del arbitrio, que nunca la razón especulativa hubiera descubierto ni por medio de principios *a priori* ni de la experiencia, y cuya posibilidad, aun cuando hubiera podido descubrirse, no hubiera podido tener demostración teórica, al paso que todas estas leyes prácticas establecen de una manera indiscutible esta propiedad, que es la libertad; de esta manera extrañará menos que estas leyes sean *indemostrables*, y sin embargo *apodícticas*, como postulados matemáticos, lo cual abre un campo extenso de conocimientos prácticos, en donde la razón ve que en teoría todo absolutamente se le oculta, no solamente la idea de libertad, sino cualquiera otra idea hiperfísica. La conformidad de una acción con la ley del deber se llama *legalidad* (*lega-*

litas). La conformidad de la máxima de una acción con la ley constituye su *moralidad* (*moralitas*). Una *máxima* es el principio *subjetivo* que el sujeto se impone como regla de acción (es el cómo *quiere* obrar). Por el contrario, el principio del deber es lo que la razón le prescribe en absoluto, por consiguiente objetivamente (es el cómo *debe* obrar).

El principio supremo de la moral es, pues: Obra según una máxima que pueda tener valor como ley general. Toda máxima que no sea susceptible de esta extensión, es contraria a la moral.

Observación. Las leyes proceden de la voluntad; las máximas del arbitrio. En el hombre el arbitrio es libre. La voluntad que no tiene que ver más que con la ley, no puede llamarse ni libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación de las máximas para las acciones (por consiguiente a la razón práctica misma). Es, pues, simplemente necesaria, y no susceptible de violencia. Sólo el *arbitrio* puede ser llamado *libre*.

Pero la libertad del arbitrio no puede definirse: La facultad de determinarse a una acción conforme o contraria a la ley (*libertas indifferentiæ*) —como se ha tratado de hacerlo— por más que el arbitrio, como *fenómeno*, presenta muchos ejemplos en la práctica. En efecto, no conocemos la libertad (tal como la ley moral nos la revela por primera vez), más que como una cualidad *negativa*, que significa la ausencia de principios de determinación sensible que produzcan en nosotros la *necesidad* de la acción. Pero como *noumenos*, es decir, considerada relativamente a la facultad del hombre en cuanto simple inteligencia, no podemos hacer ver cómo la libertad es *necesitante* respecto del arbitrio sensible, ni por consiguiente demostrarla *teóricamente*, por su carácter positivo. Únicamente podemos notar que el hombre en su cualidad de *ser visible*, aun cuando da ciertamente pruebas de una

facultad de escoger, no sólo *conforme*, sino *contra la ley*, no puede, sin embargo, ser considerado como libre con una *libertad* que puede *definirse* como la de un *ser inteligible*. En efecto, los fenómenos no pueden hacer comprensible un objeto hiperfísico (tal como el libre arbitrio) y la libertad nunca puede consistir en que el sujeto racional pueda adoptar una decisión contraria a la razón (legislativa), aunque la experiencia frecuentemente muestra que así sucede, no pudiendo nosotros concebir la posibilidad de que así sea. Porque una cosa es reconocer una proposición (de experiencia), y otra cosa es erigirla en *principio de definición* (de la noción del libre arbitrio) y en carácter general (que distinga el arbitrio humano del *arbitrium brutum seu servum*). En efecto, en el primer caso (cuando se trata del hecho), no se afirma que el signo corresponda *necesariamente* a la noción, condición indispensable en el segundo caso. La libertad respecto de la legislación interior de la razón no es propiamente más que una facultad; la posibilidad de separarse de esta legislación no es más que impotencia. ¿Cómo, pues, la primera de estas cosas había de explicarse por la segunda? Una definición que a la noción práctica añade la de su realización, según resulta de la experiencia, es una *definición bastarda* (*definitio hybrida*) que presenta la noción bajo un punto de vista falso.

Una *ley* (moralmente práctica) es una proposición que contiene un imperativo categórico, una orden. El que manda (*imperans*) por medio de una ley, es el *legislador* (*legislator*). Es el autor de la obligación por la ley; pero no es siempre el autor de la ley. En el caso en que lo fuera, la ley sería positiva (contingente) y arbitraria. La ley, que nos obliga *a priori* e incondicionalmente por nuestra propia razón, puede también considerarse como procedente de la voluntad de un legislador supremo, que no tiene más que derechos y ningún deber (por consiguiente de la voluntad divina). Pero esto no implica más que la idea de un ser moral, cuya voluntad hace ley para

todos, sin considerar por ello a esta voluntad como causa de la ley.

La *imputación* (*imputatio*), en moral, es el juicio por el cual se declara a alguien como autor (*causa libera*) de una acción, la cual toma el nombre de *hecho* (*factum*), y que está sometida a las leyes. Si este juicio implica al mismo tiempo consecuencias jurídicas, que se derivan de este hecho, la imputación es jurídica (*imputatio iudicialia, s. valida*). En el caso contrario, no es más que una imputación crítica (*imputatio dijudicatoria*). La persona (física o moral), que tiene la facultad moral o el derecho de imputar judicialmente, se llama *juez* o tribunal (*judex s. forum*).

El *mérito* (*meritum*) consiste en hacer algo conforme al deber, además de lo estrictamente exigible por la ley. Si no se hace más que lo prescrito por la ley, no hay más que el pago de una *deuda* (*debitum*); pero, si se hace *menos*, hay *delito moral, demérito* (*demeritum*). El efecto jurídico del delito es la pena (*pœna*), el de una acción meritoria es la *recompensa* (*prœmium*), suponiendo que la recompensa prometida en la ley haya sido la causa de la acción. La conformidad con el deber (*debitum*) no tiene efectos jurídicos. La *retribución gratuita* (*remuneratio s. repensio benefica*) no guarda relación jurídica con una acción.

Observación. Las consecuencias buenas o malas de una acción que debía tener lugar en derecho, y las consecuencias de la omisión de una acción meritoria, no pueden imputarse al sujeto (*modus imputationis tollens*).

Las buenas consecuencias de una acción meritoria, las malas consecuencias de una acción injusta, son imputables al sujeto (*modus imputationis imponens*).

El grado de *imputabilidad* (*imputabilitas*), de las acciones debe estimarse *subjetivamente*, teniendo en cuenta la magnitud de los obstáculos que ha habido que ven-

cer. Cuanto mayor es el obstáculo físico (que proviene de la sensibilidad) y menor la resistencia moral (que proviene del deber), tanto más meritoria es la *acción buena*. Por ejemplo, si con gran perjuicio mío libro a mi enemigo capital de un peligro eminente.

Por el contrario, cuanto menor es el obstáculo físico, y cuanto mayor es el que resulta de los principios del deber, tanto más imputable como falta es la transgresión. El estado del alma ocasiona, pues, una diferencia en la imputabilidad, según que el sujeto ha cometido la acción en el momento de la pasión o con plena tranquilidad.