

Immanuel **Kant**

De la conducta moral y política

Introducción y Selección
José Emilio Balladares





De la Conducta Moral y Política

(Conceptos y principios)

Immanuel Kant

Introducción y selección de José Emilio Balladares



Serie: Clásicos de la Democracia

Immanuel Kant

De la conducta moral y política

San José, Costa Rica 1988



193

K16d Kant, Immanuel, 1724-1804
De la conducta moral y política / Immanuel Kant;
introd. y selección de José Emilio Balladares.
—San José, Costa Rica: Asociación Libro Libre, 1988
p. 280

ISBN` 9977-901-74-0

1. Filosofía. 2. Filosofía alemana
I. Balladares, José Emilio. II. Título

© Introducción y selección, José Emilio Balladares
© Libro Libre.
Apartado 391, 2050
San José, Costa Rica, C. A.
Impreso por: Litografía e Imprenta Lil. S.A.

Indice

Introducción	9
---------------------------	----------

El ámbito de la filosofía crítica

1- Contra el monopolio de las escuelas	37
2- Libertad y necesidad en el ámbito de la filosofía crítica	40
3- Las tres grandes preguntas de la filosofía	56
4- De la división del conocimiento racional	70
5- De la división de la filosofía en teórica y práctica	75

Conceptos fundamentales de la moral

6- Categorías e ideas. Intuiciones y conceptos	89
7- La buena voluntad	95
8- El imperativo categórico	105
9- El hombre: fin en si mismo	109
10- Libertad, autonomía, ley moral	117

El sistema de la ética

11- Los principios de la razón pura práctica (Definiciones y teoremas)	127
12- Elogio del respeto y del deber	138
13- Los postulados de la razón pura práctica en general	148
14- Conclusión de la Crítica de la razón práctica	157

Etica y Derecho

- 15- Idea y división de la metafísica de las costumbres ..163
- 16- ¿Qué es el Derecho? 169
- 17- Libertad y propiedad: en el estado de naturaleza
y en el estado civil173
- 18- El Estado de derecho: la división de los poderes189
- 19- Analogías y diferencias entre la comunidad ética
y la comunidad jurídica 196

Política y moral

- 20- El contrato social: legitimación del estado civil 205
- 21- República y Democracia. Soberanía y Gobierno 219
- 22- El derecho de la guerra y la posibilidad de una
paz perpetua 225
- 23- La moral y la política: oposición
y complementariedad 229

La filosofía de la historia

- 24- Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? 239
- 25- Idea de una historia universal desde el punto
de vista cosmopolita 247
- 26- Comienzo verosímil de la historia humana 262
- 27- Sobre la idea de un progreso indefinido 267

Introducción

Kant y la Ilustración

CARACTERIZAR AL siglo de las luces como “la edad de la razón” no deja de ser equívoco, pues, por una parte, el siglo que precedió a la Ilustración tiene quizá mejores ejecutorias para tal apelativo, y por otra, dentro de la misma época ilustrada aparecen ya los fermentos que producirán, al doblar el siglo, la reacción romántica, abriendo también otra centuria que amerita sin duda ser llamada “la edad del sentimiento y la voluntad”. Visto como desembocadura del siglo XVII, el siglo XVIII capitalizaría el legado de la aventura intelectual llevada a cabo bajo las banderas de la razón en el siglo precedente. En este sentido, Voltaire, el propagador de Newton y de Locke, asumiría de modo preclaro la representación de la época. Si vemos, en cambio, el siglo de las luces como la corriente de ideas que habrá de verse sobre el siglo XIX, como fermento crítico que cuestiona -en el escepticismo de Hume y el naturalismo de Rousseau-, las pretensiones del hegemonismo imperial de la razón, será difícil hallar una figura más representativa de la época que la de Immanuel Kant. La mixtura un tanto heterodoxa de racionalismo y naturalismo característica del pensamiento ilustrado, será pasada por Kant en el crisol de la Crítica, para producir una nueva aleación, más firme y consistente. La razón no será más para el filósofo de Königsberg únicamente esa dote o

instrumento maravilloso que entusiasmó por igual a Descartes y Maquiavelo, a Grocio y Spinoza, a Leibniz y Galileo, sino que devendrá, más propiamente, tarea y quehacer, deber e imperativo. La naturaleza, por su parte, perderá aquella aureola trascendente de que la impregnara el panteísmo de Spinoza o el optimismo de Rousseau, ubicándose bajo el firmamento de la mera representación fenoménica. La razón pura de Kant es, valga la expresión, una *razón virtuosa*: se circunscribe modestamente en los límites que le demarca la *Crítica* y proclama su sujeción a una rigurosa disciplina metódica. La razón práctica, por su parte, es eminentemente razón, y razón pura, pues exclusivamente compete a ésta la formulación de los imperativos. "La razón -afirma claramente el filósofo-, es la condición permanente de todos los actos de voluntad en que se manifiesta el hombre"¹.

Sigue, pues, gozando la razón -en el pensamiento de Kant-, de la preeminencia que la Ilustración le acordara, pero a su lado, sin estorbarla y en pie de igualdad con ella, tienen cabida también el sentimiento y la voluntad. "Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad", dirá el filósofo en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*². Y en las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* -refiriéndose al sentimiento- afirmará: "Vanas resultarían las dotes intelectuales para quien al mismo tiempo no tuviese un vivo sentimiento de lo bello y lo noble, sentimiento que sería el móvil de aplicarlas bien y con regularidad"³. Nada testimonia mejor el ponderado equilibrio establecido por Kant entre las diversas facultades del espíritu como el haber dedicado en particular a cada una de ellas una de sus

¹. *Crítica de la razón pura*. (1781). Dialéctica trascendental. Libro II. Cap. IX. Traducción española de José Rovira Armengol. Vol II. Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, 1960. Pg. 234. En esta Selección, Cap 2, Libertad y necesidad en el ámbito de la filosofía crítica.

². *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (1785). Cap. I. Traducción española de Manuel García Morente. 7ª edición. Espasa-Calpe S. A. Madrid, 1981. Pgs. 27. En esta Selección, Cap 7, La buena voluntad.

³. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764). Cap. II. Traducción española de A. Sánchez Rivero. Espasa-Calpe S. A. 8ª edición. Madrid, 1984. Pag. 38.

tres obras fundamentales: la *Crítica de la razón pura* está consagrada a la facultad cognoscitiva; la de *la razón práctica*, a la apetitiva, y la *Crítica del juicio* a la sensibilidad. Y en ninguna de las tres obras el enfoque de Kant parece proclive al reduccionismo -como es el caso, por ejemplo, de Descartes en sus *Pasiones del alma*-, sino que se muestra respetuoso de la especificidad y autonomía de cada una de dichas facultades.

En Kant desemboca una época y se abre otra. Si la doctrina elaborada por los filósofos jusnaturalistas, que él lleva a su sistematización final, acentuaba la idea de la *racionalidad de los deberes*, Kant pone el énfasis de su exposición en la del *deber de la racionalidad*. La Voluntad pasa a ocupar así un primer plano: tal es el sentido profundo de lo que el filósofo llama el primado de la razón práctica sobre la teórica⁴. De idéntica forma, a la *razón de estado*, inspiradora de las concepciones políticas de Maquiavelo o de Hobbes, opondrá Kant el postulado de un *estado de derecho* (o un estado de razón), donde priman los imperativos éticos sobre las máximas de la habilidad política. “La proposición *la mejor política es la honradez* -dice Kant en *La paz perpetua*-, encierra una teoría mil veces, ¡ay!, contradicha por la práctica. Pero esta otra proposición, igualmente teórica, *la honradez vale más que toda política*, está infinitamente por encima de cualquier objeción y aun es la condición ineludible de aquella”⁵.

En 1962, en su libro *Democratic Theory*, el profesor italiano Giovanni Sartori, enunciaba como uno de los problemas fundamentales de la teoría política el de “cómo tratar lo que es y lo que *debería ser*”. Decir que los hechos y los valores “se influyen recíprocamente” -continúa Sartori- no es suficiente para “comprender en qué respecto el es y el *debería* tienen que mantenerse separados y en qué otro no debemos nunca olvidar que los dos polos son interdependientes y complementarios. En referencia a la

⁴ *Crítica de la razón práctica*. (1788). Primera Parte, Libro II, Cap. III. Traducción española de E. Miñana y Villasagra y Manuel García Morente. 1913. Editorial Porrúa, S. A. México, 1972. Pgs. 174-176. En esta Selección, Cap. 13, Los postulados de la razón práctica.

⁵ *La paz perpetua* (1795). Apéndice I. Traducción española de F. Rivera Pastor, 1922. Editorial Porrúa, S. A. México, 1972. Pg. 236. En esta Selección, Cap. 23. La moral y la política.

primer cuestión, no debemos cometer el error de valernos de un hecho para refutar un valor, ni, viceversa, de emplear una deontología para rechazar una manifestación de hechos. A este respecto, los métodos de investigación de hechos y de orientación por medio de los valores deben manejarse separadamente. Por otra parte, y en relación con la segunda cuestión, no debemos caer en el error de creer que el caso entero puede presentarse o en términos de una descripción de la realidad o, a la inversa, en términos de prescripciones de valor. Quiero decir que para abarcar todo el campo de la política necesitamos tanto de los hechos como de los ideales. ...El liberalismo, la democracia y el socialismo no son frutos de una *Realpolitik* sino de una *Phantaseipolitik*, como diríamos por razones de similitud. Se fundan en los hechos, pero por la fantasía. Lo mismo puede decirse en cuanto al idealista; su *Phantaseipolitik* tiene que emprender el vuelo cuando los hechos son conocidos, y no antes. De otra manera no nos conducirá a ninguna parte más que a la utopía. Los ideales no pueden reemplazar los hechos, se imponen sobre ellos⁶. No es necesaria excesiva perspicacia para captar por debajo de los planteamientos del politólogo italiano la vigencia de la distinción kantiana entre *noumena* y *phænomena*, o sea el carácter inteligible y el carácter empírico de lo real, y para darse cuenta de que la solución que propone no se aleja ni mucho ni poco de la esbozada por el filósofo de Königsberg al abocarse con idénticos problemas en obras como la *Metafísica de las costumbres* o *La paz perpetua*⁷. En ambas obras, Kant se orienta en el criterio formulado con toda claridad en la primera *Crítica*: "La experiencia nos proporciona las reglas y es fuente de la verdad cuando se considera la naturaleza, esa misma experiencia es, desgraciadamente, madre de la ilusión en lo que atañe a las leyes morales, resultando altamente perjudicial querer derivar las leyes sobre lo que *debo hacer* de lo que *se ha hecho* o limitarlas en virtud de esto último"⁸. Valga este somero cotejo de los escritos kantianos

⁶. Giovanni Sartori. Aspectos de la democracia. Versión española de Rafael Castillo Dibildox. Editorial Limusa Wiley S. A. México, 1965. Pgs. 51-52. Edición original en inglés: *Democratic Theory*. Wayne State University Press. Detroit, 1962.

⁷. Especialmente en este último opúsculo plantea Kant la contraposición entre realismo e idealismo, política y moral. Véase Cap. 23 de la presente Selección.

⁸. Crítica de la razón pura. (1781). Dialéctica trascendental. Libro I. Cap. I.

con esta conocida obra contemporánea de ciencia política, como muestra de la actualidad de los planteamientos del filósofo.

En una de sus obras, llama Kant a Rousseau “el Newton de la moral”⁹. Este generoso reconocimiento y el consagratorio apelativo, es más adecuado, a nuestro juicio, para el propio Kant que para el pensador ginebrino. Esto no significa, en modo alguno, subvalorar la influencia decisiva de los planteamientos del autor de *El Contrato Social* sobre la filosofía moral y política del pensador prusiano, sino colocar en su justa dimensión el aporte kantiano a la ética y el derecho. De la misma manera que la valiosa contribución de Hobbes a la ciencia política -que podría hacerle acreedor al título de “Galileo de las ciencias sociales”-, sólo puede justipreciarse a la luz del aprovechamiento que los pensadores que le sucedieron -como Locke y Hume-, realizaron de sus planteamientos básicos, orientándoles en un sentido de modernidad crítica y progresismo político, también lo más valioso del aporte roussoniano impregna los escritos morales y políticos de Kant, purificados de las ambigüedades y de las contradicciones con que se entremezclan en los escritos del ginebrino. Kant se propone -como afirma en uno de sus escritos-¹⁰ “conciliar entre sí y con la razón ciertas afirmaciones del famoso J. J. Rousseau, en apariencia contradictorias y tan frecuentemente malinterpretadas”. Aunque de signo contrario, la revaloración crítica que hace Kant de Rousseau, presenta ciertas analogías con la hecha por Locke de las ideas de Hobbes. Locke cuestiona el pesimismo de Hobbes sobre la condición natural del género humano y le reprocha su inclinación autoritaria; Kant, por su parte, cuestiona el optimismo ingenuo de Rousseau, y contrarresta la proclividad a

De las ideas. Traducción española de José Rovira Armengol. Vol II. Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, 1960. Pg. 65. En esta Selección, Cap. 6. Categorías e ideas. Intuiciones y conceptos.

9- Notas a las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Citado por Francisco Ayala. Nota Preliminar de Principios metafísicos del Derecho (Metafísica de las costumbres), traducción española de G. Lizarraga. Editorial Americalee, Buenos Aires, 1943. Pg. 11.

10-Comienzo verosímil de la historia humana (1786). Traducción española de Emilio Estiú, en Filosofía de la historia, 2ª edición. Editorial Nova, Buenos Aires, 1964. Pg. 126. En esta Selección, Cap. 26. Comienzo verosímil de la historia humana.

la anarquía de sus planteamientos. Ambos, sin embargo, incorporan en sus propias doctrinas los novedosos aportes claves de sus respectivos antecesores. Locke piensa que Hobbes exagera la ferocidad del hombre "lobo para el hombre" para justificar los poderes del *Leviatán*; Kant cree que Rousseau presupone una utópica mansedumbre en el hombre natural, en el afán de poder confiar a la espontaneidad social el éxito de un nuevo orden político más justo y equitativo. Por ello, parangonando los planteamientos de Rousseau y de Kant, un estudioso de este último ha afirmado que, si la democracia para el ginebrino sólo era viable si los hombres fuesen ángeles, Kant intenta hacer posible un régimen de derechos y libertades aún aceptando en la naturaleza humana el predominio de los ingredientes bestiales y aún demoníacos.

"La unidad de la razón es la unidad del sistema" -se afirma en la *Crítica de la razón pura*-¹¹. Y Kant no se limitó a proclamar el principio, sino que lo puso en práctica en la elaboración de su propia filosofía. Quien desee compilar una muestra del pensamiento kantiano que se refiera tan sólo a una región de lo real, como es el caso nuestro en esta selección de reflexiones kantianas *sobre la conducta moral y política*, enfrenta la primer dificultad al tropezar con la red de ese riguroso sistematismo. Otra dificultad no menos ardua surge de la distinción -juzgada por Kant inevitable-, entre escritos populares y escritos escolares. Al igual que los discípulos del Liceo aristotélico, quienes dividieron los libros del maestro en exotéricos y esotéricos, juzgaba también Kant que -en tanto que algunos de sus opúsculos y fascículos de fines de divulgación, de orientación práctica o de carácter polémico¹², se dirigían a la comprensión del ciudadano común-, las exposiciones doctrinales de filosofía pura (que forman quizá más

¹¹- *Crítica de la razón pura*. (1781). Dialéctica trascendental. Libro II. Apéndice a la Dialéctica trascendental. Traducción española de José Rovira Armengol. Vol II. Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, 1960. Pg. 316.

¹²-Cabe mencionar entre estas obras populares: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764), *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* (1784), *Comienzo verosímil de la historia humana* (1786), *Acerca del refrán: lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica* (1793), *La paz perpetua* (1795), y *El conflicto de las facultades* (1798)

de los dos tercios de toda su producción), no estaban destinadas al gran público, sino al limitado auditorio de las escuelas. Al tratar de proporcionar una visión suficientemente amplia y completa del pensamiento moral y político de Kant, nos vemos obligados a espigar en los escritos de una y otra índole, tratando de escamotear al mismo tiempo los tecnicismos excesivos del lenguaje filosófico de la escuela, y las interpretaciones superficiales que la lectura de las obras populares suele suscitar. Como tendremos ocasión de mostrar posteriormente, muchas ambigüedades y aparentes contradicciones en las ideas del filósofo tienen su fuente en la confusión de los niveles desde los que Kant desarrolla su pensamiento: el rigor de las exigencias teóricas no se compeadece siempre con la ponderación de las apreciaciones pragmáticas, y así como no es muy sólito encontrar el influjo moderador de estas últimas en los escritos escolares, no siempre son explícitas las referencias a las primeras en las obras populares.

Bosquejo de la filosofía crítica

Y ya que hemos aludido al sistematismo del pensamiento de Kant, quizá sea este el lugar pertinente para bosquejar, con la brevedad del caso, las líneas fundamentales del sistema kantiano -*filosofía crítica o idealismo trascendental*-, como suele denominársele. Los fundamentos del sistema están expuestos en la *Crítica de la razón pura*, publicada por Kant en 1781, cuando contaba ya el filósofo cincuenta y siete años de edad. Los treinta y cuatro años anteriores de su vida -completada su formación a los veintitrés-, habían transcurrido sin nada notorio o excepcional: como tutor privado primero (1747-1755), profesor agregado luego (1755-1770) y finalmente profesor titular de filosofía de la Universidad de Königsberg, a partir tan sólo de 1770. Un excelente profesor, formado en la tradición racionalista de Leibniz y Wolf, promovido tardíamente con la adjudicación de una cátedra plena. Este tardío reconocimiento muestra ya, sin embargo, que la carrera académica tenía para Kant sólo un papel secundario respecto a la elaboración de su propio pensamiento, pues con anterioridad había declinado ascensos similares en el escalafón universitario que le hubieran desviado, sin embargo, del desa-

rollo de las preocupaciones intelectuales que absorbía desde entonces su atención: así la cátedra de poesía, que le fue ofrecida en 1764.

Entre los treinta y los cuarenta y siete años el filósofo alteró sus labores docentes con la redacción y publicación de opúsculos científicos y filosóficos, que testimonian su interés y dominio en las ciencias físicas de la época y su profundización en los temas de la filosofía de Leibniz y de Wolf¹³. La década anterior a la publicación de la *Crítica de la razón pura* este ritmo de trabajo se interrumpe: Kant no escribe ni publica nada. Son los años de gestación de la filosofía crítica: es posible que en ellos el filósofo rumiara las lecturas de Hume -quien le despertó *de su sueño dogmático*-, y de Rousseau-, quien enderezó su senda cuando intentaba alejarse de los intereses comunes de la humana grey¹⁴.

La aparición de la *Crítica de la razón pura* marca una época en la historia del pensamiento, y ha sido parangonada con la revolución copernicana en la astronomía. En una sola frase del Libro II de la *Crítica* (Analítica de los principios), se resume el sentido de la revolución epistemológica de Kant: "Las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo las de la posibilidad de los objetos de la experiencia". Esta frase establece entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido una relación que invierte la tradicional, como invirtió la tra-

¹³. Especial mención merecen entre éstas, a nivel de los temas físicos y metafísicos: *Ideas concernientes a la verdadera estimación de las fuerzas vivas* (1746), *Nueva luz sobre los primeros principios del conocimiento metafísico* (1755), *Historia general de la Naturaleza y Teoría del cielo* (1755), *Un intento de introducir el concepto de cantidades negativas en Filosofía* (1763), *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica* (1766), *Sobre la forma y principios del mundo sensible y del mundo inteligible* (1770). A nivel de los temas éticos: *Principios de Teología natural y de Ética* (1763), *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios* (1763), *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764).

¹⁴. Sobre Hume, *Prolegómenos a toda Metafísica del Futuro* (1783), *Introducción*. Sobre Rousseau, *Notas a las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Citado por Francisco Ayala. *Nota Preliminar de Principios metafísicos del Derecho* (Metafísica de las costumbres), traducción española de G. Lizarraga. Editorial Americalee, Buenos Aires, 1943. Pg. 11.

dicional relación entre el sol y la tierra Copérnico al suponer que era ésta la que giraba alrededor de aquél. El punto de vista correcto para entender los movimientos planetarios es -para Copérnico- el del sol, no el de la tierra, como para Kant el punto de vista correcto para comprender el proceso de conocimiento es el del sujeto y no el del objeto. El propio filósofo lo explica así¹⁵:

“Hasta nuestros días se ha admitido que todos nuestros conocimientos deben regularse por los objetos, pero también han fracasado por esa suposición cuantos ensayos se han hecho de establecer por conceptos algo *a priori* sobre los mismos...Ensáyese, pues, si no tendríamos mayor éxito en los problemas de la Metafísica, aceptando que los objetos sean los que deban regularse por nuestros conocimientos...Sucede aquí lo que con el primer pensamiento de Copérnico, que, no pudiendo explicarse bien los movimientos del cielo, si admitía que todo el sistema sideral tornaba alrededor del observador, probó si no sería mejor suponer que era el espectador el que tornaba y los astros los que se hallaban inmóviles. Puede hacerse con la Metafísica un ensayo semejante, en lo que toca a la *intuición* de los objetos. Si la intuición debe reglarse por la naturaleza de los objetos, yo no comprendo entonces cómo puede saberse de ellos algo *a priori* ; pero, réglese el objeto (como objeto de los sentidos) por la naturaleza de nuestra facultad intuitiva (Sensibilidad), y podré entonces representarme perfectamente esa posibilidad. Mas como no puedo quedarme en esas intuiciones, pues si han de ser conocimientos efectivos lo serán en la medida en que son representaciones referidas a la cosa en tanto que objeto, y en consecuencia deben ser determinados por ellas, he de admitir dos posibilidades: o bien los *conceptos* que cumplen la función determinante se reglan también por los objetos -lo cual me pone otra vez en el mismo apuro..., o bien he de reconocer que los objetos, o lo que viene a ser lo mismo, la *Experiencia* -en la cual únicamente como objetos dados pueden ser conocidos-, se regla por esos conceptos...En efecto, la Experiencia es una especie de conocimiento, que exige la presencia del Entendimiento, cuya regla tengo que suponer en mí antes de que ningún objeto me sea dado...”. En resumen, concluye Kant, *sólo conocemos a priori en las cosas lo que hemos puesto en ellas.*

En este denso párrafo del Prólogo a la segunda edición de la *Crítica*, habla Kant de la *Sensibilidad* o facultad intuitiva y del

¹⁵. *Crítica de la razón pura*. Prefacio de la segunda edición (1787). Traducción española de José del Perojo. Vol. I. 4ª edición. Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, 1961. Pgs. 132-133.

Entendimiento o facultad conceptual. Tanto las formas de la intuición -el Espacio y el Tiempo-, como los conceptos del Entendimiento -las categorías-, no son determinaciones del objeto sino del sujeto cognoscente, y pueden por tanto ser conocidos con independencia de la experiencia. La aplicación de tal conocimiento, sin embargo, se limita al plano del mero fenómeno, y no es lícito extender su empleo hasta el nivel de las cosas en sí. La Razón, que es la facultad de las ideas, se ha solido extraviar tratando de aplicar las formas de la intuición y las categorías a realidades que caen más allá de toda experiencia posible -como Dios o la libertad-, sucumbiendo a lo que Kant llama la *ilusión trascendental*. Uno de los objetos principales de la *Crítica* es precisamente censurar este abuso. ¿Hemos de despojar entonces a la Razón de un ámbito propio para el ejercicio de sus facultades?. En las otras dos grandes *Críticas* que siguieron a intervalos no muy distantes la publicación de la primera, la *Crítica de la razón práctica* (1788) y la *Crítica del juicio* (1790), Kant indicará las pautas del uso legítimo de la Razón. En la realidad existe un primer plano sensible (objeto de un conocimiento finito) y un horizonte trascendental, el cual nunca podrá ser alcanzado por la razón pero hacia el cual puede y debe legítimamente acercarse. La formulación de los imperativos éticos y el enunciado de los postulados -en el plano práctico-, y el uso de las ideas como principios meramente regulativos y como base para la elaboración de hipótesis -en el teórico-, son ejemplos de este uso legítimo. Las Ideas -dice Kant- "permiten al espíritu del filósofo elevarse desde la contemplación copiativa de lo físico del orden del mundo hasta su enlace arquitectónico por fines, es decir, por ideas, en un esfuerzo que merece ser respetado y seguido"¹⁶.

Refiriéndose al plano práctico, dice Kant sobre la idea del bien supremo: "La felicidad por sí sola dista mucho de ser para nuestra razón el bien más completo. Esta no la aprueba (por más que la inclinación pueda desearla) si no va unida a la dignidad de ser feliz, es decir, al buen comportamiento moral. La sola moralidad, y con ella la mera *dignidad* de ser feliz, también dista

¹⁶- *Crítica de la razón pura*. (1781). Dialéctica trascendental. Libro I. Cap. I. De las ideas. Traducción española de José Rovira Armengol. Vol II. Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, 1960. Pg. 65. En esta Selección, Cap. 6. *Categorías e ideas. Intuiciones y conceptos*.

mucho de ser el bien completo. Para realizarlo, quien no se haya portado indignamente de ser feliz tiene que poder esperar participar de la felicidad. ...La intención moral, como condición, es lo que hace posible la participación en la felicidad, y no, viceversa...(que sea) la perspectiva de la felicidad la que haga posible la intención moral, ya que en tal caso no sería moral..."¹⁷. Este párrafo nos muestra cómo la *revolución copernicana* de Kant es válida también en el ámbito de la moral: la *intención moral* -determinación del sujeto-, condiciona la posibilidad de la *felicidad* -determinación del objeto. Por ello Kant contrasta la *moral teológica* tradicional -que rechaza-, con la *teología moral* -que él propugna-: en la primera, la concordancia externa entre los mandatos de Dios, establecidos por la razón especulativa, y la conducta del hombre, determina la moralidad; en la segunda, la conducta autónomamente determinada del hombre -por los imperativos de la razón práctica-, postula la existencia de un primer ente, *único, perfectísimo y racional*, garante en el *reino de los fines* de la felicidad a que el hombre se ha hecho digno por su recta intención moral.

Para completar este somero bosquejo del sistema filosófico de Kant, solo nos resta decir algo sobre un procedimiento empleado por el filósofo en sus principales escritos y que ocupa un puesto clave en su sistema: la llamada *deducción trascendental*. Una primera indicación sobre la marcha de tal procedimiento podría desprenderse de la síntesis de su enfoque contenida en la frase de la *Crítica* antes citada: "Las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo las de la posibilidad de los objetos de la experiencia". La deducción trascendental trata de mostrar la identidad entre la *ratio cognoscendi* de la experiencia en general, y la *ratio essendi* de los objetos de la experiencia, o sea explicar "el modo cómo *conceptos* pueden referirse *a priori* a objetos"¹⁸. Ahora bien, en el mundo sensible, la

¹⁷. *Crítica de la razón pura*. (1787). Metodología trascendental. Sección segunda, capítulo II. Traducción española de José del Perojo. Vol. II. 4ª edición. Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, 1961. Pg. 402-403. En esta Selección, Cap. III. *Las tres grandes preguntas de la Filosofía*.

¹⁸. *Crítica de la razón pura*. (1781). Analítica trascendental. Libro I. Cap. II. Traducción española de José del Perojo. Vol. I. 4ª edición. Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, 1961. Pg. 229.

determinación de la esencia no nos permite pasar a la afirmación de la existencia: *la percepción que da al concepto la materia es el único carácter de la realidad*¹⁹. Esto no pasa en el mundo inteligible: “No se pretenda ver inconsecuencias -dice Kant en una nota de la *Crítica de la razón práctica*- considerando que ahora denomino a la libertad condición de la ley moral y luego sostengo que la ley moral es la condición bajo la cual adquirimos por vez primera conciencia de la libertad, me limitaré a recordar que la libertad es en todo caso la *ratio essendi* de la ley moral y la ley moral la *ratio cognoscendi* de la libertad. En efecto, si no pensáramos previamente la ley moral en nuestra razón con claridad, nunca tendríamos derecho a suponer algo que fuera libertad (aunque ésta no se contradiga). Pero si no hubiera libertad no cabría hallar en nosotros la ley moral”²⁰. En el ámbito de lo especulativo, pues, cabe una determinación negativa de la libertad (como un concepto no contradictorio): el hombre en tanto que *phænomenon* se halla sometido a ley de la causalidad universal, pero en tanto que *noumenon* puede actuar como sujeto libre en el reino de los fines. Tal concepto negativo sólo nos dice que la libertad no es imposible, más no que sea real. En el ámbito práctico, en cambio, se trata de “un conocimiento en cuanto puede llegar a ser el fundamento de la existencia de los objetos mismos”²¹.

De esto último resulta que la marcha de la *deducción trascendental* en el ámbito especulativo y en el ámbito práctico siga un recorrido inverso: la razón pura teórica toma como punto de partida la *intuición*, para elevarse de ella a los *conceptos*, que a su vez conducen a los *principios* de la posibilidad de la experiencia -que funcionan también como principios de los *objetos* de és-

¹⁹. *Crítica de la razón pura*. (1781). Analítica trascendental. Libro II. Cap. II. Traducción española de José del Perojo. Vol. I. 4ª edición. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 1961. Pg. 342. Ahí mismo se afirma que aunque el “concepto sea tan completo que en él nada falte para concebir una cosa con todas sus determinaciones interiores, la existencia, sin embargo, nada tiene que ver con todas esas determinaciones”.

²⁰. *Crítica de la razón práctica*. (1788). Nota del Prólogo. Traducción española de E. Miñana y Villasagra y Manuel García Morente. 1913. Editorial Porrúa, S. A. México, 1972. Pg. 91.

²¹. *Crítica de la razón práctica*. (1788). Primera Parte, Libro I, Cap. I. De la deducción de los principios... Traducción española de E. Miñana y Villasagra y Manuel García Morente. 1913. Editorial Porrúa, S. A. México, 1972. Pg. 123.

ta (leyes naturales); la razón pura práctica, en cambio, parte de la posibilidad de los *principios prácticos* -demostrada por la existencia de la ley moral-, para avanzar luego a los conceptos de los objetos de ésta (independientes de la percepción), y desembocar finalmente en el sentimiento moral y la posibilidad causal de la libertad en el mundo sensible. Mientras el horizonte trascendental aparece como límite de la razón en su uso especulativo, el plano sensible es el horizonte final de la razón en su uso práctico. En la *Crítica de la razón pura*, la primera deducción trascendental es la del *espacio*, término el más próximo del mundo sensible, y la última la de los *conceptos puros del Entendimiento*, término el más alejado de éste y más cercano al horizonte trascendental. En la *Crítica de la razón práctica*, en cambio, la primera deducción trascendental es la de la *libertad*, concepto que nos pone de golpe en el ámbito de las cosas *en si*, y a partir del cual la *Metafísica de las costumbres* emprenderá la deducción trascendental de la Etica, del Derecho y finalmente del Estado. El concepto más concreto y próximo a la realidad sensible -el del Estado-, será el paso último de la deducción.

Criterios de selección: procedencia de los textos

Las tres grandes *Críticas* antes mencionadas -de la razón pura, de la razón práctica y de la facultad de juzgar-, junto con la *Fundamentación Metafísica de las Ciencias Naturales* (1786), *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) y la *Metafísica de las costumbres* (1797), forman la columna vertebral del sistema filosófico de Kant. De ellas hemos extraído aproximadamente la mitad de los textos recogidos en esta selección, soslayando, de acuerdo al limitado propósito de la misma -circunscrito a las reflexiones sobre la *conducta política y moral*-, los temas que no presentan una vinculación directa con el mismo. Así, hemos prescindido totalmente de los textos de la *Fundamentación Metafísica de las Ciencias Naturales*, como también -en la *Crítica de la razón pura*-, de aquellas páginas insustituibles para quien desee formarse una idea completa de la epistemología y de la metafísica kantianas, pero no indispensables para seguir

el hilo de las reflexiones del filósofo sobre los temas de moral y política. Al lado de estas obras de carácter fundamental, Kant escribió un número considerable de obras menores, concebidas unas veces como *prólogos* o *epílogos* de las obras mayores, o asimilables otras a la familia temática de lo que Kant denominaría en su última época la *Antropología desde el punto de vista pragmático* (1798). Podemos mencionar entre las obras menores del primer grupo: la disertación *La forma y principios del mundo sensible y del mundo inteligible* (1770), que puede considerarse como un prelude de la *Crítica de la razón pura*, de la misma manera que los *Prolegómenos a toda metafísica del futuro* de 1783 son una especie de síntesis y epílogo de la misma; la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785), por su parte, sirve de prolegómeno tanto a la *Crítica de la razón práctica* como a la *Metafísica de las Costumbres*, mientras el breve escrito sobre *Teoría y Práctica* ²² de 1793, puede considerarse síntesis y epílogo de la segunda *Crítica*; el opúsculo *La paz perpetua* (1795) profundiza algunos temas esbozados en ese escrito de 1793, a la vez que preludia el amplio desarrollo sistemático de los mismos en la *Metafísica de las Costumbres*. De estas obras menores, principalmente la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, *Teoría y Práctica* y *La paz perpetua*, están tomados los textos de diez de los veintisiete capítulos de nuestra selección.

En parte coincidente con esta división de los escritos de Kant en obras mayores y menores, está la división antes aludida entre obras escolares y populares. Con algunas reservas, podría decirse que las obras que hemos considerado como prólogos o epílogos de los grandes escritos kantianos son más fácilmente comprensibles para el lector no especializado que aquéllos. Si a éstas añadimos los escritos afines a los temas de la *Antropología desde el punto de vista pragmático*, habríamos completado el repertorio de las obras de Kant de carácter más popular. La sección última de nuestra Selección -que llamamos *Filosofía de la historia*-, recoge cuatro importantes textos de tal temática.

²²- Acerca del refrán: "Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica" (1793). Traducción española de Emilio Estiú, en *Filosofía de la historia*. 2ª edición. Editorial Nova, Buenos Aires, 1964.

Este parece ser el lugar oportuno para desarrollar el problema anunciado líneas arriba de las contradicciones aparentes entre algunas tesis sostenidas en los escritos académicos y las afirmaciones vertidas en los escritos populares. Nos limitaremos a dar dos ejemplos de estas aparentes contradicciones que seguramente no escapan a un lector atento de esta selección.

En el último capítulo de la misma (Cap. 27, Sobre la idea de un progreso indefinido), en el ensayo *Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*, dice Kant sobre la Revolución francesa: "La revolución de un pueblo pleno de espíritu, que en nuestros días hemos visto efectuarse...encuentra en los espíritus de todos los espectadores...un deseo de participación rayano en el entusiasmo, y cuya manifestación, a pesar de los peligros que comporta, no puede obedecer a otra causa que no sea la de una disposición moral del género humano. Esta causa, que interviene moralmente, es doble: en primer lugar, la del derecho: un pueblo no puede ser impedido por ningún poder para darse la constitución civil que le parezca conveniente; en segundo lugar, la del fin (que al mismo tiempo, es deber): la constitución de un pueblo únicamente será en si conforme al derecho y moralmente buena si su naturaleza es tal que evita, según principios, la guerra agresiva, lo cual, al menos según la idea, sólo puede hacerlo una constitución republicana"²³. Esta cita entresacada de una obra de carácter popular afín a los temas de la *Antropología desde el punto de vista pragmático*, contrasta notablemente con lo que sobre el poder supremo dice Kant en la *Metafísica de las Costumbres*: "El origen del poder supremo es inescrutable, bajo del punto de vista práctico, para el pueblo que está sometido a él; es decir, que el súbdito no debe razonar prácticamente sobre este origen, como sobre un derecho controvertido con respecto a la obediencia que le debe. Porque, puesto que el pueblo para juzgar valederamente del poder soberano de un Estado, debe ya ser considerado como reunido bajo una voluntad legislativa universal, no puede ni debe juzgar de otra ma-

²³- El conflicto de las facultades (1798). *Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*. Traducción española de Emilio Estiú, en *Filosofía de la historia*. 2ª edición. Editorial Nova, Buenos Aires, 1964. Pgs. 197-198. En esta Selección, Cap. 27.

nera, más que como agrade al poder soberano existente²⁴. ¿Cómo se compagina esta condena sin apelaciones del derecho de rebelión con las afirmaciones entusiastas del filósofo sobre la Revolución Francesa?. Felipe González Vicen señala al respecto: "Aquí nos sale al paso, no una contradicción o una inconsecuencia, sino sólo una doble perspectiva en la consideración de uno y el mismo problema. Cuando Kant se pronuncia positivamente por los movimientos revolucionarios de su época, se enfrenta con ellos desde el punto de vista del progreso general de la humanidad y en relación con el fin último de ésta, es decir, lo que hace es emitir un juicio de naturaleza histórica acerca de un acontecer también histórico. Consideradas, en cambio, la revolución o la resistencia al poder, no como un hecho histórico concreto, sino jurídicamente, es decir, como un mero concepto pensable con categorías determinadas por la noción del Derecho, el problema que surge es otro esencialmente distinto"²⁵.

Aumenta un tanto la confusión antes aludida el uso que la lengua corriente da al término *práctico*, que tiene poco que ver con el sentido kantiano del mismo. Para el uso corriente, práctico y pragmático son casi sinónimos. En Kant, en cambio, funcionan como términos antagónicos: en su *Antropología desde el punto de vista pragmático* distingue Kant en el hombre tres capacidades: la *técnica*, que corresponde a su disposición animal; la *pragmática*, que corresponde a la disposición humana individual, y la *moral*, correspondiente a la disposición del hombre a la personalidad (Es a esta última a la que refiere Kant también el término *práctico*). Podríamos decir que, desde el punto de vista pragmático, la resistencia al poder supremo es aceptable y hasta digna de elogio para el filósofo, pero es en absoluto condenable desde el punto de vista de la *razón pura práctica*, punto de

²⁴- *Metafísica de las Costumbres*. (1797). Segunda Parte. Derecho público, sección primera: Observación general. Traducción española de G. Lizarraga, 1873. *Principios metafísicos del derecho*. Editorial Americalee, Buenos Aires, 1943. Pg. 155. También reitera la misma idea en *Acerca del refrán: "Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica"*, cuya parte sobre el derecho público incluimos en el Cap. 20 de esta Selección: *El contrato social: legitimación del estado civil*.

²⁵- Felipe González Vicen. *La filosofía del Estado en Kant*. Univ. de La Laguna. 1952. Pg. 95.

vista desde el que está elaborada la *Metafísica de las Costumbres*.

El otro ejemplo notable de contradicción aparente de las apreciaciones de Kant -aunque se da esta vez entre textos de dos obras de carácter popular-, puede, sin embargo, ser resuelto también en idéntico sentido que el anterior. Se trata de la contradicción aparente entre la condena sin apelación a la guerra, expuesta en *La paz perpetua*²⁶, y las apreciaciones positivas sobre ésta, vertidas en el escrito *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784), así como en el ensayo *Comienzo verosímil de la historia humana* (1786)²⁷. En el segundo escrito, Kant afirma: "El hombre quiere concordia; pero la naturaleza, que sabe mejor lo que es bueno para la especie, quiere discordia". Resumiendo lo dicho por Kant en el último escrito aludido, dice Emilio Estiú²⁸: "Kant estima que en la discordia y la guerra se halla el motor que impulsa al perfeccionamiento de las capacidades del hombre, demasiado dócil a los halagos de la pereza animal que laten en su seno". Mientras en *La paz perpetua* habla Kant desde el punto de vista de la *razón pura práctica*, en estos escritos lo hace desde el punto de vista *pragmático*.

La filosofía moral y política de Kant

Indicada la procedencia general de los diversos textos contenidos en esta selección, resta ahora exponer las razones del orden en que los hemos agrupado. La idea de *libertad* puede considerarse el hilo conductor de la ordenación de las distintas secciones y de los diversos capítulos dentro de cada una de las mismas. Así, la primer sección -*el ámbito de la filosofía crítica*-, trata de explicar porqué no es imposible concebir la libertad en el reino de la naturaleza. Kant endereza aquí su crítica contra el determinismo mecanicista de autores ilustrados como La Mettrie (*L'homme machine*), Helvétius (*De l'Esprit*) y D'Holbach

*- *La paz perpetua* (1795). Edición citada, pgs. 224-227. Cap. 22 de nuestra Selección: El derecho de la guerra y la posibilidad de una paz perpetua.

*- Capítulos 25 y 26 de esta Selección.

*- *Filosofía de la historia*, Traducción española de Emilio Estiú, Introducción. 2ª edición. Editorial Nova, Buenos Aires, 1964. Pg. 16.

(*Sistema de la naturaleza*), cuyos planteamientos socavaban las bases sobre las que tradicionalmente descansaba la responsabilidad moral. Kant toma como dato básico para reargüirles la experiencia moral del hombre corriente, buscando luego la concordancia de la misma con los principios epistemológicos y metafísicos establecidos en la *Crítica de la razón pura*. Uno de los capítulos de esta sección, contiene las tres preguntas consideradas por Kant fundamentales en toda reflexión filosófica: ¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué puedo esperar?

Los principales antagonistas de la segunda sección -compuesta de textos tomados casi en su totalidad de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*-, serían más bien los moralistas ingleses como Mandeville (*La fábula de las abejas*), Hume (*Investigación sobre los principios de la moral*) y Adam Smith (*Teoría de los sentimientos morales*), quienes trataban de encontrar los fundamentos de las normas morales como derivaciones del principio universal de la búsqueda de la felicidad por el hombre. Los textos de Kant que integran esta sección -que titulamos *Conceptos fundamentales de la moral*-, contraponen la idea de la búsqueda de la felicidad con la de la aceptación del imperativo de *hacerse dignos de la felicidad*, para lo cual la razón pura es en absoluto independiente del influjo de los sentidos. La libertad aparece aquí no sólo en su dimensión negativa (como concepto no contradictorio), sino en su dimensión positiva, como autonomía: la conciencia de la ley moral sólo se explica por la efectividad de la libertad, que viene a ser así la condición de la existencia de ésta.

La tercera sección -*el sistema de la ética*- está formado de fragmentos que provienen en su totalidad de la *Crítica de la razón práctica*, con los textos más accesibles, en la difícil escritura kantiana, que contienen la exposición -en *definiciones, teoremas y corolarios*- de los principios de la moral y de la *deducción trascendental* de los mismos, así como de los postulados de lo que el filósofo llama la *teología moral*: existencia de Dios, libertad e inmortalidad. Kant, que cerró con su *Crítica de la razón pura* las ventanas de la razón especulativa a las ideas de la *moral teológica*, abre las puertas de la razón práctica al postulado de la existencia de los entes que eran la temática tradicional de la filoso-

fia dogmática. De la *Crítica de la razón práctica* ha dicho uno de sus editores: "Verdadero estatuto de la libertad y la dignidad del hombre...no es sólo una extraordinaria realización filosófica; es también una de las cumbres de la humanidad, uno de los instantes en que el ser del hombre se ha elevado a mayor altura, mediante el claro reconocimiento de la soberanía del espíritu"²⁹.

Las secciones cuarta y quinta -*Ética y Derecho, Política y Moral*-, nos introducen de lleno en la filosofía política de Kant. Montesquieu, Locke y, sobretudo, Rousseau, son las influencias más destacadas en estos escritos de temática jurídico-política. El peso de estas influencias es innegable, pero también lo es la ruptura epistemológica de Kant con respecto a sus antecesores. Kant intenta la exposición de lo que es el derecho "en una pura intuición *a priori*"³⁰, independiente por lo tanto de toda referencia empírica. Su punto de partida se aleja así del de los escritores precedentes, y aunque en el desarrollo de la teoría reaparecerán los temas de la división de los poderes (Montesquieu), de la libertad y la propiedad como derechos anteriores al pacto social (Locke) y de la voluntad general (Rousseau), todos esos conceptos son derivados de esa intuición pura inicial y libres en consecuencia de todo enfeudamiento en el mundo sensible. "Una acción es conforme a derecho -dice el filósofo-, cuando, según ella o según su máxima, la libertad del *arbitrio* de cada uno puede conciliarse con la libertad de todos, según una ley general"³¹. He aquí la idea de *libertad* como hilo conductor de toda la filosofía política de Kant. "No hay más que un solo derecho natural o innato: la libertad", afirmará en la *Metafísica de las Costumbres*³². Y en el escrito so-

²⁹- Solapa de la *Crítica de la razón práctica*., traducción española de J. Rovira Armengol. Editorial Losada S. A. Buenos Aires, 1961.

³⁰- *Metafísica de las Costumbres*. (1797). Introducción a la teoría del derecho. Traducción española de Felipe González Vicen. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978. Pg. 85. Cap. 16 de esta Selección: ¿Qué es Derecho?

³¹- *Metafísica de las Costumbres*. (1797). Introducción a la teoría del derecho. Traducción española de Felipe González Vicen. Edición citada. Pgs. 80-81. Cap. 16 de esta Selección: ¿Qué es Derecho?

³²- *Metafísica de las Costumbres*. (1797). Primera Parte. Traducción española de G. Lizarraga, 1873. Principios metafísicos del derecho. Editorial Americalee, Buenos Aires, 1943. Pg. 56. Cap. 17 de esta Selección: Libertad y propiedad.

bre *Teoría y práctica en el derecho político* nos brindará una enérgica definición de este concepto: "Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante"³³. Esta definición polémica de la libertad iba dirigida sobretodo a los despotismos ilustrados que florecían en la época en que el filósofo la formuló, pero su vigencia actual frente a la hipertrofia del Estado proteccionista -calificado agudamente como *ogro filantrópico* por Octavio Paz-, le da una extrema pertinencia.

Pero quizá el aporte más significativo de Kant a la filosofía política de su tiempo, el que le ha convertido en uno de los exponentes clásicos del liberalismo doctrinal, es el de haber sacado las últimas implicaciones, y llevado hasta el límite de la precisión y consecuencia teórica, la concepción política básica predominante de la época: la idea del *contrato social*. Cinco de los capítulos que componen estos dos apartados de nuestra selección se refieren de manera principal a este tema -los capítulos 17, 18 y 19 de la sección cuarta y 20 y 21 de la sección quinta. Aunque nominalmente y de manera formal el problema es abordado sólo en el capítulo 20, los capítulos 17, 18 y 19 -*Libertad y propiedad, El Estado de derecho y Analogías y diferencias entre la comunidad ética y la comunidad jurídica*-, están concebidos sobre la contraposición entre *estado de naturaleza*-*estado civil*, presupuesto inseparable de la idea del contrato social. El capítulo 21, por su parte, extrae las consecuencias de la doctrina del contrato social en lo relativo a las formas de soberanía y de gobierno.

Dos puntos de vista han predominado tradicionalmente entre los sostenedores de la idea del contrato social: para uno se trata de un hecho o una hipótesis histórica sobre el origen del poder político; para el otro, la idea del contrato es un principio axiológico que afirma que la legitimidad de la sociedad política descan-

³³- Acerca del refrán: "Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica" (1793). Traducción española de Emilio Estiú, en *Filosofía de la historia*. 2ª edición. Editorial Nova, Buenos Aires, 1964. Pg. 159. Cap. 20 de esta Selección: *El contrato social: legitimación del estado civil*.

sa necesariamente en el consenso. En muchos autores, como Hobbes y Locke, los dos puntos de vista se combinan o alternan sin conflicto aparente. En otros, como Hume y Rousseau, se distingue nitidamente entre ambos. Estos dos últimos autores están más cercanos a Kant y deben haber influido mayormente en su formulación de la idea. Hume pensaba que la idea del contrato social como hipótesis histórica era contradicha por los hechos conocidos del pasado real de cada pueblo, al menos al nivel del saber historiográfico de la época; por otra parte, juzgaba innecesaria la idea como principio axiológico, pues a su juicio basta tener en mente los intereses generales y evidentes de toda sociedad para legitimar la obediencia a la autoridad política, sin que sea preciso recurrir a la idea de la fidelidad a un pacto tácito³⁴. Rousseau -desde una perspectiva diferente-, se refiere sobretudo al contrato social como principio axiológico que permite “distinguir la libertad natural, que no tiene más límite que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, y la posesión que no es sino el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede fundarse sino sobre un título positivo”³⁵. Sin embargo, en la base del pacto social el pensador ginebrino introduce subrepticamente un elemento de hecho: “Supongo a los hombres *llegados a un punto* en que los obstáculos que perjudican a su conservación en el estado de naturaleza logran vencer, mediante su resistencia, a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado. Desde *este momento*, el estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiara de manera de ser”³⁶. Kant piensa que la inclusión de estas consideraciones *pragmáticas* sobre la conservación de la especie son espu-

*4. David Hume, Sobre el contrato original. Ensayos políticos, VI. Traducción española de Francisco González Aramburu, Herrero Hermanos Sucs., México, 1965. Incluido en la compilación *Sobre el contrato social*, Introducción y selección de José Emilio Balladares. Editorial Libro Libre, San José, Costa Rica, 1987, pg. 219-240.

*5. Juan Jacobo Rousseau, *Del contrato social*, Libro I, Cap. VIII. Traducción de Fernando de los Ríos Urruti, Seleccionados Austral, Espasa Calpe S. A. Madrid, 1975. Incluido en la compilación *Sobre el contrato social*, Introducción y selección de José Emilio Balladares. Edición citada, pg. 260.

*6. Juan Jacobo Rousseau, *Del contrato social*, Libro I, Cap. VI. Edición citada. Incluido en la compilación *Sobre el contrato social*, Introducción y selección de José Emilio Balladares. Edición citada, pg. 255.

rias en la exposición de la idea del contrato social como principio axiológico. En primer lugar, el tiempo, como forma de la sensibilidad, se aplica únicamente a la realidad fenoménica y debe excluirse en toda referencia a la esfera del deber ser, ubicada por la *razón pura práctica* del lado de las cosas en sí. En segundo lugar, salir del estado de naturaleza es un deber perentorio, que no puede subordinarse a ninguna condición empírica. “El hombre -o el pueblo- que se halla en el estado de naturaleza...me lesiona por el mero hecho de hallarse en ese estado de naturaleza”, afirma Kant en *La paz perpetua* ³⁷.

No obstante su carácter eminentemente técnico y de difícil lectura, no hemos querido prescindir en esta selección del capítulo de la *Metafísica de las Costumbres* que se refiere a la propiedad, o, en palabras de Kant, a *la noción de lo mío y lo tuyo exterior*, pues en el tratamiento de este tema se evidencia ejemplarmente la concepción kantiana del *estado de naturaleza*, concepción en la que el filósofo marca claramente su distancia de Rousseau y de todos los otros filósofos jusnaturalistas anteriores. “Lo que caracteriza al estado de naturaleza (*para Kant*)-dice al respecto Felipe González Vicen-, y lo que determina su inseguridad, no es la ausencia de Derecho, sino la carencia de una ordenación coactiva y definidora, el ser un estado en que no existe una delimitación objetiva y cierta de las esferas del obrar individual...”³⁸. “Kant pone de manifiesto este sentido polémico de la idea del estado de naturaleza -continúa-, a través de una institución jurídica concreta: el derecho de propiedad”³⁹. Al introducir el tema de la propiedad, Kant interpreta la fórmula con que Ulpiano definía el derecho -*suum cuique tribue*- de la siguiente manera: “Si esta fórmula se tradujera diciendo: ‘Da a cada uno lo suyo’, sería absurda; porque a nadie se le puede dar lo que ya tiene. Para darle, pues, algún sentido, ha de ser este: ‘Entra en un estado en que cada uno pueda conservar lo suyo contra los de-

³⁷- *La paz perpetua* (1795). Edición citada, pgs. 221. Cap. 21 de nuestra Selección: *República y Democracia. Soberanía y Gobierno*.

³⁸- Felipe González Vicen. *La filosofía del Estado en Kant*. Univ. de La Laguna. 1952. Pg. 57.

³⁹- Felipe González Vicen. *La filosofía del Estado en Kant*. Univ. de La Laguna. 1952. Pg. 58.

más⁴⁰. De este breve comentario, aparentemente de mera semántica, puede desprenderse todo el sentido del novedoso planteamiento kantiano sobre el contrato social: el imperativo de salir del estado de naturaleza y la concepción básica del liberalismo doctrinal: el Estado no confiere derechos sino que reconoce y asegura derechos preexistentes, inherentes a la persona humana y al ejercicio de su libertad originaria.

El capítulo 20 de esta selección *-El contrato social: legitimación del estado civil-*, contiene una exposición redondeada y relativamente sencilla de la ideas del filósofo sobre el tema. Ahí se encuentra la proscripción absoluta del derecho de rebelión, a que antes hemos aludido, e igualmente, como contrapeso, la exaltación kantiana de la libertad de pensamiento y de expresión: "El único paladín del derecho del pueblo está en la libertad de la pluma, ejercida dentro de los límites que impone el alto respeto y el amor a la constitución que rige la vida del ciudadano y mantenida por el modo de pensar liberal de los súbditos que la misma constitución infunde (y por ello las plumas se limitan mutuamente, para no perder la libertad). Querer arrebatarle dicha libertad, no sólo sería quitarle toda pretensión a tener un derecho en relación con el jefe supremo, sino que también se le quitaría al soberano -cuya voluntad manda a los súbditos, en cuanto ciudadanos, únicamente porque ella representa la voluntad general del pueblo- el conocimiento de cuestiones que, de saberlas, lo modificarían a él mismo"⁴¹. En fin, encontramos también aquí el enunciado de lo que ha sido considerado por algunos la cuarta fórmula del imperativo categórico (en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, capítulo II, se exponen las otras tres formulaciones), aunque de un imperativo restringido en este caso al legislador. Dicho imperativo obliga a éste a dictar "sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad uni-

*- *Metafísica de las Costumbres*. (1797). Primera Parte. Traducción española de G. Lizarraga, 1873. *Principios metafísicos del derecho*. Editorial Amicalee, Buenos Aires, 1943. Pg. 55. Cap. 17 de esta Selección: Libertad y propiedad.

*- *Acerca del refrán: "Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica"* (1793). Traducción española de Emilio Estiú, en *Filosofía de la historia*. Edición citada. Pgs. 176-177. Cap. 20 de esta Selección: El contrato social: legitimación del estado civil.

da de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que este quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal⁴². En este sentido, y cómo explícitamente se desarrollará en el capítulo siguiente *-República y democracia. Soberanía y gobierno-*, Kant aboga por una democracia representativa, distanciándose también de la idea de la democracia directa de Rousseau, la que a su juicio puede dar origen al menos tolerable de los despotismos.⁴³

El último apartado de nuestra selección, que titulamos *Filosofía de la historia*, recoge los textos escritos por Kant desde el punto de vista pragmático y proporciona el marco adecuado para la comprensión de lo que algunos críticos han llamado la revolución *asintótica* de Kant⁴⁴. En geometría se define la *asíntota* como "la recta que, prolongada indefinidamente, se acerca de continuo a una curva, sin llegar nunca a encontrarla". Podríamos decir que, si en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Metafísica de las Costumbres* el filósofo trazó los contornos de esa curva ideal inalcanzable, en sus escritos antropológicos e históricos Kant trata de seguir la línea recta de la realidad en sus aproximaciones sucesivas a los ideales éticos y políticos. Esto libra a Kant de cualquier acusación de utopismo que pudiera formularsele. El filósofo rechaza la idealización roussoniana del hombre natural y habla por el contrario de la *insociable sociabilidad*⁴⁵ del hombre, de los constantes ataques del *principio malo*⁴⁶ con-

⁴²- Acerca del refrán: "Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica" (1793). Edición citada, pg. 167-168. Cap. 20 de esta Selección: El contrato social: legitimación del estado civil.

⁴³- La paz perpetua (1795). Edición citada, pgs. 223-224. Cap. 21 de nuestra Selección: República y Democracia. Soberanía y Gobierno.

⁴⁴- Roberto Rodríguez Aramayo. En Immanuel Kant, Teoría y práctica. Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo. Edición española de Acerca del refrán: "Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica". Editorial Tecnos S. A. Madrid, 1986. Pg. IX-XXXV.

⁴⁵- Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita. (1784). En Filosofía de la historia. Introducción y traducción española de Emilio Estiú. Editorial Nova. Buenos Aires, 1964. Pg. 43. Cap. 25 de esta Selección.

⁴⁶- La religión dentro de los límites de la mera razón. (1793). Tercera parte, primera sección. Traducción española, prólogo y notas de Felipe Martínez Marsoa. Alianza Editorial, Madrid, 1969. Pg. 93. Cap. 19 de esta Selección:

tra el bueno, etc, y autoironiza, como en el epígrafe de *La paz perpetua*, el natural disentiimiento entre el "hombre experimentado" y el teórico que "juega su juego". "No cabe confiar en que los reyes filosofen o esperar que los filósofos lleguen a ser reyes, pero tampoco hay que desearlo -escribe Kant al final de ese mismo ensayo-, porque detentar el poder corrompe inexorablemente el libre juicio de la razón. Sin embargo, es imprescindible que los reyes no hagan desaparecer o acallar a los filósofos y que, por el contrario, les dejen hablar públicamente para que iluminen su tarea"⁴⁷.

San José, enero de 1988
José Emilio Balladares Cuadra

Analogías y diferencias entre la comunidad ética y la comunidad jurídica.

"- La paz perpetua (1795). Edición citada, pg. 235.

El ámbito de la filosofía crítica

Contra el monopolio de las escuelas*

SI NO ES, pues, imposible legar a la posteridad una metafísica sistemática, construida sobre el plan de la Crítica de la Razón pura, no es cosa de poco valor lo que se le transmite, ya sólo se piense en la cultura que la razón obtendrá en general, entrando en la segura senda de la ciencia, en vez de vagar locamente y a ciegas y de entregarse a vanas divagaciones, como sin la crítica vemos que hace: ya meramente por el mejor empleo del tiempo de una juventud estudiosa, que el dogmatismo ordinario, desde tan temprana edad, engríe e impulsa a hablar sutilmente de cosas de que nada entiende, ni entenderá ella ni nadie en el mundo, o a descuidar el estudio de las ciencias serias por andar detrás de nuevos pensamientos y opiniones; y ya principalmente, en vista de la inapreciable ventaja de concluir para siempre con todas las objeciones hechas contra moralidad y religión, siguiendo la manera *socrática*, es decir, por la prueba palpable de la ignorancia de los adversarios. - En el mundo ha habido y habrá siempre una Metafísica, en efecto; pero a su lado se encontrará siempre también una Dialéctica de la Razón pura, porque le es peculiar. El asunto capital y más importante de la Filosofía, es, pues, concluir de una vez para siempre

*Crítica de la razón pura. Prefacio de la segunda edición (1787). Traducción española de José del Perojo. Vol. I. 4ª edición. Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, 1961. Pgs. 140-142.

con toda su perniciosa influencia, suprimiendo la fuente de los errores.

En esta importante reforma del campo de las ciencias, y a pesar de la *pérdida* que debe sufrir la Razón especulativa en el campo que hasta ahora conceptuó ser de su propiedad, permanece sin embargo todo con su mismo interés general, y la utilidad que hasta ahora sacaba el mundo de las doctrinas de la Razón especulativa es siempre la misma; la pérdida sólo alcanza *al monopolio de las escuelas*, pero de ninguna manera *al interés del hombre*. Pregunto al más tenaz de los dogmáticos si la prueba de la permanencia de nuestra alma después de la muerte, derivada de la simplicidad de su sustancia; si la de la libertad de la voluntad que se pone en oposición al mecanismo universal, fundándose en distinciones tan sutiles como impotentes de necesidad práctica subjetiva y objetiva; si la demostración de la existencia de Dios por medio de la idea de un ser real por excelencia (por la contingencia de lo mudable y la necesidad de un primer motor), le pregunto -digo- si todas esas demostraciones al salir de la escuela han podido llegar hasta el público y ejercer en él la más mínima influencia en sus convicciones. Si esto no ha sucedido, y no puede esperarse que suceda por la ineptitud del entendimiento común para tan sutiles especulaciones; si más bien, por lo que al primer punto toca, esa disposición natural en todo hombre de no satisfacerse de nada temporal (como insuficiente para las necesidades de nuestro destino entero) puede hacer que nazca en nosotros la esperanza de una *vida futura*; si en relación al segundo punto la sola clara exposición de los deberes en oposición a todas las exigencias de nuestras inclinaciones nos da la conciencia de la *libertad*, y si, finalmente -y respecto al tercer punto- el orden magnífico, la belleza y previsión que por todas partes descubrimos en la Naturaleza son capaces por sí solas de producir la creencia en un sabio y magnífico *creador del Universo* y una convicción fundada que pasa al público en principios racionales; entonces, no solamente queda intacto el dominio de la Razón, pero obtiene más consideración porque enseña a las escuelas a no pretender en puntos que interesan a toda la humanidad levantar conocimientos más elevados y extendidos que los que puede obtener el gran número (para nosotros respetabilísimo), y a limitarse a la cultura de esas pruebas que todo el mundo puede com-

prender y que bastan para el fin de la Moral. Esta reforma alcanza, pues, solamente a las arrogantes pretensiones de las escuelas que se consideran (como justamente lo hacen en otros puntos) como las únicas conocedoras y depositarias de la verdad, y cuyo uso únicamente comunican al público, reservándose siempre la llave (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*). Al mismo tiempo también se han tenido en cuenta las pretensiones más razonables de los filósofos especulativos. Quedan siendo siempre los depositarios exclusivos de una ciencia útil al público, sin que lo sepa, es decir, de la Crítica de la Razón; porque no puede nunca llegar a ser popular ni tampoco lo necesita. Porque así como no penetra en la cabeza del pueblo que esos argumentos tan sutiles sean verdades útiles, así tampoco llegan hasta él las no menos sutiles objeciones que provocan. Mas como las escuelas y cuantos se elevan a la especulación caen por fuerza en ese doble inconveniente, la Crítica está obligada, mediante una indagación fundamental de los derechos de la Razón especulativa, a evitar de una vez para siempre el escándalo que tarde o temprano han de causar en el mismo pueblo las disputas en que los metafísicos (y como tales también los teólogos) se enredan sin crítica y que concluyen por falsear sus propias doctrinas. -Por la Crítica solamente pueden ser extirpadas las raíces del *materialismo*, *fatalismo*, *ateísmo*, *incredulidad*, *fanatismo* y *superstición*, que pueden perjudicar a todos en general, y finalmente del *idealismo* y *escepticismo*, que son ya principalmente perjudiciales a las escuelas y que difícilmente pasan al público. Si los gobiernos juzgaran conveniente ocuparse de los asuntos de los científicos, todos sus desvelos por las ciencias y por el hombre serían mucho más fecundos si favorecieran la libertad de una Crítica con la cual solamente pueden los trabajos de la Razón marchar sobre un terreno más sólido, y no sosteniendo el ridículo despotismo de las escuelas, que gritan siempre por el peligro público cuando ven romperse sus telas de araña, de las que, sin embargo, nunca el público tuvo noticias, y cuya pérdida nada puede importarle.

2

Libertad y necesidad en el ámbito de la filosofía crítica*

Sólo pueden concebirse dos clases de causalidad con respecto a aquello que sucede: según la *naturaleza* o a base de la *libertad*. La primera es el enlace de un estado con otro anterior en el mundo de los sentidos, al cual sigue aquél según una regla. Ahora bien, como la *causalidad* de los fenómenos se apoya en condiciones temporales, y el estado anterior -si hubiese existido siempre- tampoco habría producido un efecto que sólo naciera en el tiempo, la causalidad de la causa de lo que sucede o nace, *nació* también y según el principio del entendimiento necesita a su vez una causa.

En cambio, por libertad en sentido cosmológico entiendo yo la facultad de comenzar un estado *por sí mismo*, cuya causalidad, pues, no esté a su vez según la ley natural bajo otra causa que la determine por el tiempo. En este sentido, la libertad es una idea trascendental pura que, en primer lugar, no contiene nada tomado de la experiencia y, en segundo lugar, cuyo objeto tampoco puede darse concretamente en experiencia alguna porque es ley

*Crítica de la razón pura. (1787). Dialéctica trascendental. Libro Segundo, capítulo IX. Traducción española de José Rovira Armengol. Vol. II. 4ª edición. Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, 1961. Pgs. 221-237.

universal -aun de la posibilidad de toda experiencia- que todo cuanto sucede deba tener a su vez una causa y, por consiguiente, también la causalidad de la causa, que *asimismo sucede* o nace, debe tener a su vez una causa; con lo cual, todo el campo de la experiencia -hasta donde pueda extenderse- se transforma en un conjunto de mera naturaleza. Mas como de esta suerte no hay manera de obtener una absoluta totalidad de las condiciones de la relación causal, la razón se crea la idea de una espontaneidad que pueda empezar por sí misma a obrar, sin necesidad de que la preceda otra causa que a su vez la determine a la acción según la ley del enlace causal.

Es sumamente notable que en esta idea *trascendental* de la libertad se funde el concepto práctico de la misma, y aquélla constituya en ésta el verdadero factor de las dificultades que de siempre envolvieron la cuestión relativa a su posibilidad. *La libertad en sentido práctico* es la independencia del arbitrio respecto de la *imposición* de los impulsos de la sensibilidad. En efecto, un arbitrio es *sensual* si es *afectada patológicamente* (por móviles de sensibilidad); se llama *animal* (*arbitrium brutum*) si puede *necesitarse patológicamente*. El arbitrio humano es ciertamente *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum*, sino *liberum*, porque la sensibilidad no hace necesaria su acción, sino que es inherente al hombre una facultad de determinarse por sí mismo independientemente de la imposición de los impulsos sensibles.

Echase de ver fácilmente que si toda la causalidad del mundo de los sentidos fuese sólo naturaleza, todo acaecimiento estaría determinado por otro en el tiempo por leyes necesarias y, en consecuencia, como los fenómenos, en cuanto determinan el arbitrio, deberían hacer necesario todo acto como resultado natural suyo, la supresión de la libertad trascendental borraría al mismo tiempo toda libertad práctica. En efecto, ésta presupone que, aunque algo no haya sucedido, hubiera *debido* suceder, y su causa en el fenómeno no era pues tan determinante que en nuestra voluntad no haya una causalidad para producir, independientemente de esas causas naturales y aun contra su poder e influencia, algo que esté determinado por leyes empíricas en el orden del tiempo, y por ende de iniciar *completamente por sí mismo* una serie de acontecimientos.

Por consiguiente, ocurre aquí lo que se halla en todo conflicto de una razón que se arriesgue más allá de los límites de la experiencia posible: que el problema no es propiamente *fisiológico* sino *trascendental*. De ahí que si bien la cuestión de la posibilidad de la libertad afecta a la psicología, tiene que ocupar, junto con su solución, exclusivamente a la filosofía trascendental, porque se basa en argumentos dialécticos de la mera razón pura. Ahora bien, para poner a la filosofía trascendental -que no puede negarse a dar una respuesta satisfactoria a esta pregunta- en condiciones de hacerlo, necesito intentar previamente determinar de manera más concreta por medio de una observación su procedimiento en este problema.

Si los fenómenos fueran cosas en sí y por consiguiente el espacio y el tiempo formas de la existencia de las cosas en sí, las condiciones junto con lo condicionado pertenecerían siempre como miembros a una serie, y de ahí nacería también en el caso presente la antinomia común a todas las ideas trascendentales: que esa serie tendría que resultar inevitablemente demasiado grande o demasiado pequeña para el entendimiento. Pero los conceptos dinámicos de razón de que nos ocupamos en esta división y en la siguiente, tienen la particularidad de que, como no versan sobre un conjunto considerado como magnitud, sino sólo sobre su *existencia*, también puede hacerse abstracción de la magnitud de la serie de condicionados, y en ellas interesa solamente la relación dinámica de la condición con lo condicionado, de suerte que en la cuestión acerca de la naturaleza y la libertad tropezamos ya con la dificultad de si la libertad es tan sólo posible, y, de serlo, si puede coexistir con la universalidad de la ley natural de la causalidad; por lo tanto, si es una proposición exactamente disyuntiva la de que todo efecto en el mundo tenga que proceder o *bien* de la naturaleza o *bien* de la libertad, o si, por el contrario, *ambas* cosas no pueden suceder en distinto aspecto en un mismo acaecimiento al propio tiempo. La exactitud de aquel principio del enlace universal de todos los acaecimientos del mundo de los sentidos según leyes naturales inmutables, consta ya como principio de la Analítica trascendental y no consiente infracciones. Por lo tanto, la cuestión es solamente si, a pesar de esto, puede haber también libertad respecto precisamente del efecto determinado por la naturaleza, o si queda completamente excluida la

libertad en virtud de aquella regla inviolable. Y en este punto, esa suposición -ciertamente común pero engañosa- de la *realidad absoluta* de los fenómenos, revela en seguida su perniciosa influencia para confundir a la razón. En efecto, si los fenómenos son cosas en sí, no es posible salvar la libertad. La Naturaleza es entonces la causa completa y en sí suficientemente determinante de todo acaecimiento, y la condición de éste solamente se contiene siempre en la serie de los fenómenos que, junto con su efecto, son necesarios en virtud de la ley natural. En cambio, si los fenómenos no se tienen por más de lo que son de hecho, o sea si no se tienen por cosas en sí, sino por meras representaciones enlazadas según leyes empíricas, deben tener otros fundamentos que no sean fenómenos. Pero semejante causa inteligible no se determina por fenómenos respecto de su causalidad, aunque sus efectos se manifiesten y puedan determinarse así por otros fenómenos. Por consiguiente, junto con su causalidad, está fuera de la serie; en cambio, sus fenómenos se encuentran en la serie de las condiciones empíricas. O sea que el efecto puede considerarse como libre respecto de los fenómenos, como resultado de los mismos en virtud de la necesidad de la naturaleza. Esta distinción, así expuesta en términos generales y de modo totalmente abstracto, tiene que parecer sumamente sutil y oscura, pero se aclarará en su aplicación. Aquí sólo he querido limitarme a hacer la observación siguiente: que, siendo ley ineluctable el enlace universal de todos los fenómenos en un contexto de la naturaleza, esta ley tiene que derribar forzosamente toda libertad si se pretende insistir obstinadamente en la realidad de los fenómenos. De ahí también que nunca hayan logrado conciliar la naturaleza con la libertad quienes siguen en este punto la opinión corriente.

Posibilidad de la causalidad mediante la libertad, en combinación con la ley universal de la necesidad de la naturaleza

Denomino *inteligible* lo que no es fenómeno en un objeto de los sentidos. Por consiguiente, si lo que en el mundo de los sentidos debe considerarse como fenómeno, tiene en sí mismo una facultad que no puede ser objeto de la intuición sensible pero gracias a ella puede ser causa de los fenómenos, la *causalidad* de ese ente puede considerarse de dos lados: como *inteligible* por el ac-

to, como cosa en sí, y como *sensible* por los *efectos* de éste como fenómeno en el mundo de los sentidos. Según esto, de la facultad de ese sujeto nos haríamos un concepto empírico y también uno intelectual, que se encontrarían conjuntamente en un mismo efecto. Este doble aspecto de concebir la facultad de un objeto de los sentidos, no contradice ninguno de los conceptos que hemos de hacernos de los fenómenos y de una experiencia posible. En efecto, como éstos, no siendo cosas en sí, deben tener por fundamento un objeto trascendental que los determine como representaciones, nada impide que, además de la propiedad mediante la cual aparecen, no hayamos de atribuirles también una *causalidad* que no sea fenómeno, a pesar de que su *efecto* se encuentre también en el fenómeno. Mas toda causa eficiente debe tener un *carácter*, es decir, una ley de su causalidad, sin la cual ni siquiera sería causa. En un sujeto del mundo de los sentidos tendríamos entonces: en primer lugar, un *carácter empírico*, en virtud del cual sus actos, como fenómenos estarían íntegramente enlazados con otros fenómenos según leyes constantes de la naturaleza, y de ellos podrían derivarse considerando que éstos son sus condiciones; por consiguiente, enlazados con éstos, constituirían miembros de una serie única del orden de la naturaleza. En segundo lugar, habría que concederle además un *carácter inteligible*, en virtud del cual, si bien es la causa de esos actos como fenómenos, no está él mismo bajo ninguna de las condiciones de la sensibilidad y no es él mismo fenómeno. Cabría también denominar carácter de esa cosa en el fenómeno al primero y carácter de la cosa en sí al segundo.

Ahora bien, este sujeto agente, por su carácter inteligible, no estaría bajo condiciones de tiempo, puesto que el tiempo es solamente la condición de los fenómenos, mas no de las cosas en sí. En él no *nacería*, ni *perecería*, *acto* alguno, y en consecuencia no estaría sometido a la ley de toda determinación temporal, de todo lo mutable; de todo *cuanto sucede* encuentra su causa en los *fenómenos* (del estado anterior). En una palabra: la causa de eso, si es intelectual, no figuraría en la serie de las condiciones empíricas que hacen necesario el acaecimiento en el mundo de los sentidos. Bien es verdad que este carácter inteligible no podría conocerse jamás directamente, porque nada podemos percibir si-

no en cuanto aparece, pero debería *concebirse* de conformidad con el carácter empírico, así como es necesario que en el pensamiento pongamos por fundamento de los fenómenos algún objeto trascendental, a pesar de que nada sepamos de él, de lo que sea en sí.

Por consiguiente, por su carácter empírico, este sujeto estaría sometido como fenómeno a todas las leyes de la determinación por enlace causal y, en consecuencia, no sería sino una parte del mundo de los sentidos y, como cualquier otro fenómeno, produciría efectos que dimanarían ineluctablemente de la naturaleza. Así como influyen en él fenómenos externos, así como su carácter empírico, es decir, su ley de causalidad, sería conocido por la experiencia, así también sus actos tendrían que poder explicarse por leyes naturales, y tendrían que hallarse en una experiencia posible todos los requisitos para una determinación completa y necesaria de aquéllos.

Por si, en virtud de su carácter inteligible, ese mismo sujeto (aunque de él no podamos tener más que su concepto general) debería declararse exento de todo influjo de la sensibilidad y de la determinación por fenómenos, y puesto que en él, como *noumenon*, no *sucede* nada, ninguna mutación, que requiera una determinación dinámica de tiempo -y por ende no se encontrará enlace alguno con fenómenos como causas-, ese ente activo sería pues en sus actos libre e independiente de toda necesidad natural como la que únicamente se encuentra en el mundo de los sentidos. De él se diría con perfecta razón que *por sí mismo* empieza sus efectos en el mundo de los sentidos, sin que el acto empiece *en él mismo*; y esto sería valedero sin que por eso los efectos tuvieran que comenzar por sí mismos en el mundo de los sentidos, porque en él están determinados siempre previamente por condiciones empíricas en el tiempo precedente, pero sólo gracias al carácter empírico (que no es sino la manifestación del inteligible), y sólo son posibles como prosecución de la serie de causas naturales. Por lo tanto, la libertad y la naturaleza, cada una de su cabal acepción, se encontrarían al propio tiempo y sin el menor conflicto exactamente en los mismos actos, según se los compare con su causa inteligible o con la sensible.

Explicación de la idea cosmológica de una libertad en combinación con la necesidad universal de la naturaleza

Consideré conveniente trazar primero los contornos de la solución de nuestro problema trascendental para poder abarcar mejor de esta suerte la marcha de la razón en su solución. Vamos a poner ahora por separado los factores que determinan su decisión -y que son lo que propiamente importa-, para fijarnos particularmente en cada uno de ellos.

La ley natural de que todo cuanto sucede tiene una causa; de que la causalidad de esta causa, o sea el *acto*, puesto que precede en el tiempo y no puede haber sido siempre respecto de un efecto que *comenzó*, sino que debe haber *sucedido*, tiene también su causa entre los fenómenos por los cuales se determina; y de que, por lo tanto, todos los acaecimientos de un orden de la naturaleza están determinados empíricamente -esta ley, que es lo único que permite que los fenómenos constituyan una *naturaleza* y proporcionen objetos de una experiencia, es una ley del entendimiento, de la cual no es lícito apartarse por ningún pretexto o exceptuar de ella fenómeno alguno, pues de lo contrario se lo pondría fuera de toda experiencia posible, y entonces se distinguiría de todos los objetos de las experiencias posibles y se lo convertiría en mero ente de razón y en quimera.

Mas aunque esto produzca la impresión de que estamos ante una mera cadena de causas que en el regreso a sus condiciones no permite una *totalidad absoluta*, esa dificultad no nos detiene porque ya fue eliminada en la apreciación general de la antinomia de la razón cuando ésta busca lo incondicionado en la serie de los fenómenos. Si fuéramos a ceder a la ilusión del realismo trascendental, no nos quedaría naturaleza ni libertad. Lo único que aquí se pregunta es si, reconociendo en la serie entera de todos los acaecimientos la simple necesidad natural, cabe la posibilidad de que ésta, que por una parte es mero efecto de la naturaleza, se considere empero, por otra, como efecto de la libertad, o bien si entre estas dos clases de causalidad se encuentra una contradicción.

Entre las causas en el fenómeno, es seguro que no puede haber nada que pudiera empezar una serie absolutamente y por sí

mismo. Todo acto, como fenómeno, si produce un acaecimiento, es acaecimiento él mismo, o acontecimiento, que presupone otro estado en que se encuentra la causa, y, en consecuencia, todo cuanto sucede es sólo continuación de la serie, y en ella no es posible un comienzo que se produzca por sí mismo. Por consiguiente, todos los actos de las causas naturales en la sucesión del tiempo son a su vez efectos que presuponen sus causas asimismo en la serie del tiempo. Del enlace causal de los fenómenos no cabe esperar un acto *originario* gracias al cual suceda algo que antes no era.

Pero entonces, si los efectos son fenómenos, ¿es también necesario que deba ser únicamente empírica la causalidad de su causa, que ella misma (es decir, la causa) sea también fenómeno? Y aunque en todo caso se requiere que todo efecto en el fenómeno esté enlazado con su causa según leyes de la causalidad empírica, ¿no es más bien posible que esta causalidad empírica misma, sin interrumpir en lo más mínimo su enlace con las causas naturales, sea empero efecto de una causalidad no empírica, sino inteligible?

O sea: del acto de una causa, originario respecto de los fenómenos y que, por ende, no es fenómeno, sino inteligible en virtud de esta facultad, a pesar de que, por los demás, como miembro de la cadena de la naturaleza, deba incluirse totalmente en el mundo de los sentidos.

Para poder buscar y mostrar condiciones naturales, o sea causas en el fenómeno, de los acaecimientos de la naturaleza, necesitamos el principio de la causalidad de los fenómenos entre sí. Si se lo acepta y no se lo atenúa con ninguna excepción, el entendimiento, que en su uso empírico no ve más que naturaleza en todos los acontecimientos -como le es lícito hacerlo-, tiene todo cuanto pueda exigir, y las explicaciones físicas siguen su marcha sin obstáculos. No se le causa el menor quebranto suponiendo (a condición, por otra parte, de que sea sólo imaginariamente) que entre las causas naturales haya alguna que tiene una facultad que sólo es inteligible, puesto que lo que determina a la acción no se funda nunca en condiciones empíricas, sino en meras razones del entendimiento, pero de suerte que el *acto en la manifestación*

de esta causa esté de conformidad con todas las leyes de la causalidad empírica... Apliquemos esto a la experiencia. El hombre es uno de los fenómenos del mundo de los sentidos y en consecuencia también una de las causas de la naturaleza cuya causalidad tiene que estar bajo leyes empíricas. Por lo tanto, como tal debe tener también carácter empírico como todas las demás cosas de la naturaleza. Lo notamos gracias a las fuerzas y facultades que manifiesta en sus deseos. En la naturaleza inánime o sólo animalmente animada, no hallamos motivo alguno para pensar alguna facultad de otra manera que condicionada sólo sensiblemente. Unicamente el hombre, que por lo demás, sólo mediante los sentidos conoce toda la naturaleza, también se conoce a sí mismo mediante mera percepción, y ciertamente en actos y determinaciones internas que no puede imputar a la impresión de los sentidos, y es evidentemente fenómeno para sí mismo, por una parte, pero por otra, respecto de ciertas facultades, mero objeto inteligible porque su acto no puede imputarse a la receptividad de la sensibilidad. Denominamos estas facultades entendimiento y razón, y sobre todo la última se distingue muy propia y preferentemente de todas las fuerzas empíricamente condicionadas, puesto que examina sus objetos solamente por ideas y conforme a ellas determina el entendimiento, que luego hace un uso empírico de sus conceptos (también puros).

Por los *imperativos* que en todo lo práctico proponemos como reglas a las fuerzas que se ejercen, échase de ver que esta razón tiene causalidad o, por lo menos, que nos representamos una en ella. El *deber-ser* expresa una especie de necesidad y enlace con causas, que no se presenta en otros casos en toda la naturaleza. El entendimiento sólo puede conocer de ésta *lo que es*, fue o será. Es imposible que en ella algo haya *debido* ser de otro modo que como es de hecho en todas estas relaciones de tiempo; más aún, el deber-ser, si sólo se contempla la marcha de la naturaleza, no tiene el menor significado. Ni siquiera podemos preguntar qué debe suceder en la naturaleza, como tampoco qué propiedades debe tener un círculo, sino qué sucede en ella o qué propiedades tiene el último.

Pero este deber-ser expresa un acto posible cuyo fundamento no es otra cosa que mero concepto; en cambio, el fundamento

de un mero acto natural debe ser siempre un fenómeno. Ahora bien, el acto tiene que ser posible en todo caso en las condiciones de la naturaleza, si a él se encamina el deber-ser; pero estas condiciones de la naturaleza no afectan la determinación de la voluntad misma, sino sólo su efecto y resultado en el fenómeno. Por más motivos naturales que haya que me impulsen a *querer*, por numerosos que sean los estímulos sensibles, no pueden producir el *deber-ser*, sino solamente una voluntad que dista mucho de ser necesaria, antes bien es siempre condicionada, y el deber-ser que la razón pronuncia, le opone medida y finalidad, y aun prohibición y autoridad. Puede haber un objeto de la mera sensibilidad (lo agradable) o aun de la razón pura (el bien); la razón no cede al fundamento que se da empíricamente ni sigue el orden de las cosas tal como se exponen en el fenómeno, sino que con completa espontaneidad se hace un orden propio por ideas al cual acomoda las condiciones empíricas, y por esas ideas llega a declarar como necesarios actos que *ni siquiera han sucedido* y tal vez no sucedan, pero de todos presupone que la razón puede tener causalidad con respecto a ellos, puesto que sin eso no esperaría de sus ideas efectos en la experiencia.

Detengámonos pues en esto y aceptemos por lo menos como posible que la razón tiene realmente causalidad respecto de los fenómenos; entonces por más que sea razón, tiene que ostentar en sí empero un carácter empírico porque toda causa presupone una regla en virtud de la cual sigan ciertos fenómenos como efectos, y toda regla una homogeneidad de efectos que constituye el fundamento del concepto de causa (como facultad), por cuanto tiene que resultar de meros fenómenos, podemos denominar su carácter empírico, que es constante mientras que los efectos aparecen en formas variables según la diversidad de las condiciones concomitantes y en parte limitativas.

Por lo tanto, todo hombre tiene un carácter empírico de su voluntad, el cual no es otra cosa que cierta causalidad de su razón, si ésta, por sus efectos en el fenómeno, muestra una regla mediante la cual puedan verificarse los motivos racionales y sus actos según su clase y sus grados, y juzgarse los principios subjetivos de su voluntad. Como que este carácter empírico mismo tiene que inferirse de los fenómenos como efecto y de la regla de los

misimos que la experiencia nos proporciona, todos los actos de los hombres en el fenómeno se determinan según el orden de la naturaleza por su carácter empírico y demás coadyuvantes; y si pudiéramos explorar hasta el fondo todas las manifestaciones de su voluntad, no habría un solo acto humano que no pudiéramos vaticinar con certidumbre y reconocerlo como necesario a base de sus condiciones precedentes. Por consiguiente, con respecto a este carácter empírico no hay libertad y, al fin y a la postre, solamente por él podemos considerar al hombre si nos limitamos a *observar* y, como ocurre en la antropología, queremos investigar fisiológicamente las causas que constituyen el móvil de sus actos.

Pero si examinamos exactamente los mismos actos en relación con la razón, no ciertamente con la especulativa para *explicarlos* por su origen, sino exclusivamente en la medida en que la razón sea la causa de *producirlos*, en una palabra: si los comparamos con ésta desde el punto de vista *práctico*, encontramos una regla y un orden totalmente diferentes de lo que es el orden de la naturaleza. En efecto, entonces quizá *no debería haber sucedido* todo lo que *ha sucedido* en virtud de la marcha de la naturaleza y que por sus motivos empíricos tenía que suceder ineluctablemente. Pero a veces encontramos, o por lo menos creemos encontrar, que las ideas de razón demostraron realmente causalidad respecto de los actos del hombre como fenómenos, y que si sucedieron no fue porque estuvieran determinados por causas empíricas, sino por motivos de la razón.

Ahora bien, suponiendo que pudiera decirse que la razón tiene causalidad respecto del fenómeno, ¿acaso podría calificarse de libre el acto de la misma porque en su carácter empírico (de la manera de sentir) sea determinado con toda exactitud y necesario? Este, a su vez, está determinado en el carácter inteligible (de la manera de pensar). Pero el último no nos es conocido, sino que lo designamos por medio de fenómenos que propiamente sólo nos dan a conocer directamente la manera de sentir (el carácter empírico)¹. Ahora bien, el acto, hasta donde deba atribuirse a la ma-

¹.- De ahí que la verdadera moralidad de los actos (mérito y culpa), aun de nuestra propia conducta, siga permaneciendo completamente escondida para nosotros. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Y nadie

nera de pensar como su causa, no *resulta* empero de él según leyes empíricas, es decir, de suerte que *precedan* las condiciones de la razón pura, sino solamente sus efectos en el fenómeno del sentido interior. La razón pura, como facultad meramente inteligible, no está sometida a la forma del tiempo y, en consecuencia, tampoco a las condiciones de la sucesión en el tiempo. La causalidad de la razón en el carácter inteligible *no nace*, o bien no comienza en cierto tiempo, para producir un efecto, pues de lo contrario estaría sometida a la ley natural de los fenómenos en cuanto ésta determina por el tiempo series causales, y la causalidad sería entonces naturaleza, no libertad. Por consiguiente, podemos decir: si la razón puede tener causalidad respecto de los fenómenos, es una facultad mediante la cual empieza la condición sensible de una serie empírica de efectos, puesto que la condición que está en la razón, no es sensible y en consecuencia tampoco empieza. Por lo tanto, se produce entonces aquello que echábamos de menos en todas las series empíricas: que la condición de una serie sucesiva de acaecimientos puede estar ella misma empíricamente incondicionada, puesto que la condición está en este caso *fuera* de la serie de los fenómenos (en lo inteligible) y, por consiguiente, no está sometida por una causa precedente a ninguna condición sensible ni a ninguna determinación de tiempo.

Sin embargo, exactamente la misma causa pertenece también a la serie de los fenómenos en otro respecto. El hombre es también fenómeno. Su voluntad tiene un carácter empírico que es la causa (empírica) de todos sus actos. Entre todas las condiciones que determinan al hombre en virtud de este carácter no hay ninguna que no esté condicionada en la serie de los efectos naturales y no obedezca su ley según la cual no se encuentra una causalidad empírica condicionada de lo que sucede en el tiempo. De ahí que ningún acto dado (puesto que sólo puede percibirse como fenómeno) pueda empezar absolutamente por sí mismo. Mas de la razón no puede decirse que a aquel estado en que ella determina la voluntad, le preceda otro en que se determine a su vez este estado, puesto que como la razón misma no es fenómeno ni

puede averiguar cuánto de éste sea puro efecto de la libertad y cuánto haya que atribuir a la mera naturaleza y a defecto no culpable del temperamento, o a su feliz disposición (*merito fortunae*), y, por consiguiente, tampoco podría juzgar con perfecta justicia.

está sometida a condiciones de la sensibilidad, en ella, aun respecto de su causalidad, no existe una sucesión de tiempo, y, por consiguiente, no puede aplicársele la ley dinámica de la naturaleza, que determina según reglas de sucesión del tiempo.

En consecuencia, *la razón es la condición permanente de todos los actos de voluntad en que se manifiesta el hombre*. Cada uno de ellos está determinado previamente en el carácter empírico del hombre antes aún de que suceda. Con respecto al carácter inteligible, del cual aquél es sólo el esquema sensible, no vale ningún *antes* ni *después*, y todo acto, haciendo abstracción de las relaciones de tiempo en que esté con otros fenómenos, es efecto directo del carácter inteligible de la razón pura, que por lo tanto obra libremente, sin que en la cadena de las causas naturales esté determinada dinámicamente por motivos externos o internos pero anteriores en el tiempo, y esta su libertad no puede determinarse sólo negativamente como independencia respecto de condiciones empíricas (puesto que si así fuera cesaría la facultad de la razón de ser causa de fenómenos), antes bien puede designar también positivamente una facultad de comenzar por sí misma una serie de acaecimientos de suerte que nada empiece en ella misma sino que ella, como incondicionada condición de todo acto voluntario, no consiente por encima de ella condiciones precedentes en el tiempo, a pesar de que su efecto empieza en la serie de los fenómenos, aunque sin constituir nunca en ella un principio absolutamente primero.

Para explicar el principio regulativo de la razón mediante un ejemplo tomado de su uso empírico -no para confirmarlo (puesto que esas pruebas no sirven para aserciones trascendentales)- tómese un acto voluntario, por ejemplo, una mentira maliciosa mediante la cual un hombre causó cierta confusión en una sociedad; se la investiga primero por sus causas determinantes que le dieron nacimiento, y luego se juzga cómo pueda imputársele junto con sus consecuencias. En el primer aspecto, se recorre su carácter empírico hasta sus fuentes, que se descubren en la mala educación, las malas compañías, en parte también en la perversidad de un temperamento insensible a la vergüenza y en parte se achacan a ligereza y falta de reflexión, aunque sin prescindir de las causas circunstanciales que hayan podido influir. En to-

do eso se procede como en la investigación de la serie de causas determinantes para un efecto natural dado. Aunque entonces se cree que el acto fue determinado de ese modo, no por eso se deja de censurar al malhechor, y ciertamente no por su desdichado temperamento, ni por las circunstancias que en él influyeron, ni siquiera por el rumbo de vida que antes hubiera llevado, puesto que de antemano se supone que puede dejarse totalmente a un lado cómo fuera éste y considerar como no sucedida la serie transcurrida de condiciones y ese hecho como totalmente incondicionado respecto del estado anterior, como si el culpable hubiera empezado así totalmente por sí mismo una serie de consecuencias. Esta censura se funda en una ley de la razón en virtud de la cual se considera que ésta es una causa que habría podido y debido determinar de otro modo la conducta del hombre independiente de todas las condiciones empíricas. Y por cierto que la causalidad de la razón no sólo como una especie de concomitancia, sino como completa en sí, aunque los impulsos sensibles no le fueran favorables, antes bien francamente contrarios; el acto se imputa a su carácter inteligible, y en el momento en que miente, el hombre tiene la culpa; por consiguiente, la razón, independientemente de todas las condiciones empíricas del hecho, era totalmente libre, y éste debe imputarse enteramente a su omisión.

En este juicio de imputación échase de ver fácilmente que en él se piensa que la razón no es afectada por toda esa sensibilidad, no se altera (aunque se alteren sus manifestaciones, o sea el modo como ella se muestra en sus efectos) y que en ella no precede ningún estado que determine al siguiente; por consiguiente no pertenece a la serie de las condiciones sensibles que hacen necesarios por leyes naturales los fenómenos. Ella, la razón, está presente y es idéntica en todos los actos del hombre en todas las condiciones temporales, pero no está en el tiempo ni, por decirlo así, cae en un nuevo estado en el cual no estuviera previamente; con respecto a él es *determinante*, mas no *determinable*. Por lo tanto, no cabe preguntar: ¿por qué la razón no se determinó de otro modo?, sino: ¿por qué no determinó de otro modo mediante su causalidad los *fenómenos*? Pero para esta pregunta no hay respuesta posible, puesto que otro carácter inteligible habría dado otro empírico, y si decimos que, a pesar de todo el rumbo de vida hasta entonces llevado, el culpable habría podido abstenerse

de mentir, eso sólo significa que la mentira está directamente bajo el poder de la razón, y que la razón no está sometida en su causalidad a ninguna de las condiciones del fenómeno y del curso del tiempo; aun la diferencia del tiempo, sin duda diferencia principal de los fenómenos entre sí, como éstos no son cosas y por ende tampoco causas en sí mismos, no puede constituir una diferencia del acto respecto de la razón.

Por consiguiente, al juzgar actos libres con respecto a su causalidad, solamente podemos llegar hasta la causa inteligible, pero no más allá; podemos reconocer que es libre, o sea determinada con independencia de la sensibilidad, y de esta suerte puede ser la condición de los fenómenos no condicionada sensiblemente. Pero ¿por qué el carácter inteligible da precisamente estos fenómenos y este carácter empírico en las circunstancias presentes? La respuesta está más allá de toda la capacidad de nuestra razón, y aun la pregunta más allá de toda su competencia, como si se preguntara: ¿de dónde proviene que el objeto trascendental de nuestra intuición sensible externa dé sólo precisamente intuición en el *espacio* y no otra? Pero el problema que teníamos que resolver no nos obligaba a esto, pues era sólo el siguiente: si la libertad y la necesidad natural están en conflicto en un mismo acto -y lo hemos contestado suficientemente al mostrar que, como en aquélla es posible una relación con una clase de condiciones totalmente diferentes de las de ésta, la ley de la última no afecta la primera y, en consecuencia, ambas pueden darse independientemente una de otra y sin estorbarse mutuamente.

Téngase muy presente que con eso no hemos pretendido exponer la *realidad* de la libertad como una de las facultades que contienen la causa de los fenómenos de nuestro mundo de los sentidos, puesto que, sobre no ser eso un estudio trascendental, que solamente tiene que ocuparse de conceptos, tampoco habría podido salir bien, porque de la experiencia no podemos inferir nunca algo que no haya de concebirse según leyes de la experiencia. A mayor abundamiento, ni siquiera hemos pretendido demostrar la *posibilidad* de la libertad, puesto que tampoco habríamos podido lograrlo, ya que a base de meros conceptos a priori no podemos conocer en absoluto la posibilidad de ningún principio real ni de causalidad alguna. Aquí nos limitamos a tratar la li-

bertad como idea trascendental gracias a la cual piensa la razón que mediante lo no condicionado sensiblemente inicia absolutamente la serie de condiciones en el fenómeno, pero haciéndolo así se enreda en una antinomia con sus propias leyes que ella prescribe al uso empírico del entendimiento. Lo único que podíamos lograr, y que era lo único que nos interesaba, era mostrar que esta antinomia descansa en una mera ilusión y que por lo menos la naturaleza *no está en contradicción* con la causalidad proveniente de la libertad.

3

Las tres grandes preguntas de la filosofía*

Del fin último del uso puro de nuestra razón

Por inclinación de su naturaleza, la razón es impulsada a ir más allá del uso empírico, a arriesgarse más allá de los últimos confines de todo conocimiento en un uso puro y mediante meras ideas, y no halla sosiego hasta que, después de haber completado su ciclo, se encuentra en un todo sistemático absoluto. Ahora bien, este anhelo ¿se funda meramente en su interés especulativo o más bien única y exclusivamente en su interés práctico?

Prescindo ahora del éxito que la razón pura tenga en el aspecto especulativo y me limito a inquirir los problemas cuya solución constituye su fin último -alcáncelo o no- y con respecto al cual todos los demás tienen solamente el valor de medios. Según la naturaleza de la razón, estos fines supremos deben tener a su vez unidad para que, combinados, fomenten aquel interés de la humanidad que no está subordinado a otro superior.

El propósito final a que en definitiva se endereza la especulación de la razón en el uso trascendental, se refiere a tres obje-

*Crítica de la razón pura. (1787). Metodología trascendental. Sección segunda, capítulos I y II. Traducción española de José Rovira Armengol. Vol. II. 4ª edición. Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, 1961. Pgs. 392-406.

tos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. El interés especulativo de la razón respecto de los tres, es solamente muy exiguo, y seguramente sería difícil que en atención a él se emprendiera un trabajo de investigación trascendental tan laborioso y que tiene que luchar con incesantes obstáculos, porque de todos los descubrimientos que cupiera hacer al respecto no se puede hacer uso alguno que demuestre su utilidad en concreto, es decir, en la investigación de la naturaleza. Que la voluntad sea libre, es algo que solamente puede afectar a la causa de nuestro querer, puesto que, por lo que se refiere a los fenómenos de sus manifestaciones, o sea los actos, nunca podemos comprenderlos de otro modo -en virtud de una máxima fundamental inviolable sin la cual no podríamos ejercer ninguna razón en el uso empírico- que como los demás fenómenos de la naturaleza, es decir: según sus leyes inmutables. En segundo lugar, aunque pueda comprenderse la naturaleza espiritual del alma (y con ella su inmortalidad), no puede contarse con ella como fundamento de explicación respecto de los fenómenos de esta vida, ni con la índole especial del futuro estado, porque nuestro concepto de naturaleza incorpórea es solamente negativo y no amplía en lo más mínimo nuestro conocimiento, ni ofrece materia idónea alguna para conclusiones, salvo acaso las que solamente puedan valer como invenciones pero que no son permitidas por la filosofía. En tercer lugar, aunque se demostrara la existencia de una inteligencia suprema, sin duda podríamos hacernos comprensibles a base de ella lo conforme a fin en la constitución del mundo y el orden en general, pero en modo alguno estaríamos autorizados a derivar de ella ninguna disposición u orden particulares, o deducirlos audazmente donde no se perciban, pues es regla necesaria del uso especulativo de la razón el no soslayar las causas naturales y renunciar a aquello de que podemos instruirnos por la experiencia para deducir algo que conocemos de lo que está totalmente por encima de todo nuestro conocimiento. En una palabra: estas tres proposiciones siguen siendo siempre trascendentes para la razón especulativa y no tiene ningún uso inmanente, es decir, lícito para objetos de la experiencia y, en consecuencia, útil de algún modo para nosotros, antes bien, consideradas en sí mismas son esfuerzos de nuestra razón totalmente ociosos y por añadidura sumamente difíciles.

Por consiguiente, si estas tres proposiciones no nos son necesarias para nuestro *saber* y, sin embargo, nos son insistentemente recomendadas por nuestra razón, no cabe duda de que propiamente sólo a lo *práctico* deberá afectar su importancia.

Práctico es todo lo que es posible por medio de la libertad. Pero si las condiciones del ejercicio de nuestro libre albedrío son empíricas, la razón no puede tener en ese caso otro uso que el regulativo y servir solamente para realizar la unidad de las leyes empíricas, como por ejemplo: en la doctrina de la prudencia, la unión de todos los fines que nos son propuestos por nuestras inclinaciones, en uno solo: *la felicidad*, y la concordancia de los medios para llegar a ella constituye toda la tarea de la razón que en consecuencia, no puede proporcionar otras leyes que las *pragmáticas* de la conducta libre, para la consecución de los fines que nos recomiendan los sentidos, y, por lo tanto, no leyes puras completamente determinadas a priori. Por lo contrario, leyes prácticas puras, cuyo fin sea dado completamente por la razón y que no estén condicionadas empíricamente, serían productos de la razón pura. Y así son las leyes *morales* y, en consecuencia, solamente ellas pertenecen al uso práctico de la razón pura y permite un canon.

Por consiguiente, en la elaboración que puede denominarse filosofía pura, toda la preparación de la razón se endereza a los tres problemas mencionados. Y éstos a su vez tienen su propósito más lejano, a saber: *qué debe hacerse* si la voluntad es libre, si hay un Dios y un mundo futuro. Pues bien, como esto afecta nuestra conducta con respecto al fin supremo, el propósito último de la naturaleza que nos provee sabiamente, con la institución de nuestra razón propiamente persigue solamente lo moral.

Pero al fijar la atención en un objeto ajeno a la filosofía trascendental es preciso ir con cuidado para no estraviarse en episodios e infringir la unidad del sistema, y también, por otra parte, para no carecer de claridad y convicción diciendo demasiado poco de esta nueva materia. Creo poder lograr ambas cosas manteniéndome lo más cerca posible de lo trascendental y dejando totalmente a un lado lo que en este caso pudiera ser psicológico, es decir, empírico.

Y en este punto conviene indicar ante todo que por el momento utilizaré solamente en su acepción práctica el concepto de libertad, prescindiendo aquí, como ya hicimos antes, de este concepto en su acepción trascendental que no puede suponerse empíricamente como fundamento de explicación de los fenómenos, sino que él mismo es un problema para la razón. En efecto, una voluntad es meramente animal (*arbitrium brutum*) si no puede determinarse de otro modo que por impulsos sensibles, es decir, *patológicos*. En cambio, aquella que puede determinarse independientemente de impulsos sensibles y, en consecuencia, por móviles representados solamente por la razón, se denomina *libre albedrío* (*arbitrium liberum*), y se califica de práctico todo cuanto se relaciona con ella, ya sea como fundamento, ya sea como consecuencia. La libertad práctica puede demostrarse por experiencia, pues no solamente determina a la voluntad humana lo que estimula, es decir, afecta directamente a los sentidos, sino que tenemos una facultad de vencer, mediante representaciones de lo que aun de modo más remoto es provechoso o perjudicial, las impresiones que recibe nuestra facultad sensible de desear; y estas reflexiones sobre lo que, con respecto a nuestro estado, es deseable, o sea bueno y útil, se fundan en la razón. De ahí que ésta dé también leyes que son imperativas, esto es, leyes objetivas de la libertad, y que dicen *lo que debe suceder*, aunque quizá no suceda nunca y se distinguen así de las *leyes naturales* que sólo tratan de *lo que sucede*, por lo cual se llaman también leyes prácticas.

Pero la cuestión de si, aun en estos actos mediante los cuales prescribe leyes, la razón no está determinada a su vez por influencias de otra índole, y la de si lo que con respecto a los impulsos sensibles se denomina libertad no puede ser a su vez naturaleza con respecto a causas eficientes superiores y lejanas, no nos interesan en lo práctico, puesto que en este sector nos limitamos a pedir a la razón el *precepto* de la conducta ante todo; más bien son cuestiones puramente especulativas que podemos dejar a un lado mientras nuestro propósito tenga sólo por objeto el hacer o no-hacer. Por consiguiente, conocemos la libertad práctica por experiencia como una de las causas naturales, a saber: una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad, mientras que la libertad trascendental requiere una independencia de es-

ta razón misma (respecto de su causalidad para iniciar una serie de fenómenos) de todas las causas determinantes del mundo de los sentidos y, siendo así, parece contraria a la ley natural y en consecuencia a toda experiencia posible, y sigue siendo pues un problema. Mas este problema no incumbe a la razón en el uso práctico y, por consiguiente, en un canon de la razón solamente tenemos que ocuparnos de dos cuestiones que afectan al interés práctico de la razón pura y respecto de las cuales tiene que ser posible un canon de su uso, a saber; ¿hay un Dios?, ¿hay una vida futura? La cuestión relativa a la libertad trascendental afecta solamente al saber especulativo, que podemos dejar a un lado como totalmente indiferente cuando nos ocupamos de lo práctico, y de esto pueden encontrarse explicaciones suficientes en la Antinomia de la razón pura.

Del ideal del bien supremo como fundamento de determinación del fin último de la razón pura

En su uso especulativo, la razón nos condujo por el campo de las experiencias, y como en él no cabe hallar nunca satisfacción para ella, de allí pasamos a las ideas especulativas, que, sin embargo, volvieron finalmente a conducirnos a la experiencia y, en consecuencia, realizaron su propósito de modo útil mas no de conformidad con lo que esperábamos. Ahora nos queda todavía un ensayo: si también cabe hallar razón pura en el uso práctico y si en él conduce a ideas que alcancen a los fines supremos de la razón pura que acabamos de mencionar, y si ésta podría darnos desde el punto de vista de su interés práctico aquello que nos niega totalmente respecto del especulativo.

Todo el interés de la razón (el especulativo lo mismo que el práctico) se concentra en las tres siguientes preguntas:

- 1ª ¿Qué puedo saber?
- 2ª ¿Qué debo hacer?
- 3ª ¿Qué puedo esperar?

La primera pregunta es meramente especulativa. Hemos logrado (así lo espero) agotar todas las respuestas posibles y, por fin, hallar aquella con la cual la razón tiene que darse ciertamen-

te por satisfecha, y si no se fija en lo práctico tiene también motivo para estar contenta; pero seguimos estando tan lejos de los dos grandes fines hacia los cuales se enderezaba propiamente todo este esfuerzo de la razón pura como si por comodidad nos hubiéramos negado a hacer este trabajo desde el principio. Por consiguiente, si trata del saber, por lo menos es seguro y decidido que nunca nos será concedido respecto de aquellos dos problemas.

La segunda cuestión es meramente práctica. Como tal puede ciertamente pertenecer a la razón pura, pero entonces no es trascendental sino moral y, en consecuencia, no puede ocupar a nuestra crítica en sí misma.

La tercera pregunta: si hago lo que debo ¿qué puedo esperar luego? es a la vez práctica y teórica; lo práctico conduce solamente como guía a la respuesta de la cuestión teórica y, elevando ésta, de la especulativa, pues todo *esperar* se dirige a la felicidad y, respecto de lo práctico y de la ley moral, es lo mismo que el saber y la ley natural respecto del conocimiento teórico de las cosas. En definitiva, lo práctico desemboca en la conclusión de que algo es (algo que determina al último fin posible) *porque algo debe suceder*; el saber, desemboca en la de que algo es (algo que obra como causa suprema) *porque algo sucede*.

Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto extensiva, con respecto a su multiplicidad, como *intensiva*, respecto del grado, como también *protensiva*, respecto de la duración). Denomino pragmática (regla de prudencia) la ley práctica dimanante del móvil de la *felicidad*; y moral aquella, si la hay, que no tiene otro móvil que la *dignidad de ser feliz* (ley moral). La primera aconseja lo que debe hacerse si queremos participar de la felicidad; la segunda ordena cómo hemos de comportarnos para llegar tan sólo a ser dignos de la felicidad. La primera se funda en principios empíricos, puestos que sólo por medio de la experiencia puede saber qué inclinaciones existen que pretenden ser satisfechas y cuáles las causas naturales que pueden producir su satisfacción. La segunda prescinde de las inclinaciones y de los medios naturales para satisfacerlas, y se limita a considerar la libertad de un ente racional y las condiciones necesarias, las únicas en que ésta concuerda con la distribución de la fe-

lidad y, por consiguiente, *puede* por lo menos apoyarse en meras ideas de la razón pura y ser conocida a priori.

Yo supongo que hay realmente leyes morales puras, que determinan completamente a priori (haciendo caso omiso de móviles empíricos, es decir, de la felicidad) el hacer y no-hacer, o sea el uso de la libertad de un ente racional, y que estas leyes ordenan *absolutamente* (no sólo hipotéticamente suponiendo otros fines empíricos) y, por lo tanto, son necesarias en todos aspectos. Tengo derecho a suponer esta proposición invocando no solamente las pruebas de los moralistas más ilustrados sino el juicio moral de cualquier hombre que desea pensar con claridad una ley de esta índole.

Por consiguiente, la razón pura encierra, no en su uso especulativo pero sí en cierto uso práctico (el moral), principios de la *posibilidad de la experiencia*, a saber: de aquellas acciones que según los principios morales *podrían* encontrarse en la *historia* del hombre, pues como ordena que sucedan, tienen que poder suceder y, en consecuencia, debe ser posible una clase especial de unidad sistemática: la moral, mientras que la unidad sistemática de la naturaleza no pudo demostrarse por medio de *principios especulativos de la razón* porque ésta tiene causalidad respecto de la libertad, pero no de la totalidad de la naturaleza, y los principios racionales morales pueden producir acciones libres pero no leyes naturales. Por lo tanto, los principios de la razón pura tienen realidad objetiva en el uso práctico y particularmente en el moral.

Yo llamo al mundo *mundo moral* siempre que esté de acuerdo con todas las leyes morales (como *puede* estarlo en virtud de la *libertad* de los entes racionales y como debe estarlo según las leyes necesarias de la *moralidad*). En este sentido, el mundo moral se concibe meramente como mundo inteligible porque en él se prescinde de todas las condiciones (fines) y aun de todos los obstáculos que en él se oponen a la moralidad (debilidad o improbabilidad de la naturaleza humana). En este sentido es pues mera idea, pero idea práctica, que realmente puede y debe tener su influencia en el mundo de los sentidos para hacerlo lo más conforme posible a esta idea. En consecuencia, la idea de un mundo mo-

ral tiene realidad objetiva, no como si se refiriera a un objeto de una intuición inteligible (que ni siquiera podemos concebirlo), sino al mundo de los sentidos, pero como objeto de la razón pura en su uso práctico, y a un *corpus mysticum* de los entes racionales que hay en él, siempre que el libre albedrío de éstos, bajo leyes morales, tenga en sí unidad sistemática completa tanto consigo mismo como con la libertad de todos los demás.

La respuesta a la primera de las dos preguntas de la razón pura relativas al interés práctico, fue: *Haz aquello mediante lo cual llegues a ser digno de ser feliz*. La segunda hace esta pregunta: Si me comporto de modo que yo sea digno de la felicidad ¿cómo puedo esperar también que llegue a ser partícipe de ella? Para contestarla importa saber si los principios de la razón pura que prescriben a priori la ley, enlazan también con ella necesariamente esta esperanza.

Por consiguiente, digo: que así como los principios morales según la razón en su uso *práctico* son necesarios, así también es necesario aceptar la razón en su uso *teórico* que cualquiera tiene motivo para esperar la felicidad en la misma medida en que se haya hecho digno de ella, y que, por lo tanto, el sistema de la moralidad está inseparablemente unido con el de la felicidad, pero solamente en la idea de la razón pura.

Ahora bien, en un mundo inteligible, o sea moral, en cuyo concepto prescindimos de todos los obstáculos opuestos a la moralidad (las inclinaciones), ese sistema de la felicidad proporcionada unida a la moralidad puede concebirse también como necesario, porque la libertad, en parte movida y en parte restringida por la ley moral, es ella misma la causa de la felicidad universal y, en consecuencia, los mismos entes racionales serían, bajo la guía de esos principios, los autores de su propio perdurable bienestar y al mismo tiempo del de los demás. Pero este sistema de la moralidad que se recompensa a sí misma, es solamente una idea cuya realización se apoya en la condición de que *todos* hagan lo que deben, o sea que todas las acciones de los entes racionales sucedan como si provinieran de una voluntad suprema que abarca en sí o bajo sí todo arbitrio privado. Mas como la obligatoriedad proveniente de la ley moral sigue siendo valedera para

todo uso particular de la libertad aun en el caso de que otros no se comporten de acuerdo con esta ley, -ni mediante la naturaleza de las cosas del mundo, ni mediante la causalidad de las acciones mismas y su relación con la moralidad se determina qué relación tengan sus consecuencias con la felicidad, y el referido enlace necesario de la esperanza de ser feliz con el incesante esfuerzo por hacerse digno de la felicidad, - no puede conocerse por medio de la razón si solamente se toma por fundamento la naturaleza, antes bien sólo puede esperarse si al mismo tiempo se pone por fundamento, como causa de la naturaleza, a una *razón suprema* que ordene según leyes morales.

Yo denomino *ideal del bien supremo* la idea de esa inteligencia en que la voluntad moralmente más perfecta, combinada con la felicidad suprema, es la causa de toda felicidad en el mundo; en cuanto ésta está estrechamente relacionada con la moralidad (como lo que hace digno de ser feliz). Por consiguiente, solamente en el ideal del bien supremo *originario* puede la razón pura encontrar el fundamento del enlace prácticamente necesario entre ambos elementos del bien supremo derivado, es decir, de un mundo inteligible o sea *moral*. Ahora bien, como mediante la razón tenemos que representarnos necesariamente como pertenecientes a un mundo de esta índole, aunque los sentidos no nos expongan más que un mundo de fenómenos, tendremos que suponer que aquél es consecuencia de nuestra conducta en el mundo de los sentidos, y como éste no nos ofrece ese enlace, tendremos que suponer que es un mundo futuro para nosotros. Por lo tanto, Dios y una vida futura son dos supuestos que no pueden separarse de la obligación que la razón pura nos impone según principios precisamente de la misma razón.

La moralidad en sí misma constituye un sistema, mas no la felicidad, salvo en la medida en que esté distribuida de acuerdo con la moralidad. Pero solamente es posible en el mundo inteligible, bajo un autor y un gobernante sabio. La razón se ve obligada a suponerlo junto con la vida en ese mundo que tenemos que considerar como futuro, o bien considerar que las leyes morales son vanas quimeras ya que sin esta suposición se frustraría su resultado necesario, que la razón enlaza con ellas. De ahí también que todos consideren las leyes naturales como *mandamien-*

tos, y no podrían serlo si no enlazaran a priori con su regla consecuencias apropiadas y, en consecuencia, no entrañarán *promesas y amenazas*. Y tampoco podrían hacerlo así si no estuvieran en un ente necesario considerado como bien supremo, el único que puede hacer posible esa unidad final.

Leibniz denominaba *reino de la gracia* el mundo si en él se contemplan solamente los entes racionales y su relación según leyes morales bajo el gobierno de un bien supremo, y lo distinguía del *reino de la naturaleza*, donde aunque aquéllos están bajo leyes morales, no esperan otro resultado de su conducta que el propio de la marcha de la naturaleza de nuestro mundo de los sentidos. Verse pues en el reino de la gracia, donde nos aguarda toda felicidad, salvo que nosotros mismos nos aminoremos nuestra participación en él por hacernos indignos de ser felices, es una idea prácticamente necesaria de la razón.

Las leyes prácticas se denominan *máximas* cuando al mismo tiempo se convierten en motivos subjetivos de las acciones, o sea en principios subjetivos. El *juicio* de la moralidad sobre su pureza y consecuencias, se hace por medio de ideas; la *observancia* de sus leyes, por medio de *máximas*.

Es preciso que toda nuestra vida se someta a máximas morales; pero al mismo tiempo es imposible que esto se haga si la razón no enlaza con la ley moral, que es mera idea, una causa eficiente que determine para la conducta conforme a ésta un desenlace, ya sea en esta vida, ya sea en otra, correspondiente exactamente a nuestros fines más elevados. Por consiguiente, sin un Dios y sin un mundo ahora no visible para nosotros pero esperado, las sublimes ideas de la moralidad son sin duda objetos de aplauso y admiración pero no resortes del propósito y de la ejecución, porque no realizan toda la finalidad natural para todo ente racional y determinado a priori precisamente por la misma razón natural.

La felicidad por sí sola dista mucho de ser para nuestra razón el bien más completo. Esta no la aprueba (por más que la inclinación pueda desearla) si no va unida a la dignidad de ser feliz, es decir, al buen comportamiento moral. La sola moralidad,

y con ella la mera *dignidad* de ser feliz, también dista mucho de ser el bien completo. Para realizarlo, quien no se haya portado indignamente de ser feliz tiene que poder esperar participar de la felicidad. Ni siquiera la razón, libre de toda intención privada, puede juzgar de otro modo cuando, sin tener en cuenta un interés propio, se colocó en el lugar de un ente que tuviera que distribuir toda la felicidad a otros, puesto que en la idea práctica se hallan unidas esencialmente ambas piezas, aunque de suerte que la intención moral, como condición, es lo que hace posible la participación de la felicidad, y no, viceversa, que la perspectiva de felicidad haga posible la intención moral, ya que en el último caso no sería moral y, en consecuencia, tampoco digna de toda la felicidad que ante la razón no conoce otra limitación que la proveniente de nuestra propia conducta inmoral.

Por consiguiente, la felicidad exactamente proporcionada a la moralidad de los entes racionales por el hecho de que sean dignos de ella, es lo único que constituye el bien supremo de un mundo en el cual debemos colocarnos totalmente según los preceptos de la razón pura pero práctica y que, evidentemente, es sólo un mundo inteligible, puesto que el mundo de los sentidos no nos promete de la naturaleza de las cosas esa unidad sistemática de los fines, un mundo cuya realidad no puede fundarse sino en la suposición de un bien originario supremo, ya que la razón autónoma, provista de toda la suficiencia de una causa suprema, funda, mantiene y cumple, de acuerdo con la más perfecta conformidad a fines el orden natural de las cosas, que es universal a pesar de que en el mundo de los sentidos nos esté muy oculto.

Pues bien; esta teología moral tiene frente a la especulativa la particular ventaja de que inevitablemente conduce al concepto de un ente primero *único, perfectísimo y racional* que la teología especulativa ni siquiera nos indica a base de principios objetivos, y menos aún puede *convencernos* de él, pues ni en la teología trascendental ni en la natural, a pesar de que la razón pueda conducirnos hasta este punto, nos encontramos motivo importante alguno para suponer aunque solamente sea un ente único que coloquemos antes de todas las causas naturales, y tengamos al mismo tiempo causas suficientes para hacer depender de él las causas naturales en todas sus partes. En cambio, si des-

de el punto de vista de la unidad moral, como ley necesaria del mundo, examinamos la causa única susceptible de dar a esta ley el efecto apropiado y, en consecuencia, fuerza de obligar para nosotros, tiene que haber una única voluntad suprema que abarque en sí todas estas leyes pues ¿cómo encontraríamos una perfecta unidad de fines entre voluntades distintas? Esa voluntad tiene que ser omnipotente para que le esté sometida toda la naturaleza y su relación con la moralidad en el mundo: omnisciente para que conozca lo más íntimo de las intenciones y su valor moral; omnipresente, para que esté inmediatamente cerca de toda necesidad que el bien supremo del mundo requiera; eterna, para que en ningún tiempo falte esta concordancia de naturaleza y libertad, etcétera.

Mas esta unidad sistemática de fines en este mundo de las inteligencias -el cual, sin duda, como mera naturaleza, solamente puede denominarse mundo de los sentidos, pero inteligible o sea mundo moral (*regnum gratiae*), como sistema de la libertad- también conduce inevitablemente a la unidad conforme a fin de todas las cosas que constituyen este gran todo, según leyes universales de la naturaleza, así como la primera según leyes universales y necesarias, y enlaza la razón práctica con la especulativa. Es preciso representarse el mundo como surgido de una idea, para que concuerde con aquel uso racional sin el cual nosotros mismos nos tendríamos por indignos de la razón, o sea con el uso moral, que como tal apoya totalmente en la idea del bien supremo. De esta suerte, toda investigación de la naturaleza adquiere dirección en forma de sistema de fines, y en su más alto desenvolvimiento se convierte en físicoteología. Pero ésta, habiendo partido del orden moral, como de una unidad fundada en la esencia de la libertad y no establecida accidentalmente por mandamientos exteriores, conduce la finalidad de la naturaleza a principios que a priori tienen que estar inseparablemente enlazados con la posibilidad intrínseca de las cosas, y, en consecuencia, a una *teología trascendental*, que adopta el ideal de la perfección ontológica suprema como principio de unidad sistemática que enlaza todas las cosas según leyes naturales universales y necesarias, porque todas ellas tienen su origen en la absoluta necesidad de un único ente primero.

¿Qué *uso* podemos hacer de nuestro entendimiento, aun respecto de la experiencia, si no nos proponemos fines? Pero los fines supremos son los de la moralidad, y éstos solamente la razón puede dárnolos a conocer. Provistos de ellos y guiándonos por ellos, no podemos hacer del conocimiento mismo de la naturaleza un uso oportuno donde la naturaleza misma no ponga unidad conforme a fin, puesto que sin ella ni siquiera tendríamos razón porque no tendríamos escuela para ella ni cultura mediante objetos que proporcionaran la materia para esos conceptos. Pero esa unidad final es necesaria, y fundada en la esencia misma del albedrío; por consiguiente, debe serlo también éste, que contiene la condición de la aplicación de aquélla en concreto, y de esta suerte el ascenso trascendental de nuestro conocimiento racional no sería causa, sino efecto, de la conveniencia práctica que la razón pura nos impone.

De ahí que en la historia de la razón humana encontremos también que antes de haberse depurado y concretado suficientemente los conceptos morales -y de haberse comprendido, de acuerdo con ellos y abiertamente por principios necesarios, la unidad sistemática de los fines-, la ciencia de la naturaleza y aun un grado considerable de cultivo de la razón en varias otras ciencias, en parte solamente pudo producir conceptos toscos y vagos de la divinidad y en parte dejó una asombrosa indiferencia acerca de toda esta cuestión. Una mayor elaboración de las ideas morales, que resultaba necesaria a causa de la ley moral sumamente pura de nuestra religión, aguzó la razón respecto de este objeto gracias al interés que se vió obligada a prestarle, y sin que contribuyeran a ello conocimientos más amplios de la naturaleza ni intelecciones trascendentales exactas y fidedignas (de que se careció en toda época), produjeron un concepto de ente divino que ahora tenemos por justo, no porque la razón especulativa nos haya convencido de su exactitud sino porque concuerda perfectamente con los principios racionales morales. Y de esta suerte, en definitiva fue siempre solamente la razón pura, aunque sólo en su uso práctico, la que tuvo el mérito de enlazar con nuestro máximo interés un conocimiento que la mera especulación solamente puede imaginar pero sin poder imponer su validez, con lo cual hizo de él, sino un dogma demostrado, por lo menos una suposición absolutamente necesaria en sus fines más esenciales.

La razón práctica empero, aunque haya alcanzado este punto elevado, a saber: el concepto de un ente primero único como bien supremo, no debe incurrir en la osadía de considerarse por encima de todas las condiciones empíricas de su aplicación y como habiéndose encaramado al conocimiento directo de objetos nuevos, para partir de este concepto e inferir de él las leyes morales mismas, pues fueron ellas aquello cuya necesidad práctica *intrínseca* nos condujo a la suposición de una causa independiente o de un sabio gobernante del mundo, de quien no tendríamos concepto alguno si no nos lo hubiéramos formado para dar efecto a esas leyes y, en consecuencia, según éste, podemos considerarlas a su vez como contingentes y derivadas de mera voluntad, especialmente de una voluntad tal de la cual no tendríamos concepto alguno si no lo hubiéramos formado de acuerdo con esas leyes. Hasta donde la razón práctica tenga derecho a guiarnos, no consideraremos obligatorios los actos porque sean mandamientos de Dios, sino que los consideraremos como mandamientos divinos porque interiormente estamos obligados a ellos. Estudiaremos la libertad bajo la unidad conforme a fines por principios de la razón, y solamente creeremos estar de acuerdo con la voluntad divina si tenemos por sagrada la ley moral que la razón nos ensea a base de la naturaleza misma de las acciones, creyendo que únicamente podemos servirla fomentando el bien del mundo en nosotros y en los demás. Por consiguiente, la teología moral es sólo de uso inmanente, o sea para que realicemos nuestra destinación aquí en este mundo adaptándonos al sistema de todos los fines y sin abandonar con exaltación y aun seguramente de modo sacrílego la guía de una razón moralmente legisladora en la buena conducta de la vida, para enlazarla directamente con la idea de un ente supremo, lo cual daría un uso trascendental, pero asimismo, como el uso de la mera especulación, subvertiría los fines últimos de la razón y los haría vanos.

De la división del conocimiento racional*

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

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

*Fundamentación de la metafísica de las costumbres. (1785). Prólogo. Traducción española de Manuel García Morente. 7ª edición. Espasa-Calpe S. A. Madrid, 1981. Pgs. 15-20.

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

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

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

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

No sería ciertamente un objeto indigno de consideración el preguntarse si la filosofía pura, en todas sus partes, no exige pa-

ra cada una un investigador especial, y si no sería mejor, para el conjunto del oficio científico, el dirigirse a todos esos que, de conformidad con el gusto del público, se han ido acostumbrando a venderle una mezcla de lo empírico con lo racional, en proporciones de toda laya, desconocidas aun para ellos mismos; a esos que se llaman pensadores independientes, como asimismo a esos otros que se limitan a aderezar simplemente la parte racional y se llaman soñadores; dirigirse a ellos, digo, y advertirles que no deben despachar a la vez dos asuntos harto diferentes en la manera de ser tratados, cada uno de los cuales exige quizá un talento peculiar y cuya reunión en una misma persona sólo puede producir obras mediocres y sin valor. Pero he de limitarme a preguntar aquí si la naturaleza misma de la ciencia no requiere que se separe siempre cuidadosamente la parte empírica de la parte racional y, antes de la física propiamente dicha (la empírica), se exponga una metafísica de la naturaleza, como asimismo antes de la antropología práctica se exponga una metafísica de las costumbres; ambas metafísicas deberán estar cuidadosamente purificadas de todo lo empírico, y esa previa investigación nos daría a conocer lo que la razón pura en ambos casos puede por sí sola construir y de qué fuentes toma esa enseñanza *a priori*. Este asunto, por lo demás, puede ser tratado por todos los moralistas -cuyo número es legión- o sólo por algunos que sientan vocación para ello.

Como mi propósito aquí se endereza tan sólo a la filosofía moral, circunscribiré la precitada pregunta a los términos siguientes: ¿No se cree que es de la más urgente necesidad el elaborar por fin una filosofía moral pura, que esté enteramente limpia de todo cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología? Que tiene que haber una filosofía moral semejante se advierte con evidencia por la idea común del deber y de las leyes morales. Todo el mundo ha de confesar que una ley, para valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo una necesidad absoluta; que el mandato siguiente: no deber mentir, no tiene su validez limitada a los hombres, como si otros seres racionales pudieran desentenderse de él, y asimismo las demás leyes propiamente morales; que, por lo tanto, el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el

hombre está puesto, sino *a priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura, y que cualquier otro precepto que se funde en principios de la mera experiencia, incluso un precepto que, siendo universal en cierto respecto, se asiente en fundamentos empíricos, aunque no fuese más que en una mínima parte, acaso tan sólo por un motivo de determinación, podrá llamarse una regla práctica, pero nunca una ley moral.

Así, pues, las leyes morales, con sus principios, diferencianse, en el conocimiento práctico, de cualquier otro que contenga algo empírico; y esa diferencia no sólo es esencial, sino que la filosofía moral toda descansa enteramente sobre su parte pura, y cuando es aplicada al hombre, no aprovecha lo más mínimo del conocimiento del mismo -antropología-, sino que le da, como a ser racional, leyes *a priori*. Estas leyes requieren ciertamente un Juicio¹ bien templado y acerado por la experiencia para saber distinguir en qué casos tienen aplicación y en cuáles no, y para procurarles acogida en la voluntad del hombre y energía para su realización; pues el hombre, afectado por tantas inclinaciones, aunque es capaz de concebir la idea de una razón pura práctica, no puede tan fácilmente hacerla eficaz *in concreto* en el curso de su vida.

Una metafísica de las costumbres es, pues, indispensable, necesaria, y lo es, no sólo por razones de orden especulativo para descubrir el origen de los principios prácticos que están *a priori* en nuestra razón, sino porque las costumbres mismas están expuestas a toda suerte de corrupciones, mientras falte ese hilo conductor y norma suprema de su exacto enjuiciamiento. Porque lo que debe ser moralmente bueno no basta que sea *conforme* a la ley moral, sino que tiene que suceder *por* la ley moral; de lo contrario, esa conformidad sería muy contingente e incierta, porque el fundamento inmoral producirá a veces acciones conformes a la ley, aun cuando más a menudo las produzca contrarias. Ahora bien; la ley moral, en su pureza y legítima esencia -que es lo que más importa en lo práctico-, no puede buscarse más que en una filosofía pura; esta metafísica deberá, pues, preceder, y sin ella

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

no podrá haber filosofía moral ninguna, y aquella filosofía que mezcla esos principios puros con los empíricos no merece el nombre de filosofía -pues lo que precisamente distingue a ésta del conocimiento vulgar de la razón es que la filosofía expone en ciencias separadas lo que el conocimiento vulgar concibe sólo mezclado y confundido-, y mucho menos aún el de filosofía moral, porque justamente con esa mezcla de los principios menoscaba la pureza de las costumbres y labora en contra de su propio fin.

De la división de la filosofía en teórica y práctica*

Bien está que, como suele hacerse de ordinario, se divida la filosofía en teórica y práctica, teniendo en cuenta que contiene principios del conocimiento racional de las cosas por medio de conceptos (y no sólo, como la Lógica, principio de la forma del pensar en general, sin distinción de objetos); pero entonces tienen que ser específicamente distintos también los conceptos que asignan su objeto a los principios de ese conocimiento racional, pues de otra suerte no habría justificación para ninguna división, que siempre presupone una oposición de los principios del conocimiento racional perteneciente a las distintas partes de una ciencia.

Pero sólo hay dos clases de conceptos que admitan otros tantos principios distintos de posibilidad de sus objetos: los conceptos de la naturaleza y el concepto de la libertad. Y como los primeros hacen posible un conocimiento teórico según principios a priori, en tanto que el segundo, con respecto a aquellos conceptos, sólo trae en sí, por su mismo concepto, un principio negativo (de mera oposición), mientras que para la determinación de la voluntad erige principios extensivos por tal motivo calificados de

*Crítica del Juicio (1790). Introducción, I-III y IX. Traducción española de José Rovira Armengol. Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, 1961. Pgs. 13-22 y 39-42.

prácticos, resulta justificada la división de la filosofía en dos partes completamente distintas por sus principios: la teórica, como filosofía natural, y la práctica como filosofía moral, que así se denomina la legislación práctica de la razón a tenor del concepto de libertad. Pero hasta ahora se cometió gran abuso con estas expresiones para dividir los distintos principios y, con ellos, también la filosofía, pues se hacía una sola cosa de lo práctico según conceptos de la naturaleza y lo práctico según el concepto de la libertad, y así, con las mismas denominaciones de filosofía teórica y práctica, se formulaba una definición que en realidad no dividía nada, ya que las dos partes podían tener principios de una misma clase.

Y es que la voluntad, como facultad de apetecer, es una de las varias causas naturales en el mundo, a saber: la que actúa según conceptos; y todo cuanto se representa como posible (o necesario) por medio de una voluntad, se califica de prácticamente posible (o de prácticamente necesario); a diferencia de la posibilidad o necesidad física de un efecto en que la causa no se orienta a la causalidad por conceptos (sino, como ocurre con la materia inerte, por un mecanismo, y en los animales por instinto). Pero con ello se deja indeciso, con respecto a lo práctico, si es un concepto de la naturaleza o un concepto de la libertad lo que da la regla a la causalidad de la voluntad.

Y, sin embargo, la última distinción es esencial, puesto que si el concepto que orienta a la causalidad es un concepto de la naturaleza, los principios son técnico-prácticos, mientras que si es un concepto de la libertad, son éstos morales-prácticos; y como en la división de una ciencia racional es de toda importancia el distinguir entre sí los objetos para cuyo conocimiento se requieren principios diferentes, los primeros pertenecerán a la filosofía teórica (en cuanto teoría de la naturaleza), mientras que los otros constituirán por sí solos la segunda parte, a saber: la filosofía práctica (en cuanto teoría de las costumbres).

Todas las reglas técnico-prácticas (es decir, las del arte y de la habilidad en general, o también de la prudencia como habilidad para tener influencia sobre los hombres y su voluntad), deben figurar sólo como corolarios de la filosofía teórica, por cuan-

to sus principios se basan en conceptos, puesto que afectan sólo a la posibilidad de las cosas según conceptos de la naturaleza, entre los cuales se cuentan no sólo los medios dispuestos a tal fin en la naturaleza, sino la misma voluntad (como facultad de apetecer y, por tanto, como facultad de la naturaleza) en cuanto, según aquellas reglas, puede ser determinada por medio de resortes naturales por aquellas reglas. Sin embargo, semejantes reglas prácticas no se califican de leyes (como se hace con las físicas), sino sólo de preceptos, precisamente porque la voluntad no se halla solamente bajo el concepto de la naturaleza sino también bajo el concepto de la libertad, con respecto al cual los principios de la voluntad se llaman leyes y, junto con sus consecuencias, integran por sí solos la segunda parte de la filosofía, o sea, la parte práctica.

En consecuencia, si la solución de los problemas de la geometría pura no constituye una parte especial de esa ciencia, o si la agrimensura no merece propiamente el nombre de geometría práctica, como segunda parte de la geometría, a diferencia de la pura, mucho menos puede el arte mecánico o químico de los experimentos o de las observaciones tenerse como parte práctica de la teoría de la naturaleza, como tampoco, por último, la economía doméstica, la agraria ni la del Estado, el arte de los modales, los preceptos de la dietética, ni la teoría misma de la felicidad, ni siquiera la dominación de las inclinaciones y la sujeción de las pasiones con vistas a la felicidad, pueden contarse en la filosofía práctica ni aun formar propiamente la segunda parte de la filosofía en general, puesto que en conjunto contienen sólo reglas de habilidad, siendo, por lo tanto, de carácter meramente técnico-práctico, para lograr un efecto posible según los conceptos naturales de causa y efecto, y como estos conceptos, que pertenecen a la filosofía teórica, están sometidos a aquellos preceptos como meros corolarios suyos (de la ciencia de la naturaleza), no pueden reclamar un lugar en una filosofía especial, en la llamada filosofía práctica. Por el contrario, los preceptos morales-prácticos, que se fundan totalmente en el concepto de libertad, con exclusión total de los motivos de determinación de la voluntad procedentes de la naturaleza, constituyen un tipo muy peculiar de preceptos, que reciben también la denominación de leyes, como las reglas a que obedece la naturaleza, aunque, a diferencia de las

últimas, no se basan en condiciones sensibles sino en un principio suprasensible, requiriendo para sí solos, al lado de la parte teórica de la filosofía, otra parte denominada filosofía práctica.

Echase de ver con ello que una suma de preceptos prácticos dados por la filosofía, no pueden integrar una parte especial de la filosofía aparte de su parte teórica, por la mera razón de que sean prácticos, pues podrían serlo si sus principios se obtuvieran totalmente del conocimiento teórico de la naturaleza (en cuanto reglas técnico-prácticas); antes bien pueden integrarla siempre y cuando su principio no se derive en modo alguno del concepto de la naturaleza, siempre condicionado de modo sensible, sino que se apoye en lo suprasensible, cognoscible únicamente por el concepto de libertad a base de leyes formales, siendo, por lo tanto, leyes de orden moral práctico, es decir, no meros preceptos y reglas con tal o cual intención, sino sin previa referencia a fines y propósitos.

De la jurisdicción de la filosofía en general

El uso de nuestra facultad de conocer según principios y, con él, la filosofía, llegan hasta donde tengan aplicación los conceptos *a priori*.

Pero el conjunto de todos los objetos a que, para lograr en lo posible un conocimiento de ellos, se refieren aquellos conceptos, puede dividirse atendiendo a la diferente suficiencia o insuficiencia de nuestras facultades a ese fin.

Los conceptos, en cuanto referidos a objetos, prescindiendo de si es posible o no un conocimiento de éstos, tienen su campo, que se determina únicamente por las relaciones que con nuestra facultad de conocer en general tenga el objeto de esos conceptos. La parte de este campo en que el conocimiento resulta posible para nosotros, es un territorio (*territorium*) de esos conceptos y de la facultad de conocer requerida para ellos. La parte del territorio regida por ellos a modo de leyes, es la jurisdicción (*dñtio*) de esos conceptos y de la facultad de conocer que les corresponde. Y aunque los conceptos de experiencia tengan su territorio en la naturaleza como conjunto de todos los objetos de los sentidos, no

así su jurisdicción (sino sólo su residencia: *domicilium*), porque son producidos según leyes, pero no tienen fuerza de ley, antes bien las reglas en ellos fundadas son empíricas y, por lo tanto, contingentes.

El conjunto de nuestra facultad de conocer tiene dos jurisdicciones: la de los conceptos de la naturaleza y la del concepto de libertad, pues por medio de ambos dicta leyes *a priori*. Pues bien, de acuerdo con esto, la filosofía se divide también en teórica y práctica. Pero el territorio en que se erige su jurisdicción y en que ejerce su legislación, no es más que el conjunto de los objetos de toda experiencia posible, en cuanto tomados únicamente como meros fenómenos, pues sin eso no podría concebirse ninguna legislación del entendimiento con respecto a ellos.

La legislación por medio de conceptos naturales se opera por el entendimiento, y es teórica. La legislación por medio del concepto de libertad se opera desde la razón, y es meramente práctica. Sólo en lo práctico exclusivamente puede la razón ser legislativa; con respecto al conocimiento teórico (el de la naturaleza) únicamente puede (como conocedora de la ley gracias al entendimiento) sacar de leyes dadas, a base de deducciones, conclusiones que, sin embargo, nunca se salen de la naturaleza; en cambio, por el contrario, cuando las reglas son prácticas, no por ello es ya legislativa la razón, puesto que esas reglas pueden ser también técnico-prácticas.

El entendimiento y la razón tienen, por lo tanto, dos legislaciones distintas en un solo territorio: el de la experiencia, sin que ninguna de las dos pueda perjudicar a la otra, puesto que tan poco como el concepto de naturaleza tenga influencia en la legislación por el concepto de libertad, tan poco estorba a ésta la legislación de la naturaleza. La crítica de la razón pura demostró la posibilidad de concebir en el mismo sujeto, por lo menos sin contradicción, la coexistencia de ambas legislaciones y de las facultades a ellas correspondientes, pues rebatió las objeciones hechas contra esa posibilidad poniendo de manifiesto la ilusión dialéctica en ellas.

Pero estas dos jurisdicciones distintas (que aun sin limitarse en su legislación, se limitan, sin embargo, incesantemente en

sus efectos en el mundo de los sentidos) no constituyen una sola cosa, como se desprende del hecho de que el concepto natural represente sus objetos en la intuición, pero no como cosas en sí, sino como meros fenómenos, mientras que por el contrario el concepto de libertad expone en su objeto una cosa en sí, pero no en la intuición, con lo cual ninguno de los dos puede proporcionar un conocimiento teórico de su objeto (ni siquiera del sujeto cogitante) como cosa en sí, conocimiento que fuera lo suprasensible, y de ahí que la idea tenga que subordinarse a la posibilidad de todos aquellos objetos de la experiencia, pero sin que jamás pueda elevarse ni ensancharse a conocimiento.

Hay, pues, un campo limitado, pero inaccesible también, para toda nuestra capacidad de conocimiento, a saber: el campo de lo suprasensible, en el cual no encontramos territorio para nosotros, es decir, que en él no podemos tener una jurisdicción para el conocimiento teórico ni por medio de los conceptos del entendimiento ni por medio de los de la razón; y si a los efectos del uso de la razón, lo mismo teórico que práctico, tenemos que ocupar de ideas ese campo, no podemos, en cambio, proporcionar a esas ideas, con respecto a las leyes derivadas del concepto de libertad, otra realidad que la práctica, con lo cual, en consecuencia, nuestro conocimiento teórico no se ensancha en lo más mínimo hacia lo suprasensible.

Y aunque se haya establecido en firme un abismo insalvable entre la jurisdicción del concepto natural, en cuanto jurisdicción de lo sensible, y la del concepto de libertad, como jurisdicción de lo suprasensible, de suerte que no hay posibilidad alguna de pasar de la primera a la otra (por ejemplo: por medio del uso teórico de la razón), cual si hubiera otros tantos mundos diferentes y el primero no pudiera tener influencia alguna en el segundo: al fin y al cabo, el último tendría una influencia en el primero, en el sentido de que el concepto de libertad ha de hacer real en el mundo de los sentidos el objetivo propuesto por sus leyes, y, en consecuencia, la naturaleza debe poder concebirse asimismo de suerte que la legalidad de su forma coincida por lo menos con la posibilidad de los fines en ella logrables en virtud de leyes de libertad. Por lo tanto, tiene que haber, a pesar de todo, un fundamento de la unidad entre lo suprasensible, que yace en el fondo

de la naturaleza, y lo prácticamente contenido en el concepto de libertad, y de ahí que el concepto, si bien ni teórica ni prácticamente, puede llegar a un conocimiento de ese fundamento (y sin tener tampoco, por lo tanto, jurisdicción peculiar), haga posible el paso del modo de pensamiento según los principios del uno al modo del pensamiento según los del otro.

*La facultad de juzgar como miembro
de enlace de las partes de la filosofía*

La crítica de las facultades de conocimiento con respecto a lo que éstas pueden hacer *a priori*, no tiene propiamente jurisdicción con respecto a los objetos: porque no es una doctrina, antes bien debe limitarse a investigar si y cómo por medio de ella es posible obtener una doctrina, de acuerdo con la naturaleza de nuestras facultades. Su campo se extiende a todas las pretensiones de estas facultades para mantenerlas dentro de los límites de su lícita competencia. Pero lo que no puede figurar propiamente en la clasificación de la filosofía, puede figurar, sin embargo, como parte principal, en la crítica de la pura facultad de conocer, cuando esta facultad contiene principios que de por sí no sirven para el uso teórico ni para el práctico.

Los conceptos de la naturaleza, que contienen el fundamento de todo conocimiento teórico *a priori*, descansaban en la legislación del entendimiento. El concepto de libertad, que contiene el fundamento de todos los preceptos prácticos *a priori* sensibles-incondicionados, descansaba en la legislación de la razón. En consecuencia, las dos facultades, además de que por la forma lógica puedan aplicarse a principios, cualquiera que sea su origen, tienen también, cada una de ellas, su propia legislación a tenor de su contenido, sobre la cual no hay otra (*a priori*), y la cual, por lo tanto, justifica la división de la filosofía en teórica y práctica.

Pero en la familia de las superiores facultades de conocimiento hay, sin embargo, otro miembro intermedio más entre el entendimiento y la razón: es la facultad de juzgar, de la cual hay motivos para suponer, por analogía, que puede contener igualmente, si no una legislación propia, sí un principio peculiar su-

yo para buscar leyes, bien que ese principio sea meramente subjetivo, *a priori*, el cual, sin tener como jurisdicción propia ningún campo de objetos, puede tener, sin embargo, algún territorio y cierta cualidad del mismo para la cual precisamente sólo sería válido ese principio.

Y a este principio (a juzgar por la analogía) viene a sumarse un nuevo motivo para enlazar la facultad de juzgar con otro orden de nuestras facultades representativas, orden que parece ser de mayor importancia aún que el del parentesco con la familia de las facultades de conocimiento, puesto que todas las facultades o capacidades del alma pueden reducirse a las tres que no cabe derivar ya de un fondo común ulterior: la facultad de conocer, el sentimiento de agrado y desagrado, y la facultad de apetecer.

Para la facultad de conocer sólo el entendimiento es legislador, si esa facultad, a título de capacidad de conocimiento teórico, se aplica a la naturaleza (como debe hacerse cuando se la considera en sí misma, sin mezclarla con la facultad de apetecer), pues sólo con respecto a la naturaleza (como fenómeno) es posible para nosotros el dar leyes mediante conceptos naturales *a priori*, que son propiamente conceptos puros del entendimiento. Para la facultad de apetecer, como facultad superior, según el concepto de libertad, sólo la razón (la única en que tiene validez este concepto) es legislativa *a priori*. Ahora bien, entre la facultad de conocer y la de apetecer se halla el sentimiento de agrado, al igual que entre el entendimiento y la razón se halla la facultad de juzgar; por lo tanto, cabe suponer, por lo menos provisionalmente, que la facultad de juzgar contiene igualmente de por sí un principio *a priori*, y, dado que a la facultad de apetecer va necesariamente asociado el agrado o desagrado (sea que, como en la inferior, anteceda a su principio, o que, como en la superior, resulte sólo de su determinación por la ley moral), ha de dar lugar a un paso de la pura facultad de conocer, es decir, de la jurisdicción de los conceptos de naturaleza, a la jurisdicción del concepto de libertad, al igual que en el uso lógico hace posible el paso del entendimiento a la razón.

Por lo tanto, aun cuando la filosofía sólo pueda dividirse en dos partes principales: la teórica y la práctica; aun cuando ten-

ga que incluirse en la parte teórica, es decir, en el conocimiento racional por principios naturales, todo cuanto podamos decir de los principios peculiares de la facultad de juzgar, la crítica de la razón pura, que tiene que abarcar todo esto antes de elaborar aquel sistema, y con vistas a hacerlo posible, constará de tres partes: la crítica del entendimiento puro, la de la facultad de juzgar pura y la de la razón pura, facultades que calificamos de puras porque son legislativas *a priori* ...

De cómo la facultad de juzgar enlaza las legislaciones del entendimiento y de la razón

El entendimiento es legislador *a priori* para la naturaleza como objeto de los sentidos, para un conocimiento teórico de ellas en una posible experiencia. La razón es legisladora *a priori* para la libertad y su propia causalidad, como lo suprasensible en el sujeto, para un conocimiento absoluto-práctico. La jurisdicción del concepto de naturaleza, regida por una de las dos legislaciones, y la del concepto de libertad, regida por la otra, se encuentran totalmente separadas por el gran abismo que media entre lo suprasensible y los fenómenos, a pesar de todas las influencias mutuas que puedan tener entre sí (cada cual según sus leyes fundamentales). El concepto de libertad nada determina con respecto al conocimiento teórico de la naturaleza, del mismo modo que nada determina el concepto de naturaleza con respecto a las leyes prácticas de la libertad, y en estas condiciones no es posible tender un puente de una a otra de ambas jurisdicciones. Pero si bien los fundamentos que determinan la causalidad por el concepto de libertad (y por la regla práctica en él contenida) no están situados ya en la naturaleza, y lo sensible no puede determinar lo suprasensible en el sujeto, esto, por el contrario, es posible (no con respecto al conocimiento de la naturaleza, pero sí con respecto a las consecuencias del primero en la segunda) y se comprende ya en el concepto de una causalidad por la libertad, cuya acción debe operarse en el mundo según las leyes formales de la última, aunque la palabra causa, empleada para lo suprasensible, sólo significa el fundamento para determinar la causalidad de las cosas de la naturaleza a una acción conforme con sus propias leyes naturales, pero al propio tiempo concorde también con

el principio formal de las leyes de la razón, y si bien no se puede comprender la posibilidad de esto puede refutarse suficientemente la objeción de una presunta contradicción que de ahí se originara¹. La acción según el concepto de libertad es el fin último que debe existir (él o su fenómeno en el mundo de los sentidos), para el cual se presupone la condición de su posibilidad en la naturaleza (del sujeto como ser sensible, o sea, como hombre). Lo que la presupone a priori y haciendo caso omiso de lo práctico, la facultad de juzgar, proporciona fácilmente, en el concepto de una idoneidad de la naturaleza, el concepto mediador entre los conceptos naturales y el de libertad, que permite pasar de la legalidad teórica pura a la legalidad práctica pura, de la legalidad según la primera al fin último según la segunda, pues con ello se reconoce la posibilidad del fin último, que sólo en la naturaleza y de acuerdo con sus leyes puede llegar a ser real.

El entendimiento, gracias a la posibilidad de sus leyes a priori para la naturaleza, nos da una prueba de que ésta sólo es conocida por nosotros a modo de fenómeno, con lo cual alude al propio tiempo a un substrato suprasensible de la misma, pero dejándolo totalmente indeterminado. La facultad de juzgar, según posibles leyes especiales de ésta, proporciona a su substrato suprasensible (en nosotros lo mismo que fuera de nosotros) una posibilidad de determinación por medio de la facultad intelectual; en cambio, la razón, gracias a su ley práctica a priori, le da la determinación, y de esta suerte la facultad de juzgar hace posible el paso de la jurisdicción del concepto de naturaleza a la del concepto de libertad.

¹.- Una de las varias presuntas contradicciones en toda esta distinción entre la causalidad natural y la de la libertad, es la formulada en el reproche de que cuando aludo a obstáculos que la naturaleza opone a la causalidad según leyes de libertad (morales), o a su fomento por esas mismas leyes, concedo una influencia de la primera sobre la última. Pero poniendo un poco de buena voluntad en la interpretación de mis afirmaciones, el equívoco desaparece muy fácilmente: El obstáculo o el fomento no es entre la naturaleza y la libertad sino entre la primera como fenómeno y las acciones de la última como fenómenos en el mundo de los sentidos, y aun la causalidad de la libertad (de la razón pura y práctica) lo es de una causa natural (del sujeto considerado como hombre y, por ende, como fenómeno) subordinada a aquélla, conteniendo lo inteligible, concebido como libertad, el fundamento de su determinación de un modo que, por otra parte, es inexplicable (como lo es igualmente, en ese mismo caso, lo que constituye el substrato suprasensible de la naturaleza).

En cuanto a las facultades psíquicas en general, en tanto consideradas como superiores, es decir, como dotadas de una autonomía, para la facultad de conocer (lo teórico de la naturaleza) es el entendimiento lo que contiene los principios constitutivos *a priori*, para el sentimiento de agrado y desagrado, lo es la facultad de juzgar, independientemente de conceptos y sensaciones, relativos a la determinación de la facultad de apetecer y, por ende, susceptibles de ser directamente prácticos; para la facultad de apetecer, la razón, que, sin mediar ninguna clase de agrado, proceda de donde proceda, es práctica y le fija el fin último, que implica al propio tiempo la pura complacencia intelectual en el objeto. El concepto de una idoneidad de la naturaleza, propio de la facultad de juzgar, pertenece aún a los conceptos naturales, pero sólo a título de principio regulativo de la facultad de conocer, a pesar de que el juicio estético sobre ciertos objetos (de la naturaleza o del arte), que lo provoca, sea un principio constitutivo con respecto al sentimiento de agrado o desagrado. Lo espontáneo en el juego de las facultades de conocimiento, cuya concordancia contiene el motivo de ese agrado, hace que el concepto ideado sea idóneo para proporcionar el enlace de las jurisdicciones del concepto de naturaleza con el de libertad en sus respectivos efectos, pues tal enlace favorece al propio tiempo la predisposición del ánimo para el sentimiento moral. El cuadro siguiente puede facilitar la visión de conjunto de las facultades superiores en su unidad sistemática:

Conjunto de Facultades psíquicas	facultades de conocimiento	Principios <i>a priori</i>	Aplicación
Facultades de conocimiento	Entendimiento	Legalidad	a la naturaleza
Sentimiento de agrado y desagrado	Facultad de juzgar	Idoneidad	al arte
Facultad de apetecer	Razón	Fin último	a la libertad

Conceptos fundamentales de la moral

Categorías e ideas

Intuiciones y conceptos*

APESAR DE LA gran riqueza de nuestros idiomas, el pensador tropieza a menudo con dificultades para hallar la expresión que convenga exactamente a su concepto y, a falta de ella, no logra hacerse entender bien por los demás ni aun por sí mismo. Forjar nuevas palabras es una pretensión de legislar en materia de idiomas, que raras veces acierta, y, antes de acudir a ese medio desesperado, es aconsejable buscar en una lengua muerta y culta si en ella se encuentra ese concepto con su expresión adecuada, y aunque el antiguo uso del término haya resultado algo vacilante a causa del descuido de sus autores, es mejor afianzar el significado que preferentemente hubiera debido tener (aunque sea dudoso de que entonces se lo tuviera exactamente presente) en vez de complicar las cosas empleando un lenguaje incomprensible.

Por eso, cuando por ejemplo para un concepto determinado se encuentre únicamente una sola palabra que en su acepción aceptada se adapte exactamente a este concepto que es de suma importancia distinguir de otros afines, es conveniente no abusar de ella o no emplearla como sinónimo para evitar repeticiones, antes bien debe ponerse gran empeño en conservar su significa-

*Crítica de la razón pura. (1787). Dialéctica trascendental. Libro Primero, capítulo I. Traducción española de José Rovira Armengol. Vol. II. 4ª edición. Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, 1961. Pgs. 61-66.

do genuino; de lo contrario sucede fácilmente que, si no se pone especial atención en el término, sino que se pierde entre montones de otros de significado muy divergente, también se pierde el pensamiento que únicamente ella habría podido conservar.

Platón se sirvió del término *idea* de suerte que se ve sin duda que entendía por él algo que, no sólo no se toma nunca de los sentidos, sino que además va mucho más allá de los conceptos del entendimiento, de los cuales se ocupaba Aristóteles, pues en la experiencia no se halla nunca nada congruente con ese algo. Para él, las ideas son prototipos de las cosas mismas, y no como las categorías, meras conclusiones para posibles experiencias. En su opinión, provienen de la razón suprema, de la cual se hicieron pasar a la humana, que, sin embargo, ahora ya no se encuentra en su primitivo estado, sino que, con esfuerzo, tiene que evocar de nuevo por reminiscencia (que se llama filosofía) las antiguas ideas, ahora muy oscurecidas. No me propongo emprender ahora una investigación literaria para descubrir el sentido que el sublime filósofo asociara a su término. Me limitaré a hacer observar que no es nada insólito, tanto en el lenguaje corriente como en las obras escritas, que, gracias a la comparación de pensamientos que un autor formula sobre su objeto, se le entienda mejor de lo que él se entendía a sí mismo porque no determinó suficientemente su concepto y de esta suerte a veces decía algo contrario a lo que se proponía o pensaba.

Platón advertía perfectamente que nuestra facultad de conocer siente una necesidad mucho más elevada que la de limitarse a deletrear meros fenómenos según la unidad sintética para poder leerlos como experiencia, y que nuestra razón, de modo natural, tiende a elevarse a conocimientos que van mucho más lejos para que jamás pueda coincidir con ellos ningún objeto que la experiencia pueda ofrecer, pero que, no obstante, tienen su realidad y en modo alguno son meras quimeras.

Platón hallaba de preferencia sus ideas en todo cuanto es práctico¹, es decir, en lo que se basa en la libertad que, a su vez,

¹.- Bien es verdad que también hizo extensivo su concepto a conocimientos especulativos siempre que se daban pura y totalmente a priori, aun sobre la matemática, a pesar de que ésta no encuentra su objeto más que en la experiencia

está bajo conocimientos que son genuino producto de la razón. Quien quisiera obtener de la experiencia los conceptos de la virtud y quisiera (como realmente hicieron muchos) convertir en modelo de fuente del conocimiento lo que en ningún caso puede servir sino de ejemplo para una explicación imperfecta, convertiría la virtud en algo absurdo y ambiguo, variable según los tiempos y las circunstancias, que no podría utilizarse para regla alguna. En cambio, todos nos percatamos de que si alguien nos es presentado como modelo de virtud, en nuestra propia cabeza se encuentra sin embargo el verdadero original con el cual comparamos ese presunto modelo y sólo de este modo lo apreciamos. Y un original así es la idea de virtud, respecto de la cual todos los posibles objetos de la experiencia pueden servir de ejemplos (pruebas de que hasta cierto punto es factible lo que exige el concepto de razón), pero no de prototipos. El hecho de que ningún hombre obre jamás de acuerdo con lo que contiene la idea pura de virtud, no demuestra en absoluto que en ese pensamiento haya algo quimérico. En efecto, a pesar de ser así, todo juicio sobre el valor o no-valor moral, sólo es posible mediante esta idea; en consecuencia, necesariamente constituye el fundamento de toda aproximación a la perfección moral, por mucho que puedan tenernos alejados de ella los obstáculos de la naturaleza humana, imposibles de determinar por su grado.

La República platónica se ha hecho proverbial como ejemplo presuntamente asombroso de soñada perfección que sólo puede caber en el cerebro del pensador ocioso, y Brucker encuentra ridículo que el filósofo afirme que sin duda no gobernará nunca un príncipe si no participa de las ideas. Pero sería mejor que en vez de dejar a un lado ese pensamiento, con el misérrimo y nocivo pretexto de su irrealizabilidad, lo estudiáramos más a fondo y con nuevos esfuerzos lo ilumináramos donde el gran filósofo nos haya dejado desamparados. Una organización de la *máxima libertad humana de acuerdo con leyes que lograsen que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los demás* (no de la máxi-

posible. No puedo seguirlo por ese camino, como tampoco en la deducción mística de esas ideas, o en las exageraciones mediante las cuales puede decirse que las hipostasiaba; sin embargo, el lenguaje elevado de que se servía en ese sector, admite perfectamente una interpretación más moderada y más conforme a la naturaleza de las cosas.

ma felicidad, pues ésta ya vendría por sí misma como consecuencia), es por lo menos una idea necesaria que tiene que servir de base, no sólo en el primer proyecto de una Constitución del Estado, sino también en todas las leyes, y al hacerlo así, es preciso prescindir al principio de los actuales obstáculos que pueden surgir inevitablemente no tanto de la naturaleza humana cuanto más bien de haber descuidado las genuinas ideas en la legislación. En efecto, nada puede haber más nocivo y más indigno de un filósofo que la plebeya invocación de una presunta experiencia contradictoria, que no habría existido si a su debido tiempo se hubieran adoptado esas instituciones de acuerdo con las ideas, en vez de burdos conceptos que hicieran fracasar todas las buenas intenciones precisamente porque se sacaron de la experiencia. Cuanto más de acuerdo con esta idea se organizaran la legislación y el gobierno, tanto más raras serían en todo caso las penas y entonces es totalmente razonable (como afirma Platón) que no se necesitaría ninguna pena si esa organización fuera perfecta. Bien es verdad que esto último no puede realizarse nunca, pero es totalmente justa la idea que erige ese máximo como prototipo para aproximar cada vez más la organización legal de los hombres a la máxima perfección posible. Pues cuál sea el grado máximo en que deba detenerse la humanidad, y cuán grande pues el abismo que quede necesariamente entre la idea y su ejecución, son cosas que nadie puede ni debe determinar, precisamente porque es la libertad la que puede rebasar todo límite indicado.

Mas Platón ve con razón claras pruebas de que la naturaleza se origina en las ideas, no sólo en aquello en que la razón humana revela verdadera causalidad y en que las ideas resultan causas eficientes (de las acciones y sus objetos), o sea en lo moral, sino también fijándose en la naturaleza misma. Una planta, un animal, la organización regular del universo (y probablemente también todo el orden de la naturaleza) revelan claramente que sólo son posibles de acuerdo con ideas; que si bien ninguna criatura singular, en las condiciones particulares de su existencia, coincide con la idea de perfección de su especie (como tampoco el hombre con la idea de humanidad, que hasta lleva en su alma como prototipo de sus acciones), esas ideas, empero, están determinadas individual, inmutable y universalmente, en el en-

tendimiento supremo, y son las causas originarias de las cosas, y única y exclusivamente el todo del enlace de las cosas en el universo es lo totalmente adecuado a esa idea. Prescindiendo de lo exagerado de la expresión, el afán del espíritu del filósofo a elevarse desde la contemplación copiativa de lo físico del orden del mundo hasta su enlace arquitectónico por fines, es decir, por ideas, es un esfuerzo que merece ser respetado y seguido; mas respecto de los principios de la moralidad, la legislación y la religión, en que son las ideas lo que ante todo hacen posible la experiencia misma (del bien), aunque nunca puedan expresarse totalmente en ella, constituye un mérito muy peculiar que si no se reconoce es solamente porque se juzga precisamente por reglas empíricas cuya validez como principio hubiera debido ser anulada por ellas. En efecto, respecto de la naturaleza, la experiencia nos proporciona la regla y es la fuente de la verdad; en cambio, respecto de las leyes morales, la experiencia (por desgracia) es la madre de la ilusión, y es sumamente reprochable que las leyes de lo que *debo hacer* se tomen de lo que se *hace* o por ello se pretenda limitarlas.

En vez de todas estas consideraciones cuyo debido desarrollo constituye en realidad la genuina dignidad de la filosofía, vamos a ocuparnos ahora de un trabajo no tan brillante pero que no deja de tener su mérito: allanar y afianzar el terreno para que sirva definitivamente seguro a esos grandiosos edificios morales, pues en él se encuentran toda clase de topígrafos que la razón practicó con buena pero vana confianza de hallar tesoros y que hacen insegura esa edificación. El uso trascendental de la razón pura, sus principios e ideas, es lo que nos corresponde conocer ahora exactamente con el objeto de poder determinar y apreciar debidamente la influencia de la razón pura y su valor. Sin embargo, antes de dejar a un lado esta introducción provisional, ruego a aquellos que se toman a pecho la filosofía (lo cual se predica más de lo que en realidad se encuentra) que si se convencen de esto y lo que sigue, tomen bajo su protección el término *idea* en su sentido originario para que en lo sucesivo no caiga entre los demás términos con que suelen designarse en descuidado desorden toda suerte de representaciones y no redunde en detrimento de la ciencia. Al fin y al cabo no faltan denominaciones debidamente adecuadas a cada clase de representación, sin que tengamos la

necesidad de invadir los dominios de otra. Vamos a dar una clasificación: el género es la *representación* propiamente dicha (*repraesentatio*), debajo de la cual está la representación con conciencia (*perceptio*). Una percepción que se refiera simplemente al sujeto como modificación de su estado, es *sensación* (*sensatio*), y una percepción objetiva *conocimiento* (*cognitio*). Este puede ser *intuición o concepto* (*intuitus vel conceptus*); la primera se refiere directamente al objeto y es singular; el concepto, indirectamente, por medio de una nota que puede ser común a varias cosas. El concepto puede ser *empírico* o *puro*, y el concepto puro se llama *noción* (*notio*) si sólo tiene su origen en el entendimiento. Un concepto a base de nociones, que rebase la posibilidad de la experiencia, es la idea o concepto de la razón. Quien se acostumbra a esta distinción, tiene que considerar insoportable que se denomine idea la representación del color rojo: ni siquiera cabe denominársela noción (concepto del entendimiento).

La buena voluntad*

Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*. El entendimiento, el gracejo, el Juicio, o como quieran llamarse los *talentos* del espíritu; el valor, la decisión, la perseverancia en los propósitos, como cualidades del *temperamento*, son, sin duda, en muchos respectos, buenos y deseables, pero también pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones de la naturaleza, y cuya peculiar constitución se llama por eso *carácter*, no es buena. Lo mismo sucede con los dones de la fortuna. El poder, la riqueza, la honra, la salud misma y la completa satisfacción y el contento del propio estado, bajo el nombre de *felicidad*, dan valor, y tras él a veces arrogancia, si no existe una buena voluntad que rectifique y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio todo de la acción; sin contar con que un espectador razonable e imparcial, al contemplar las ininterrumpidas bienandanzas de un ser que no ostenta el menor rasgo de una voluntad pura y buena, no podrá nunca tener satisfacción, y así parece constituir la buena voluntad la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices.

*Fundamentación de la metafísica de las costumbres. (1785). Capítulo primero. Traducción española de Manuel García Morente. 7ª edición. Espasa-Calpe S. A. Madrid, 1981. Pgs. 27-41.

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

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

Sin embargo, en esta idea del valor absoluto de la mera voluntad, sin que entre en consideración ningún provecho al apreciarla, hay algo tan extraño que, prescindiendo de la conformi-

dad en que la razón vulgar misma está con ella, tiene que surgir la sospecha de que acaso el fundamento de todo esto sea meramente una sublime fantasía y que quizá hayamos entendido falsamente el propósito de la naturaleza, al darle a nuestra voluntad la razón como directora. Por lo cual vamos a examinar esa idea desde este punto de vista.

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

En realidad, encontramos que cuanto más se preocupa una razón cultivada del propósito de gozar la vida y alcanzar la felicidad, tanto más el hombre se aleja de la verdadera satisfacción; por lo cual muchos, y precisamente los más experimentados en el uso de la razón, acaban por sentir -sean lo bastante sinceros para confesarlo- cierto grado de *misología* u odio a la razón, por-

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

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

conoce su destino práctico supremo en la fundación de una voluntad buena, no puede sentir en el cumplimiento de tal propósito más que una satisfacción de especie peculiar, a saber, la que nace de la realización de un fin que sólo la razón determina, aunque ello tenga que ir unido a algún quebranto para los fines de la inclinación.

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

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

mitir además que el comerciante tenga una inclinación inmediata hacia los compradores, de suerte que por amor a ellos, por decirlo así, no haga diferencias a ninguno en el precio. Así, pues, la acción no ha sucedido ni por deber ni por inclinación inmediata, sino simplemente con una intención egoísta.

En cambio, conservar cada cual su vida es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene un valor interior, y la máxima que rige ese cuidado carece de un contenido moral. Conservan su vida *conformemente al deber*, sí; pero no por deber. En cambio, cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado a un hombre todo el gusto por la vida, si este infeliz, con ánimo entero y sintiendo más indignación que apocamiento o desaliento, y aun deseando la muerte, conserva su vida, sin amarla, sólo por deber y no por inclinación o miedo, entonces su máxima sí tiene un contenido moral.

Ser benéfico en cuanto se puede es un deber; pero, además, hay muchas almas tan llenas de conmiseración, que encuentran un placer íntimo en distribuir la alegría en torno suyo, sin que a ello les impulse ningún movimiento de vanidad o de provecho propio, y que pueden regocijarse del contento de los demás, en cuanto que es su obra. Pero yo sostengo que, en tal caso, semejantes actos, por muy conformes que sean al deber, por muy dignos de amor que sean, no tienen, sin embargo, un valor moral verdadero y corren parejas con otras inclinaciones; por ejemplo con el afán de honras, el cual, cuando por fortuna, se refiere a cosas que son en realidad de general provecho, conformes al deber y, por tanto, honrosas, merece alabanzas y estímulos, pero no estimación; pues le falta a la máxima contenido moral, esto es, que las tales acciones sean hechas, no por inclinación, sino *por deber*.

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

ello, sabe desasirse de esa mortal insensibilidad y realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, sólo por deber, entonces, y sólo entonces, posee esta acción su verdadero valor moral. Pero hay más aún: un hombre a quien la naturaleza haya puesto en el corazón poca simpatía; un hombre que, siendo, por lo demás, honrado, fuese de temperamento frío e indiferente a los dolores ajenos, acaso porque él mismo acepta los suyos con el don peculiar de la paciencia y fuerza de resistencia, y supone estas mismas cualidades, o hasta las exige, igualmente en los demás; un hombre como éste -que no sería de seguro el peor producto de la naturaleza-, desprovisto de cuanto es necesario para ser un filántropo, ¿no encontraría, sin embargo, en sí mismo cierto germen capaz de darle un valor mucho más alto que el que pueda derivarse de un temperamento bueno? ¡Es claro que sí! Precisamente en ellos estriba el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien, no por inclinación, sino por deber.

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

términos de su apreciación, queda, sin embargo, aquí, como en todos los demás casos, una ley, a saber: la de procurar cada cual su propia felicidad, no por inclinación, sino por deber, y sólo entonces tiene su conducta un verdadero valor moral.

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

La segunda proposición es ésta: una acción hecha por deber tiene su valor moral, *no en el propósito* que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del *principio del querer*, según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad del desear. Por lo anteriormente dicho se ve con claridad que los propósitos que podamos tener al realizar las acciones, y los efectos de éstas, considerados como fines y motores de la voluntad, no pueden proporcionar a las acciones ningún valor absoluto y moral. ¿Dónde, pues, puede residir este valor, ya que no debe residir en la voluntad, en la relación con los efectos esperados? No puede residir sino en el *principio de la voluntad*, prescindiendo de los fines que puedan realizarse por medio de la acción, pues la voluntad, puesta entre su principio *a priori*, que es formal, y su resorte *a posteriori*, que es material, se encuentra, por decirlo así, en una encrucijada, y como ha de ser determinada por algo, tendrá que ser determinada por el principio formal del querer en general, cuando una acción sucede por deber, puesto que todo principio material le ha sido sustraído.

La tercera proposición, consecuencia de las dos anteriores, la formularía yo de esta manera: *el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley*. Por el objeto, como efecto de la acción que me propongo realizar, puedo, sí, tener *inclinación*, mas *nunca*

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

Así, pues, el valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera, ni tampoco, por consiguiente, en ningún principio de la acción que necesite tomar su fundamento determinante en ese efecto esperado, pues todos esos efectos -el agrado del estado propio, o incluso el fomento de la felicidad ajena -pudieron realizarse por medio de otras causas, y no hacía falta para ello la voluntad de un ser racional, que es lo único en donde puede, sin embargo, encontrarse el bien supremo y absoluto. Por tanto, no otra cosa, sino sólo la *representación de la ley* en sí misma -la cual desde luego no se encuentra más que en el ser racional-, en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos bien moral, el cual está presente ya en la persona misma que obra según esa ley, y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acción².

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

².- Podría objetárseme que, bajo el nombre de *respeto*, busco refugio en un oscuro sentimiento, en lugar de dar una solución clara a la cuestión por medio de un concepto de la razón. Pero aunque el respeto es, efectivamente, un sentimien-

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

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

El imperativo categórico*

El imperativo categórico es, pues, único, y es como sigue: *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.*

Ahora, si de este único imperativo pueden derivarse, como de su principio, todos los imperativos del deber, podremos -aun cuando dejemos sin decidir si eso que llamamos deber no será acaso un concepto vacío- al menos mostrar lo que pensamos al pensar el deber y lo que este concepto quiere decir.

La universalidad de la ley por la cual suceden efectos constituye lo que se llama naturaleza en su más amplio sentido (según la forma); esto es, la existencia de las cosas, en cuanto que está determinada por leyes universales. Resulta de aquí que el imperativo universal del deber puede formularse: *obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza.*

Vamos ahora a enumerar algunos deberes, según la división corriente que se hace de ellos en deberes para con nosotros mis-

Fundamentación de la metafísica de las costumbres. (1785). Capítulo segundo. Traducción española de Manuel García Morente. 7ª edición. Espasa-Calpe S. A. Madrid, 1981. Pgs. 72-77.

mos y para con los demás hombres, deberes perfectos e imperfectos¹.

1º Uno que, por una serie de desgracias lindantes con la desesperación, siente despegue de la vida, tiene aún bastante razón para preguntarse si no será contrario al deber para consigo mismo el quitarse la vida. Pruebe a ver si la máxima de su acción puede tornarse ley universal de la naturaleza. Su máxima, empero, es: hágome por egoísmo un principio de abreviar mi vida cuando ésta, en su largo plazo, me ofrezca más males que agrado. Trátase ahora de saber si tal principio del egoísmo puede ser una ley universal de la naturaleza. Pero pronto se ve que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma, por la misma sensación cuya determinación es atizar el fomento de la vida, sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza; por tanto, aquella máxima no puede realizarse como ley natural universal y, por consiguiente, contradice por completo al principio supremo de todo deber.

2º Otro se ve apremiado por la necesidad a pedir dinero en préstamo. Bien sabe que no podrá pagar, pero sabe también que nadie le prestará nada como no prometa formalmente devolverlo en determinado tiempo. Siente deseos de hacer tal promesa, pero aún le queda conciencia bastante para preguntarse: ¿no está prohibido, no es contrario al deber salir de apuros de esta manera? Supongamos que decida, sin embargo, hacerlo. Su máxima de acción sería ésta: cuando me crea estar apurado de dinero, tomaré a préstamo y prometeré el pago, aun cuando sé que no lo voy a verificar nunca. Este principio del egoísmo o de la propia utilidad es quizá muy compatible con todo mi futuro bienestar. Pero la cuestión ahora es ésta: ¿es ello lícito? Transformo, pues, la exigencia del egoísmo en una ley universal y dispongo así la pregunta: ¿qué sucedería si mi máxima se tornase ley universal?

¹ Hay que advertir en este punto que me reservo la división de los deberes para una futura *Metafísica de las costumbres*; esta que ahora uso es sólo una división cualquiera para ordenar mis ejemplos. Por lo demás, entiendo aquí por deber perfecto el que no admite excepción en favor de las inclinaciones, y entonces tengo deberes perfectos, no sólo externos, sino también internos, cosa que contradice el uso de las palabras en las escuelas; pero aquí no intento justificarlo, porque es indiferente para mi propósito que ello se admita o no.

En seguida veo que nunca puede valer como ley natural universal, ni convenir consigo misma, sino que siempre ha de ser contradictoria, pues la universalidad de una ley que diga que quien crea estar apurado puede prometer lo que se le ocurra proponiéndose no cumplirlo, haría imposible la promesa misma y el fin que con ella pueda obtenerse, pues nadie creería que recibe una promesa y todos se reirían de tales manifestaciones como de un vano engaño.

3º Un tercero encuentra en sí cierto talento que, con la ayuda de alguna cultura, podría hacer de él un hombre útil en diferentes aspectos. Pero se encuentra en circunstancias cómodas y prefiere ir a la caza de los placeres que esforzarse por ampliar y mejorar sus felices disposiciones naturales. Pero se pregunta si su máxima de dejar sin cultivo sus dotes naturales se compadece, no sólo con su tendencia a la pereza, sino también con eso que se llama el deber. Y entonces ve que bien puede subsistir una naturaleza que se rija por tal ley universal, aunque el hombre -como hace el habitante del mar del Sur- deje que se enmohezcan sus talentos y entregue su vida a la ociosidad, al regocijo y a la reproducción; en una palabra, al goce, pero no puede *querer* que ésta sea una ley natural universal o que esté impresa en nosotros como tal por el instinto natural, pues como ser racional necesariamente quiere que se desenvuelvan todas las facultades en él, porque ellas le son dadas y le sirven para toda suerte de posibles propósitos.

4º Una cuarta persona, a quien le va bien, ve a otras luchando contra grandes dificultades. El podría ayudarles, pero piensa: ¿qué me importa? ¿Que cada cual sea lo feliz que el cielo o él mismo quiera hacerle: nada voy a quitarle, ni siquiera le tendré envidia; no tengo ganas de contribuir a su bienestar o a su ayuda en la necesidad! Ciertamente, si tal modo de pensar fuese una ley universal de la naturaleza, podría muy bien subsistir la raza humana, y, sin duda, mejor aún que charlando todos de compasión y benevolencia, ponderándola y aun ejerciéndola en ocasiones y, en cambio, engañando cuando pueden, traficando con el derecho de los hombres, o lesionándolo en otras maneras varias. Pero aun cuando es posible que aquella máxima se mantenga como ley natural universal, es, sin embargo, imposible *querer* que tal prin-

cipio valga siempre y por doquiera como ley natural, pues una voluntad que así lo decidiera se contradiría a sí misma, ya que podrían suceder algunos casos en que necesitase del amor y compasión ajenos, y entonces, por la misma ley natural oriunda de su propia voluntad, veríase privado de toda esperanza de la ayuda que desea.

Estos son algunos de los muchos deberes reales, o al menos considerados por nosotros como tales, cuya derivación del principio único citado salta claramente a la vista. Hay que *poder querer* que una máxima de nuestra acción sea ley universal: tal es el canon del juicio moral de la misma, en general. Algunas acciones están de tal modo constituidas, que su máxima no puede, sin contradicción, ser siquiera *pensada* como ley natural universal, y mucho menos que se pueda *querer* que *deba* serlo. En otras no se encuentra, es cierto, esa imposibilidad interna, pero es imposible *querer* que su máxima se eleve a la universalidad de una ley natural, porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma. Es fácil ver que las primeras contradicen al deber estricto -ineludible-, y las segundas, al deber amplio -meritorio-. Y así todos los deberes, en lo que toca al modo de obligar -no al objeto de la acción-, quedan, por medio de estos ejemplos, considerados íntegramente en su dependencia del principio único.

Si ahora atendemos a nosotros, en los casos en que contravemos a un deber, hallaremos que realmente no queremos que nuestra máxima deba ser una ley universal, pues ello es imposible; más bien lo contrario es lo que debe mantenerse como ley universal, pero nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* para nosotros -o aun sólo para este caso-, en provecho de nuestra inclinación. Por consiguiente, si lo consideramos todo desde uno y el mismo punto de vista, a saber, el de la razón, hallaremos una contradicción en nuestra propia voluntad, a saber: que cierto principio es necesario objetivamente como ley universal, y, sin embargo, no vale subjetivamente con universalidad, sino que ha de admitir excepciones. Pero nosotros consideramos una vez nuestra acción desde el punto de vista de una voluntad conforme enteramente con la razón, y otra vez consideramos la misma acción desde el punto de vista de una voluntad afectada por la inclinación; de donde resulta que no hay aquí realmente contradic-

ción alguna, sino una resistencia de la inclinación al precepto de la razón (*antagonismo*); por donde la universalidad del principio tórnase en mera validez común (*generalidad*), por la cual el principio práctico de la razón debe coincidir con la máxima a mitad de camino. Aun cuando esto no puede justificarse en nuestro propio juicio, imparcialmente dispuesto, ello demuestra, sin embargo, que reconocemos realmente la validez del imperativo categórico y sólo nos permitimos -con todo respeto- algunas excepciones que nos parecen insignificantes y forzadas.

El hombre: fin en sí mismo*

El hombre, y en general todo ser racional, *existe como fin en sí mismo, no sólo como medio* para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin*. Todos los objetos de las inclinaciones tienen sólo un valor condicionado, pues si no hubiera inclinaciones y necesidades fundadas sobre las inclinaciones, su objeto carecería de valor. Pero las inclinaciones mismas, como fuentes de las necesidades, están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas, que más bien debe ser el deseo general de todo ser racional el librarse enteramente de ellas. Así, pues, el valor de todos los objetos que podemos *obtener* por medio de nuestras acciones es siempre condicionado. Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales llámanse *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto del respeto). Estos no son, pues, meros fines subjetivos, cuya existencia, como

*Fundamentación de la metafísica de las costumbres. (1785). Capítulo segundo. Traducción española de Manuel García Morente. 7ª edición. Espasa-Calpe S. A. Madrid, 1981. Pgs. 82-91.

efecto de nuestra acción, tiene un valor *para nosotros*, sino que son *fin es objetivos*, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada *con valor absoluto*; mas si todo valor fuere condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo.

Si, pues, ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal, que por la representación de lo que es fin para todos necesariamente, porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad y, por tanto, pueda servir de ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo*. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en ese respecto es ella un principio subjetivo de las acciones humanas. Así se representa, empero, también todo ser racional su existencia, a consecuencia del mismo fundamento racional, que para mí vale¹; es pues, al mismo tiempo un principio *objetivo*, del cual, como fundamento práctico supremo, han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será, pues, como sigue: *obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*. Vamos a ver si esto puede llevarse a cabo.

Permaneciendo en los anteriores ejemplos, tendremos:

Primero. Según el concepto del deber necesario para consigo mismo, habrá de preguntarse quien ande pensando en el suicidio, si su acción puede compadecerse con la idea de la *humanidad como fin en sí*. Si, para escapar a una situación dolorosa, se destruye él a sí mismo, hace uso de una persona como *mero medio* para conservar una situación tolerable hasta el fin de la vida. Mas el hombre no es una cosa; no es, pues, algo que pueda

¹.- Esta proposición la presento ahora como un postulado. En el último capítulo se hallarán sus fundamentos.

usarse como *simple medio*; debe ser considerado, en todas las acciones, como fin en sí. No puedo, pues, disponer del hombre, en mi persona, para mutilarle, estropearle, matarle. (Prescindo aquí de una determinación más precisa de este principio, para evitar toda mala inteligencia; por ejemplo, la amputación de los miembros, para conservarme, o el peligro a que expongo mi vida, para conservarla, etc. Todo eso pertenece propiamente a la moral).

Segundo. Por lo que se refiere al deber necesario para con los demás, el que está meditando en hacer una promesa falsa comprenderá al punto que quiere usar de otro hombre como de un simple medio, sin que éste contenga al mismo tiempo el fin en sí. Pues el que yo quiero aprovechar para mis propósitos por esa promesa no puede convenir en el modo que tengo de tratarle y ser el fin de esa acción. Clarísimamente salta a la vista la contradicción contra el principio de los otros hombres, cuando se eligen ejemplos de ataques a la libertad y propiedad de los demás. Pues se ve al punto que el que lesiona los derechos de los hombres está decidido a usar la persona ajena como simple medio, sin tener en consideración que los demás, como seres racionales que son, deben ser estimados siempre al mismo tiempo como fines, es decir, sólo como tales seres que deben contener en sí el fin de la misma acción².

Tercero. Con respecto al deber contingente (meritorio) para consigo mismo, no basta que la acción no contradiga a la humanidad en nuestra persona, como fin en sí mismo; tiene que *concordar* con ella. Ahora bien, en la humanidad hay disposiciones para mayor perfección, que pertenecen al fin de la naturaleza en lo que se refiere a la humanidad en nuestro sujeto; descuidar esas disposiciones puede muy bien compadecerse con el *mante-*

².- No se piense que pueda servir en esto de directiva o principio el trivial dicho: *quod tibi non vis fieri...* (Lo que no quieras que te hagan...) Pues éste es derivado de aquél, aunque con diferentes limitaciones; no puede ser ley universal, pues no contiene el fundamento de los deberes para consigo mismo, ni tampoco el de los deberes de caridad para con los demás (pues alguien podrá decir que los demás no deben hacerle beneficios, con tal de quedar él dispensado de hacérselos a ellos), ni tampoco el de los deberes necesarios de unos con otros, pues el criminal podría con tal fundamento argumentar contra el juez que le condena, etc.

nimiento de la humanidad como fin en sí, pero no con el *fomento* de tal fin.

Cuarto. Con respecto al deber meritorio para con los demás, es el fin natural, que todos los hombres tienen, su propia felicidad. Ciertamente, podría mantenerse la humanidad, aunque nadie contribuyera a la felicidad de los demás, guardándose bien de sustraerle nada; mas es una concordancia meramente negativa y no positiva, con la *humanidad como fin en sí*, el que cada cual no se esfuerce, en lo que pueda, por fomentar los fines ajenos. Pues siendo el sujeto en sí mismo, los fines de éste deben ser también, en lo posible, *mis* fines, si aquella representación ha de tener en mí todo su efecto.

Este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general *como fin en sí mismo*, principio que es la condición suprema limitativa de la libertad de las acciones de todo hombre, no se deriva de la experiencia: primero, por su universalidad, puesto que se extiende a todos los seres racionales y no hay experiencia que alcance a determinar tanto; segundo, porque en él la humanidad es representada, no como fin del hombre -subjetivo-, esto es, como objeto que nos propongamos en realidad por fin espontáneamente, sino como fin objetivo, que, sean cualesquiera los fines que tengamos, constituye como ley la condición suprema limitativa de todos los fines subjetivos y, por tanto, debe originarse de la razón pura. En efecto, el fundamento de toda legislación práctica hállase *objetivamente* en la *regla* y en la forma de la universalidad, que la capacita para ser una ley (siempre una ley natural), según el primer principio; hállase, empero, *subjetivamente* en el *fin*. Mas el sujeto de todos los fines es todo ser racional, como fin en sí mismo, según el segundo principio; de donde sigue el tercer principio práctico de la voluntad, como condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal, la idea de *la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*.

Según este principio, son rechazadas todas las máximas que no puedan compadecerse con la propia legislación universal de la voluntad. La voluntad, de esta suerte, no está sometida exclusivamente a la ley, sino que lo está de manera que puede ser con-

siderada como legislándose a sí propia, y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a la ley (de la que ella misma puede considerarse autora).

Los imperativos, según el modo anterior de representarlos, a saber: la legalidad de las acciones semejante a un *orden natural*, o la preferencia universal del fin en pro de los seres racionales en sí mismos, excluía, sin duda, de su autoridad ordenativa toda mezcla de algún interés como resorte, justamente porque eran representados como categóricos. Pero fueron solamente *admitidos* como imperativos categóricos, pues había que admitirlos así si se quería explicar el concepto de deber. Pero no podía demostrarse por sí que hubiere proposiciones prácticas que mandasen categóricamente, como tampoco puede demostrarse ahora en este capítulo. Pero una cosa hubiera podido suceder, y es que la ausencia de todo interés en el querer por deber, como característica específica que distingue el imperativo categórico del hipotético, fuese indicada en el imperativo mismo por medio de alguna determinación contenida en él, y esto justamente es lo que ocurre en la tercera fórmula del principio que ahora damos; esto es, en la idea de la voluntad de todo ser racional como *voluntad legisladora universal*.

Pues si pensamos tal voluntad veremos que una voluntad *subordinada a leyes* puede, sin duda, estar enlazada con esa ley por algún interés; pero una voluntad que es ella misma legisladora suprema no puede, en cuanto que lo es, depender de interés alguno, pues tal voluntad dependiente necesitaría ella misma de otra ley que limitase el interés de su egoísmo a la condición de valer por ley universal.

Así, pues, el principio de toda voluntad humana como *una voluntad legisladora por medio de todas sus máximas universalmente*³, si, en efecto, es exacto, sería muy *apto* para imperativo categórico, porque, en atención a la idea de una legislación universal, *no se funda en interés alguno* y es, de todos los imperati-

³.-Puedo dispensarme de aducir aquí ejemplos para explicar este principio, pues todos los que sirvieron ya para explicar el imperativo categórico y sus fórmulas pueden servir aquí para el mismo fin.

vos posibles, el único que puede ser *incondicionado*, o aún mejor, invirtiendo la oración: si hay un imperativo categórico (esto es, una ley para toda voluntad de un ser racional), sólo podrá mandar que se haga todo por la máxima de una voluntad tal que pueda tenerse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora respecto del objeto, pues sólo entonces es incondicionado el principio práctico y el imperativo a que obedece, porque no puede tener ningún interés como fundamento.

Y no es de admirar, si consideramos todos los esfuerzos emprendidos hasta ahora para descubrir el principio de la moralidad, que todos hayan fallado necesariamente. Veíase al hombre atado por su deber a leyes: mas nadie cayó en pensar que estaba sujeto a *su propia legislación*, si bien ésta es *universal*, y que estaba obligado solamente a obrar de conformidad con su propia voluntad legisladora, si bien ésta, según el fin natural, legisla universalmente. Pues cuando se pensaba al hombre sometido solamente a una ley (sea la que fuere), era preciso que esta ley llevase consigo algún interés, atracción o coacción, porque no surgía como ley de su *propia* voluntad, sino que esta voluntad era *forzada*, conforme a la ley, por *alguna otra cosa* a obrar de cierto modo. Pero esta consecuencia necesaria arruinaba irrevocablemente todo esfuerzo encaminado a descubrir un fundamento supremo del deber. Pues nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción por cierto interés, ya fuera este interés propio o ajeno. Pero entonces el imperativo había de ser siempre condicionado y no podía servir para el mandato moral. Llamaré a este principio el de la *autonomía* de la voluntad, en oposición a cualquier otro que, por lo mismo, calificaré de *heteronomía*.

El concepto de todo ser racional, que debe considerarse, por las máximas todas de su voluntad, como universalmente legislador, para juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista, conduce a un concepto relacionado con él y muy fructífero, el concepto de un *reino de los fines*.

Por *reino* entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y asimismo

de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en enlace sistemático; es decir, un reino de los fines, que es posible según los ya citados principios.

Pues todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, *nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo*. Mas de aquí nace un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes; esto es, un reino que, como esas leyes se proponen referir esos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse muy bien un reino de los fines (desde luego que sólo un ideal).

Un ser racional pertenece al reino de los fines como *miembro* de él, cuando forma en él como legislador universal, pero también como sujeto a esas leyes. Pertenece al reino como *jefe*, cuando como legislador no está sometido a ninguna voluntad de otro.

El ser racional debe considerarse siempre como legislador en un reino de fines posible por libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya como jefe. Mas no puede ocupar este último puesto por sólo la máxima de su voluntad, sino nada más que cuando sea un ser totalmente independiente, sin exigencia ni limitación de una facultad adecuada a la voluntad.

Libertad, autonomía, ley moral*

*El concepto de la libertad es la clave
para explicar la autonomía de la voluntad*

Voluntad es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y *libertad* sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente, independientemente de extrañas causas que la *determinen*; así como *necesidad natural* es la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas extrañas.

La citada definición de la libertad es *negativa* y, por tanto, infructuosa para conocer su esencia. Pero de ella se deriva un concepto *positivo* de la misma que es tanto más rico y fructífero. El concepto de una causalidad lleva consigo el concepto de *leyes* según las cuales, por medio de algo que llamamos causa, ha de ser puesto algo, a saber: la consecuencia. De donde resulta que la libertad, aunque no es una propiedad de la voluntad, según las leyes naturales, no por eso carece de ley, sino que ha de ser más bien una causalidad, según leyes inmutables, si bien de particu-

*Fundamentación de la metafísica de las costumbres. (1785). Capítulo tercero. Traducción española de Manuel García Morente. 7ª edición. Espasa-Calpe S. A. Madrid, 1981. Pgs. 111-121.

lar especie; de otro modo una voluntad libre sería un absurdo. La necesidad natural era una heteronomía de las causas eficientes; pues todo efecto no era posible sino según la ley de que alguna otra cosa determine a la causalidad la causa eficiente. ¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Pero la proposición: "la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma", caracteriza tan sólo el principio de no obrar según ninguna otra máxima que la que pueda ser objeto de sí misma, como ley universal. Esta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad; así, pues, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa.

Si, pues, se supone libertad de la voluntad, síguese la moralidad, con su principio, por mero análisis de su concepto. Sin embargo, sigue siendo este principio una proposición sintética: una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima puede contenerse en sí misma a sí misma siempre, considerada como ley universal; pues por medio de un análisis del concepto de una voluntad absolutamente buena no puede ser hallada esa propiedad de la máxima. Mas semejantes proposiciones sintéticas sólo son posibles porque los dos conocimientos estén enlazados uno con otro por su enlace con un tercero, en el cual por ambas partes se encuentren. El concepto *positivo* de la libertad crea ese tercero, que no puede ser, como en las causas físicas, la naturaleza del mundo sensible (en cuyo concepto vienen a juntarse los conceptos de algo, como causa, en relación con otra cosa, como efecto). Pero aquí no puede manifestarse en seguida qué sea ese tercero al que la libertad señala y del que tenemos a priori una idea, y tampoco puede aún hacerse comprensible la deducción del concepto de libertad sacándolo de la razón pura práctica, y con ella la posibilidad también de un imperativo categórico; para ello hace falta todavía alguna preparación.

La libertad como propiedad de la voluntad debe presuponerse en todos los seres racionales

No basta que atribuyamos libertad a nuestra voluntad, sea por el fundamento que fuere, si no tenemos razón suficiente pa-

ra atribuirle asimismo a todos los seres racionales. Pues como la moralidad nos sirve de ley, en cuanto que somos *seres racionales*, tiene que valer también para todos los seres racionales, y como no puede derivarse sino de la propiedad de la libertad, tiene que ser demostrada la libertad como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales; no basta, pues, exponerla en la naturaleza humana por ciertas supuestas experiencias (aun cuando esto es en absoluto imposible y sólo puede ser expuesta *a priori*), sino que hay que demostrarla como perteneciente a la actividad de seres racionales en general y dotados de libertad. Digo, pues: todo ser que no puede obrar de otra suerte que *bajo la idea de la libertad*, es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico, es decir, valen para tal ser todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad, lo mismo que si su voluntad fuese definida como libre en sí misma y por modo válido en la filosofía teórica¹. Ahora bien; yo sostengo que a todo ser racional que tiene una voluntad debemós atribuirle necesariamente también la idea de la libertad, bajo la cual obra. Pues en tal ser pensamos una razón que es práctica, es decir, que tiene causalidad respecto de sus objetos. Mas es imposible pensar una razón que con su propia conciencia reciba respecto de sus juicios una dirección cuyo impulso proceda de alguna otra parte, pues entonces el sujeto atribuiría, no a su razón, sino a un impulso, la determinación del Juicio. Tiene que considerarse a sí misma como autora de sus principios, independientemente de ajenos influjos; por consiguiente, como razón práctica o como voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma como libre; esto es, su voluntad no puede ser voluntad propia sino bajo la idea de la libertad y, por tanto, ha de atribuirse, en sentido práctico, a todos los seres racionales.

¹.-Este camino, que consiste en admitir la libertad sólo como afirmada por los seres racionales, al realizar sus acciones, como fundamento de ellas *meramente en la idea*, es bastante para nuestro propósito y es preferible, además, porque no obliga a demostrar la libertad también en el sentido teórico. Pues aun cuando este punto último quede indeciso, sin embargo, las mismas leyes que obligarían a un ser que fuera realmente libre valen también para un ser que no puede obrar más que bajo la idea de su propia libertad. Podemos, pues, aquí librarnos del peso que oprime la teoría.

Del interés que reside en las ideas de la moralidad

Hemos referido el concepto determinado de la moralidad, en último término, a la idea de libertad; ésta, empero, no pudimos demostrarla como algo real ni siquiera en nosotros mismos y en la naturaleza humana; vimos solamente que tenemos que suponerla, si queremos pensar un ser como racional y con conciencia de su causalidad respecto de las acciones, es decir, como dotado de voluntad; y así hallamos que tenemos que atribuir, por el mismo fundamento, a todo ser dotado de razón y voluntad esa propiedad de determinarse a obrar bajo la idea de su libertad.

De la suposición de estas ideas se ha derivado, empero, también la conciencia de una ley para obrar: que los principios subjetivos de las acciones, o sea las máximas, tienen que ser tomadas siempre de modo que valgan también objetivamente, esto es, universalmente, como principios y puedan servir, por tanto, a nuestra propia legislación universal. Pero ¿por qué debo someterme a tal principio, y aun como ser racional en general, y conmigo todos los demás seres dotados de razón? Quiero admitir que ningún interés *me empuja* a ello, pues esto no proporcionaría ningún imperativo categórico; pero, sin embargo, tengo que *tomar* en ello algún interés y comprender cómo ello se verifica, pues tal deber es propiamente un querer que vale para todos los seres racionales, bajo la condición de que la razón en él fuera práctica sin obstáculos. Para seres que, como nosotros, son afectados por sensibilidad con motores de otra especie; para seres en que no siempre ocurre lo que la razón por sí sola haría, llámase deber esa necesidad de la acción y se distingue la necesidad subjetiva de la objetiva.

Parece, pues, como si en la idea de la libertad supusiéramos propiamente la ley moral, a saber: el principio mismo de la autonomía de la voluntad, sin poder demostrar por sí misma su realidad y objetiva necesidad, y entonces habríamos, sin duda, ganado algo muy importante, por haber determinado al menos el principio legítimo con más precisión de lo que suele acontecer; pero, en cambio, por lo que toca a su validez y a la necesidad práctica de someterse a él, no habríamos adelantado un paso; pues no podríamos dar respuesta satisfactoria a quien nos preguntase

por qué la validez universal de nuestra máxima, considerada como ley, tiene que ser la condición limitativa de nuestras acciones y en que fundamos el valor que atribuimos a tal modo de obrar, valor que tan alto es, que no puede haber en ninguna parte un interés más alto, y cómo ocurre que el hombre cree sentir así su valor personal, frente al cual el de un estado agradable o desagradable nada significa.

Ciertamente, hallamos que podemos tomar interés en una constitución personal, que no lleva consigo el interés de una situación agradable o desagradable, cuando aquella constitución nos hace capaces de participar en este estado, en el caso de que la razón haya de realizar la distribución del mismo, esto es, que la mera dignidad de ser feliz, aun sin el motivo de participar en esa felicidad, puede por sí sola interesar. Pero este juicio es, en realidad, sólo el efecto de la ya supuesta importancia de las leyes morales (cuando nosotros, por la idea de la libertad, nos separamos de todo interés empírico). Pero de la citada manera no podemos aún comprender cómo nos separamos de ese interés, es decir, nos consideramos libres en el obrar, y, sin embargo, debemos tenernos por sometidos a ciertas leyes, para hallar solamente en nuestra persona un valor que pueda abonar la pérdida de todo aquello que a nuestro estado proporciona valor; no podemos aún comprender cómo esto sea posible, es decir, *por qué la ley moral obliga*.

Muéstrase aquí -hay que confesarlo francamente- una especie de círculo vicioso, del cual, al parecer, no hay manera de salir. Nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensarnos sometidos a las leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a estas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad. Pues la libertad y la propia legislación de la voluntad son ambas autonomía; por tanto, conceptos transmutables, y uno de ellos no puede, por lo mismo, usarse para explicar el otro y establecer su fundamento, sino a lo sumo para reducir a un concepto único, en sentido lógico, representaciones al parecer diferentes del mismo objeto (como se reducen diferentes quebrados de igual contenido a su expresión mínima).

Mas una salida nos queda aún, que es investigar si cuando nos pensamos, por la libertad, como causas eficientes *a priori*, adoptamos o no otro punto de vista que cuando nos representamos a nosotros mismos, según nuestras acciones, como efectos que vemos ante nuestros ojos.

Hay una observación que no necesita, para ser hecha, ninguna reflexión sutil y puede admitirse que el entendimiento más ordinario puede hacerla, si bien a su manera, por medio de una oscura distinción del Juicio, al que llama sentimiento. Es ésta: que todas las representaciones que nos vienen sin nuestro albedrío (como las de los sentidos) nos dan a conocer los objetos no de otro modo que como nos afectan, permaneciendo para nosotros desconocido lo que ellos sean en sí mismos, y que, por tanto, en lo que a tal especie de representaciones se refiere, aun con la más esforzada atención y claridad que pueda añadir el entendimiento, sólo podemos llegar a conocer *los fenómenos*, pero nunca las *cosas en sí mismas*. Tan pronto ha sido hecha esta distinción (en todo caso por medio de la observada diferencia entre las representaciones que nos son dadas de otra parte, y en las cuales somos pasivos, y aquellas otras que se producen exclusivamente de nosotros mismos, y en las cuales demostramos nuestra actividad), derivase de suyo que tras los fenómenos hay que admitir otra cosa que no es fenómeno, a saber: las cosas en sí, aun cuando, puesto que nunca pueden sernos conocidas en sí, sino siempre sólo como nos afectan, nos conformamos con no poder acercarnos nunca a ellas y no saber nunca lo que son en sí. Esto tiene que proporcionar una, aunque grosera, distinción entre el *mundo sensible* y el *mundo inteligible*, pudiendo ser el primero muy distinto, según la diferencia de la sensibilidad de los varios espectadores, mientras que el segundo, que le sirve de fundamento, permanece siempre idéntico. E incluso no le es lícito al hombre pretender conocerse a sí mismo, tal como es en sí, por el conocimiento que de sí tiene mediante la sensación interna. Pues como por decirlo así, él no se crea a sí mismo y no tiene un concepto *a priori* de sí mismo, sino que lo recibe empíricamente, es natural que no pueda tomar conocimiento de sí, a no ser por el sentido interior y, consiguientemente, por el fenómeno de su naturaleza y la manera como su conciencia es afectada, aunque necesariamente tiene que admitir sobre esa constitución de su pro-

pio sujeto, compuesta de meros fenómenos, alguna otra cosa que esté a su base, esto es, suyo tal como sea en sí, y contarse entre el *mundo sensible*, con respecto a la mera percepción y receptividad de las sensaciones, y en el *mundo intelectual*, que, sin embargo, no conoce, con respecto a lo que en él sea pura actividad (lo que no llega a la conciencia por afección de los sentidos, sino inmediatamente).

Esta conclusión tiene que hacerla el hombre reflexivo acerca de todas las cosas que puedan presentársele, y sin duda se encuentra también en el entendimiento común, el cual, como es sabido, se inclina mucho a creer que detrás de los objetos de los sentidos hay algo invisible y por sí mismo activo; pero pronto estropea tal pensamiento porque se apresura a sensibilizar ese algo invisible, esto es, quiere hacer de ello un objeto de la intuición, con lo cual no se torna ni un punto más sensato.

Ahora bien, el hombre encuentra realmente en sí mismo una facultad por la cual se distingue de todas las demás cosas y aun de sí mismo, en cuanto que es afectado por objetos: esa facultad es la razón. Esta, como pura actividad propia, es incluso más alta que el *entendimiento*; porque aunque éste es también actividad propia y no contiene, como el sentido, meras representaciones, que sólo se producen cuando somos afectados por cosas (por tanto, pasivos), sin embargo, de su actividad no puede sacar otros conceptos que aquellos que sólo sirven para *reducir a reglas las representaciones sensibles* y reunirlos así en una conciencia, y no puede pensar en absoluto sin ese uso de la sensibilidad. En cambio, la razón muestra, bajo el nombre de las ideas, una espontaneidad tan pura, que por ella excede la razón con mucho todo lo que la sensibilidad pueda darle, y muestra su más principal asunto en la tarea de distinguir el mundo sensible y el mundo inteligible, señalando así sus límites al entendimiento mismo.

Por todo lo cual, un ser racional debe considerarse a sí mismo como *inteligencia* (esto es, no por la parte de sus potencias inferiores) y como perteneciente, no al mundo sensible, sino al inteligible; por tanto, tiene dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo y conocer las leyes del uso de sus

fuerzas y, por consiguiente, de todas sus acciones; el *primero*, en cuanto que pertenece al mundo sensible, bajo leyes naturales (heteronomía), y el *segundo*, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan solamente en la razón.

Como ser racional y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible, no puede el hombre pensar nunca la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón tiene siempre que atribuirse) es libertad. Con la idea de la libertad hállase, empero, inseparablemente unido el concepto de *autonomía*, y con éste el principio universal de la moralidad, que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres *racionales*, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos.

Ahora queda desechado el temor que más arriba hemos manifestado de que hubiese un círculo vicioso escondido en nuestra conclusión de la libertad a la autonomía y de ésta a la ley moral, esto es, de que acaso hubiéramos establecido la idea de la libertad sólo por la ley moral, para luego concluir ésta a su vez de la libertad, no pudiendo, pues, dar ningún fundamento de aquélla, sino admitiéndola sólo como una concesión de un principio, que con gusto admitimos nosotros, almas bien dispuestas moralmente, pero que no podemos nunca establecer como proposición demostrable. Pues ahora ya vemos que, cuando nos pensamos como libres, nos incluimos en el mundo inteligible, como miembros de él, y conocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia, que es la moralidad; pero si nos pensamos como obligados, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y, sin embargo, al mismo tiempo al mundo inteligible también.

El sistema de la ética

Los principios de la razón pura práctica*

Definición

PRINCIPIOS PRACTICOS son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad, a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas. Son subjetivos o *máximas*, cuando la condición es considerada por el sujeto como valedera sólo para su voluntad; son, en cambio, objetivos o *leyes prácticas* cuando la condición es conocida como objetiva, es decir, valedera para la voluntad de todo ser racional.

Observación

Si se admite que la razón *pura* puede encerrar en sí un fundamento práctico, es decir, bastante para la determinación de la voluntad, entonces hay leyes prácticas, pero, si no se admite, entonces todos los principios prácticos serán meras máximas. En una voluntad patológicamente afectada de un ser racional puede tener lugar un conflicto de las máximas frente a las leyes prácticas por él mismo conocidas. Por ejemplo: alguien puede adoptar la máxima de no aguantar ofensa alguna sin vengarla, y, sin

*Crítica de la razón práctica. (1788). Primera Parte, Libro I, Cap. I. Traducción española de E. Miñana y Villasagra y Manuel García Morente. 1913. Editorial Porrúa, S. A. México, 1972. Pgs. 103-116.

embargo, comprender al mismo tiempo que ella no es ninguna ley práctica, sino sólo su máxima y que, en cambio, como regla para la voluntad de todo ser racional, en una y la misma máxima no puede concordar consigo misma.

Teorema I

Todos los principios prácticos que suponen un *objeto* (material) de la facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad, son todos ellos empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna.

Entiendo por materia de la facultad de desear un objeto cuya realidad es apetecida. Si el apetito hacia ese objeto precede a la regla práctica y es la condición para adoptarla como principio, entonces digo (*primeramente*): ese principio es entonces siempre empírico. Pues el fundamento de determinación del albedrío (*Willkür*) es entonces la representación de un objeto y aquella relación de la representación con el sujeto, por la cual es determinada la facultad de desear para la realización del objeto. Pero semejante relación con el sujeto se llama *el placer* en la realidad de un objeto. Así, pues, debió ese placer ser presupuesto como condición de la posibilidad de la determinación del albedrío. Pero de ninguna representación de cualquier objeto, sea el que sea, puede conocerse *a priori* si estará ligada con *placer* o *dolor* o si será *indiferente*. Así, pues, en tal caso el fundamento de determinación del albedrío tiene siempre que ser empírico y, por tanto, también el principio práctico material que lo suponía como condición.

Ahora bien (*en segundo lugar*), como un principio que se funda solamente con la condición subjetiva de la receptibilidad de un placer o de un dolor (que en todo caso sólo empíricamente es conocida y no puede ser valedera de igual modo para todos los seres racionales), si bien puede servir para el sujeto que la posee, como su máxima, no puede en cambio servir para este mismo (porque carece de necesidad objetiva que debe ser conocida *a priori*) como ley, resulta que no puede tal principio proporcionar nunca una ley práctica.

Teorema II

Todos los principios prácticos materiales son, como tales, sin excepción, de una y la misma clase, y pertenecen al principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia.

El placer derivado de la representación de la existencia de una cosa, en cuanto deba ser un fundamento de determinación del deseo de esta cosa, se funda en la *receptibilidad* del sujeto, porque *depende* de la existencia de un objeto; por consiguiente, ese placer pertenece al sentido (sentimiento), y no al entendimiento, el cual expresa una relación de la representación con *un objeto*, según conceptos, pero no con el sujeto según sentimientos. El placer es, por consiguiente, práctico sólo en cuanto la sensación del agrado que el sujeto espera de la realidad del objeto, determina la facultad de desear. Ahora bien; la conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida, y que sin interrupción acompaña toda su existencia, es la *felicidad* y el principio que hace de ésta el supremo fundamento de determinación del albedrío, es el principio del amor a sí mismo. Así, pues, todos los principios materiales que ponen el fundamento de determinación del albedrío en el placer o dolor que se ha de sentir por la realidad de algún objeto, son completamente de *una misma clase*, en tanto en cuanto ellos todos pertenecen al principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad.

Consecuencia

Todas las reglas prácticas *materiales* ponen el fundamento de determinación de la voluntad, en la *facultad inferior del desear*, y si no hubiese ley alguna *meramente formal* de la voluntad, que la determinase suficientemente, no podría admitirse tampoco *facultad alguna superior de desear*...

Teorema III

Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma.

La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Ese objeto es o no el fundamento de determinación de esta última. Si fuese el fundamento de determinación de la misma, estaría la regla de la voluntad sometida a una condición empírica (la relación de la representación determinante con el sentimiento de placer o dolor) y, por consiguiente, no sería una ley práctica. Ahora bien; si de una ley se separa toda materia, es decir, todo objeto de la voluntad (como fundamento de determinación), no queda de esa ley nada más que la mera forma de una legislación universal. Así, pues, un ser racional o bien no puede pensar sus principios subjetivos prácticos, es decir, máximas como leyes universales, o bien tiene que admitir que la mera forma de los mismos, según la cual *ellos se capacitan para una legislación universal*, por sí sola, hace de ellos leyes prácticas.

Observación

Qué forma se capacita en la máxima para la legislación universal y cuál no, ello lo puede distinguir el entendimiento más vulgar sin enseñanza. Yo, por ejemplo, me he hecho la máxima de aumentar mi fortuna por todos los medios seguros. Ahora está en mis manos un depósito, cuyo propietario ha muerto sin dejar nada escrito acerca de él. Naturalmente, este es el caso de mi máxima. Ahora quiero saber tan sólo si aquella máxima puede valer también como ley universal práctica. La aplico, pues, al caso presente y pregunto si puede adoptar bien la forma de una ley y, por consiguiente, si yo podría dar por medio de mi máxima al mismo tiempo una ley como la siguiente: que cualquiera podrá negar un depósito cuyo establecimiento no pueda probarle nadie. En seguida me apercibo de que semejante principio, como ley, se destruiría a sí mismo, porque haría que no hubiese depósito alguno. Una ley práctica, que yo reconozco como tal, tiene que calificarse para la legislación universal; ésta es una proposición idéntica y, por consiguiente, clara por sí misma. Ahora bien, si digo: mi voluntad se halla sometida a una ley práctica, entonces no puedo alegar mi inclinación (verbigracia, en el caso actual, mi codicia) como el fundamento de determinación de la voluntad capacitado para ley práctica universal; pues esa inclinación, lejos de ser apta para una legislación universal, tiene más bien que plegarse ella misma a la forma de una ley universal.

Es, por lo tanto, de extrañar que, porque el anhelo de felicidad sea universal y, por consiguiente, también la máxima por la cual cada uno lo pone como fundamento de determinación de su voluntad, que por eso haya venido a la mente de hombres de entendimiento darla como una *ley práctica* universal. Pues si en lo demás una ley universal de la naturaleza lo hace todo coincidente, aquí, en cambio, si se quisiera dar a la máxima la universalidad de una ley, saldría como consecuencia precisamente lo más contrario de la coincidencia, la más grave contradicción y la total destrucción de la máxima misma y de su intención. Pues la voluntad de todos no tiene entonces uno y el mismo objeto, sino que cada uno tiene el suyo (su propio bienestar), el cual, si bien puede concordar por casualidad también con las intenciones de otros, dirigidas de igual modo por ellos a sí mismos, no es, sin embargo, ni con mucho, suficiente para una ley, porque las excepciones, que ocasionalmente hay derecho de hacer, no tienen fin y no pueden ser comprendidas determinadamente en una regla universal. De esa manera se produce una armonía semejante a aquella que describe cierta sátira a propósito de la concordancia de las almas de dos esposos que se arruinan: ¡Oh maravillosa armonía! Lo que él quiere, quíerelo ella también..., etc., o a lo que se cuenta del rey Francisco I aceptando un compromiso para con el emperador Carlos V: "Lo que mi hermano Carlos quiere tener (Milán), también lo quiero yo." Los fundamentos de determinación empíricos no sirven para una legislación universal exterior, pero tampoco para la interior, pues cada uno pone su propio sujeto a la base de la inclinación y otro pone otro sujeto, y en cada sujeto mismo es ora ésta, ora aquélla la que prepondera en el influjo. Encontrar una ley que rija todas las inclinaciones en conjunto bajo esta condición, a saber, de coincidencia entre todas, es absolutamente imposible.

Problema I

Supuesto que la mera forma legisladora de las máximas sea sólo el fundamento suficiente de determinación de una voluntad, encontrar la constitución de aquella voluntad, que sólo así es determinable.

Como la mera forma de la ley no puede ser representada más que por la razón, y, por tanto, no es objeto alguno de los sentidos, y consiguientemente tampoco pertenece a los fenómenos, es, pues, la representación de esa forma, como fundamento de determinación de la voluntad, distinta de todos los fundamentos de determinación de los sucesos en la Naturaleza según la ley de causalidad, porque en éstos los fundamentos determinantes tienen que ser ellos mismos fenómenos. Pero si ningún otro fundamento de determinación de la voluntad puede servir de ley para ésta más que aquella forma legisladora universal, entonces una voluntad semejante, hay que pensarla en la relación mutua con la ley natural de los fenómenos, o sea la ley de causalidad, como totalmente independiente de ésta. Semejante independencia, empero, se llama *libertad* en el más estricto, es decir, trascendental sentido. Así, pues, una voluntad, para la cual la mera fórmula legisladora de la máxima puede sola servir de ley, es una voluntad libre.

Problema II

Supuesto que una voluntad sea libre, hallar la ley que sea sólo apta para determinarla necesariamente.

Puesto que la materia de la ley práctica, es decir, un objeto de la máxima, no puede nunca ser dado más que empíricamente, y la voluntad libre, empero, debe ser sin embargo determinable, como independiente de condiciones empíricas (es decir, pertenecientes al mundo de los sentidos), por tanto, una voluntad libre debe, independientemente de la materia de la ley, encontrar, sin embargo, en la ley un fundamento de determinación. Pero, fuera de la materia de la ley, no hay en la ley nada más que la forma legisladora. Así, pues, la forma legisladora, en cuanto está contenida en la máxima, es lo único que puede constituir un fundamento de determinación de la voluntad libre.

Observación

Así, pues, libertad y ley práctica incondicionada se implican recíprocamente una a otra. Ahora bien, yo no pregunto aquí si

ellas son en realidad distintas, y si más bien una ley incondicionada no será tan sólo la propia conciencia (*Selbstbewusstsein*) de una razón pura práctica, y ésta, empero, idéntica con el concepto positivo de la libertad, sino que pregunto por dónde empieza nuestro *conocimiento* de lo incondicionado-práctico, si por la libertad o por la ley práctica. Por la libertad no puede empezar, porque de ella no podemos ni tener inmediatamente conciencia, pues su primer concepto es negativo, ni inferirla de la experiencia, pues la experiencia sólo nos da a conocer la ley de los fenómenos, por consiguiente, el mecanismo de la naturaleza, lo contrario precisamente de la libertad. Así, pues, la ley moral, de la que nosotros tenemos conciencia inmediatamente (tan pronto como formulamos máximas de la voluntad), es la que se nos ofrece *primeramente*, y ya que la razón la representa como un fundamento de determinación que ninguna condición sensible puede sobrepasar, más aún, enteramente independiente de esas condiciones, conduce precisamente al concepto de la libertad. Pero, ¿cómo es posible también la conciencia de aquella ley moral? Nosotros podemos tener conciencia de leyes puras prácticas, del mismo modo que tenemos conciencia de principios puros teóricos, observando la necesidad con que la razón nos los prescribe y la separación de todas las condiciones empíricas, separación que la razón nos señala. El concepto de una voluntad pura surge de las primeras, así como la conciencia de un entendimiento puro de las últimas. Que ésta es la verdadera subordinación de nuestros conceptos, y que la moralidad nos descubre primeramente el concepto de la libertad, y, por consiguiente, que la *razón práctica* presenta primero a la especulativa con este concepto el problema más insoluble para sumirla así en la mayor perplejidad, es cosa que se ve claramente por lo que sigue, a saber: que como con el concepto de libertad en los fenómenos, nada puede ser explicado, sino que aquí siempre tiene que servir de hilo conductor el mecanismo natural, como además la antinomia de la razón pura, cuando ésta se quiere elevar a lo incondicionado en la serie de las causas, se complica en incomprendibilidades, tanto en uno como en el otro concepto, como, sin embargo, este último (el mecanismo), por lo menos, tiene utilidad en la explicación de los fenómenos, nunca se hubiera atrevido nadie a introducir la libertad en la ciencia, si no hubiera intervenido la ley moral, y con ella la razón práctica y no nos hubiera impuesto este

concepto. Pero también la experiencia confirma ese orden de los conceptos en nosotros. Suponed que alguien pretenda excusar su inclinación al placer, diciendo que ella es para él totalmente irresistible, cuando se le presentan el objeto amado y la ocasión; pues bien, si una horca está levantada delante de la casa donde se le presenta aquella ocasión, para colgarle en seguida después de gozado el placer, ¿no resistirá entonces a su inclinación? No hay que buscar mucho lo que contestaría. Pero preguntadle si habiéndole exigido un príncipe, bajo amenaza de la misma pena de muerte inminente, levantar un testimonio falso contra un hombre honrado a quien el príncipe, con plausibles pretextos, quisiera perder, preguntadle si entonces cree posible vencer su amor a la vida, por grande que éste sea. No se atreverá quizá a asegurar si lo haría o no; pero que ello es posible, tiene que admitirlo sin vacilar. El juzga, pues, que puede hacer algo, porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y reconoce en sí mismo la libertad que, sin la ley moral, hubiese permanecido desconocida para él...

Teorema IV

La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas; toda *heteronomía* del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad. En la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad. *Aquella independencia*, empero, es libertad en el *sentido negativo*, esta propia legislación de la razón pura y, como tal, práctica, es libertad en el *sentido positivo*. Así, pues, la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, la libertad, y ésta es incluso la condición formal de todas las máximas, bajo cuya condición solamente pueden éstas coincidir con la ley práctica suprema. Por consiguiente, si la materia de la voluntad, que no puede ser otra cosa más que el objeto de un deseo, enlazado con la ley, interviene en la ley práctica como *condición de su po-*

sibilidad, se seguirá de ello heteronomía del albedrío, o sea dependencia de la ley natural de seguir cualquier impulso o inclinación, y la voluntad entonces no se da ella misma la ley, sino sólo el precepto para seguir racionalmente leyes patológicas; pero la máxima, que de ese modo nunca puede encerrar en sí la forma legisladora universal, no sólo no funda de ese modo obligación alguna, sino que es incluso contraria al principio de una razón *pura* práctica y, por tanto, también a la intención (*Gesinnung*) moral, aún cuando la acción que surja de ella fuera conforme a la ley.

Observación I

Así, pues, un precepto práctico que lleve consigo una condición material (por consiguiente, empírica), no debe nunca ser contado como ley práctica. Pues la ley de la voluntad pura, que es libre, pone esta voluntad en una esfera totalmente distinta de la empírica, y la necesidad que expresa, puesto que no debe ser ninguna necesidad natural, no puede, pues, consistir más que en condiciones formales de la posibilidad de una ley en general. Toda materia de reglas prácticas descansa siempre en condiciones subjetivas que no les proporcionan universalidad alguna, para seres racionales, más que la universalidad condicionada (en el caso de que yo *deseé* esto o aquello, lo que entonces tengo que hacer para realizarlo), y giran todas ellas alrededor del principio de la *propia felicidad*. Ahora bien, es innegable que todo querer ha de tener también un objeto, por consiguiente, una materia; pero ésta no es por eso precisamente el fundamento de determinación y la condición de la máxima, pues, si lo es, no se deja exponer en forma universalmente legisladora, porque la esperanza de la existencia del objeto sería entonces la causa determinante del albedrío, y la dependencia de la facultad de desear de la existencia de alguna cosa, tendría que ponerse a la base del querer, dependencia que no puede ser buscada más que en las condiciones empíricas y, por consiguiente, nunca puede dar el fundamento para una regla necesaria y universal. Así, la felicidad de seres extraños podrá ser el objeto de la voluntad de un ser racional. Pero si fuera el fundamento de determinación de la máxima, habría que presuponer que nosotros, en el bienestar de otros, hallamos no sólo un placer natural, sino también una necesidad, como la que el modo de sentir simpatético en los hombres lleva consigo.

Pero esa necesidad no puedo presuponerla en todo ser racional (de ninguna manera en Dios). Así, pues, la materia de la máxima puede quedar; pero no debe ser la condición de la misma, porque entonces la máxima no serviría de ley. Así, pues, la mera forma de una ley, que limita la materia, tiene que ser al mismo tiempo un fundamento para añadir esa materia a la voluntad, pero no para presuponerla. Sea la materia, por ejemplo, mi propia felicidad. Esta, si yo la atribuyo a cada cual (como puedo hacerlo en realidad en los seres finitos), no puede llegar a ser una ley práctica *objetiva* más que si incluyo en ella la de los demás. Así, pues, la ley de favorecer la felicidad de los demás no surge del supuesto que esto sea un objeto para el albedrío de cada uno, sino sólo de que la forma de la universalidad, que la razón necesita como condición para dar a una máxima del amor propio la validez objetiva de una ley, llega a ser el fundamento de determinación de la voluntad; y así, pues, el objeto (la felicidad de los demás) no era el fundamento de determinación de la voluntad pura, sino sólo la mera forma legal era por la que yo limitaba mi máxima, fundada en la inclinación, para proporcionarle la universalidad de una ley y hacerla así adecuada a la razón pura práctica, y de esa limitación, no de la adición de un impulso exterior, pudo sólo surgir luego el concepto de la *obligación* de ensanchar la máxima de mi amor propio también a la felicidad de los demás.

Observación II

Lo contrario precisamente del principio de la moralidad es que el principio de la *propia* felicidad sea tomado como fundamento de determinación de la voluntad; en este último principio hay que colocar, como he indicado más arriba, todo lo que ponga el fundamento de determinación, que debe servir de ley, en cualquier otra cosa que en la forma legisladora de la máxima. Pero esta contradicción no es sólo lógica, como la que se produciría en reglas empíricamente condicionadas que se quisiera, sin embargo, ascender a principios necesarios de conocimiento, sino práctica, y destruiría por completo la moralidad, si la voz de la razón, en relación con la voluntad, no fuese tan clara, tan difícil de ahogar, tan perceptible hasta para los hombres más vulgares; así esa contradicción no puede aún sustentarse más que en las especulaciones vertiginosas de las escuelas, que son lo bastante atre-

vidas para taparse los oídos ante aquella voz celestial, con el fin de mantener en pie una teoría que no cuesta quebradero de cabeza alguno.

Si un amigo, cuyo trato por lo demás te es agradable, creyese disculparse contigo de un testimonio falso, alegando primero el deber sagrado, según pretende, de la propia felicidad, enumerando luego las ventajas conseguidas por ese medio, haciendo notar la prudencia que ha observado para estar seguro contra todo descubrimiento, hasta por parte de ti mismo, a quien descubre el secreto sólo porque puede negarlo en toda ocasión; si además pretendiera con toda seriedad haber cumplido un verdadero deber humano, entonces o te reirías en su misma cara, o retrocederías lleno de horror, aún cuando contra la regla de conducta de uno que ha dirigido sus principios sólo a su ventaja propia, no tendrías la más mínima objeción que hacer. O bien suponed que alguien os recomiende a un hombre, como administrador, a quien podéis confiar ciegamente todos vuestros asuntos y, para inspiraros confianza, lo celebre como hombre prudente, que sabe con maestría obtener su propia ventaja, hombre de una actividad incansable que no deja pasar ocasión sin sacar provecho de ella y, finalmente, por si tenéis algún recelo de que no vaya a resultar un egoísta vulgar, celebre cuán refinadamente entiende la vida, buscando su placer no en amontonar dinero o en una sensualidad brutal, sino en ampliar sus conocimientos, en el trato con gentes escogidas e instructivas, hasta en socorrer a los necesitados, pero sin preocuparse, por lo demás, de los medios (que no sacan su valor o su no valor más que de los fines) y considerando como suyo el dinero y el bien ajenos, con tal de estar seguro de que puede hacerlo sin ser descubierto ni impedido; pensaréis o que el que así recomienda se quiere burlar, o que ha perdido la razón. Tan pronunciados y visibles están trazados los límites de la moralidad y del amor propio, que hasta la vista más vulgar no puede dejar de distinguir si una cosa pertenece a lo uno o a lo otro.

Elogio del respeto y del deber*

La ley moral, pues, así como es fundamento formal de determinación de la acción mediante la razón pura práctica, así como también es fundamento material, aunque sólo objetivo de determinación de los objetos de la acción bajo el nombre del bien y del mal, es también fundamento subjetivo de determinación, es decir, motor para esa acción, porque tiene influjo sobre la sensibilidad del sujeto y produce un sentimiento que fomenta el influjo de la ley sobre la voluntad. Aquí no *precede* en el sujeto sentimiento alguno que estuviera en armonía con la moralidad. Pues esto es imposible, porque todo sentimiento es sensible; el motor de la intención moral debe, empero, estar libre de toda condición sensible. Más bien el sentimiento sensible, que está a la base de todas nuestras inclinaciones, es desde luego la condición de aquella sensación que llamamos respeto; pero la causa de la determinación de ese sentimiento está en la razón pura práctica, y esa sensación no puede, por tanto, por su origen, ser patológica, sino que debe llamarse *prácticamente efectuada*; porque, como la representación de la ley moral quita al amor a sí mismo el influjo y a la presunción la ilusión, es disminuido el obstáculo de la razón pura práctica, y en el juicio de la razón es producida la repre-

*Crítica de la razón práctica. (1788). Primera Parte, Libro I, Cap III. Traducción española de E. Miñana y Villasagra y Manuel García Morente. 1913. Editorial Porrúa, S. A. México, 1972. Pgs. 143-152.

sentación de la superioridad de su ley objetiva, por encima de los impulsos de la sensibilidad, y por tanto, aumentado el peso de la ley de un modo relativo (en consideración de una voluntad afectada por los impulsos sensibles), mediante la supresión del contrapeso. Y así el respeto hacia la ley no es motor para la moralidad, sino que es la moralidad misma, considerada subjetivamente como motor, porque la razón pura práctica, al echar por tierra todas las pretensiones del amor a sí mismo en oposición a ella, proporciona autoridad (*Ansehen*) a la ley que sola tiene ahora influjo. En esto hay que notar ahora que, así como el respeto es un efecto sobre el sentimiento, por lo tanto sobre la sensibilidad de un ser racional, ese respeto presupone esa sensibilidad, y por lo tanto también el carácter finito de aquellos seres a quienes la ley moral impone respeto, y que no puede atribuirse respeto hacia la ley a un ser supremo o también a un ser libre de toda sensibilidad, para el cual, por lo tanto, no puede ser ésta obstáculo alguno de la razón práctica.

Este sentimiento (bajo el nombre de sentimiento moral) es, pues, producido sólo por la razón. No sirve para juzgar las acciones ni para fundamentar la ley moral objetiva misma, sino sólo de motor para hacer de esta ley, en sí mismo, la máxima. ¿Con qué nombre, empero, pudiérase designar más adecuadamente este sentimiento singular que no puede ser puesto en comparación con ninguno patológico? Es de una especie tan peculiar, que parece estar a las órdenes solamente de la razón y aún de la razón pura práctica.

El *respeto* se aplica siempre sólo a personas, nunca a cosas. Estas últimas pueden despertar en nosotros *inclinación*, y cuando son animales (verbigracia, caballos, perros, etc.), incluso *amor* o también *terror*, como el mar, un volcán, una fiera, pero nunca *respeto*. Algo que se acerca ya más a este sentimiento es la *admiración* y ésta como emoción, la estupefacción, puede también aplicarse a cosas, como, verbigracia, montañas que se elevan en el cielo, la magnitud, multitud y alejamiento de los cuerpos del Universo, la fuerza y velocidad de algunos animales, etc. Pero nada de eso es respeto. Un hombre puede ser para mí objeto de amor, de terror o de admiración, incluso hasta la estupefacción, y, sin embargo, no por eso ser objeto de respeto. Su humor

jocoso, su valor y fuerza, el poder que le da la posición que tiene entre los demás, pueden inspirarme semejantes sensaciones, pero falta siempre aún el respeto interior hacia él. Dice Fontenelle: *Ante un gran señor me inclino; mas mi espíritu no se inclina*. Yo puedo añadir: Ante un hombre de condición baja y ordinaria, en el cual percibo una rectitud de carácter en una medida de que yo mismo en mí mismo no tengo conciencia, *inclinare mi espíritu*, quiera yo o no, y aunque llevase la cabeza alta para no dejarle olvidar mi superioridad. ¿Y por qué esto? Su ejemplo me presenta una ley que aniquila mi presunción, cuando comparo con mi conducta esa ley, cuyo cumplimiento, y, por tanto, realizabilidad (*Tunlichkeit*) veo ante mí demostrada por el hecho. Ahora bien; aunque tenga yo conciencia incluso de un grado igual de rectitud, permanece aún, sin embargo, el respeto. Pues como en el hombre siempre todo bien es defectuoso, aniquila siempre la ley, por medio de un ejemplo hecho intuíble, mi orgullo, para lo cual el hombre que veo ante mí, y cuya imperfección que siempre puede haber en él, no me es tan conocida como la mía, al aparecerme, pues, en luz más pura, me proporciona una medida. El *respeto* es un *tributo* que no podemos negar al mérito, queramos o no; aunque en todo caso podamos no manifestarlo exteriormente, no podemos, sin embargo, impedir que lo sintamos interiormente...

El respeto hacia la ley moral es, pues, el único, y al mismo tiempo indudable motor moral, así como también este sentimiento no se dirige a ningún objeto más que sólo por aquel fundamento. La ley moral determina primero objetiva e inmediatamente la voluntad en el juicio de la razón; la libertad, cuya causalidad es solamente determinable por la ley, consiste, empero, precisamente en que reduce todas las inclinaciones y, por tanto, la apreciación de la persona misma, a la condición de observar su ley pura. Esa reducción tiene un efecto en el sentimiento y produce sensación de dolor, que puede ser conocida *a priori*, saliendo de la ley moral. Pero como ella es en ese sentido un efecto *negativo* que, en cuanto nacido del influjo de una razón pura práctica, infiere daño principalmente a la actividad del sujeto en cuanto las inclinaciones son los fundamentos de determinación del mismo, y, por tanto, a la opinión que tiene de su valor personal (que sin la concordancia con la ley moral queda rebajado hasta nada), resulta que el efecto de esa ley sobre el sentimiento es

solamente humillación que, si bien nosotros podemos comprender *a priori*, no podemos, empero, conocer en ella la fuerza de la ley puramente práctica como motor, sino sólo la oposición frente a los motores de la sensibilidad...

Del concepto de un motor surge el de un *interés*, que nunca es atribuido a un ser como no tenga razón, y significa: un *motor* de la voluntad *en cuanto es representado por la razón*. Puesto que la ley misma tiene que ser, en una voluntad moralmente buena, el motor, así es el interés moral un interés de la sola razón práctica, puro y libre de los sentidos. Sobre el concepto de un interés fúndase también el de una *máxima*. Esta, pues, es sólo moralmente verdadera cuando descansa en el mero interés que se toma en la observación de la ley. Pero los tres conceptos, el de un motor, el de un interés y el de una máxima, no pueden ser aplicados más que en seres finitos. Pues todos ellos presuponen una limitación de la naturaleza de un ser, pues que la constitución subjetiva de su albedrío no concuerda por sí misma con la ley objetiva de una razón práctica; una exigencia de ser empujado por doquiera a la actividad, porque un obstáculo interior se opone a esa actividad. A la voluntad divina no pueden, pues, ser aplicados...

La conciencia de una *libre* sumisión de la voluntad bajo la ley, como unida sin embargo con una inevitable coacción hecha a todas las inclinaciones, sólo, empero, por la propia razón, es, pues, el respeto hacia la ley. La ley, que exige y también inspira ese respeto no es otra, como se ve, que la ley moral (pues ninguna otra excluye todas las inclinaciones del influjo inmediato de éstas sobre la voluntad). La acción, que es objetivamente práctica según esa ley, con exclusión de todos los fundamentos de determinación por inclinación, se llama *deber*, el cual, por esa exclusión, encierra en su concepto *compulsión* (*Nötigung*) práctica, es decir, determinación a acciones por muy a *disgusto* que éstas ocurran. El sentimiento que surge de la conciencia de esa compulsión no es patológico, como el que sería producido por un objeto de los sentidos, sino solamente práctico, es decir, posible mediante una precedente (objetiva) determinación de la voluntad y causalidad de la razón. Así, pues, como *sumisión* a una ley, es decir, a una orden (que indica coacción para el sujeto sensiblemen-

te afectado), no encierra placer alguno, sino más bien en esa medida dolor en la acción en sí. Pero, por el contrario, como esa acción está ejercitada sólo por la legislación de la *propia* razón, encierra también *elevación* y el efecto subjetivo en el sentimiento, en cuanto su única causa es la razón pura práctica, puede por tanto llamarse meramente *aprobación de sí mismo* en consideración a esta última, ya que se conoce uno como determinado a ello, sin interés alguno, sólo por la ley y tiene una conciencia en adelante de un interés enteramente distinto, producido así subjetivamente, que es puro práctico y *libre*; tomar ese interés en una acción conforme al deber no es cosa que acaso una inclinación aconseje, sino que la razón ordena absolutamente por medio de la ley práctica y produce realmente también, y por eso lleva un nombre enteramente peculiar, a saber: el de respeto.

El concepto del deber exige, pues, a la acción *objetivamente*, la concordancia con la ley, pero a la máxima de la acción, *subjetivamente*, el respeto hacia la ley, como el único modo de determinación de la voluntad por la ley. Y en esto descansa la diferencia entre la conciencia de haber obrado *conforme al deber* y *por deber*, es decir, por respeto hacia la ley, siendo lo primero (la legalidad) posible, aún cuando sólo las inclinaciones hubiesen sido los fundamentos de determinación de la voluntad; lo segundo, empero (la moralidad), el valor moral tiene que ser puesto exclusivamente en que la acción ocurra por el deber, es decir, sólo por la ley.

Es de la mayor importancia en todos los juicios morales poner atención con suma exactitud al principio subjetivo de todas las máximas para que toda la moralidad de las acciones esté puesta en la necesidad de las mismas, por *deber* y por respeto a la ley, no por amor e inclinación a aquello que deben producir las acciones. Para los hombres y todos los seres racionales creados es la necesidad moral compulsión, es decir, obligación, y toda acción fundada sobre ella ha de representarse como deber, y no como un modo de proceder, amado ya por nosotros mismos o que pueda llegar a serlo. Como si pudiéramos alguna vez llevar esto hasta el punto de que, sin el respeto hacia la ley, el cual está enlazado con temor o por lo menos aprensión de infringirla, pudiéramos, cual la divinidad elevada por encima de toda dependen-

cia, llegar alguna vez por nosotros mismos y, por decirlo así, mediante una coincidencia, tornada en naturaleza nuestra y jamás deshecha, entre la voluntad y la ley moral (la cual, por tanto, ya que no podríamos nunca estar tentados de serle infiel, podría al cabo cesar de ser mandato para nosotros) a entrar en posesión de una *Santidad* de la voluntad.

La ley moral es, en efecto, para la voluntad de un ser todo perfecto una ley de *Santidad*, pero para la voluntad de todo ser razonable finito, una ley de *deber*, de compulsión moral y de determinación de la acción de ese ser por medio de *respeto* hacia la ley y por veneración de su deber. Otro principio subjetivo no debe ser admitido como motor; pues de otro modo puede, es cierto, la acción suceder como la ley la prescribe, pero como, aunque conforme al deber, no ha ocurrido, empero, por deber, resulta que la intención, que es, sin embargo, de lo que propiamente se trata en esa legislación, no es moral.

Muy hermoso es hacer el bien a los hombres por amor a ellos y por benevolencia compasiva, o ser justo por amor al orden, pero esa no es todavía la legítima máxima moral de nuestra conducta, adecuada a nuestra situación entre seres racionales, como *hombres*, si nosotros tenemos la pretensión a modo, por decirlo así, de soldados voluntarios, de alzarnos con orgullosa ilusión por encima del pensamiento del deber y de querer hacer, independientes del mandato, sólo por propio placer, aquello para lo cual ningún mandato sería necesario. Nosotros nos hallamos bajo una *disciplina* de la razón, y en todas nuestras máximas de la subordinación bajo la misma, debemos no olvidar que no podemos sustraerle nada ni disminuir en nada la autoridad de la ley, aunque ésta se la dé nuestra propia razón con egoísta ilusión, poniendo el fundamento de la determinación de nuestra voluntad, si bien conforme a la ley, sin embargo, en otra parte que en la ley misma y en el respeto hacia esta ley. Deber y obligación (*Schuldigkeit*) son las únicas denominaciones que nosotros debemos dar a nuestra relación con la ley moral. Nosotros somos, en verdad, miembros legisladores de un reino de la moralidad, posible por la libertad, propuesto por la razón práctica a nuestro respeto, pero, sin embargo, somos al mismo tiempo súbditos y no el jefe del mismo, y el desconocimiento de nuestra posición inferior,

como criaturas, y la rebelión de la presunción contra la autoridad de la santa ley, es ya un abandono de la misma, según el espíritu, aún cuando estuviese cumplida la letra.

Con todo esto, empero, concuerda muy bien la posibilidad del siguiente mandato: *Amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo*. Pues éste exige, como mandamiento, respeto hacia una ley que ordena amor y no abandona a la elección arbitraria el hacerse de éste un principio. Pero el amor a Dios como inclinación (amor patológico) es imposible, porque no es ningún objeto de los sentidos. Ese mismo amor hacia los hombres, si bien posible, no puede, empero, ser ordenado, pues no está en la facultad de ningún hombre amar a alguien sólo por mandato. Así, pues, sólo *al amor práctico* es al que se refiere ese núcleo de todas las leyes. Amar a Dios, quiere decir en esta significación: llenar con gusto sus mandatos; amar al prójimo quiere decir cumplir con gusto todos los deberes con respecto a él. Pero el mandato que hace de esto una regla no puede tampoco mandar que se tenga esa disposición de ánimo (*Gesinnung*) en acciones conformes al deber, sino sólo que se tienda hacia ella. Pues un mandato de que se deba hacer algo con gusto es, en sí mismo, contradictorio, porque cuando sabemos por nosotros mismos lo que estamos obligados a hacer, si ademásuviésemos conciencia de hacerlo con gusto, sería un mandato sobre ello enteramente innecesario, y si lo hacemos en verdad, pero no precisamente con gusto sino sólo por respeto hacia la ley, entonces un mandato que hace de ese respeto precisamente el motor de la máxima, obraría exactamente en contra de la disposición de ánimo ordenada. Aquella ley de todas las leyes presenta, pues, como todo precepto moral del Evangelio, la disposición moral de ánimo en toda su perfección, así como también, en cuanto un ideal de santidad inasequible para toda criatura, es sin embargo el prototipo hacia el cual nosotros debemos tender a aproximarnos e igualarlo en un progreso ininterrumpido, pero infinito. Si pudiese alguna vez un ser racional llegar a cumplir completamente gustoso todas las leyes morales, esto significaría tanto como no hallarse en él ni siquiera la posibilidad de un deseo que le incitase a separarse de ellas, pues superar un deseo semejante cuesta siempre sacrificio al sujeto; necesita, pues, coacción sobre sí mismo, esto es, constricción íntima a lo que no se hace enteramente con gusto. Pero

a este grado de disposición moral de ánimo no puede llegar nunca una criatura. Pues como es una criatura, y por consiguiente siempre, con respecto a lo que exige para la completa satisfacción con su estado, es dependiente, no puede estar nunca enteramente libre de deseos e inclinaciones, las cuales, descansando en causas físicas, no concuerdan por sí mismas con la ley moral, que tiene una fuente totalmente distinta y, por consiguiente, hacen siempre necesario que, teniendo en cuenta esas inclinaciones, se funde la intención de sus máximas en constrictión moral, no en elevación espontánea, sino en el respeto, que la observancia de la ley, aún cuando ocurra de mala gana, *requiere*, y no en el amor, que no teme ningún apartamiento íntimo de la ley por la voluntad, y que sin embargo se haga de este último, es decir, del mero amor a la ley (que cesaría entonces de ser *mandato*, y la moralidad, que se transformaría entonces subjetivamente en santidad, cesaría de ser *virtud*) el término constante, aunque inasequible de sus esfuerzos. Pues en aquello que nosotros estimamos mucho, pero sin embargo (a causa de la conciencia de nuestra debilidad) tememos, transfórmase, por la mayor facilidad en satisfacerle, el miedo respetuoso en inclinación y el respeto en amor; sería por lo menos la perfección de una intención dedicada a la ley, si alcanzarla fuera jamás posible a una criatura...

¡Deber! Nombre sublime y grande, tú que no encierras nada amable que lleve consigo insinuante lisonja, sino que pides sumisión, sin amenazar, sin embargo, con nada que despierte aversión natural en el ánimo y lo asuste para mover la voluntad, tú que sólo exiges una ley que halla por sí misma acceso en el ánimo, y que se conquista, sin embargo y aún contra nuestra voluntad, veneración por sí misma (aunque no siempre observancia); tú, ante quien todas las inclinaciones enmudecen, aún cuando en secreto obran contra ti, ¿cuál es el origen digno de ti? ¿Dónde se halla la raíz de tu noble ascendencia, que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones, esa raíz, de la cual es condición necesaria que proceda aquel valor que sólo los hombres pueden darse a sí mismos?

No puede ser nada menos que lo que eleva al hombre por encima de sí mismo (como una parte del mundo de los sentidos), lo que le enlaza con un orden de cosas que sólo el entendimiento

puede pensar y que, al mismo tiempo, tiene bajo sí todo el mundo de los sentidos y con él la existencia empíricamente determinable del hombre en el tiempo y el todo de todos los fines (que sólo es adecuado a semejantes leyes incondicionadas prácticas, como la moral). No es ninguna otra cosa más que la *personalidad*, es decir, la libertad de independencia del mecanismo de toda la naturaleza, considerada esa libertad, sin embargo, al mismo tiempo como una facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas peculiares, es decir, dadas por su propia razón, la persona, pues, como perteneciente al mundo de los sentidos, sometida a su propia personalidad, en cuanto pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible; y entonces no es de admirar que el hombre, como perteneciente a ambos mundos, tenga que considerar su propio ser, en relación con su segunda y más elevada determinación, no de otro modo que con veneración y las leyes de la misma con el sumo respeto.

En este origen fúndanse varias expresiones que indican el valor de los objetos, según ideas morales. La ley moral es *santa* (inviolable). El hombre, en verdad, está bastante lejos de la santidad; pero la *humanidad* en su persona tiene que serle santa. En toda la creación puede todo lo que se quiera y sobre lo que se tenga algún poder, ser también empleado *sólo como medio*; únicamente el hombre, y con él toda criatura racional, es *fin en sí mismo*. El es, efectivamente, el sujeto de la ley moral, que es santa, gracias a la autonomía de su libertad. Precisamente por ella toda voluntad, incluso la propia voluntad de toda persona, dirigida sobre esta misma, está limitada por la condición del acuerdo con la autonomía del ser racional, a saber, no someterlo a ninguna intención que no sea posible, según una ley que pueda originarse en la voluntad del sujeto pasivo mismo; no emplear, pues, éste nunca sólo como medio, sino al mismo tiempo también como fin. Esta condición la añadimos nosotros con razón, hasta a la voluntad divina, en consideración de los seres racionales en el mundo como sus criaturas, pues que descansan en la personalidad de los mismos, por lo cual tan sólo son fines en sí mismos.

Esta idea de la personalidad que despierta el respeto y que nos pone delante de los ojos la sublimidad de nuestra naturaleza (según su determinación), dejándonos notar al mismo tiempo

la falta de conformidad de nuestra conducta con ella y destruyendo por eso la presunción, es natural y fácil de observar aún para la razón humana más ordinaria. Todo hombre, aún sólo medianamente honrado, ¿no ha notado a veces que si se ha abstenido de una mentira, por lo demás inofensiva y que le hubiera sacado de un desagradable asunto o que hubiera podido ser útil a un amigo querido y merecedor, ha sido sólo para tener derecho (*dürfen*) a mirarse a sí mismo en la intimidad sin despreciarse? A un hombre honrado, en la mayor de las desgracias de la vida, desgracia que hubiéra podido evitar sólo con haber podido saltar por encima del deber, ¿no le mantiene firme siempre la conciencia de haber conservado en su dignidad y honrado la humanidad en su persona, de no tener motivo para avergonzarse de sí mismo y evitar el espectáculo interior del examen de sí mismo? Este consuelo no es felicidad, ni siquiera la más mínima parte de ella. Pues nadie deseará la ocasión para ello, ni siquiera incluso una vida, en semejantes circunstancias. Pero él vive y no puede tolerar ser a sus propios ojos indigno de la vida. Ese interior apaciguamiento es, pues, sólo negativo en consideración de todo lo que puede hacer agradable la vida; es, a saber, evitar el peligro de descender en valor personal, después que el de su estado ha sido ya por él completamente abandonado. Es el efecto de un respeto hacia algo totalmente otro que la vida, en comparación y oposición con lo cual, la vida, con todo su agrado, no tiene, más bien, valor alguno. El vive aún sólo por deber, no porque encuentre en la vida el menor gusto.

Los postulados de la razón práctica*

1. *Del primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa*

Por primado entre dos o más cosas ligadas por la razón, entiendo yo la ventaja que una tiene de ser el primer fundamento de determinación de la unión con todas las demás. En sentido práctico estricto significa la ventaja del interés de la una en cuanto a este interés (que no puede ser puesto detrás de ningún otro) está subordinado el interés de las otras. A toda facultad del espíritu se puede atribuir un interés, esto es, un principio que encierra la condición bajo la cual solamente es favorecido el ejercicio de la misma. La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todos los poderes del espíritu y el suyo mismo. El interés de su uso especulativo consiste en el *conocimiento* del objeto hasta los principios *a priori* más elevados, el del uso práctico, en la determinación de la *voluntad*, con respecto al último y más completo fin. Lo que es exigible para la posibilidad de un uso de la razón, en general, a saber, que los principios y afirmaciones de la misma no se contradigan uno a otro, no constituye una par-

*Crítica de la razón práctica. (1788). Primera Parte, Libro II, Cap. II. Traducción española de E. Miñana y Villasagra y Manuel García Morente. 1913. Editorial Porrúa, S. A. México, 1972. Pgs. 174-184.

te de su interés, sino que es la condición de tener una razón en general; sólo la amplificación, no el simple acuerdo consigo mismo, será computado como interés.

Si la razón práctica no puede admitir ni pensar como dado nada más que lo que la razón especulativa por sí y por su conocimiento pueda proporcionarle, entonces tendrá ésta el primado. Pero en el supuesto de que tuviese por sí principios originarios *a priori*, con los cuales estuviesen unidos inseparablemente ciertas posiciones teóricas que, sin embargo, se sustraen a toda posible penetración de la razón especulativa (aún cuando no contradigan tampoco a las mismas), entonces la cuestión de cuál sea el más alto interés (no de cuál tenga que ceder al otro, pues no se contradicen necesariamente) es ésta: si la razón especulativa, que no sabe nada de lo que le ofrece la práctica para que lo acepte, tiene que admitir esas proposiciones, y, aunque para ella sean trascendentes, tratar de unir las con sus conceptos como una posesión extraña transportada a ella; o si ella está autorizada a seguir tenazmente su propio interés separado, y, según el canon de *Epicuro*, a rechazar como vanas sutilezas todo lo que no pueda justificar su realidad objetiva por medio de evidentes ejemplos a presentar en la experiencia, por muy entretelado que esté con el interés del uso práctico (puro), y aunque en sí no sea contradictorio tampoco con el del teórico, sólo porque realmente perjudica al interés de la razón especulativa en cuanto levanta los límites que ésta se pone a sí misma, abandonándola a todos los contrasentidos o desvaríos de la imaginación.

En realidad, mientras se ponga como fundamento la razón práctica, como patológicamente condicionada, es decir, administrando solamente el interés de las inclinaciones, bajo el principio sensible de la felicidad, no se puede hacer esa reclamación a la razón especulativa. El paraíso de *Mahoma* o la unión delicuescente de los *teósofos* y *místicos* con la divinidad, conforme cada uno sienta, impondría a la razón su monstruosidad, y tanto valdría no tener ninguna como entregarla de tal modo a todos los ensueños. Pero si la razón pura puede ser por sí práctica, y lo es realmente, como la conciencia de la ley moral lo manifiesta, entonces es siempre sólo una y la misma razón la que, sea en el aspecto teórico o en el práctico, juzga según principios *a priori* y en-

tonces resulta claro que, aunque su facultad no alcance en el primero a fijar afirmándolas ciertas proposiciones, sin embargo, como tampoco las contradice, tiene que admitir precisamente estas tesis tan pronto como ellas pertenezcan *inseparablemente al interés práctico* de la razón pura si bien como algo extraño que no ha crecido en su suelo, sin embargo, como suficientemente justificado, tratando de compararlas y enlazarlas con todo lo que como razón especulativa tiene en su poder; se contiene, sin embargo, en que ellas no son conocimientos suyos, sino ampliificaciones de su uso en algún otro sentido, a saber, en el práctico, el cual no está en pugna con su interés, que consiste sólo en la limitación de su temeridad especulativa.

Así, pues, en el enlace de la razón pura especulativa con la pura práctica para un conocimiento, lleva la última el primado, supuesto, sin embargo, que este enlace no sea *casual* y arbitrario, sino fundado *a priori* en la razón misma, y, por consiguiente, *necesario*. Pues sin esta subordinación surgiría una contradicción de la razón consigo misma, porque si la una estuviese sólo coordinada a la otra, encerrarse la primera estrechamente en sus límites sin admitir nada de la segunda en su esfera, y ésta extendería sus límites, sin embargo, a todo, y cuando lo exigiese su necesidad trataría de encerrar a aquélla dentro de sí. Por otra parte, subordinarse a la razón especulativa e invertir, pues, el orden, no se puede exigir de la razón pura práctica, porque todo interés es, en último término, práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado y sólo en el uso práctico está completo.

2. La inmortalidad del alma como un postulado de la razón pura práctica

La realización del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral. Pero en ésta es la *adecuación completa* de la disposición de ánimo con la ley moral, la condición más elevada del bien supremo. Ella, pues, tiene que ser tan posible como su objeto, porque está contenida en el mismo mandato de fomentar éste. Pero la adecuación completa de la voluntad a la ley moral es *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible en

ningún momento de su existencia. Pero como ella, sin embargo, es exigida como prácticamente necesaria, no puede ser hallada más que en un progreso que va al *infinito* hacia aquella completa adecuación, y, según los principios de la razón pura práctica, es necesario admitir tal progresión práctica como el objeto real de nuestra voluntad.

Este progreso infinito es, empero, sólo posible bajo el supuesto de una *existencia* y personalidad duradera en lo *infinito* del mismo ser racional (que se llama la inmortalidad del alma). Así, pues, el bien supremo es prácticamente sólo posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma; por consiguiente, ésta, como ligada inseparablemente con la ley moral, es un *postulado* de la razón pura práctica (por lo cual entiendo una proposición teórica, pero no demostrable como tal, en cuanto depende inseparablemente de una ley práctica incondicionadamente válida *a priori*)...

3. La existencia de Dios como un postulado de la razón pura práctica

La ley moral condujo, en el análisis anterior, al problema práctico que, sin la intervención de motor alguno sensible, sólo por la razón pura está prescrito, a saber, a la necesaria integridad de la primera y más principal parte del bien supremo, la *moralidad*, y, como ese problema sólo puede ser resuelto completamente en una eternidad, al postulado de la *inmortalidad*. Esa misma ley tiene que conducir también a la posibilidad del segundo elemento del bien supremo, a saber, la *felicidad* adecuada a aquella moralidad, con el mismo desinterés que antes, por la sola razón imparcial; es decir, a la presuposición de la existencia de una causa adecuada a este efecto, esto es, a postular la existencia de Dios como necesariamente perteneciente a la posibilidad del bien supremo (objeto de nuestra voluntad, que está ligado necesariamente con la legislación moral de la razón pura). Vamos a exponer esta conexión de un modo convincente.

La *felicidad* es el estado de un ser racional en el mundo, al cual, en el conjunto de su existencia, *le va todo según su deseo y voluntad*; descansa, pues, en la concordancia de la naturaleza

con el fin total que él persigue y también con el fundamento esencial de determinación de su voluntad. Ahora bien, la ley moral, como ley de la libertad, manda por medio de fundamentos de determinación, que deben ser enteramente independientes de la naturaleza y de la coincidencia de la misma con nuestra facultad de desear (como motor); pero el ser agente racional en el mundo no es al mismo tiempo causa del mundo y de la naturaleza misma. Así, pues, en la ley moral no hay el menor fundamento para una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad, a ella proporcionada, de un ser perteneciente, como parte, al mundo, y dependiente, por tanto, de él; este ser, precisamente por eso, no puede ser por su voluntad causa de esta naturaleza, y no puede, en lo que concierne a su felicidad, hacerla por sus propias fuerzas coincidir completamente con sus propios principios prácticos. Sin embargo, en el problema práctico de la razón pura, es decir, en el trabajo necesario enderezado hacia el supremo bien, se postula esa conexión como necesaria: *debemos* tratar de fomentar el supremo bien (que, por tanto, tiene que ser posible). Por consiguiente, se postula también la existencia de una causa de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza, y que encierra el fundamento de esa conexión, esto es, de la exacta concordancia entre la felicidad y la moralidad. Pero esta superior causa debe contener el fundamento de la coincidencia de la naturaleza, no sólo con una ley de la voluntad de los seres racionales, sino con la representación de *esta ley*, en cuanto éstos la ponen como el fundamento más elevado de determinación de la voluntad, así, pues, no sólo con las costumbres, según la forma, sino también con su moralidad como fundamento motor de las mismas, esto es, con su disposición de ánimo moral. Así, pues, es posible el supremo bien en el mundo sólo en cuanto es admitida una causa superior de la naturaleza, que tenga una causalidad conforme a la disposición de ánimo moral. Ahora bien, un ser que es capaz de acciones, según la representación de leyes, es una *inteligencia* (ser racional), y la causalidad de un ser semejante, según esa representación de las leyes, es una *voluntad* del mismo. Así, pues, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto ella ha de ser presupuesta para el supremo bien, es un ser que por *razón y voluntad* es la causa (por consiguiente, el autor) de la naturaleza, es decir, *Dios*. Por consiguiente, el postulado de la posibilidad *del bien supremo derivado* (el mejor del mundo) es al mismo tiempo

el postulado de la realidad de un *bien supremo originario*, esto es, de la existencia de Dios. Ahora bien, era un deber para nosotros fomentar el supremo bien; por consiguiente, no sólo era derecho, sino también necesidad unida con el deber, como exigencia, presuponer la posibilidad de este bien supremo, lo cual, no ocurriendo más que bajo la condición de la existencia de Dios, enlaza inseparablemente la presuposición del mismo con el deber, es decir, que es moralmente necesario admitir la existencia de Dios...

También se puede ver por esto que, cuando se pregunta por el *último fin de Dios* en la creación del mundo, no ha de decirse la *felicidad* de los seres racionales en él, sino el *supremo bien*, el cual añade a aquel deseo de los seres racionales aún una condición, a saber, la de ser dignos de la felicidad, es decir, la *moralidad* de esos mismos seres racionales, que contiene la única medida, según la cual ellos pueden esperar llegar a ser partícipes de la felicidad por la mano de un creador sabio. Pues ya que la *sabiduría*, considerada teóricamente, significa *el conocimiento del supremo bien*, y prácticamente *la adecuación de la voluntad con el supremo bien*, no se puede atribuir a una sabiduría suprema independiente que sólo estaría fundado en la *bondad*. Pues el efecto de ésta (con respecto a la felicidad de los seres racionales) sólo se puede pensar bajo las condiciones limitativas del acuerdo con la *santidad* de su voluntad como adecuada al bien supremo originario. Por eso aquellos que ponen el fin de la creación en el honor de Dios (suponiendo que no se piense éste antropomórficamente como la inclinación a ser ensalzado), han logrado la mejor expresión. Pues nada honra más a Dios que lo más apreciable en el mundo, el respeto por su mandato, la observancia del santo deber que nos impone su ley, cuando viene a añadirse su magnífica disposición de coronar tan hermoso orden con la adecuada felicidad. Si esta última le hace amable (para hablar en forma humana), es, en cambio, por la primera, objeto de adoración. Los hombres mismos pueden conquistarse por sus buenas acciones amor, pero, por ellas solas, nunca respeto; de suerte que la mayor beneficencia sólo les honra si está ejecutada según la dignidad.

Que, en el orden de los fines, el hombre (y con él todo ser racional) es *fin en sí mismo*, es decir, no puede nunca ser utilizado

sólo como medio por alguien (ni aún por Dios), sin al mismo tiempo ser fin; que, por tanto, la humanidad, en nuestra persona, tiene que sernos sagrada, es cosa que sigue ahora de suyo, porque el hombre es el *sujeto de la ley moral*, por consiguiente, también de lo que es en sí santo, de lo que permite llamar santo a todo lo que esté de acuerdo con ello. Pues esta ley moral se funda en la autonomía de su voluntad como voluntad libre, la cual tiene que poder necesariamente *estar de acuerdo* al mismo tiempo según sus leyes universales, con aquello a que él debe *someterse*.

Los postulados de la razón pura práctica en general se derivan todos del principio de la moralidad, el cual no es ningún postulado, sino una ley por la cual la razón determina inmediatamente la voluntad. Esta voluntad, precisamente por estar así determinada, como voluntad pura, exige esas necesarias condiciones de la observancia de sus preceptos. Estos postulados no son dogmas teóricos, sino presuposiciones en sentido necesariamente práctico; por tanto, si bien no ensanchan el conocimiento especulativo, dan, empero, realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general (por medio de su relación con lo práctico), y la autorizan para formular conceptos que sin eso no podría pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad.

Estos postulados son los de *la inmortalidad*, de *la libertad*, considerada positivamente (como la causalidad de un ser en cuanto pertenece al mundo inteligible) y de *la existencia de Dios*. El *primero* se deriva de la condición prácticamente necesaria de la adecuación de la duración a la integridad del cumplimiento de la ley moral; el *segundo*, de la necesaria presuposición de la independencia del mundo sensible y de la facultad de la determinación de su voluntad, según la ley de un mundo inteligible, es decir, de la libertad; el *tercero*, de la necesidad de la condición que exige ese mundo inteligible para ser el supremo bien, mediante la presuposición del supremo bien independiente, esto es, la existencia de Dios.

La aspiración al bien supremo, necesaria por el respeto a la ley moral, y la presuposición, de él derivada, de la realidad objetiva de ese bien supremo, conduce, pues, por los postulados de la razón práctica, a conceptos que la razón especulativa pudo ex-

presar como problemas, pero que ella no pudo resolver. Así, pues, 1º, conduce al concepto en cuya solución la razón teórica no podía hacer nada más que *paralogismos* (el concepto de la inmortalidad), porque faltaban aquí los caracteres de la persistencia para completar el concepto psicológico de un último sujeto, atribuido necesariamente al alma en la conciencia de sí mismo, para llegar a la representación real de una sustancia, cosa que la razón práctica lleva a cabo por medio del postulado de una duración que exige la concordancia con la ley moral en el supremo bien, como fin completo de la razón práctica. 2º, conduce al concepto que sumía la razón especulativa en la *antinomia*, y cuya solución sólo podía fundarse en un concepto, si bien problemáticamente imaginable, no demostrable y determinable en su realidad objetiva, esto es, la idea *cosmológica* de un mundo inteligible y la conciencia de nuestra existencia en el mismo, por medio del postulado de la libertad (cuya realidad la razón práctica la expone mediante la ley moral, y con ella, al mismo tiempo, la ley de un mundo inteligible, al que la especulativa sólo podía señalar, pero no determinar su concepto). 3º, proporciona significación al concepto que la razón especulativa, si bien podía pensar, tuvo, empero, que dejar indeterminado como simple *ideal* trascendental, al concepto *teológico* del ser primero (en un sentido práctico, esto es, como una condición de la posibilidad del objeto de una voluntad determinada por aquella ley) como superior principio del bien supremo en un mundo inteligible, por la legislación moral poderosa en el mismo.

Pero, ahora bien; ¿es nuestro conocimiento de este modo realmente ampliado por la razón pura práctica, y lo que para la especulativa era *trascendente*, es en la práctica *inmanente*? Sin duda, pero sólo en *sentido práctico*. Pues nosotros, en verdad, no conocemos por ello ni la naturaleza de nuestra alma, ni el mundo inteligible, ni el supremo ser, según lo que ellos sean en sí mismo, sino que sólo sus conceptos los hemos reunido en el concepto *práctico* del *supremo bien*, como objeto de nuestra voluntad, completamente *a priori* por la razón pura, pero sólo por medio de la ley moral y también sólo en relación con la misma, en consideración al objeto que ella ordena. Pero cómo la libertad sea posible y cómo teórica y positivamente ha de representarse este modo de causalidad, es cosa que no se puede comprender por esto si-

no sólo que hay postulada por la ley moral, y para su conveniencia, una libertad semejante. Lo mismo ocurre con las demás ideas; ningún entendimiento humano jamás las penetra, según su posibilidad; pero que no sean conceptos verdaderos, no los persuadirá tampoco ningún sofisma al convencimiento aun del hombre más vulgar.

Conclusión de la crítica de la razón práctica*

Dos cosas llenan el ámbito de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*. Ambas cosas no he de buscarlas y como conjeturarlas, cual si estuvieran envueltas en oscuridades, en lo trascendente fuera de mi horizonte; ante mí las veo y las enlace inmediatamente con la consciencia de mi existencia. La primera empieza en el lugar que yo ocupo en el mundo exterior sensible y ensancha la conexión en que me encuentro con magnitud incalculable de mundos sobre mundos y sistemas de sistemas, en los ilimitados tiempos de su periódico movimiento, de su comienzo y de su duración. La segunda empieza en mi invisible yo, en mi personalidad, y me expone en un mundo que tiene verdadera infinitud, pero sólo penetrable por el entendimiento y con el cual me reconozco (y por ende también con todos aquellos mundos visibles) en una conexión universal y necesaria, no sólo contingente como en aquel otro. El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por decirlo así, mi importancia como *criatura animal* que tiene que devolver al planeta (un mero punto

*Crítica de la razón práctica. (1788). Segunda Parte. Conclusión. Traducción española de E. Miñana y Villasagra y Manuel García Morente. 1913. Editorial Porrúa, S. A. México, 1972. Pgs. 201-202.

en el universo) la materia de que fue hecho después de haber sido provisto (no se sabe cómo) por un corto tiempo, de fuerza vital. El segundo, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinitamente por medio de mi personalidad, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aún de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley que no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito.

Pero admiración y respeto pueden, sí, incitar a la investigación, pero no suplir su falta. ¿Qué hay, pues, que hacer para instaurar ésta de una manera útil y adecuada a la elevación del objeto? Los ejemplos aquí pueden servir de advertencia, pero también de modelo. La consideración del mundo empezó por el más magnífico espectáculo que pueda presentarse a los sentidos del hombre y que nuestro entendimiento en su amplia extensión pueda abrazar, y terminó por la astrología. La moral empezó con la más noble propiedad de la naturaleza humana, cuyo desarrollo y cultura se enderezan hacia una utilidad infinita, y terminó por el misticismo o la superstición. Así ocurre en todos los ensayos, aún burdos, en que la parte principal del asunto depende del uso de la razón; pues este uso no se adquiere por sí solo mediante el ejercicio frecuente, como pasa con el uso de los pies, sobre todo cuando se trata de propiedades que no se dejan exponer así inmediatamente en la experiencia ordinaria. Pero luego que, aunque tarde, hubo llegado a tener fuerza la máxima de reflexionar de antemano todos los pasos que se propone dar la razón y no dejarla seguir su marcha más que en el carril de un método anteriormente pensado, imprimióse en el juicio del edificio del mundo una dirección totalmente distinta, y con ésta a la vez obtuvo-se un resultado incomparablemente más feliz. La caída de una piedra, el movimiento de una honda, analizados en sus elementos y en las fuerzas en ellos exteriorizadas, tratados matemáticamente, produjeron, finalmente, esa concepción del mundo, clara e inmutable para todo el porvenir, que puede esperar ampliarse con progresivas observaciones sin temer jamás un retroceso.

Emprender ese mismo camino en el estudio de las disposiciones morales de nuestra naturaleza puede aconsejarnoslo ese

ejemplo, dándonos la esperanza del mismo feliz éxito. Tenemos a la mano los ejemplos de la razón que juzga moralmente. Analizándolos en sus conceptos elementales, emprendiendo, a falta de *matemáticas*, un procedimiento semejante al de la *química*, el de la *separación* de lo empírico y lo racional que pueda encontrarse en ellos, por medio de repetidos ensayos sobre el entendimiento humano ordinario, podremos conocerlos ambos *puros* y saber con seguridad qué puede producir cada uno por sí solo y así impedir ora el error de un juicio, aún *burdo* y sin ejercicio, ora (y esto es mucho más necesario) los *arranques geniales* que, como suele ocurrir a los adeptos de la piedra filosofal, prometen, sin investigación metódica ni conocimiento de la naturaleza, tesoros de ensueño y despilfarran los verdaderos. En una palabra, la ciencia (buscada con crítica y encarrilada con método) es la puerta estrecha que conduce a la *teoría de la sabiduría*, si por ésta se entiende no sólo lo que se *debe hacer*, sino lo que debe servir de hilo conductor a los *maestros* para abrir bien y con conocimiento el camino de la sabiduría, que todos deben seguir y preservar a los otros del error; ciencia ésta cuyo guardián debe ser siempre la filosofía, en cuya sutil investigación no ha de tener el público parte, pero sí interés en las *doctrinas* que pueden aparecerle, tras semejante preparación, en toda su claridad.

Etica y Derecho

Idea y división de la metafísica de las costumbres*

SI LA MORAL no fuera más que doctrina de la felicidad, sería inadecuado buscar para su fundamentación principios *a priori*. Pues por muy evidente que parezca la frase de que la razón puede descubrir anteriormente a la experiencia por qué medios puede llegarse a un goce duradero de los placeres de la vida, hay que decir, no obstante, que todo lo que se enseña *a priori* sobre la materia es, o bien pura tautología, o bien aceptado sin fundamento alguno. Sólo la experiencia puede enseñarnos lo que nos causa placer. Los impulsos naturales a la alimentación, a la satisfacción sexual, al descanso, al movimiento y -una vez desarrolladas nuestras disposiciones naturales- el impulso al honor, a la ampliación de nuestros conocimientos, etcétera, son los únicos que pueden enseñar, y a cada uno a su manera, dónde hay que situar el placer; de igual manera que sólo la experiencia también puede enseñar los medios por los que hay que buscar éste. Toda elucubración *a priori* no significa aquí, en realidad, nada más que experiencia elevada a generalidad por medio de la inducción (*secundum principia generalia, non universalia*), una generalidad, de otra parte, tan precaria, que hay que conceder a cada uno un sinnúmero de excepciones, a fin de

***Metafísica de las costumbres.** (1797). Introducción a la metafísica de las costumbres, II y III. Traducción española de Felipe González Vicén. En *Introducción a la teoría del derecho*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978. Pgs. 45-58.

adecuar aquel criterio a su forma de vida, a sus inclinaciones particulares y a su sensibilidad para el placer, para, en fin de cuentas, no aprender más que escarmentando en cabeza propia o en cabeza ajena.

Otra cosa muy distinta ocurre con la doctrina de la moralidad, la cual formula mandatos para todo el mundo, sin tener en cuenta las inclinaciones, y sólo en tanto y porque se es libre y se tiene razón práctica. Lo que las leyes morales nos dicen no está extraído de la observación de uno mismo y de su animalidad; no está deducido tampoco de la observación del curso del universo, es decir, de lo que acontece y de cómo se obra -si bien la palabra "moral", como la latina *more*, significa sólo maneras y forma de vida-, sino que la razón ordena cómo debe obrarse, aún cuando no haya ningún ejemplo de ello, y sin tener en cuenta el provecho que de la acción pueda derivarse para nosotros; un provecho acerca del cual, por lo demás, sólo la experiencia podría adoctrinarnos. Pues si bien la razón nos permite buscar nuestro provecho por todos los medios posibles, y si bien, además, basándose en la experiencia, uno puede prometerse, de ordinario, mayor provecho del cumplimiento de los mandatos de la razón que de su transgresión, la autoridad de estos últimos no descansa en esta circunstancia, sino que la razón se sirve del ejemplo de este posible provecho como de un contrapeso contra la tentación de obrar en contra, y a fin de neutralizar de antemano los defectos de una balanza parcial en el juicio práctico, y hacer inclinar a continuación el platillo del lado de la pura razón práctica, valiéndose del peso de los fundamentos *a priori*.

Si un sistema de conocimientos *a priori* compuesto de puros conceptos se llama, por eso, metafísica, una filosofía práctica que tiene por objeto, no la naturaleza, sino el libre arbitrio, presupondrá y necesitará una metafísica de las costumbres; más aún, el poseer esta metafísica es en sí mismo un deber, y todos los hombres la poseen, aunque, de ordinario, sólo en forma confusa, ya que, sin principios *a priori*, el hombre no podría creer que llevaba en sí una legislación general. Y así como una metafísica de la naturaleza tiene que poseer también principios para la aplicación a los objetos de la experiencia de aquellos otros principios generales y supremos, así también tiene que poseerlos una meta-

física de las costumbres; y así nosotros tendremos que tomar a menudo como objeto la naturaleza singular del hombre, la cual sólo se conoce por la experiencia, a fin de mostrar en ella las consecuencias que se derivan de los principios morales generales, pero sin que por ello se merme en nada la pureza de estos últimos, ni se ponga en duda su origen *a priori*. O lo que es lo mismo: una metafísica de las costumbres no puede fundarse en la antropología, pero puede aplicarse a ella.

La disciplina paralela a la metafísica de las costumbres, como constitutiva del otro miembro en la división de la filosofía práctica, sería la antropología moral, la cual, empero, sólo contendría las condiciones subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras de la realización de las leyes morales en la naturaleza humana, los orígenes, difusión y robustecimiento de los principios morales -en la educación, en la enseñanza escolar y en la pedagogía nacional-, así como otras doctrinas y preceptos basados en la experiencia, y de los cuales no se puede prescindir, pero que, sin embargo, no deben preceder a la metafísica de las costumbres ni confundirse con ella. Y ello porque, en otro caso, se correría peligro de producir leyes morales falsas o, al menos, indulgentes, las cuales hacen aparecer como inalcanzable lo que, si no se alcanza, es porque la ley no ha sido entendida y formulada en toda su pureza, que es en lo que consiste su fuerza; otro peligro es el de reforzar lo que es en sí obligatorio y bueno por medio de estímulos inauténticos e incluso bastardos, los cuales no consienten ningún principio moral seguro, ni como guía para el juicio práctico, ni para la disciplina del ánimo en el cumplimiento de la obligación, los preceptos de la cual sólo pueden ser formulados por la pura razón *a priori*.

En lo que se refiere a la división superior bajo la cual se encuentra la que acabamos de mencionar, es decir, la división de la filosofía en teórica y práctica, y en lo que afecta al hecho de que esta última no puede ser otra que filosofía moral, ya me he expresado en otro lugar, a saber, en la *Crítica del juicio*.¹ Todo aquel terreno de lo práctico que debe ser posible según leyes naturales -es decir, el campo propio del arte-, depende totalmente por sus

¹.- Véase capítulo 5 de esta Selección. N. del E.

leyes de la teoría de la naturaleza; sólo lo práctico según leyes de libertad puede tener principios que no dependen de ninguna teoría, ya que, más allá de las determinaciones de la naturaleza, no hay teoría alguna. Es decir, que la filosofía no puede ser en su parte práctica una doctrina técnica, sino sólo práctico-moral, y si la maestría del arbitrio según leyes de libertad -en contraposición a la naturaleza- debiera ser llamada aquí también arte, habría que entender con esta denominación un arte que hiciese posible un sistema de la libertad igual a un sistema de la naturaleza. ¡Un arte divino, en verdad, si nos fuera posible realizar plenamente por medio de la razón lo que la razón nos prescribe, poniendo en obra su idea misma!

Toda legislación -bien prescriba acciones internas o externas, y bien las prescriba *a priori* por la simple razón o por el arbitrio de otra persona- está integrada por dos elementos: en primer lugar, una ley que presenta objetivamente como necesaria la acción que debe acontecer, es decir, una ley que hace un deber de la acción, y, en segundo lugar, un motivo que une subjetivamente el fundamento que determina al arbitrio a la acción con la representación de la ley. Es decir, que el segundo elemento consiste en que la ley convierte a la obligación en motivo de la acción. Por el primer elemento, la acción es representada como obligación, lo cual es un mero conocimiento teórico de la determinación posible del arbitrio, es decir, de reglas prácticas; por el segundo, la vinculación a obrar así es unida a un fundamento de determinación del arbitrio en el sujeto.

Toda legislación, por tanto, aún cuando coincida con otra por razón de las acciones que convierte en obligación, aún cuando, por ejemplo, las acciones sean en todos los casos externas, puede, sin embargo, diferenciarse de ellas desde el punto de vista del motivo del obrar. Aquella legislación que convierte una acción en obligación y que, además, hace, a la vez, de esta obligación el motivo del obrar, es una legislación ética. Aquella, en cambio, que no incluye esto último en la ley, y que, por tanto, consiente en otro motivo del obrar que la idea de la obligación misma, es una legislación jurídica. En relación con esta forma de legislación, se ve fácilmente que este motivo del obrar distinto de la idea de la obligación tiene que provenir de los fundamentos patológicos de de-

terminación del arbitrio, de las inclinaciones y repulsiones, y, entre éstos, de los de la última especie, ya que la legislación jurídica ha de ser compulsora y no una incitación meramente invitatoria.

La mera coincidencia o no coincidencia de una acción con la ley, sin consideración al motivo del obrar, se llama la legalidad de la acción; aquella coincidencia o no coincidencia, en cambio, en la que la idea de la obligación impuesta por la ley es, a la vez, el motivo del obrar, se llama la moralidad de la acción.

Las obligaciones derivadas de la legislación jurídica sólo pueden ser obligaciones externas, ya que esta legislación no exige que la idea de la obligación, la cual es de naturaleza interna, sea por sí misma fundamento de determinación del arbitrio del actor, y como, por otra parte, precisa de un motivo del obrar adecuado a la ley, sólo puede unir a ésta motivos externos. La legislación ética, en cambio, convierte en obligación acciones internas, pero ello no con exclusión de las externas, sino en referencia a todo lo que es obligación en absoluto. Pero justamente por ello, porque la legislación ética incluye en su ley el motivo interno de la acción, la idea de la obligación, (carácter que no puede darse en la legislación externa), la legislación ética no puede ser una legislación externa, ni siquiera la de una voluntad divina, aunque sí puede insertar en su legislación como motivos del obrar obligaciones procedentes de otra legislación, incluso de una legislación externa.

De aquí se deduce que todas las obligaciones, simplemente por ser obligaciones, pertenecen a la ética, lo que no quiere decir, empero, que la legislación de la que proceden esté contenida, por ello, en la ética, sino que en muchos casos está fuera de ella. Así, por ejemplo, la ética prescribe que tengo que cumplir la promesa hecha en un contrato, aún cuando la otra parte no pueda forzarme a ello; pero aquí la ética toma de la teoría del Derecho como dadas la ley (*pacta sunt servanda*) y la obligación correspondiente. Es decir, que la legislación que manda cumplir la promesa hecha no se encuentra en la ética, sino en el *Ius*. La ética nos enseña tan sólo, partiendo de aquí, que aún cuando cese el motivo del obrar que une la legislación jurídica con aquella obliga-

ción, es decir, la coacción externa, la idea de la obligación basta ya por sí como motivo del obrar. Pues si ello no fuese así y la legislación misma no fuese jurídica, ni obligación jurídica -a diferencia de la obligación ética-, la obligación derivada de ella, la acción impuesta por la buena fe de cumplir lo prometido en un contrato, entraría en la misma clase que las acciones de la benevolencia y su obligatoriedad, lo cual no debe tener lugar. Mantener la promesa hecha no es una obligación ética, sino una obligación jurídica, para cuyo cumplimiento puede emplearse la coacción. Pero, no obstante, es una acción virtuosa -una prueba de la virtud- el hacerlo también en los casos en que no hay que temer la coacción. La teoría del Derecho y la ética no se distinguen, pues, tanto por la diversidad de sus obligaciones como por la diversidad de la legislación, la cual une con la ley una u otra clase de motivos del obrar.

La legislación ética -cuyas obligaciones pueden ser también externas- es aquella que no puede ser externa, y jurídica aquella que sí puede serlo. Así, por ejemplo, el cumplir la promesa otorgada contractualmente es una obligación externa, pero el imperativo, en cambio, de hacer esto tan sólo porque es obligación, sin tener en cuenta otros motivos del obrar, pertenece al campo de la legislación interna. Es decir, que, en este caso, la vinculación se incluye en la ética, no como una obligación de clase especial, como un tipo particular de acciones a las que se esté obligado, ya que es una obligación externa tanto en el Derecho como en la ética, sino porque aquí la legislación es interna y no puede tener ningún legislador externo. Por la misma razón se insertan en la ética las obligaciones de la benevolencia, aún siendo obligaciones externas, es decir, vinculación a acciones externas: porque su legislación sólo puede ser interna. La ética tiene, desde luego, sus obligaciones peculiares, como, por ejemplo, las obligaciones consigo mismo; pero, sin embargo, tiene obligaciones comunes con el Derecho, aunque no la forma de la obligatoriedad. Lo propio de la legislación ética es, en efecto, realizar acciones sólo porque son obligatorias, convirtiendo en motivo suficiente del arbitrio el principio de la obligación, sea cual sea la procedencia de ésta. Hay, por eso, muchas obligaciones éticas directas, pero la legislación interna convierte también todas las demás en obligaciones éticas indirectas.

¿Qué es el Derecho?

Si no quiere caer en tautologías, o remitir a lo que las leyes disponen en un país y en una época, en lugar de ofrecer una respuesta de carácter general, la pregunta tiene que sumir al jurista en la misma perplejidad que al lógico la pregunta: ¿qué es verdad? El jurista puede, sin duda, decirnos, qué es Derecho en un momento concreto (*quid sit iuris*), es decir, qué es lo que las leyes dicen o han dicho en un lugar y tiempo determinados; pero si lo que las leyes disponen es también justo, y cuál es el criterio general que nos sirve para distinguir lo justo de lo injusto (*iustum et iniustum*), son cosas que no podrá descubrir nunca, mientras no abandone durante algún tiempo los principios empíricos y busque las fuentes de aquellos juicios en la mera razón -para lo cual aquellas leyes pueden servirle perfectamente de guía-, a fin de sentar así los fundamentos para una posible legislación positiva. Una teoría del Derecho meramente empírica es, como la cabeza de madera en la fábula de Fedro, una cabeza que puede ser muy hermosa, pero que no tiene seso.

El concepto del Derecho, en tanto que se refiere a una vinculatoriedad derivada de él, es decir, el concepto moral del Derecho, tiene por objeto, en primer término, sólo la relación externa y práctica de una persona con otra y en tanto que sus acciones pueden tener influjo entre sí, bien mediata, bien inmediatamente. En segundo lugar, no tiene por objeto la relación del arbitrio con el deseo de otra persona, y, por tanto, con la mera necesidad, co-

Metafísica de las costumbres. (1797). Introducción a la teoría del derecho, b-e. Traducción española de Felipe González Vicen. En *Introducción a la teoría del derecho*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978. Pgs. 78-87.

mo, por ejemplo, en las acciones de la beneficencia o de la clemencia, sino la relación del arbitrio con el arbitrio de otra persona. En tercer lugar, en esta relación recíproca del arbitrio no se tiene en cuenta en absoluto la materia de éste, es decir, el fin que cada uno persigue con el objeto -no se pregunta, por ejemplo, si el que me compra una mercancía para su propio comercio obtendrá o no con ella un beneficio-, sino sólo la forma en la relación del arbitrio recíproco, en tanto que es considerada como libre, y el hecho de si la acción del uno puede conciliarse con la del otro de acuerdo con una ley general.

El derecho es, pues, el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio del uno puede conciliarse con el arbitrio del otro, según una ley general de libertad.

Principio general del Derecho

"Una acción es conforme a Derecho cuando, según ella o según su máxima, la libertad del arbitrio de cada uno puede conciliarse con la libertad de todos, según una ley general."

Si mi acción, por tanto, o, en términos absolutos, mi estado, puede conciliarse con la libertad de todos según una ley general, me causa lesión aquel que me obstaculiza en ello, pues este obstáculo -esta resistencia- no puede conciliarse con la libertad según leyes generales.

Igualmente se sigue de aquí: que no puede exigirse que este principio de todas las máximas se convierta, a la vez, en máxima mía, es decir, que haga de él la máxima de mi obrar, ya que todos pueden ser libres, a pesar de que su libertad me sea en absoluto indiferente, y a pesar de que, en el fondo, me gustaría incluso violarla, con tal tan sólo de que mis acciones no la menoscaben. El convertir en máxima para mí el obrar de acuerdo con el Derecho es una exigencia que la ética me formula.

La ley jurídica general: obra externamente de tal modo que el libre ejercicio de tu arbitrio pueda conciliarse con la libertad de todos según una ley general, es pues, una ley que me impone una vinculatoriedad, pero que no espera en absoluto, ni mucho

menos exige, que yo mismo limite mi libertad a aquellas condiciones por razón de dicha vinculatoriedad, sino que lo que la razón me dice es que la libertad se halla en su idea limitada a aquellas condiciones y puede ser también limitada de hecho por otros en el mismo sentido, y esto nos lo dice como un postulado que no es susceptible de ninguna otra prueba. Si la intención es, no enseñar virtud, sino sólo aquello que sea conforme al Derecho, no se debe ni se puede representar aquella ley jurídica general como motivo de la acción.

El Derecho está unido a la facultad de coacción

La resistencia que se opone al obstáculo de un efecto favorece este efecto y coincide con él. Ahora bien: todo lo que no es conforme al Derecho es un obstáculo a la libertad según leyes generales, y la coacción es un obstáculo o resistencia que la libertad padece. En consecuencia: si un cierto uso de la libertad es él mismo un obstáculo a la libertad según leyes generales -es decir, no conforme al Derecho-, la coacción que se opone a aquél coincide con la libertad. O, lo que es lo mismo, la coacción es un impedimento de un obstáculo a la libertad. O, lo que es lo mismo, la coacción es conforme al Derecho. Por tanto, de acuerdo con el principio de contradicción, al Derecho se halla unida en sí la facultad de ejercer coacción sobre aquél que lo viola.

El Derecho estricto puede ser representado también como la posibilidad de una coacción recíproca general coincidente con la libertad de todos, según leyes generales

Esta proposición quiere decir que no hay que pensar el Derecho como compuesto de dos elementos; de un lado, la vinculatoriedad según la ley, y de otro, la facultad propia de aquel que vincula a los demás por su arbitrio, de ejercer la coacción contra éstos, sino que el concepto del Derecho puede situarse directamente en la conexión de la coacción recíproca general con la libertad de todos. Así como, en efecto, el Derecho en general no tiene en absoluto por objeto más que lo que se exterioriza en acciones, así también el Derecho estricto -es decir, aquél que no contiene nada ético- es aquél que no exige otro fundamento de determinación del arbitrio que simplemente los de naturaleza externa,

pues se trata de un Derecho puro al que no se ha mezclado ningún precepto ético. Un Derecho estricto sólo puede denominarse aquél que es completamente externo. Este se basa, es cierto, en la conciencia de la vinculatoriedad de cada uno según la ley; pero el arbitrio que determina la vinculatoriedad no puede y no debe, si ha de ser puro, apelar a aquella conciencia como motivo del obrar, sino que descansa en el principio de la posibilidad de una coacción externa que se concilia con la libertad de todos según leyes generales. Cuando se dice, por ejemplo, que un acreedor tiene el derecho a exigir del deudor el pago de la deuda, esto no significa que aquél puede convencer a éste de que su razón misma le obliga al pago, sino que una coacción que fuerza a todo el mundo a hacerlo así puede conciliarse con la libertad de todos -es decir, también con la del deudor-, según una ley general de libertad. Derecho y facultad de coacción significan, por tanto, una y la misma cosa.

La ley de una coacción recíproca que coincide necesariamente con la libertad de todos bajo el principio de la libertad general es, por así decirlo, la construcción de aquel concepto, es decir, la exposición del mismo en una pura intuición *a priori*, sirviéndose como analogía de la posibilidad de los movimientos libres de los cuerpos bajo la ley de la equivalencia del efecto y la reacción. Así como en la matemática pura no deducimos directamente del concepto las propiedades de su objeto, sino que sólo podemos descubrirlas por la construcción del concepto mismo, así también lo que nos hace posible la exposición del concepto del Derecho no es tanto el concepto en sí, como la coacción igual, recíproca y general, sometida a leyes generales y coincidente con dicho concepto. Mientras que a este concepto dinámico, empero, le corresponde en la matemática pura -por ejemplo, en la geometría- un concepto puramente formal, la razón ha cuidado de dotar al entendimiento, en todo lo posible, de intuiciones *a priori* para la construcción del concepto del Derecho. Lo recto jurídicamente (*rectum*) es contrapuesto, como lo recto geométricamente, en parte a lo torcido y en parte a lo oblicuo. Lo primero consiste en la naturaleza interna de una línea, de cuya especie sólo puede haber una entre dos puntos dados; lo segundo representa la situación de dos líneas que se cortan, de cuya clase tampoco puede haber más que una, la perpendicular, que no se incline más a un lado que a otro y que divida al espacio en dos partes iguales; de manera análoga también la teoría del Derecho quiere que a cada uno se le determine lo suyo con precisión matemática, lo cual no puede esperarse en la ética, en la cual no es posible eliminar un cierto espacio para excepciones (*latitudinem*).

Libertad y propiedad: en el estado de naturaleza y en el estado civil*

División general de los deberes de derecho

Muy bien puede admitirse la división de *Ulpiano*, siempre que se dé a sus fórmulas el sentido que él mismo sin duda les dio, aunque no con bastante claridad; sentido de que son perfectamente susceptibles. Hélas aquí:

1º *Sé hombre honrado (honeste vive)*. La honradez en derecho (*honestas jurídica*) consiste en mantener en las relaciones con los demás hombres la dignidad humana, deber que se formula así: “No te entregues a los demás como instrumento puramente pasivo; procura ser para ellos al mismo tiempo un fin”. Este deber se definirá más adelante como una obligación deducida del derecho de la humanidad en nuestra propia persona (*lex justí*).

**Metafísica de las costumbres*. (1797). División de la ciencia del Derecho. Primera Parte. Derecho privado, Cap. primero: I-IX. Traducción española de G. Lizarraga, 1873. Principios metafísicos del derecho. Editorial Americalee, Buenos Aires, 1943. Pgs. 54-57 y 63-78.

2º *No hagas daño a tercero (neminem læde)*, aún cuando para ello hubieras de renunciar a la sociedad de los demás hombres, y huir de toda sociedad humana (*lex jurídica*).

3º *Entra* (si no puedes evitarlo) con los hombres en una sociedad en que cada uno pueda conservar lo que le pertenece (*suum cuique tribue*). Si esta última fórmula se tradujera diciendo: "Da a cada uno lo suyo", sería absurda; porque a nadie se le puede dar lo que ya tiene. Para darle, pues, algún sentido, ha de ser este: "Entra en un estado en que cada uno pueda conservar lo suyo contra los demás (*lex justitiæ*)".

Estas tres fórmulas clásicas son, pues, al mismo tiempo, los principios de la división del sistema de los deberes de Derecho en *internos*, *externos*, y los que permiten derivar los últimos del principio de los primeros.

División general del derecho

1º El Derecho, como ciencia sistemática, se divide en Derecho natural, que se funda en principios puramente a priori, y en Derecho positivo (reglamentario), que tiene por principio la voluntad del legislador.

2º El Derecho como facultad (moral) de obligar a los otros, es decir, como título legítimo (*titulum*) contra ellos, de donde se deriva la división precedente, se divide a su vez en Derecho *natural* y Derecho *adquirido*. El primero es el que a cada uno corresponde naturalmente, independientemente de todo acto de derecho; el segundo por el contrario no puede existir sin un acto de esta naturaleza.

Lo Mío y lo Tuyo naturales, pueden también llamarse Mío y Tuyo *internos* (*meum et tuum internum*); porque lo Mío y lo Tuyo externo siempre debe ser adquirido.

No hay más que un solo derecho natural o innato: la libertad

La *libertad* (independencia del arbitrio de otro), en la medida en que puede subsistir con la libertad de todos, según una ley

universal, es este derecho único, primitivo, propio de cada hombre, por el sólo hecho de ser hombre. La *igualdad* natural, es decir, la imposibilidad moral de ser obligado por los demás a más cosas que aquellas a que están obligados respecto de nosotros; por consiguiente, la cualidad del hombre, de ser *dueño de sí mismo* (*sui juris*), al mismo tiempo la cualidad de hombre irrepreensible (*justi*), porque antes de todo acto de derecho, no ha hecho daño a nadie; en fin hasta la facultad de proceder con los otros de un modo que de suyo no les perjudica, si ellos no ponen algo por su parte, por ejemplo, la facultad de comunicarles simplemente su pensamiento, de referirles alguna cosa, verdadera o falsa (*veriloquium aut falsiloquium*), o de hacerles una promesa leal, porque depende enteramente de ellos el creerle o no creerle, todas estas facultades están ya contenidas en el principio de la libertad innata, y no difieren efectivamente de ella (como miembros de una división sometida a una noción superior de derecho).

Se ha introducido en el sistema del derecho natural esta división (en cuanto se refiere al derecho innato), a fin de que, -si se suscita alguna dificultad con ocasión de un derecho adquirido, y se duda a cual de las partes corresponde la obligación de probar (*onus probandi*) ya sea un hecho dudoso, ya el derecho, si el hecho está establecido, - el que rechaza esta obligación pueda apelar metódicamente, y como a títulos diferentes de derecho, a su derecho natural de libertad (derecho que se especifica según las diferentes relaciones que se dan).

Ahora bien, puesto que no hay, con respecto al derecho natural, y por consiguiente con respecto al Mío y Tuyo interno, *derechos*, sino solamente un derecho *único*, la división más general puede, como compuesta de dos miembros muy diferentes, relegarse a los prolegómenos, y la división del derecho referirse simplemente al Mío y Tuyo exterior...

De la manera de tener alguna cosa exterior como suya

I. *Lo mío en derecho* (*meum juris*) es aquello con lo que tengo relaciones tales, que su uso por otro sin mi permiso me perjudicaría. La condición subjetiva de la posibilidad de un uso cualquiera es la *posesión*; pero una cosa *exterior* no es mía, sino en

cuanto puedo con justicia suponerme agraviado por el uso que otro haga de esta cosa, *aún cuando yo no esté en posesión de ella*. Es, pues, contradictorio tener como Suyo algo exterior, si la noción de la posesión no es susceptible de dos sentimientos diferentes; es decir: si no hay una posesión *sensible* y una posesión *inteligible*, y si no puede por la primera entenderse la posesión física de un objeto, y por la segunda la posesión *simplemente jurídica* de este mismo objeto.

La expresión: un objeto exterior está *fuera de mí*, puede, pues, significar, o bien solamente que es un objeto diferente de mí (sujeto), o bien que se encuentra colocado (*positus*) en *otro lugar*; que difiere, pues, de mí en el espacio y en el tiempo. Sólo en el primer sentido puede la posesión ser considerada como racional; pero en el segundo sentido debería llamársela posesión empírica. Una posesión *inteligible* (de ser posible) es una posesión *sin ocupación (detentio)*.

II. Postulado jurídico de la razón práctica

Es posible que yo tenga como Mío todo objeto exterior de mi arbitrio. Es decir, que una máxima según la cual, si hiciera ley, un objeto del arbitrio debería ser *en sí* objetivamente *sin dueño (res nullius)*, sería injusta.

Porque un objeto de mi arbitrio es una cosa que yo tengo *efectivamente* en mi poder para disfrutarla. Pero sin embargo, si esta cosa no pudiera absolutamente estar *jurídicamente* en mi poder, es decir, si el uso de esta cosa fuera incompatible con la libertad de los demás según una ley general (si este uso fuera injusto), la libertad se privaría por sí misma del uso de su arbitrio, respecto de un objeto de este arbitrio, declarando fuera de todo uso posible algunos objetos *útiles*. Es decir, que los anularía en cierto modo bajo el punto de vista práctico, y los convertiría en *res nullius*, aún cuando el arbitrio en el uso de las cosas está formalmente conforme con la libertad exterior de todos según leyes generales. Pero, como la razón práctica pura no admite en principio para el arbitrio más que leyes formales del uso del arbitrio, y hace por consiguiente abstracción de la materia del arbitrio, es decir, de todas las demás propiedades del objeto, *a condición so-*

lamente de que sea un objeto del arbitrio, no puede contener prohibición ninguna absoluta del uso de este objeto, porque tal prohibición estaría en contradicción con la libertad exterior. Pero el objeto de mi *arbitrio* es aquello respecto de lo cual tengo la facultad física de hacer un uso arbitrario, aquello cuyo uso está en mi poder (*potentia*). Lo cual no debe confundirse con la potencia que yo tenga sobre este mismo objeto (*in potestatem meam redactum*): este último caso no sólo supone una facultad, sino también un *acto* del arbitrio. Ahora bien, para *concebir* alguna cosa simplemente como objeto de mi arbitrio, basta que yo tenga la conciencia de tenerla en mi poder. Por consiguiente, para considerar y tratar a un objeto de mi arbitrio como objetivamente Mío o Tuyo, hace falta una suposición *a priori* de la razón práctica.

Este postulado puede llamarse ley facultativa (*lex permissiva*) de la razón práctica, que nos da el derecho que no podemos deducir de las solas nociones de derecho en general; a saber, el de imponer a los demás una obligación que en otro caso no tendrían: la de abstenerse del uso de ciertos objetos de nuestro arbitrio, porque ya nos hemos posesionado de ellos. La razón reclama que este postulado valga como un principio: a la verdad, lo reclama como razón práctica, extendiéndose *a priori* por este postulado.

III.

Aquel que quiere afirmar que tiene una cosa como suya debe hallarse en posesión de ella; si no se hallara, no podría recibir perjuicio por el uso que otros hicieran de ella sin su consentimiento, porque, si alguna cosa que no está jurídicamente relacionada con él afecta a este objeto, el sujeto no puede decirse afectado por ello, ni recibir injuria.

IV. Exposición de la noción de lo Mío y de lo Tuyo exterior

Los objetos exteriores de mi arbitrio pueden ser de tres clases: 1^ª, una *cosa* (corporal) fuera de mí; 2^ª, el arbitrio de *otro* para un hecho determinado (*præstatio*); 3^ª, el estado de otro respecto de mí; y esto según las categorías de sustancia, de causalidad y de relación entre los objetos exteriores y yo según leyes de la libertad.

Observaciones: a) Yo puedo decir Mío un objeto en el *espacio* (una cosa corporal) *aún cuando no tenga su posesión física*, siempre que pueda afirmar que tengo otra posesión real (que por consiguiente no será física). No diré, pues, que una manzana es mía, porque la tengo en mi mano (la poseo físicamente), sino cuando puedo decir la poseo, aunque mi mano la haya colocado en algún otro sitio que donde ahora se encuentra. De la misma manera no puedo decir que el asiento que ocupo sea mío por esta sola razón, a menos de que tenga el derecho de afirmar que mi posesión continúa, aún cuando yo deje de ocuparlo. En efecto, el que en el primer caso (el de la posesión empírica) quisiera arrancarme de las manos la manzana o hacerme abandonar el asiento que ocupo, me heriría sin duda respecto de lo *Mío interior* (la libertad); pero no me heriría respecto de lo Mío exterior, a menos de que yo pudiera afirmar que soy poseedor del objeto aún sin ocupación; podría, pues, decir de estos objetos (la manzana y el asiento) que no son míos.

b) No puedo llamar mía la prestación de una cosa por arbitrio de otro, cuando simplemente puedo decir que esta prestación ha entrado en mi posesión en el mismo instante de la promesa (*pactum reinitum*). No podré llamarla mía más que a condición de poder afirmar que estoy en posesión del arbitrio de otro (para determinarle a esta prestación), aún cuando el tiempo de la prestación no haya llegado todavía. La promesa del obligado forma, pues, parte del haber y de los bienes (*obligatio activa*) del obligante; y puedo considerarla como formando parte de lo Mío, no solamente cuando tengo ya en mi posesión la cosa *prometida* (como en el primer caso), sino aún cuando no la posea todavía. Debo, pues, poder considerarme independiente de la posesión sujeta a la condición del tiempo, independiente por lo tanto de la posesión empírica, y sin embargo poseedor del objeto.

c) Puedo, pues, llamar míos a una *mujer*, a un *niño*, a un *criado*, y en general a cualquier otra persona sobre quienes ejerzo mando, no porque forman parte de mi casa, o porque están bajo mi obediencia, bajo mi poder y en mi posesión, sino aún cuando hubieran eludido mi poder, mi fuerza, y por consiguiente no los poseyera ya (físicamente), sí puedo decir, sin embargo, que los poseo por mi simple voluntad, mientras y donde quiera que exis-

tan. En este caso estoy en posesión *simplemente jurídica*; no forman parte de mi haber sino mientras y en cuanto puedo afirmar de ellos esta última circunstancia.

V. Definición de la noción de lo Mío y de lo Tuyo exterior

La *definición nominal*, es decir, la que basta para *distinguir* el objeto que se quiere definir de todos los demás, y que resulta de una *exposición* completa y determinada de la noción, sería la siguiente: lo Mío exterior es la cosa fuera de mí, cuyo uso arbitrario no se me puede impedir sin lesión (ataque a mi libertad compatible con la de todos según una ley general). Pero la *definición real* de esta noción, es decir, la que basta para su *deducción* (para el conocimiento de la posibilidad del objeto) es la que sigue: lo Mío exterior es aquello cuyo uso no se me puede impedir sin lesión, *aunque no esté yo en posesión de ello* (ocupación del objeto). Para poder decir que un objeto es *mío*, debo poseerlo de un modo cualquiera, porque en otro caso el que dispusiera de él contra mi voluntad no me atacaría, ni ocasionaría por consiguiente perjuicio. Luego, si debe haber un Mío y un Tuyo exterior, es como consecuencia de suponer la posibilidad de una *posesión inteligible* (*possessio noumenon*), tal como se ha explicado en el párrafo IV. La posesión física (ocupación) no es más que una posesión en *fenómeno* (*possessio phaenomenon*), aún cuando el objeto que poseo, como sucede en la Analítica trascendental, no sea considerado como fenómeno, sino como cosa en sí: porque en la Analítica la razón se ocupaba del conocimiento teórico de la naturaleza de las cosas y de este conocimiento considerado en toda su extensión posible; aquí al contrario, la razón no busca más que la determinación práctica del arbitrio, según leyes de *libertad*, sin cuidarse de que el objeto sea conocido por los sentidos o simplemente por el entendimiento puro. Ahora bien, el *derecho* es una noción del arbitrio del orden racional práctico puro, subordinado a leyes de libertad.

No se expresaría, pues, bien, el que dijera que posee un derecho sobre tal o cual objeto; es mejor decir que se le posee de una manera *puramente práctica*; porque el derecho es ya una posesión inteligible de un objeto, y el derecho de poseer la posesión de un objeto exterior no tendría sentido.

VI. Deducción de la noción de la posesión puramente jurídica de un objeto exterior (*possessio noumenon*)

La cuestión: cómo lo Mío y lo Tuyo exterior es posible, se resuelve, pues, en esta otra. ¿cómo es posible una posesión *puramente jurídica* (*inteligible*)? y ésta a su vez en la siguiente: ¿cómo es posible una proposición sintética a priori relativa al derecho?

Todas las proposiciones de derecho son proposiciones *a priori*, porque son leyes de la razón (*dictamina rationis*). La proposición de derecho *a priori* es *analítica* respecto de la *posesión física*; porque no dice más que lo que resulta de esta última, según el principio de contradicción, a saber: que si yo ocupo una cosa (por consiguiente estoy unido a ella físicamente), el que dispone de ella contra mi voluntad (si, por ejemplo, me quita de las manos una manzana) afecta y limita lo Mío interior (mi libertad); por consiguiente se pone en contradicción con el axioma de derecho. La proposición enunciativa de una posesión física, conforme a derecho, no excede, pues, del derecho de una persona respecto de sí misma.

Por el contrario, la proposición que expresa la posibilidad de la posesión de una cosa fuera de mí, abstracción hecha de todas las condiciones de la posesión física en el espacio y en el tiempo (la suposición de la posibilidad de una *possessio noumenon*) excede de estas condiciones restrictivas. Y, como esta proposición establece la necesidad de una posesión sin ocupación para la noción de lo Mío y de lo Tuyo exterior, es sintética, y puede servir de tesis a la razón para hacer ver cómo una proposición que excede de la noción de la posesión física es posible *a priori*.

Así por ejemplo, la posesión de un fundo particular es un acto del arbitrio privado, sin ser por esto un acto de *autoridad privada*. El poseedor se funda en la posesión común primitiva de la tierra, y en la voluntad general, conforme *a priori* con la posesión común original de permitir una *posesión particular* de este fundo (porque de otro modo las cosas vacantes hubieran sido de hecho y de derecho cosas sin dueño), y adquiere por la primera posesión original un fundo determinado, puesto que resiste con derecho (*jure*) a todo el que pretendiera oponerse al uso privado que

de él quiera hacer; resistencia que sin embargo no funda en el derecho positivo (*de jure*) puesto que se encuentra en el estado de naturaleza, y que este estado no supone ley alguna pública.

Así, aun cuando un fundo deba ser considerado como libre, es decir, como entregado al uso de todos, o cuando, sin ser libre, es tenido por tal, no se puede decir, sin embargo, que sea libre por naturaleza y *originalmente* antes de todo acto jurídico, porque esto establecería una relación tal con una cosa, con el fundo, que este fundo se resistiría a la posesión de todos. Esta libertad del fundo es para todos una prohibición de usarlo, y para darse cuenta de ella, hace falta una posesión común que no puede tener lugar sin contrato. Ahora, un fundo, que no puede ser libre más que mediante un contrato, debe en realidad pertenecer a todos aquellos (reunidos) que recíprocamente se prohíben o suspenden el uso.

Observación. Esta comunidad *original* de la tierra, y juntamente la de todo lo que se refiere al suelo (*communio fundi originaria*), es una Idea que tiene una realidad objetiva (jurídicamente práctica), y debe distinguirse cuidadosamente de la comunidad *primordial* (*communio primæva*) la cual es una ficción. Semejante sociedad primordial hubiera debido ser una sociedad *instituida* y resultar de un contrato en virtud del cual hubieran todos renunciado a su posesión particular, y hubiera convertido cada uno su posesión privada en posesión común, reuniéndola a la de los demás, de todo lo cual la historia nos hubiera enterado. Pero esta manera de considerar la toma de posesión como primitiva, y de tal modo, que la posesión particular de cada uno haya podido y debido encontrar en ella su razón, es contradictoria.

No hay que confundirla con la posesión (*possessio*) ni con la toma de posesión del fundo refiriéndose a su adquisición futura, el *sitio* que se ocupa (*sedes*) ni el *establecimiento* y la fijación de su residencia física (*incolatus*) que es la posesión privada y constante de un lugar, posesión que depende de la presencia del sujeto en este lugar. No tratamos aquí de un establecimiento como acto segundo jurídico, el cual puede seguir o no seguir a la toma de posesión; ésta no sería efectivamente una posesión original, sino una posesión con asentimiento de otro.

La simple posesión física (la ocupación) de un fundo es ya un derecho sobre una cosa; pero este derecho no es aún suficiente para que yo pueda considerar este fundo como mío. Respecto de un tercero, la primera posesión (en cuanto conocida) está, como tal, conforme con la ley de la libertad exterior, y comprendida al mismo tiempo en la posesión común original que contiene *a priori* la razón de la posibilidad de una posesión particular. Hay, pues, lesión, si se interrumpe al primer ocupante de un fundo en el uso que hace de él. La primera toma de posesión tiene, pues, a su favor una razón de derecho (*titulus possessionis*), la posesión común original; y el axioma: más vale poseer (*beati possidentes*), en atención a que nadie tiene obligación de probar la legitimidad de su posesión, es un principio de derecho natural que erige la toma de posesión jurídica en principio de adquisición, en el cual puede fundarse todo primer poseedor.

En un principio *teórico a priori*, una intuición *a priori* que debe servir (según se ha dicho en la *Crítica de la razón pura*) de base a una noción dada, habría que añadir algo a la noción de la posesión del objeto; pero en este principio práctico no sucede así y deben *omitirse* (debe hacerse abstracción) todas las condiciones de la intuición que sirven de fundamento a la posesión física, para poder *extender* la noción de posesión más allá de la posesión física, y poder decir: todo objeto exterior del arbitrio, por solo estar en mi poder, puede ser considerado jurídicamente como mío, aun cuando no esté en mi posesión.

La posibilidad de esta posesión, por consiguiente, la deducción de la noción de una posesión no física, se funda en este postulado jurídico de la razón práctica: "Es un deber de derecho obrar respecto de otro de tal modo que lo exterior (lo útil) pueda llegar a ser Suyo". Pero este postulado es inseparable de la exposición de la última noción, que funda lo Suyo exterior en una posesión *no física*. La posibilidad de esta última posesión no puede demostrarse en sí misma ni profundizarse de ninguna manera (por lo mismo que es una noción racional no susceptible de intuición); pero es una consecuencia inmediata del postulado precedente. Porque, si es necesario obrar según este principio de derecho, la condición intelectual (de una posesión puramente jurídica) debe ser también posible -Nadie debe admirarse tampoco

de que los principios *teóricos* de lo Mío y de lo Tuyo exterior se pierdan en lo inteligible y no representen ningún conocimiento desarrollado; porque la noción de la libertad, en que descansan estos principios, no es susceptible de ninguna deducción teórica en cuanto a su posibilidad, y no puede deducirse sino de la ley práctica de la razón (el imperativo categórico), como de un hecho emanado de esta razón.

VII. Aplicación del principio de la posibilidad de lo Mío y de lo Tuyo exterior de los objetos de la experiencia

La noción de una posesión simplemente jurídica no es una noción experimental (dependiente de las condiciones del tiempo y del espacio); y sin embargo, tiene una realidad práctica, es decir, que puede aplicarse a objetos de la experiencia, cuyo conocimiento es independiente de estas condiciones. -La manera de aplicar la noción de derecho a estos objetos de la experiencia, como Mío y Tuyo exterior posible, es esta:

La noción de derecho, que es puramente racional, no puede aplicarse *inmediatamente* a objetos de experiencia, ni a la noción de una *posesión* física: pero debe aplicarse en primer lugar a la noción intelectual pura de una *posesión* en general, de modo que induzca a mirar como representación sensible de la posesión, no la *ocupación* (*detentio*), sino la noción de *tener o haber*, abstracción hecha de toda condición de espacio y tiempo, de modo en suma que el objeto sea únicamente considerado como en *mi poder* (*in potestate mea positum esse*). En este caso la expresión *exterior* no significa la existencia en *otro lugar* que el que yo ocupo, ni la determinación de mi voluntad y la aceptación en otro tiempo, por ejemplo, en aquel en que verifica la oferta, sino únicamente un objeto *diferente* de mí. Pero la razón práctica exige, por su ley de derecho, que yo conciba lo Mío y lo Tuyo en la aplicación a objetos, independientemente de toda condición sensible, porque se trata de una determinación del arbitrio según leyes de libertad, puesto que solamente una *noción del entendimiento* puede ser sometida a la de derecho. Diré, pues: Yo poseo un campo, aun cuando no me encuentre situado en él. Aquí no se tiene en cuenta más que una relación intelectual con el objeto que tengo en *mi poder* (una noción intelectual de la posesión independiente de las

condiciones de espacio); y es *mío* porque yo puedo disponer de él a mi gusto sin violar en nada la ley de la libertad exterior. La razón de la legitimidad de esta noción de la posesión (*possessio noumenon*), fundamento de una *legislación* universalmente valedera, consiste precisamente en que la razón práctica exige absolutamente que, abstracción hecha de la posesión fenomenal (la ocupación) de este objeto de mi arbitrio, la posesión se conciba según una noción intelectual, y no según una noción experimental. Pero las condiciones *a priori* de la posesión física deben estar contenidas en la noción de la posesión intelectual. Dije hace un momento que la razón de la legitimidad de la posesión mental es un principio de legislación universal; en efecto, toda una legislación universal se contiene en estas palabras: "Ese objeto exterior es *mío*"; porque todos los demás hombres quedan por este hecho obligados a no servirse de este objeto ni disponer de él; condición a que en otro caso no estarían obligados.

La manera de tener alguna cosa exterior como mía es, pues, la relación puramente jurídica de la voluntad del sujeto, con este objeto, independientemente de las relaciones de la persona con la cosa en el espacio y en el tiempo, según la noción de una posesión inteligible. -Un lugar en la tierra no se dice, pues, una cosa exterior mía en razón a que yo lo ocupo con mi cuerpo (porque en esto no se trataría más que de mi *libertad* interior, por consiguiente de la posesión de mí mismo, que no soy cosa exterior a mí; no sería, pues, más que cuestión de un derecho interno); pero, si sigo poseyendo, aun cuando me aleje de él, y me halle en otro lugar, sólo entonces es cuestión de mi derecho exterior, y el que quiera exigir mi presencia constante en aquel lugar como condición para tenerlo por mío, tendría que sostener que no es posible poseer una cosa exterior como suya (lo cual es contrario al postulado II); o exigiría de mí, para cumplir la condición impuesta, que ocupase dos lugares simultáneamente. Lo cual quiere decir, en otros términos, que yo debo estar y no estar al mismo tiempo en un mismo lugar, lo cual es contradictorio.

Lo que acabamos de decir debe aplicarse también al caso de que se me haya hecho una promesa; porque mi derecho y mi posesión que resultan de una promesa, no pueden desaparecer porque el que promete diga una vez: Esta cosa debe pertenecerte, y

que en otra ocasión, refiriéndose a la misma cosa, diga: No quiero que te pertenezca; porque la adquisición se ha verificado en tales circunstancias intelectuales, que es como si el que promete hubiera dicho sin intervalo de tiempo entre las dos declaraciones: Yo quiero que esta cosa te pertenezca, yo quiero que no te pertenezca: lo cual es contradictorio.

Lo mismo debe decirse de la noción de la posesión jurídica de una persona, en cuanto puede formar parte de los bienes de alguien (por ejemplo, la posesión de una mujer, de un niño, de un criado). Es decir, que esta comunidad doméstica, y la posesión mutua del estado de todos los miembros que la componen, no desaparece por la facultad de separarse *localmente* unos de otros, porque los une un lazo de *derecho*, y porque lo Mío y lo Tuyo exterior, en este caso como en los precedentes, se funda únicamente en la suposición de la posibilidad de una posesión racional sin ocupación.

Observación. En cuanto a la crítica de la razón jurídicamente práctica en la noción de lo Mío y de lo Tuyo exterior, esta razón es propiamente requerida por una antinomia de las proposiciones relativas a la posibilidad de una posesión de derecho o *a priori*. Es decir, que no hay más que una dialéctica inevitable, en la cual la tesis y antítesis pretenden igualmente la validez de dos condiciones diametralmente opuestas, lo cual obliga a la razón a establecer en su mismo uso práctico (respecto del derecho) una diferencia entre la posesión fenomenal y la posesión puramente intelectual.

Tesis: *Es posible* tener como suya una cosa exterior, sin estar en posesión de la misma.

Antítesis: *No es posible* tener como suya una cosa exterior, a menos de estar en posesión de ella.

Solución: Las dos proposiciones son verdaderas: la primera cuando se trata de una posesión física (*possessio phaenomenon*); la segunda, si se trata de la posesión inteligible pura (*possessio noumenon*). -Pero la posibilidad de una posesión inteligible, por consiguiente, la de lo Mío y lo Tuyo exterior, no puede profundi-

zarse; debe resultar del postulado de la razón práctica. Sobre lo cual aun debe observarse en particular: que, sin el auxilio de las intuiciones, aun de una intuición *a priori*, la razón práctica puede, por la simple omisión de las condiciones empíricas (omisión permitida por la ley de la libertad) crearse *a priori* los principios de derecho más *latos* y por consiguiente *sintéticos*, cuya prueba (según veremos pronto), puede después hacerse analíticamente bajo la razón práctica.

VIII. No es posible tener como suya una cosa exterior más que en un estado jurídico, bajo un poder legislativo público, es decir, en el estado de sociedad

Cuando declaro (de palabra o de hecho) que una cosa exterior sea mía, advierto *ipso facto* a todo el mundo que debe respetar el objeto de mi arbitrio; obligación que nadie tendría sin este acto jurídico por mi parte. Pero esta pretensión implica al mismo tiempo el reconocimiento de la obligación en que recíprocamente me encuentro de abstenerme de la cosa exterior de los demás; porque esta obligación resulta de una regla general de la relación jurídica exterior. No tengo, pues, obligación de respetar lo suyo jurídico exterior de otro, si no tengo garantía suficiente de que él se abstendrá igualmente y por el mismo principio de tocar a lo que me pertenece. Pero esta garantía no necesita ningún acto de derecho particular; va ya comprendida en la noción de una obligación jurídica exterior, a causa de la universalidad, y por consiguiente también de la reciprocidad de la obligación en virtud de una regla general. Ahora bien, la voluntad de un solo individuo, respecto de una posesión exterior, y por consiguiente contingente, no puede ser una ley obligatoria para todos, porque chocaría con la libertad determinada según leyes generales. La única voluntad capaz de obligar a todos es, pues, la que puede dar garantías a todos, la voluntad colectiva general (común), la voluntad omnipotente de todos. Pero el estado del hombre bajo una legislación general exterior (es decir, pública) con un poder ejecutivo de las leyes, es el estado social. Lo Mío y lo Tuyo exterior no puede, pues, tener lugar más que en este estado.

Consecuencia. Si es jurídicamente posible tener como suya una cosa exterior, debe también todo individuo estar facultado

para *obligar* a todos aquellos con quienes pudiera tener cuestiones sobre lo Mío y lo Tuyo de un objeto cualquiera, a entrar con él en un estado de sociedad.

IX. Puede no obstante darse un Mío y Tuyo exterior, pero solamente provisional en el estado de naturaleza

El derecho natural en el estado de una constitución civil (es decir, lo que *puede* derivarse de los principios *a priori* en favor de esta constitución), no puede sufrir ataque por parte de las leyes positivas; y de este modo conserva toda su fuerza el principio jurídico de que: "Me lesiona cualquiera que obre conforme a una máxima según la cual es imposible tener como mío un objeto de mi arbitrio"; porque una constitución civil no es más que el estado de derecho que asegura a cada uno lo Suyo; pero sin que este estado lo constituya ni lo determine, propiamente hablando. Toda garantía supone, pues, ya lo Suyo de cada uno (de todos aquellos a quienes se garantiza). Por consiguiente, antes de la constitución civil (o *abstracción hecha* de esta constitución), debe mirarse como posible un Mío y Tuyo exterior, como también el derecho de obligar a todos aquéllos, con quienes podemos tener cuestión de cualquier manera que sea, a formar con nosotros una constitución que pueda asegurar lo Mío y lo Tuyo. Una posesión futura y la preparación de semejante estado, que no puede fundarse más que en una ley de la voluntad general, y que por consiguiente, esté conforme con la *posibilidad* de esta voluntad, es una posesión *provisionalmente jurídica*. Por el contrario, la que tiene lugar bajo una constitución *real*, es una posesión *perentoria*. Antes de entrar en este estado, un individuo que se encuentra dispuesto a él se opone con derecho a los que no quieren asociarse a él y tratan de interrumpirle en su posesión provisional: la voluntad de todos, menos la suya, tratando de imponerle la obligación de desistir de una posesión, no es nunca más que la voluntad de una sola parte y no tiene, por consiguiente, más fuerza legal (fuerza que no se dá más que en la voluntad general) para resistirse a entrar en sociedad civil, que la suya individual para hacerlos entrar. Hay sin embargo una diferencia y es que tiene a su favor el estar conforme con la naturaleza respecto del establecimiento de un estado civil. En una palabra, la manera de tener como Suya una cosa exterior en el *estado de naturaleza* es

una posesión física que tiene a su favor la *presunción* jurídica de poder llegar a ser legal por la conformidad de la voluntad del poseedor con la de los demás en una legislación pública, y vale provisionalmente *como* una posesión jurídica.

Observación. Esta prerrogativa del derecho que resulta del hecho de la posesión física según la fórmula: *más vale poseer (beati possidentes)*, no consiste en que esta posesión, por tener a su favor la persuasión de un *hombre de ley* esté dispensada de establecer su carácter jurídico (lo que no se admite más que en derecho estricto); sino que consiste en que, según el postulado de la razón práctica, cualquiera tiene la facultad de tener como suyo un objeto exterior de su arbitrio. Toda ocupación es, pues, un estado cuya legitimidad se funda en este postulado por un acto de una voluntad antecedente; y la posesión que no es contraria a ninguna posesión más antigua, siendo por consiguiente provisional, según la ley de la libertad exterior, autoriza para prohibir a todo el que no quiera entrar conmigo en el estado de una libertad públicamente legal, toda pretensión al uso de un objeto, a fin de poder gozar de él como la razón requiere; de lo contrario esta cosa quedaría prácticamente anulada.

El Estado de derecho: la división de los poderes*

El conjunto de las leyes, que exigen una promulgación general para producir un estado jurídico, constituye el *derecho público*. El derecho público es, pues, un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para una multitud de hombres, o para una multitud de pueblos que, constituidos de tal manera que ejercen los unos sobre los otros una mutua influencia, tienen necesidad de un estado jurídico que los reúna bajo una influencia única; esto es, de una constitución a fin de ser partícipes en el derecho. Este estado de relación mutua de los particulares reunidos en un pueblo, se llama el *estado civil (status civilis)*; y el todo de este estado con relación a sus propios miembros se llama la *ciudad (civitas)*. La ciudad, a causa de su forma (hallándose unidos los ciudadanos por el interés común de mantenerse en el estado jurídico) se llama en sentido más extenso *cosa pública (res pública, latius sic dicta)*. Pero con relación a los otros pueblos se llama simplemente una *potencia*. De aquí la palabra *potentado*. Un pueblo con relación a otro se llama también una *nación (gens)*, a causa de su pretensión a la unión hereditaria. Esto conduce a concebir, por la noción general de derecho público, no pura y simplemente el

**Metafísica de las costumbres*. (1797). Segunda Parte. Derecho público, sección primera: XLIII-XLIX. Traducción española de G. Lizarraga, 1873. Principios metafísicos del derecho. Editorial Americalee, Buenos Aires, 1943. Pgs. 145-154.

derecho de la ciudad, sino también un *derecho de las naciones* (*jus gentium*). De aquí dos puntos de vista necesarios, el *derecho de gentes* (*jus gentium*), o el derecho *cosmopolítico* o de ciudadano del mundo (*jus cosmopoliticum*), en razón a que la tierra no es infinita, sino que es una superficie en sí misma limitada. De suerte que, si el principio de leyes falta a una cualquiera de estas tres formas posibles del estado jurídico, el edificio legal de las otras dos se arruinará inevitablemente y acabará por venir a tierra.

Ciertamente no hemos tomado de la experiencia el que los hombres tengan por máxima la violencia, y el que su maldad les lleve inevitablemente a hacerse la guerra antes que se haya constituido un poder legislativo exterior. No es, pues, un hecho, en verdad, quien hace necesaria la violencia pública o legal. Pero, por buenos y amantes del derecho que se suponga a los hombres, sin embargo, la idea racional *a priori* de semejante estado (no jurídico) implica la de la falta de seguridad contra la violencia antes de haberse reunido en pueblos, los pueblos en Estado y los Estados en una gran nación, es decir, antes de haberse constituido en un estado puramente jurídico. De otra manera nadie tendría la certidumbre de poder hacer, en virtud de su propio derecho, *lo que parece justo y bueno*, y de no depender en esto de la opinión de otro. Por consiguiente, lo primero que debe decretarse, si el hombre no quiere renunciar a todas sus nociones de derecho, es este principio: "Es menester salir del estado natural, en el que cada cual obra a su antojo y convenir con todos los demás (cuyo comercio es inevitable) en someterse a una limitación exterior, públicamente acordada, y por consiguiente entrar en un estado en que todo lo que debe reconocerse como lo Suyo de cada cual es determinado *por la ley* y atribuido a cada uno por un *poder* suficiente, que no es el del individuo, sino un poder exterior. En otros términos, es menester ante todo entrar en un estado civil".

A la verdad, no por eso el estado natural debería ser un estado de *injusticia* (*injustus*), en el cual los hombres únicamente se tratasen según la medida exclusiva de sus fuerzas; pero es por lo menos un estado de *justicia negativa* (*status justitiæ vacuus*), en el cual, si el derecho fuese *controvertido*, no habría juez com-

petente para dictar una legítima sentencia, en virtud de la cual cada uno pudiese obligar a otro a salir de ese estado de guerra y a hacerle entrar en un estado jurídico. En efecto, aunque según las *nociones de derecho* de cada uno, puede adquirirse por ocupación o por contrato algo exterior; esta adquisición no es sin embargo más que *provisional*, en tanto que le falte la sanción de la ley pública, porque no está determinada por ninguna justicia pública (distributiva), y no está garantizada por ninguna potencia que ejerza el derecho.

Observación. Si antes de entrar en el estado civil no se quisiese reconocer ninguna adquisición como legítima ni aun provisionalmente, este estado sería a su vez imposible. Porque en lo que se refiere a la forma las leyes contienen sobre lo Mío y lo Tuyo en el estado natural lo que prescriben en el civil concebido solamente según las nociones de la razón pura. Hay, sin embargo, la excepción de que en el estado civil se dan las condiciones bajo las cuales debe ejecutarse la ley natural de conformidad con la justicia distributiva. Si no hubiese Mío y Tuyo exterior en el estado natural, al menos provisionalmente, no habría ningún deber de derecho bajo esta relación, ni por consiguiente ninguna obligación de salir de este estado.

Una ciudad (*civitas*) es la reunión de un número mayor o menor de hombres bajo leyes de derecho. En cuanto estas leyes, como leyes *a priori*, son necesarias, es decir derivan espontáneamente en general (y no por vía de disposición legislativa) de la noción del derecho exterior, la forma de la ciudad es la de una ciudad en general, es decir, la ciudad en *Idea*, como debe ser según los principios de derecho puro. Esta idea sirve de regla (*norma*) a cada reunión efectiva en república (por consiguiente a lo interior).

Cada ciudad encierra en sí tres *poderes*, es decir, la voluntad universalmente conjunta en una triple persona (*trias política*): el *poder soberano* (*soberanía*) en la persona del legislador, el *poder ejecutivo* (según la ley) en la persona del gobierno, y el *poder judicial* (como reconocimiento de lo Mío de cada cual según la ley) en la persona del juez (*potestas legislatoria, rectoria et judicialia*). Lo cual corresponde a las tres proposiciones de un razona-

miento práctico: a la mayor, o principios, que contiene la *Ley* de una voluntad; a la menor, que contiene el *precepto* de conducta en consecuencia de la ley, es decir, el principio de la subordinación a la ley; y en fin a la conclusión que contiene la *sentencia*, o lo que es de derecho en los diferentes casos.

El poder legislativo no puede pertenecer más que a la voluntad colectiva del pueblo. Y, puesto que de él debe proceder todo derecho, no debe absolutamente poder hacer injusticia a nadie por sus leyes. Ahora bien, si alguno ordena algo contra *otro*, es siempre posible que le haga injusticia; pero nunca en lo que decreta para sí mismo (porque *volenti non fit injuria*). Por consiguiente, la voluntad concordante y conjunta de todos, en cuanto cada uno decide para todos y todos para cada uno, esto es, la voluntad colectiva del pueblo, puede únicamente ser legisladora.

Los miembros reunidos de tal sociedad (*societas civilis*), es decir de una ciudad para la legislación, se llaman *ciudadanos* (*cives*) y sus atributos jurídicos inseparables de su naturaleza de ciudadano son: primero, la Libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquéllas a que hayan dado su sufragio; segundo, la Igualdad civil, que tiene por objeto el no reconocer entre el pueblo ningún superior más que aquel que tiene la facultad moral de obligar jurídicamente de la misma manera que a su vez puede ser obligado; tercero, el atributo de la Independencia civil, que consiste en ser deudor de su existencia y de su conservación, como miembro de la república, no al arbitrio de otro en el pueblo sino a sus propios derechos y facultades; y por consiguiente en que la personalidad civil, no pueda ser representada por ningún otro en los asuntos de derecho.

Observación. La sola facultad del sufragio constituye al ciudadano. Esta facultad supone en el pueblo la independencia de aquel que quiere no solamente hacer parte de la república, sino también ser miembro activo, es decir, tomar parte en la comunidad, no dependiendo más que de su propia voluntad. Esta última cualidad hace necesaria la distinción entre el ciudadano *activo* y el ciudadano *pasivo*, aunque la noción de este último parece contradecir a la definición de la noción del ciudadano en general...

Estos tres poderes en la ciudad son dignidades y, como derivan necesariamente de la Idea de una ciudad en general, como esenciales a su establecimiento (constitución), son *dignidades políticas*. Comprenden la relación de un *superior universal* (que, según las leyes de la libertad, no puede ser más que el pueblo reunido) con los elementos de la multitud de ese mismo pueblo como *sujeto*, es decir, la relación del *jefe (imperans)* al *subordinado (subditus)*. El acto por el cual el pueblo se constituye en una ciudad, y propiamente la simple Idea de este acto, según la cual únicamente se puede concebir la legitimidad del acto mismo, es el *contrato primitivo*, según el cual todos (*omnes et singuli*) se desprenden de su libertad exterior ante el *pueblo*, para volverla a recobrar al instante de nuevo como miembros de una república, es decir, en cualidad de miembros de una comunidad o del pueblo como ciudad. Y no puede decirse que la ciudad, que el hombre en sociedad haya sacrificado a un fin *una parte* de su libertad exterior, natural; sino que ha dejado enteramente su libertad salvaje y sin freno, para encontrar toda su libertad en la dependencia legal, es decir, en el estado jurídico; porque esta dependencia es el hecho de su voluntad legislativa propia.

Los tres poderes en la ciudad, son, pues, entre sí: *en primer lugar*, como otras tantas personas morales coordinadas entre sí (*potestates coordinatæ*); es decir, que la una es el complemento de la otra para la organización perfecta de la constitución del Estado (*complementum adsufficientiam*). En segundo, son también *subordinados* entre sí (*subordinatæ*), de suerte que, el uno no puede al mismo tiempo usurpar la función del otro al cual presta su concurso, pero que tiene su principio propio; es decir, a la verdad, como si residiese en la cualidad de una persona particular, pero que manda sin embargo bajo la condición de la voluntad de un superior. *En tercero* el derecho de cada sujeto le resulta de la reunión de estas dos cosas (la coordinación y la subordinación de los poderes).

Es preciso decir de estos tres poderes, considerados en su dignidad, que la voluntad del legislador (*legislatoris*) con respecto a lo que concierne a lo Mío y lo Tuyo exterior es irrepreensible; que el poder ejecutivo del *gobierno (summi rectoris)* es *irresistible*, y que la sentencia del juez supremo (*supremi judicis*) es *sin apelación*.

El *Gobernador* del Estado (*rex, princeps*) es la persona (moral o física) que está investida del poder ejecutivo (*potestas executoria*). Es el *agente* del Estado: instituye los magistrados, da al pueblo las reglas según las que cada uno puede adquirir o conservar alguna cosa en el estado conforme a la ley (por aplicación a un caso particular bajo esta ley). Considerado como persona moral se llama *gobierno* (*directorium*). Sus órdenes al pueblo, a los magistrados y a sus ministros, encargados de la *administración del Estado* (*gubernatio*) son ordenanzas *decretos* (*no leyes*); porque tienen por objeto decidir en un caso particular, y pueden cambiar. Un gobierno que fuese al mismo tiempo legislador sería llamado *despótico*, por oposición al gobierno *patriótico*, por el cual es necesario entender no un gobierno *paternal* (*régimen paternale*), el más despótico de todos (siendo allí tratados los ciudadanos como niños) sino un gobierno donde la ciudad misma (*civitas*), trate a sus individuos como miembros de una familia sin duda (*regimen civitatis et patricæ*); pero al mismo tiempo como ciudadanos, es decir, según las leyes de su propia independencia; un gobierno donde cada uno se posee a sí mismo, y no depende de la absoluta voluntad de otro, sea este otro su igual o su superior, a su lado o sobre él.

El preceptor del pueblo (el legislador), no puede, pues, ser al mismo tiempo su *gobernador*; porque éste está sometido a la ley, es obligado por ella, por consiguiente a virtud de otro, del soberano. El soberano puede quitar al gobernador su poder, deponerle, reformar su administración, pero no *castigarle*; y la máxima usada en Inglaterra lo prueba: el rey, es decir, el poder ejecutivo supremo no puede obrar mal. Si el poder ejecutivo pudiese ser castigado, sería menester que lo fuese por sí mismo, puesto que a él pertenece especialmente la facultad de compeler legalmente. Habría, pues, contradicción en que fuese él mismo capaz de ser compelido.

En fin, el que manda y el que gobierna no pueden *juzgar*, sino solamente instituir jueces como magistrados. El pueblo se juzga a sí mismo por aquellos de sus conciudadanos que son libremente elegidos y que son como sus representantes; pero solamente en cada acto particular para que han sido nombrados; porque la sentencia es un acto particular de la justicia pública (*jus-*

titix distributivæ) por un administrador público (juez o tribunal) relativamente a un sujeto, es decir, a un individuo que forme parte del pueblo. Este administrador no está por consiguiente revestido de ningún poder para decidir (atribuir por juicio) lo que corresponde a este individuo. Puesto que cada uno en el pueblo según esta relación (a la autoridad), es puramente pasivo, aquel que manda y aquel que gobierna, podrían, decidiendo sobre un asunto en caso de cuestión de lo Suyo de cada uno, cometer una injusticia, porque el pueblo no intervendría para declarar si un ciudadano es *culpable* o *no culpable*. El tribunal debe en el asunto aplicar la ley al descubrimiento del hecho, y por medio del poder ejecutivo puede hacer dar a cada uno lo que es suyo. El pueblo sólo puede, pues, juzgar por sus delegados (el jurado), aunque de una manera mediata solamente, a todo individuo de su seno. Estaría por bajo de la dignidad del príncipe hacer de juez, es decir, colocarse en la posibilidad de cometer una injusticia, y exponerse así a una apelación (*a rege male informato ad regem melius informandum*).

Hay, pues tres poderes diferentes (*potestas legislativa, executoria, judiciaria*), por los cuales la ciudad tiene su autonomía, es decir, se forma y se conserva según las leyes de libertad. En su reunión consiste la salvación del Estado (*salus rei publicæ suprema lex est*); no debe entenderse por esto el *bien* de los ciudadanos y su *felicidad*; porque esta felicidad puede muy bien (como lo afirma Rousseau) encontrarse mucho más dulce y más deseable en el estado natural, o aun más bajo un gobierno despótico; no, la salvación pública consiste en la mayor conveniencia de la constitución con los principios del derecho, como un estado, al cual la razón por un imperativo *categorico*, nos obliga a aspirar.

Analogías y diferencias entre la comunidad ética y la comunidad jurídica*

La lucha que todo hombre moralmente bien intencionado ha de sostener en esta vida bajo la dirección del principio bueno contra los ataques del principio malo no puede procurarle, por mucho que se esfuerce, ningún provecho mayor que la liberación respecto al *dominio* del principio malo. Llegar a ser *libre*, “ser liberado de la esclavitud bajo la ley del pecado, para vivir a la justicia”, es la ganancia suprema que puede alcanzar. Con todo eso, sigue estando siempre expuesto a las acometidas del principio malo; y para afirmar su libertad, que es constantemente atacada, ha de mantenerse en adelante siempre preparado para la lucha.

En esta situación llena de peligros está el hombre sin embargo por su propia culpa; en consecuencia, está *obligado*, en cuanto es capaz, al menos a emplear fuerza para lograr salir de ella. Pero ¿cómo?, he ahí la cuestión. -Si busca las causas y circunstancias que le atraen ese peligro y lo mantienen en él, entonces puede fácilmente convencerse de que vienen no tanto de su propia

*La religión dentro de los límites de la mera razón. (1793). Tercera parte, primera sección. Traducción española, prólogo y notas de Felipe Martínez Marsoa. Alianza Editorial, Madrid, 1969. Pgs. 93-100.

naturaleza ruda, en cuanto él existe aisladamente, sino de los hombres con los cuales está en relación o en ligazón. No es por los estímulos de la primera por lo que se despiertan en él las *pasiones*, que así propiamente han de ser llamadas, las cuales ocasionan tan grandes estragos en su disposición originalmente buena. Sus necesidades son sólo pequeñas y su estado de ánimo en el cuidado de ellas es moderado y tranquilo. Sólo es pobre (o se tiene por tal) en la medida en que recela de que otros hombres le tienen por tal y podrían despreciarle por ello. La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza, en sí modesta, tan pronto como *está entre hombres*, y ni siquiera es necesario suponer ya que éstos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a él; es bastante que estén ahí, que lo rodeen, y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otros. Ahora bien, si no pudiese encontrarse ningún medio de erigir una unión propiamente encaminada a prevenir este mal y ordenada a la promoción del bien en el hombre, como sociedad consistente y siempre extendiéndose, ocupada sólo en el mantenimiento de la moralidad y que con fuerzas unidas se opondría al mal: entonces, por mucho que el hombre, tomado como individuo, pudiese haber hecho para sustraerse al dominio del mal, el mal lo mantendría siempre en el peligro de la recaída bajo su dominio. -El dominio del principio bueno, en cuanto los hombres pueden contribuir a él, no es, pues, a lo que nosotros entendemos, alcanzable de otro modo que por la erección y extensión de una sociedad según leyes de virtud y por causa de ellas; una sociedad cuya conclusión en toda su amplitud se hace, mediante la Razón, tarea y deber para todo el género humano. -Pues, sólo así puede ser esperada una victoria para el principio bueno sobre el malo. Por la Razón moralmente legisladora, además de las leyes que ella prescribe a todo individuo, ha sido colocada también una bandera de la virtud como punto de unión para todos los que aman el bien, a fin de que se reúna bajo ella y así consigan ante todo prevalecer sobre el mal que los ataca sin tregua.

A una liga de los hombres bajo meras leyes de virtud según prescripción de esta idea se la puede llamar sociedad *ética* y, en cuanto estas leyes son públicas, sociedad *civil ética* (en oposición

a la sociedad civil *de derecho*) o *comunidad ética*. Esta puede existir en medio de una comunidad política e incluso estar formada por todos los miembros de ella (como que, por otra parte, no podría en absoluto ser llevada a cabo por los hombres sin que esta última estuviese a la base). Pero tiene un principio de unión (la virtud) particular y privativo de ella, y por lo tanto también una forma y constitución que se distingue esencialmente de la forma y constitución de una comunidad política. Si bien hay entre ambas, consideradas en general como dos comunidades, una cierta analogía, atendiendo a la primera puede también ser llamada *Estado ético*, esto es: *reino* de la virtud (del principio bueno), cuya idea tiene en la Razón humana su realidad objetiva perfectamente fundada (como deber de unirse en un Estado tal), aunque subjetivamente no pudiese jamás esperarse de la buena voluntad de los hombres que ellos se decidiesen a trabajar en concordia en orden a ese fin.

Primera sección.

*Representación filosófica del triunfo
del principio bueno bajo la forma de fundación de un
reino de Dios sobre la tierra*

1. Del estado de naturaleza ético

Un *estado civil de derecho* (político) es la relación de los hombres entre sí en cuanto están comunitariamente bajo *leyes de derecho públicas* (que son en su totalidad leyes de coacción). Un *estado civil ético* es aquel en el que los hombres están unidos bajo leyes no coactivas, esto es: bajo meras *leyes de virtud*.

Ahora bien, así como al primer estado es contrapuesto el estado de naturaleza en cuanto al derecho (que no es siempre por ello un estado conforme a derecho), esto es: el *estado de naturaleza jurídico*, así del último se distingue el *estado de naturaleza ético*. En ambos cada hombre se da a sí mismo la ley, y no hay ninguna ley externa, a la cual se reconozca sometido junto con todos los otros. En ambos cada hombre es su propio juez, y no hay ninguna autoridad *pública* poseedora de poder, que según leyes determine con fuerza de derecho lo que en los casos que presentan es deber de cada uno y lleve ese deber a general ejercicio.

Sin embargo, en una comunidad política ya existente todos los ciudadanos políticos como tales se encuentran en el *estado de naturaleza ético* y están autorizados a permanecer en él; pues sería una contradicción (*in adiecto*) que la comunidad política debiese forzar a sus ciudadanos a entrar en una comunidad ética, dado que esta última ya en su concepto lleva consigo la libertad respecto a toda coacción. Puede toda comunidad política desear que en ella se encuentre también un dominio sobre los ánimos según leyes de virtud; pues allí donde sus medios de coacción no alcanzan -porque el juez humano no puede penetrar con la mirada lo interior de otros hombres- allí podrían las intenciones de virtud efectuar lo requerido. Pero ¡ay del legislador que quisiera llevar a efecto mediante coacción una constitución erigida sobre fines éticos! Porque con ello no sólo haría justamente lo contrario de la constitución ética, sino que además minaría y haría insegura su constitución política. -El ciudadano de la comunidad política permanece, pues, plenamente libre, por lo que toca a la competencia legislativa de ésta, si quiere además entrar en una unión ética con otros ciudadanos o si prefiere permanecer en un estado de naturaleza de esta índole. Sólo en tanto que una comunidad ética tiene, sin embargo, que reposar sobre leyes *públicas* y contener una constitución que se funde en ellas, aquellos que libremente se ligan para entrar en ese estado tendrán no que dejarse ordenar por el poder político cómo deben disponer o no disponer interiormente tales leyes, pero sí que tolerar restricciones, a saber: con arreglo a la condición de que nada haya en la comunidad ética que esté en conflicto con el deber de sus miembros como *ciudadanos del Estado*; aunque, si la ligazón ética es de índole genuina, en ningún modo hay que preocuparse de esto último.

Además, puesto que los deberes de virtud conciernen a todos los hombres, el concepto de una comunidad ética está siempre referido al ideal de una totalidad de todos los hombres, y en ello se distingue del de una comunidad política. Por ello, una multitud de hombres unidos en aquella mira todavía no puede llamarse la comunidad ética misma, sino sólo una sociedad particular que tiende a la unanimidad con todos los hombres (e incluso con todos los seres racionales finitos) con el fin de erigir un todo ético absoluto, del cual toda sociedad parcial es sólo una representa-

ción o un esquema, pues puede cada una en relación con otras de esta índole ser a su vez representada como encontrándose en el estado de naturaleza ético, con todas las imperfecciones de éste (como ocurre también con Estados políticos diversos que no están en ninguna ligazón mediante un público derecho de gentes).

2. El hombre debe salir del estado de naturaleza ético, para hacerse miembro de una comunidad ética

Así como el estado de naturaleza jurídico es un estado de guerra de todos contra todos, así el estado de naturaleza ético es un estado de incesantes ataques por parte del mal, el cual se encuentra en el hombre de que se trate y a la vez en todo otro -unos a otros se corrompen su disposición moral (como arriba se señaló)- y, aun en caso de buena voluntad por parte de cada uno en particular, por la falta de un principio que los una, cual si fuesen *instrumentos del mal* se alejan por sus desacuerdos del fin comunitario del bien y se ponen unos a otros en peligro de caer de nuevo bajo el dominio del mal. Ahora bien, así como el estado de una libertad externa carente de ley (brutal) y una independencia de la misma índole respecto a leyes coactivas es un estado de injusticia y guerra de todos contra todos del cual el hombre debe salir para entrar en un estado civil político, así el estado de naturaleza ético es un *público* hacerse la guerra mutuamente a los principios de virtud y un estado de interna amoralidad, del cual el hombre natural debe aplicarse a salir tan pronto como sea posible.

Tenemos, pues, aquí un deber de índole peculiar, no un deber de los hombres para con hombres, sino del género humano para consigo mismo. Todo género de seres racionales está en efecto determinado objetivamente, en la idea de la Razón, a un fin comunitario, a saber: a la promoción del bien supremo como bien comunitario. Pero, puesto que el supremo bien moral no es efectuado por el solo esfuerzo de la persona particular en orden a su propia perfección moral, sino que exige una unión de las personas en un todo en orden al mismo fin, en orden a un sistema de hombres bienintencionados, en el cuál solamente, y por su unidad, puede realizarse el bien moral supremo, y por otra parte la idea de ese todo, como república universal según leyes de virtud,

es una idea completamente distinta de todas las leyes morales (que conciernen a aquello de lo que sabemos que está en nuestro poder), a saber: actuar en orden a un todo del que no podemos saber si está como tal también en nuestro poder; así, pues, este deber difiere de todos los otros por la índole y el principio. -Se sospechará ya de antemano que este deber necesitará del supuesto de otra idea, a saber: la de un ser moral superior mediante cuya universal organización las fuerzas, por sí insuficientes, de los particulares son unidas en orden a un efecto comunal. Pero en primer lugar hemos de ir en general tras el hilo conductor de aquella necesidad moral y ver a dónde nos conduce.

3. El concepto de una comunidad ética es el concepto de un pueblo de Dios bajo leyes éticas

Si debe realizarse una comunidad ética, entonces todos los particulares han de ser sometidos a una legislación pública, y todas las leyes que los ligan han de poder ser consideradas como mandamientos de un legislador comunitario. Ahora bien, si la comunidad a fundar debiese ser una comunidad *jurídica*, entonces habría de ser la muchedumbre misma que se une en un todo el legislador (de las leyes constitucionales), pues la legislación emana del principio: *restringir la libertad de cada uno a las condiciones bajo las cuales puede coexistir con la libertad de todo otro según una ley general*, y en este caso, por lo tanto, la voluntad general erige una coacción legal externa. Pero si la comunidad debe ser una comunidad *ética*, entonces el pueblo como tal no puede ser tenido él mismo por legislador. Pues en una comunidad tal todas las leyes están propiamente ordenadas a promover la *moralidad* de las acciones (que es algo *interior*, por lo tanto no puede estar bajo leyes humanas públicas), en tanto que, por el contrario, las leyes humanas públicas -lo que constituiría una comunidad jurídica- están ordenadas sólo a la *legalidad* de las acciones, que aparece a la vista, y no a la moralidad (interior), que es lo único de que se trata aquí. Por lo tanto, ha de haber alguien distinto que el pueblo que para una comunidad ética pueda ser mostrado como públicamente legislante. Sin embargo, leyes éticas no pueden ser pensadas como sólo procedentes *originalmente* de la voluntad de ese ser superior (como estatutos, que, por ejemplo, no podrían ser obligatorios sin que la orden correspondiente ha-

ya salido antes a la luz), porque entonces no se trataría de leyes éticas, y el deber conforme a ellas no sería virtud libre, sino deber jurídico, en el que cabe la coacción. Por lo tanto, sólo puede ser pensado como legislador supremo de una comunidad ética un ser con respecto al cual todos los *verdaderos deberes*, por lo tanto también los éticos, han de ser *a la vez* representados como mandamientos suyos; el cual por ello ha de ser también un conocedor de los corazones, para penetrar lo íntimo de las intenciones de cada uno y, como ha de ocurrir en toda comunidad, proporcionar a cada uno aquello que sus actos merecen. Pero éste es el concepto de Dios como soberano moral del mundo. Así, pues, una comunidad ética sólo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es: como un *pueblo de Dios* y ciertamente *bajo leyes de virtud*.

Se podría también pensar un pueblo de Dios *según leyes estatutarias*, esto es: según leyes en cuyo seguimiento no se trata de la moralidad, sino de la legalidad de las acciones; este pueblo sería una comunidad jurídica, de la que ciertamente Dios sería el legislador (por lo tanto su *constitución* sería teocracia), en tanto que ciertos hombres en calidad de sacerdotes, que reciben de él inmediatamente sus mandatos, conducirían un *gobierno aristocrático*. Pero una constitución tal, cuya existencia y forma estriba por completo en fundamentos históricos, no es la que constituye la tarea de la pura Razón moralmente legisladora, tarea cuya solución es lo único que tenemos que realizar aquí; esa constitución será considerada en la sección histórica como institución según leyes civiles políticas, cuyo legislador -aunque sea Dioses, sin embargo, externo, en tanto que aquí sólo tratamos de una constitución cuya legislación es meramente interna, de una república bajo leyes de virtud, esto es: de un pueblo de Dios "que sería diligente en las obras buenas".

A tal *pueblo de Dios* se puede contraponer la idea de una *banda* del principio malo como unión de los que están de su parte en orden a la extensión del mal, al cual importa no dejar que se lleve a cabo aquella unión bajo leyes de virtud; aunque también aquí el principio que combate las intenciones de virtud se encuentra en nosotros mismos, y sólo figuradamente es representado como poder externo.

Política y moral

El contrato social: legitimación del estado civil

EN TRE TODOS LOS CONTRATOS por los cuales una multitud de hombres se vinculan en una sociedad (*pactum sociale*), el que se establece para lograr una constitución civil entre ellos (*pactum unionis civilis*) es de índole tan particular que, aunque desde el punto de vista de la ejecución, tenga mucho de común con los demás (también dirigidos a cierto fin cualquiera, digno de ser socialmente fomentado), se diferencia esencialmente, sin embargo, de cualquier otro por el principio de su fundación (*constitutionis civilis*). La reunión de muchos en algún fin (común, es decir, que todos tienen) puede hallarse en cualquier contrato social; pero la asociación que es fin en sí misma (que cada uno debe tener) -por tanto, la reunión en una relación de los hombres en general, exterior a todos ellos, en la que cada uno no puede menos de ir a parar a un mutuo influjo- es un deber incondicionado y primero, sólo hallable en una sociedad que se encuentre en condición civil, es decir, que constituya una comunidad. Ahora bien, el fin que en tal relación externa es deber en sí mismo, e inclusive, la suprema condición formal (*conditio sine qua non*) de los restantes deberes exteriores, es el

*Acerca del refrán: Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica. (1793). Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho político. En *Filosofía de la historia*. Introducción y traducción española de Emilio Estiú. Editorial Nova. Buenos Aires, 1964. Pgs. 157-177.

derecho del hombre bajo leyes de coacción pública, mediante las cuales cada uno determina lo suyo y puede asegurarlo frente a la usurpación de los demás.

Pero el concepto de un derecho externo en general procede totalmente del concepto de la libertad, dentro de las relaciones exteriores de los hombres entre sí, y no tiene nada que ver con el fin que éstos poseen de modo natural (la tendencia a la felicidad) ni con la prescripción de los medios para lograrlo. Por tanto, estos últimos fines no se deben mezclar en absoluto con aquella ley, como fundamento de su determinación. El derecho consiste en la limitación de la libertad de cada uno, basada en la condición de que ésta concuerde con la libertad de todos los demás, en cuanto ello sea posible según una ley universal. El derecho público es un conjunto de leyes externas que posibilitan tal concordancia permanente. Luego, puesto que se llama coacción a toda limitación de la libertad por el arbitrio de otro, se desprende que la constitución civil es una relación entre hombres libres (no obstante esa libertad, están incluidos en un todo de asociación con otros) que se hallan, sin embargo, bajo leyes de coacción. Esto ocurre porque la razón misma, y, por cierto, la que legisla de modo puro y *a priori*, lo quiere así. Tal razón no considera ningún fin empírico (semejante a los que se abarcan con el nombre general de felicidad) y que deben entenderse como algo que cada uno puede poner. En relación con ellos, los hombres pueden pensar de modo absolutamente diverso, de tal manera que a la voluntad no les es posible ponerse bajo ningún principio común y, por consecuencia, tampoco bajo alguna ley externa que concuerde con la libertad de los demás.

La condición civil, considerada como mero estado jurídico, se basa, *a priori*, en los siguientes principios:

1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre.
2. La *igualdad* entre los mismos y los demás, en cuanto súbditos.
3. La *autonomía* de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano.

Estos principios no son leyes dadas por el Estado ya constituido, sino principios según los cuales únicamente es posible una constitución estatal, conforme a principios puros de la razón, acerca del derecho externo del hombre en general. Luego:

1. *La libertad* del individuo, en cuanto hombre. Expresaré formalmente el principio para la constitución de una comunidad del siguiente modo: Nadie me puede obligar a ser feliz según su propio criterio de felicidad (tal como se imagina el bienestar de los otros hombres), sino que cada cual debe buscar esa condición por el camino que se le ocurra, siempre que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás, para lograr así que su libertad coexista con la de los otros, según una posible ley universal (es decir, con el derecho de los demás). El mayor despotismo pensable (el de una constitución que anule la libertad de los súbditos, despojándolos de todo derecho) es el que está dado por un gobierno constituido sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, comportándose como un padre con sus hijos, es decir, por un gobierno paternal (*imperium paternale*) en el que los súbditos -como niños menores de edad, que no pueden distinguir lo que verosímilmente les es útil o dañoso- están obligados a comportarse de un modo meramente pasivo, para esperar la manera de ser felices del juicio del jefe de Estado y de que éste lo quiera, o sea, de su simple benevolencia. El único gobierno pensable para hombres capaces de derecho y referido, al mismo tiempo, a la benevolencia del gobernante, no es el paternal, sino el patriótico (*imperium non paternale, sed patrioticum*). Un modo de pensar es patriótico cuando cada uno, dentro del Estado (sin exceptuar a su jefe) considera a la comunidad como un regazo materno o al país como el suelo paternal, desde el cual y por el cual ha nacido. El hombre tiene una pesada hipoteca que legar: asegurar el derecho del mismo mediante leyes de la voluntad común, sin atribuirse la facultad de someterlas al empleo incondicionado del propio capricho. Al miembro de la comunidad, en cuanto hombre, le corresponde este derecho de la libertad, puesto que es un ser capaz de derecho en general.

2. *La igualdad* de los súbditos. Su fórmula sería la siguiente: Cada miembro de la comunidad tiene, con respecto de los demás, derecho de coacción, del que sólo se exceptúa el jefe de la

misma (porque no es miembro de ella, sino su creador o conservador): únicamente tiene la atribución de obligar, sin someterse a sí mismo a la ley de coacción. Pero el súbdito de un Estado está sometido, lo mismo que los demás miembros que le son coetáneos (*Mitgliedern*), a todo lo que se halla bajo leyes, por tanto, al derecho de coacción. Uno solo se exceptúa (persona física o moral): el jefe de Estado. Únicamente por él puede ejercitarse la coacción jurídica de todos. En efecto, si también éste pudiese ser coaccionado, ya no sería jefe de Estado y la serie de los subordinados llegaría al infinito: Pero si entre ellos hubiesen dos (personas libres de coacción) ninguna de las mismas estaría bajo tales leyes de coacción, y una no podría hacerle a la otra injusticia alguna, lo que es imposible.

Pero esa igualdad universal de los hombres dentro del Estado, en cuanto súbditos del mismo, convive perfectamente bien con la mayor desigualdad dentro de la multitud y del grado de la propiedad, sea por ventajas corporales o espirituales de un individuo sobre los demás, o por bienes externos referidos a la felicidad, o por derechos en general (de los que pueden haber muchos) de unos con respecto a otros. De tal manera, el hecho de que alguien tenga que obedecer (como el niño al padre o la mujer al varón) y otro mandar: la circunstancia de que uno sirva (como jornalero) y el otro pague el salario, etc., depende mucho de la salud de la voluntad del otro (del pobre con respecto al rico). Pero, según el derecho (que como fallo de la voluntad general sólo puede ser uno y que concierne la forma del derecho y no la materia u objeto por el cual tengo uno) todos son, en cuanto súbditos, iguales entre sí, puesto que ninguno puede constreñir a otro sino mediante la ley pública (y el ejecutor de la misma, es decir, el jefe de Estado); pero mediante ella cada uno se resiste del mismo modo. Luego, nadie ha perdido esta atribución de constreñir (es decir, de tener derecho frente a otros) sino por propia culpa, y tampoco nadie ha renunciado por sí mismo, o sea, por un pacto -por tanto, mediante una acción jurídica- a no tener derecho alguno, sino sólo deberes; pues de haber sido así, se hubiese despojado a sí mismo del derecho de hacer un contrato y éste se anularía a sí mismo.

La idea de la igualdad entre los hombres dentro de la comunidad, en cuanto súbditos, también se puede expresar con la si-

guiente fórmula. A cada miembro del ser-común le pertenece la posibilidad de alcanzar gradualmente cierta condición (adecuada a un súbdito) que lo capacite para desplegar su talento, aplicación y felicidad; y los otros súbditos no deben salirle al camino con prerrogativas hereditarias (como si fuesen privilegiados de cierta clase), oprimiéndolos, tanto en cuanto individuos como en la posteridad de los mismos.

En efecto, puesto que todo derecho consiste meramente en limitar la libertad de los otros, condicionándola de tal modo que ella pueda subsistir con la mía, según leyes universales; y ya que el derecho público (en una comunidad) consiste tan sólo en el estado de una legislación real -conforme a ese principio y dotada de poder- en virtud de la cual todos los que pertenecen a un pueblo, como súbditos, se encuentran en una condición jurídica (*status juridicus*) en general, a saber, la de la igualdad de los efectos y contra-efectos de un arbitrio que limita a otro, conforme con la ley universal de la libertad (lo cual se denomina condición civil), el derecho connatural de cada uno será, dentro de esa condición (es decir, previa a cualquier acto jurídico) siempre el mismo. Esa identidad se refiere a la facultad de constreñir, propia de todos; de tal suerte que la libertad de un hombre existe junto a la mía, siempre que su empleo esté dentro de los límites de la concordancia. Puesto que el nacimiento no es ningún acto del que nace, no se le aplicará ninguna desigualdad de estado jurídico ni ningún sometimiento a leyes de coacción, salvo lo que tenga de común con todos los otros súbditos de un supremo y único poder legislador. Por lo tanto, un miembro del ser-común, en cuanto súbdito coetáneo de otro, no puede tener ningún privilegio innato, y nadie le podrá legar a sus descendientes la prerrogativa de una condición dentro de la comunidad que, por así decirlo, lo clasificaría en una clase dominante por el nacimiento y no sujeta a coacción, de tal modo que no alcanzaría por mérito propio el grado superior en la escala de las subordinaciones (dentro del superior e inferior; pues ninguno de ellos es *imperans* ni los otros son *subjectus*). El hombre puede legar todo lo demás, lo que es cosa (lo cual no conviene a la personalidad) o también puede adquirirlo como propiedad o venderlo. De ese modo, en la serie de los descendientes se produce una considerable desigualdad, referida a las circunstancias del poder (*Vermögensumständen*) entre los

miembros de una comunidad (mercenarios, arrendatarios de propiedades-bienes, peones de agricultores, etc.). Esto no impide, sin embargo, que los últimos estén facultados para elevarse a la misma condición que los primeros, si el talento, la habilidad y la suerte lo hacen posible. De otro modo, a algunos les sería lícito constreñir sin estar constreñidos por otros efectos opuestos, y se elevarían por encima del grado de súbdito asociado (*Mitunterstand*). Luego ningún hombre que viva en la condición jurídica propia de una comunidad, podrá descender de ese plano de igualdad, a no ser por propia culpa, pero jamás por pacto o sometimiento al poder de la guerra (*occupatio bellica*), pues por ningún acto jurídico, propio o ajeno, puede dejar de ser dueño de sí mismo e ingresar en una clase digna del ganado doméstico, que se usa para todo servicio y como se quiera. Tampoco nadie se mantiene en esa condición sin propio asentimiento y en cuanto así lo quiere; al menos -entre nosotros- rige la limitación de no estropear o matar a los que se hallan en dicho estado (que a veces, como entre los indios, ha sido sancionado por la religión). Podemos considerar feliz a un súbdito de cualquier condición, con tal que tenga conciencia de que sólo depende de sí mismo (de su poder o riguroso querer) y que no puede culpar a las circunstancias o a otro, puesto que el no ascender al mismo grado que los demás no yace en la voluntad irresistible de éstos, ya que en cuanto súbditos asociados, carecen de toda ventaja con respecto a él, en lo concerniente al derecho.

3. La *autonomía (sibi sufficientia)* de un miembro de la comunidad, en cuanto ciudadano, es decir, como legislador. En el punto de la legislación misma, todos los que bajo leyes públicas ya existentes son libres e iguales, no deben estimarse, sin embargo, como iguales en lo referente al derecho de dar esas leyes. Los que no están capacitados para esto último, en cuanto miembros de la comunidad, se hallan igualmente sometidos a la obediencia de las mismas y a participar de su protección, no sólo como ciudadanos, sino como miembros que disfrutan de seguridad. Todo derecho depende de leyes. Pero una ley pública que determine en todos los casos lo que debe serle permitido o prohibido al ciudadano es el acto de una voluntad igualmente pública; de ella emana todo derecho y nadie puede violentarla. Luego, no será posible otra voluntad que la del pueblo todo (y puesto que todos de-

ciden sobre todos, cada uno decidirá sobre sí mismo), puesto que nadie estará dispuesto a injuriarse por propia iniciativa. Si hubiese otra, la mera voluntad de uno diferente de ella, no podría decidir nada acerca de la misma que no fuese injusto. Por tanto, su ley exigiría otra, capaz de limitar su legislación, por lo que ninguna voluntad particular podría ser legisladora para una comunidad. (Rigurosamente considerado, en la constitución de este concepto confluyen los de la libertad externa, la igualdad y la unidad de la voluntad de todos. La condición de esto último, puesto que, cuando se han reunido las dos primeras, exige la emisión del voto, es la autonomía). Este principio, que sólo puede nacer de la voluntad general (reunida) del pueblo, se llama contrato originario...

Conclusión

He aquí un contrato originario; sólo sobre él se puede cimentar una constitución civil, es decir, fundada jurídicamente y capaz de ser alcanzada por una comunidad. No necesitamos en modo alguno suponer tal contrato -incluso, no sería posible- como un 'hecho' (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*), entendido como la coalición de cada voluntad particular y privada con la social y pública de un pueblo (con el fin de una legislación meramente jurídica). En este caso, para comprometernos a la obediencia de una constitución civil ya existente, antes tendríamos que probar por la historia, en cuyo derecho y obligaciones hemos ingresado en tanto descendientes, que un pueblo había realmente ejecutado semejante acto del cual, oralmente o por escrito, nos ha legado algún informe o instrumento. Entretanto, es una mera idea de la razón, pero que tiene indudablemente realidad (práctica), a saber, la de obligar a cada legislador para que dé sus leyes tal como si éstas pudiesen haber nacido de la voluntad reunida de todo un pueblo y para que considere a cada súbdito, en cuanto quiera ser ciudadano, como si hubiera estado de acuerdo con una voluntad tal. Esto es, en efecto, la piedra de toque de la juridicidad de una ley pública capaz de regir para todos. Si estuviera constituida de tal modo que le fuera imposible a la totalidad de un pueblo prestarle acuerdo (como sería el caso, por ejemplo, de que cierta clase de súbditos deban tener hereditariamente el privilegio del gobierno), no sería justa; pero si es posible que

un pueblo esté de acuerdo, será un deber tener a la ley por justa, aunque su pensamiento hubiera llegado ahora a una situación o estado sentimental por cuya índole en caso de ser interrogado, verosíblemente rehusaría su asentimiento.

Pero, como es manifiesto, esta limitación sólo rige para el juicio del legislador, no para el del súbdito. Ahora bien, si un pueblo juzgara que, bajo cierta legislación actualmente real, es muy verosímil que pierda su felicidad ¿qué ha de hacer? ¿Acaso no se debe resistir? Sólo hay una respuesta: no puede hacer más que obedecer. Pues, en este caso, no hablamos de la felicidad que los súbditos pueden esperar de la fundación o administración de la comunidad, sino tan sólo del derecho que se le debe asegurar a cada uno. Tal es el principio supremo del que deben partir todas las máximas que se refieran a determinada comunidad, y no puede ser limitado por ningún otro. Con relación a lo primero (a la felicidad) no se puede dar, como ley, ningún principio universalmente válido. En efecto, tanto las circunstancias de tiempo como las ilusiones -muy encontradas entre sí y por lo mismo siempre variables- en las que cada uno pone su felicidad (jamás se podrá prescribirle a otro el objetivo de la misma) tornan imposible todo principio fijo y la hacen inútil para dar por sí un principio de la legislación. La proposición: *salus publica suprema civitatis lex est* conserva su no disminuido valor y crédito; pero la salud pública que se ha de considerar en primer término es, justamente, aquella constitución jurídica que asegura la libertad de todos mediante leyes que permiten a cada uno ser dueño de buscar lo que se imagina que es lo mejor, siempre que con ello no dañe la libertad legalmente universal, es decir, el derecho de los demás súbditos asociados.

Cuando el poder supremo da leyes dirigidas primordialmente a la felicidad (al bienestar económico de los ciudadanos, a la población, etc.) no concurre al fin de la disposición de una constitución civil, sino que lo hace como mero medio de asegurar la condición jurídica, principalmente contra los enemigos externos del pueblo. En este punto, el jefe de Estado tiene que estar facultado para juzgar por sí mismo y solo, si tal cosa -que es necesaria para asegurarle fuerza y constancia al pueblo, tanto interiormente como contra enemigos externos- pertenece a la prosperi-

dad del mismo; pero carece, por así decirlo, de la facultad de hacer que el pueblo sea feliz contra su voluntad, puesto que únicamente debe ocuparse de que exista como comunidad. Cuando el legislador juzga aquellas medidas, tratando de saber si fueron tomadas prudentemente o no, se puede equivocar; pero el error no cabe -porque se interroga a sí mismo- cuando su dictamen se refiere a saber si la ley concuerda o no con el principio del derecho, puesto que, como infalible medida normal, tiene en la mano la idea del contrato originario, que es *a priori* (y no debe, como ocurre con el principio de la felicidad, aguardar que la experiencia lo instruya acerca de la idoneidad de sus medios). Ese principio es conforme al derecho cuando no se opone a que todo un pueblo esté de acuerdo con tal ley, por penosa que le parezca ser. Pero si una ley pública conforme con esto, o sea con el derecho, es irreproachable (irrepreensible) también ha de tener la facultad de constreñir y, por otra parte, la prohibición de no resistirse de hecho a la voluntad del legislador. Es decir: el poder que efectúa la ley dentro del Estado tampoco admite resistencia (es irresistible). Sin semejante poder no habría ninguna comunidad jurídicamente existente, ya que tiene la fuerza de abolir cualquier resistencia interior. La máxima por la cual ésta acontece aniquilaría, al tornarse universal, toda constitución civil y exterminaría la única condición en la que el hombre puede ser poseedor de su derecho en general.

De aquí desprendemos que toda resistencia al poder legislador supremo, es decir, toda sublevación que posibilite la efectividad de la insatisfacción de los súbditos, toda insurrección que estalle como rebelión, constituyen, dentro de la comunidad, crímenes supremos, dignos del mayor castigo, porque destruyen los cimientos de la misma. Esta prohibición es incondicionada. Cualquiera sea ese poder o su agente, al súbdito no le está permitida resistencia alguna, entendida como violencia, al jefe de Estado -aunque éste violara el contrato originario y perdiera, a los ojos del súbdito, la prerrogativa de ser legislador del derecho, puesto que conduce el gobierno de modo prepotente y violento (tiránicamente). He aquí la razón de este hecho: tratándose de una constitución civil ya subsistente, el pueblo carece del derecho de juzgar y determinar el modo cómo se debe desempeñar el poder. Supongamos que lo tenga y que su dictamen sea adverso al jui-

cio del jefe de Estado real. ¿Quién, en este caso, podría decidir de qué lado está el derecho? Ninguno de ambos, puesto que serían jueces de sus propias causas. Luego, por encima del jefe, tendría que haber otro, capacitado para decidir entre éste y el pueblo, lo cual es contradictorio. Tampoco podemos introducir aquí un derecho de emergencia (*jus in casu necessitatis*) que pueda cometer injusticia en caso de una necesidad (física) suprema, pues, en cuanto presunto derecho sería absurdo, al proporcionar la clave para que se levante una barrera por la cual se limitaría el propio poder del pueblo. En efecto, el jefe de Estado creará justificar su dura conducta para con los súbditos por el espíritu levantisco de éstos, tanto como los mismos explicarán los tumultos realizados contra el jefe por los lamentos que vienen de indebidas penas. ¿Y quién decidirá en este caso? El que se encuentre en posesión del deber supremo y público del derecho: el único que puede hacerlo, es, justamente, el jefe del Estado y nadie, dentro de la comunidad, puede tener la facultad de disputarle esa posesión.

Sin embargo, encuentro a respetables hombres que afirman el derecho del súbdito para oponerse, bajo ciertas circunstancias, al superior, entre los cuales sólo quiero mencionar aquí al tan cuidadoso como preciso y modesto Achenwall, en su teoría del derecho natural. Dice: "Cuando el riesgo que amenaza a la comunidad supera -después de una larga tolerancia de la injusticia del jefe- al de empuñar las armas contra él, el pueblo se le podrá resistir, apoyándose en el derecho de rescindir el contrato de su sometimiento, y destronarlo por tirano". Concluye con estas palabras: "De tal modo (con relación a su anterior soberano) el pueblo retorna al estado de naturaleza".

Creo sinceramente que ni Achenwall ni ninguno de los honrados hombres que racionalmente están de acuerdo con él, hubiesen dado su consejo o asertimiento, llegado el caso, para tan peligrosa empresa. Además, apenas es dudoso que si hubiesen fracasado los levantamientos por los que Suiza, los Países Bajos o Gran Bretaña alcanzaron las constituciones tan felizmente ensalzadas que en la actualidad tienen, el lector de la historia de tales rebeliones hubiese visto en la ejecución de sus autores, ahora tan exaltados, el merecido castigo por enormes crímenes con-

tra el Estado. Pues, en nuestra estimación de las razones jurídicas habitualmente introducimos el desenlace, y mientras que éste era incierto, aquélla era cierta. Pero es claro que en lo concerniente a esto último -si concedemos que mediante tal levantamiento no se comete injusticia contra el príncipe reinante- (cuya *joyeuse entrée* habría violado el contrato con el pueblo, que tiene un fundamento real) el pueblo, con este modo de buscar su derecho, habría hecho injusticia en altísimo grado, porque una vez aceptada la máxima del levantamiento se tornaría insegura toda constitución jurídica y se introduciría una condición de completa ilegalidad (*status naturalis*), en el que el derecho, cualquiera que fuese, dejaría de tener el más mínimo efecto. Tratándose de la propensión, que hallamos en tantos autores bienintencionados, de hablar al pueblo (para su perdición), sólo quiero advertir que, en parte, la causa de la confusión está en el engaño por el que, al hablar, suplanta el juicio del principio del derecho por el que se refiere al principio de la felicidad; y, en parte, porque, en los casos en que no se halla ningún instrumento de un contrato propuesto a la comunidad -aceptado por el jefe de la misma y sancionado por ambos- admiten la idea del contrato originario, que siempre está en el fondo de la razón, como algo que tiene que acontecer realmente, y de ese modo, piensan poder conservar para el pueblo la facultad de abandonarlo, según su parecer, cuando se comete alguna grosera violación, que siempre es juzgada como tal por el mismo.

Ahora vemos muy claramente que el principio de la felicidad, al que el teórico tiende con su opinión mejor (y que en sentido propio no es capaz de ser principio determinante alguno), es tan dañoso para el derecho del Estado como para la moral. Cuando el soberano quiere hacer feliz al pueblo según su particular concepto, se convierte en déspota; cuando el pueblo no quiere desistir de la universal pretensión humana a la felicidad, se torna rebelde. La idea del contrato social hubiese mostrado su indiscutible aspecto, si con anterioridad, se hubiera preguntado qué es lo que corresponde al derecho (en qué se pueden fijar *a priori* sus principios, sin acudir a lo empírico). Pero tal contrato no se presentaría como un hecho (al modo de Dantón, que anula y aniquila todo derecho o propiedad encontrados en la constitución civil realmente existente) sino como principio racional de la estimación de

cualquier constitución jurídica y pública en general. Antes de existir la voluntad general, el pueblo no posee ningún derecho de coacción contra su señor, porque sólo este puede constreñirlo jurídicamente; pero tampoco el señor ejercería coacción sobre el pueblo, que sería el señor supremo. Por tanto, jamás le pertenecería al pueblo un derecho de coacción (de resistirse) al jefe de Estado (con palabras u obras).

Advertimos que esta teoría también se confirma suficientemente en lo práctico. La constitución de Gran Bretaña, en la que el pueblo intervino tanto y que pareciera ser ejemplar para todo el mundo, sin embargo, calla por completo la facultad que ella le conceda al pueblo en el caso que el monarca trasgrediera el contrato de 1688; por tanto, si éste lo violara, aquél se reservaría el derecho de una secreta rebelión, puesto que no hay ninguna ley al respecto. El hecho de que la constitución contenga, en este caso, una ley que justifica el derrocamiento de la constitución subsistente a partir de una legislación particular (suponiendo también que el contrato fuera violado) es una clara contradicción, pues, ella tendría que contener al mismo tiempo un contrapoder públicamente constituido, es decir, tendría que existir un segundo jefe de Estado que asegurase el derecho del pueblo contra el primero, y un tercero que decidiera de parte de cuál de los dos se halla el derecho. Los mencionados conductores del pueblo (o, si queremos, sus tutores) se han preocupado por librarse de esa acusación, en el caso del fracaso de los súbditos, achacándole al monarca, por ellos temido, un voluntario abandono del gobierno, en vez de atribuirlo al derecho de su destitución. Con ello lograron que la constitución se contradijera a sí misma de modo manifiesto.

Espero que no se reprocharán mis afirmaciones, diciéndose-me que con semejante invulnerabilidad yo lisonjeo a los monarcas. Del mismo modo espero que no se me objete un excesivo favorecimiento del pueblo por el hecho de que afirme que tiene inalienables derechos frente el jefe de Estado, salvo los que se refieren a la coacción.

Hobbes es partidario de la opinión contraria. Sostiene (*De cive*, cap. 7) que no hay ningún contrato por el cual el jefe de Esta-

do esté comprometido con el pueblo y no puede cometer injusticia con el ciudadano (éste puede disponer de sí mismo como quiera). Tal proposición sería exactísima, si por injusticia se entendiera la lesión que le concede al ofendido un derecho de coacción contra los que hayan obrado injustamente contra él; pero tomada así, en general, esa proposición es terrible.

El súbdito no levantisco tendrá que admitir que su soberano no quiere ser injusto con él. Luego, el hombre no puede sacrificar, aunque lo quisiera, su inalienable derecho, que él mismo está facultado para juzgar; lo injusto, en cambio, que cree ocurrirle de acuerdo con aquel concepto, sólo acontece por el error o la ignorancia de ciertas consecuencias de las leyes del poder supremo. Por eso, se le tiene que conceder al ciudadano -y, por cierto, con el favor del soberano mismo- la atribución de hacer conocer públicamente sus opiniones acerca de lo que parece serle injusto para la comunidad en algunas disposiciones tomadas por aquél. Pues admitir que el soberano no se pueda equivocar a veces o ignorar alguna cuestión, equivaldría a otorgarle la gracia de una inspiración divina y a pensarlo como un ser sobrehumano. Por tanto, el único paladín del derecho del pueblo está en la libertad de la pluma, ejercida dentro de los límites que impone el alto respeto y el amor a la constitución que rige la vida del ciudadano y mantenida por el modo de pensar liberal de los súbditos que la misma constitución infunde (y por ello las plumas se limitan mutuamente, para no perder libertad). Querer arrebatarse dicha libertad, no sólo sería quitarle toda pretensión a tener un derecho en relación con el jefe supremo (en el sentido de Hobbes), sino que también se le quitaría al soberano -cuya voluntad manda a los súbditos, en cuanto ciudadanos, únicamente porque ella representa la voluntad general del pueblo- el conocimiento de cuestiones que, de saberlas, lo modificarían a él mismo, poniéndolo en contradicción. El hecho de infundir recelo en el soberano hacia un pensar íntimo y público, porque éste excitaría la intranquilidad del Estado, significa tanto como despertarle desconfianza contra su propio poder u odio contra el pueblo.

El principio general por el que un pueblo ha de considerar su derecho, de modo negativo, es decir, según el cual debe juzgar lo que la legislación suprema, aún con la mejor voluntad, no le po-

dría ordenar, se halla contenido en esta proposición: *con respecto a un pueblo, lo que éste no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador.*

República y Democracia

Soberanía y Gobierno*

La paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza -*status naturalis*-; el estado de naturaleza es más bien la guerra, es decir, un estado en donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constante amenaza de romperlas. Por tanto, la paz es algo que debe ser “instaurado”; pues abstenerse de romper las hostilidades no basta para asegurar la paz, y si los que viven juntos no se han dado mutuas seguridades -cosa que sólo en el estado “civil” puede acontecer-, cabrá que cada uno de ellos, habiendo previamente requerido al otro, lo considere y trate, si se niega, como a un enemigo.

Comúnmente se admite que nadie puede hostilizar a otro, a no ser que éste haya agredido de obra al primero. Es muy exacto cuando ambos viven en el estado *civil y legal*. Pues, por el solo hecho de haber ingresado en el estado civil, cada uno da a todos los demás las necesarias garantías, y es la autoridad soberana la que, teniendo poder sobre todos, sirve de instrumento eficaz de aquellas garantías. Pero el hombre -o el pueblo- que se halla en el estado de naturaleza no me da esas garantías y hasta me

*La paz perpetua (1795). Sección segunda. Traducción española de F. Rivera Pastor, 1922. Editorial Porrúa, S. A. México, 1972. Pgs. 221-224.

lesiona por el mero hecho de hallarse en ese estado de naturaleza, en efecto, está junto a mí, y aunque no me hostiliza activamente, es para mí la anarquía de su estado -*estatuto injusto*- una perpetua amenaza. Yo puedo obligarle, o bien a entrar conmigo en un estado legal común o a apartarse de mi lado. Así, pues, el postulado que sirve de fundamento a todos los artículos siguientes es: todos los hombres que pueden ejercer influjos unos sobre otros, deben pertenecer a alguna constitución civil. Ahora bien: las constituciones jurídicas, en lo que se refiere a las personas, son tres:

1ª La del *derecho político* de los hombres reunidos en un pueblo (*jus civitatis*).

2ª La del *derecho de gentes* o de los Estados en sus relaciones mutuas (*jus gentium*).

3ª La de los derechos de la humanidad, en los cuales hay que considerar a hombres y Estados, en mutua relación de influencia externa, como ciudadanos de un Estado universal de todos los hombres (*jus cosmopoliticum*).

La constitución política debe ser en todo Estado, republicana

La constitución cuyos fundamentos sean los tres siguientes: 1ª, principio de la "libertad" de los miembros de una sociedad -como hombres-; 2ª, principio de la "dependencia" en que todos se hallan de una única legislación común -como súbditos-; 3ª, principio de la "igualdad" de todos -como ciudadanos-, es la única constitución que nace de la idea del contrato originario, sobre el cual ha de fundarse toda la legislación de un pueblo. Semejante constitución es "republicana"¹. Esta es, pues, en lo que que al de-

¹.- La libertad jurídica -externa, por tanto- no puede definirse, como es costumbre, diciendo que es "la facultad de hacer todo lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie". En efecto, ¿qué es la facultad? Es la posibilidad de una acción que no perjudique a nadie. Por tanto, vendría a ser la definición de la libertad la siguiente: "Libertad es la posibilidad de las acciones que no perjudican a nadie". No se perjudica a nadie -hágase lo que se quiera- cuando a nadie se perjudica. Todo esto, como se ve, es mera tautología y juego de palabras. Hay que definir mi *libertad* exterior (jurídica) como la facultad de no obedecer a las leyes exteriores sino en tanto en cuanto he podido darles mi consentimiento. Asimismo-

recho se refiere, la que sirve de base primitiva a todas las especies de constituciones políticas. Puede preguntarse: ¿es acaso también la única que conduce a la paz perpetua?

La constitución republicana, además de la pureza de su origen, que brota de la clara fuente del concepto de derecho, tiene la ventaja de ser la más propicia para llegar al anhelado fin: la paz perpetua.

He aquí los motivos de ello. En la constitución republicana no puede por menos de ser necesario el consentimiento de los ciu-

mo la *igualdad* exterior (jurídica) en un Estado consiste en una relación entre los ciudadanos, según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y poder ser, de la misma manera, obligado a su vez. El principio de la *dependencia* jurídica está implícito en el concepto de constitución política y no necesita definición. El valor de estos derechos innatos, necesariamente humanos e imprescriptibles, queda confirmado y sublimado por el principio de las relaciones jurídicas de los hombres aun con seres superiores -cuando piensan en ellos-; el hombre, efectivamente, se representa a sí mismo como ciudadano de un mundo suprasensible, fundado en esos mismos principios. En lo que a mi libertad se refiere, no tengo ninguna obligación con respecto a las leyes divinas, cognoscibles por mi razón pura, sino en cuanto que haya podido yo darles mi consentimiento; pues, si concibo la voluntad divina, es sólo por medio de la ley de libertad de mi propia razón. En lo que concierne al principio de la igualdad, referido a los más altos seres del universo que puedan concebirse, fuera de Dios -por ejemplo, esos *æones* que concibió el hereje Valentín como personificaciones de la esencia del mundo-, no existe fundamento alguno para que, cumpliendo yo mi deber en el puesto que me ha sido asignado, como los *æones* cumplen el suyo, tenga yo la obligación de obedecer y ellos el derecho de mandar. El principio de la igualdad no tiene aplicación, como el de la libertad, a mi comercio con Dios, porque Dios es el único para quien no vale el concepto del deber.

En lo concerniente al derecho de igualdad de los ciudadanos, considerados como súbditos, interesa, ante todo, la cuestión de la nobleza hereditaria; y al proponérsela, cabe preguntar si el *rango* que el Estado concede a unos sobre otros ha de fundarse en el mérito o no. Es bien claro que si el rango y preeminencia va unido al nacimiento, resultan muy problemáticos el mérito, la capacidad para el desempeño de un cargo y la fidelidad en las comisiones; por tanto, es como si se dieran los cargos y mandos sin atender al mérito personal de los agraciados, y esto no lo sancionará jamás la voluntad popular en el contrato primitivo, que es el principio de todo derecho. No por ser noble tiene un hombre nobleza de carácter. Si llamamos nobleza civil a una alta magistratura, a la que pueda llegarse exclusivamente por los propios méritos, entonces el rango en ella no será propiedad de la persona sino del cargo. Esta nobleza civil no será contraria a la igualdad, porque la persona, al abandonar el cargo, perderá el rango y volverá a las filas del pueblo.

dadanos para declarar la guerra. Nada más natural, por tanto, que, ya que ellos han de sufrir los males de la guerra -como son los combates, los gastos, la devastación, el peso abrumador de la deuda pública, que trasciende a tiempos de paz-, lo piensen mucho y vacilen antes de decidirse a tan arriesgado juego. En cambio, en una constitución en la cual el súbdito no es ciudadano, en una constitución no republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo. El jefe del Estado no es un conciudadano, sino un amo, y la guerra no perturba en lo más mínimo su vida reglada, que transcurre en banquetes, cazas y castillos placenteros. La guerra, para él, es una especie de diversión, y puede declararla por levísimos motivos, encargando luego al cuerpo diplomático -siempre bien dispuesto- que cubra las apariencias y rebusque una justificación plausible.

Para no confundir la constitución republicana con la democrática -como suele acontecer- es necesario observar lo siguiente: Las formas de un Estado -*civitas*- pueden dividirse, o bien por la diferencia de las personas que tienen el poder soberano, o bien por la manera como el soberano -sea quien fuere- gobierna al pueblo. La primera es propiamente forma de la soberanía -*forma imperii*-, y sólo tres son posibles, a saber: que la soberanía la posea "uno" o "varios" o "todos" los que constituyen la sociedad política, esto es, "autocracia", "aristocracia", "democracia". La segunda es forma de gobierno -*forma regiminis*-, y se refiere al modo como el Estado hace uso de la integridad de su poder; ese modo está fundado en la constitución, acto de la voluntad general, que convierte a una muchedumbre en un pueblo. En este respecto sólo caben dos formas: la "republicana" o la "despótica". El "republicanismo" es el principio político de la separación del poder ejecutivo -gobierno- y del poder legislativo; el despotismo es el principio del gobierno del Estado por leyes que el propio gobernante ha dado; es, pues, la voluntad pública manejada y aplicada por el regente como voluntad privada. De las tres formas posibles del Estado es la democracia -en el estricto sentido de la palabra- necesariamente despotismo, porque funda un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno y hasta a veces contra uno -si no da su consentimiento-; todos, por tanto, deciden, sin ser en realidad todos, lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad.

Una forma de gobierno que no sea “representativa” no es forma de gobierno, porque el legislador no puede ser al mismo tiempo, en una y la misma persona ejecutor de su voluntad -como, en un silogismo, la premisa mayor que expresa lo universal no puede desempeñar al mismo tiempo la función de la premisa menor, que subsume lo particular en lo universal-. Y aun cuando las otras dos constituciones son siempre defectuosas en el sentido de que dan lugar a una forma de gobierno no representativa, sin embargo, es en ellas posible la adopción de una forma de gobierno adecuada al “espíritu” del sistema representativo, como, por ejemplo, cuando Federico II decía, aunque fuese sólo un decir, “que él era el primer servidor del Estado”. En cambio, es imposible en la constitución democrática, porque todos quieren mandar. Puede decirse, por tanto, que cuanto más escaso sea el personal gobernante-número de los que mandan-, cuanto mayor sea la representación que ostentan los que gobiernan, tanto mejor concordará la constitución del Estado con la posibilidad del republicanismo, y en tal caso puede esperarse que, mediante reformas sucesivas, llegue a elevarse hasta él. Por los dichos motivos resulta más difícil en la aristocracia que en la monarquía, e imposible de todo punto en la democracia, conseguir llegar a la única constitución jurídica perfecta, como no sea por medio de una revolución violenta. Pero lo que más le importa al pueblo es, sin comparación, la forma del gobierno, mucho más que la forma del Estado, aun cuando ésta tiene gran importancia por lo que se refiere a su mayor o menor conformidad con el fin republicano. Si la forma de gobierno ha de ser, por tanto, adecuada al concepto del derecho, deberá fundarse en el sistema representativo, único capaz de hacer posible una forma republicana de gobierno; de otro modo, sea cual fuere la constitución del Estado, el gobierno será siempre despótico y arbitrario. Ninguna de las antiguas repúblicas -aunque así se llamaban- conoció el sistema representativo y hubieron de derivar en el despotismo, el cual, si se ejerce bajo la autoridad de uno solo, es el más tolerable de todos los despotismos.

El derecho de la guerra y la posibilidad de una paz perpetua*

Los pueblos, como estados que son, pueden considerarse como individuos en estado de naturaleza -es decir, independientes de toda ley externa-, cuya convivencia en ese estado natural es ya un perjuicio para todos y cada uno. Todo estado puede y debe afirmar su propia seguridad, requiriendo a los demás para que entren a formar con él una especie de constitución, semejante a la constitución política, que garantice el derecho de cada uno. Esto sería una Sociedad de naciones, la cual, sin embargo, no debería ser un Estado de naciones. En ello habría, empero, una contradicción; todo Estado implica la relación de un superior -el que legisla- con un inferior -el que obedece, el pueblo-; muchos pueblos, reunidos en un Estado, vendrían a ser un solo pueblo, lo cual contradice la hipótesis; en efecto, hemos de considerar aquí el derecho de los pueblos, unos respecto de otros, precisamente en cuanto que forman diferentes Estados y no deben fundirse en uno solo.

*La paz perpetua (1795). Sección segunda. Segundo artículo definitivo. Traducción española de F. Rivera Pastor, 1922. Editorial Porrúa, S. A. México, 1972. Pgs. 225-227.

Ahora bien; cuando vemos el apego que tienen los salvajes a su libertad sin ley, prefiriendo la continua lucha mejor que someterse a una fuerza legal constituida por ellos mismos, prefiriendo una libertad insensata a la libertad racional, los miramos con desprecio profundo y consideramos su conducta como bárbara incultura, como un bestial embrutecimiento de la Humanidad; del mismo modo -debiera pensarse- están obligados los pueblos civilizados, cada uno de los cuales constituye un Estado, a salir cuanto antes de esa situación infame. Lejos de eso, cifran los Estados su majestad -pues hablar de la majestad del pueblo sería hacer uso de una expresión absurda- en no someterse a ninguna presión legal exterior; y el esplendor y brillo de los príncipes consiste en tener a sus órdenes, sin exponerse a ningún peligro, miles de combatientes dispuestos a sacrificarse¹ por una causa que en nada les interesa. La diferencia entre los salvajes de Europa y los de América está principalmente en que muchas tribus americanas han sido devoradas por sus enemigos, mientras que los Estados europeos, en lugar de comerse a los vencidos, hacen algo mejor: los incorporan al número de sus súbditos para tener más soldados con que hacer nuevas guerras.

Si se considera la perversidad de la naturaleza humana, manifestada sin recato en las relaciones entre pueblos libres -contenida, en cambio, y velada en el estado civil y político por la coacción legal del Gobierno-, es muy de admirar que la palabra "derecho" no haya sido aún expulsada de la política guerrera por pedante y arbitraria. Todavía no se ha atrevido ningún Estado a sostener públicamente esta opinión. Acógense de continuo a Hugo Grocio, a Puffendorf, a Vattel y otros -¡triste consuelo!-, aun cuando esos códigos, compuestos en sentido filosófico o diplomático, no tienen ni pueden tener la menor fuerza legal, porque los Estados, como tales, no se hallan sumisos a ninguna común autoridad externa. Citan a esos juristas sinceramente para justificar una declaración de guerra, y, sin embargo, no hay ejemplo de que un Estado se haya conmovido ante el testimonio de esos hombres ilustres y haya abandonado sus propósitos. Con todo, el homenaje que tributan así los Estados al concepto de derecho -por

¹.- Un príncipe búlgaro, a quien el emperador griego proponía un combate singular para decidir cierta disensión habida entre ambos, contestó: "...que un herrero que tiene tenazas no coge el hierro ardiendo con sus propias manos".

lo menos de palabra-, demuestra que en el hombre hay una muy importante tendencia al bien moral. Esta tendencia, acaso dormida por el momento, aspira a sobrepasar al principio malo -que innegablemente existe-, y permite esperar también en los demás una victoria semejante. Si así no fuera, no se les ocurriría nunca a los Estados hablar de derecho, cuando se disponen a lanzarse a la guerra, a no ser por broma, como aquel príncipe galo que decía: "La ventaja que la Naturaleza ha dado al más fuerte es que el más débil debe obedecerle".

La manera que tienen los estados de procurar su derecho no puede ser nunca un proceso o pleito, como los que se plantean ante los tribunales; ha de ser la guerra. Pero la guerra victoriosa no decide el derecho, y el tratado de paz, si bien pone término a las actuales hostilidades, no acaba con el estado de guerra latente, pues caben siempre, para reanudar la lucha, pretextos y motivos que no pueden considerarse sin más ni más como injustos, puesto que en esa situación cada uno es juez único de su propia causa. Por otra parte, si para los individuos que viven en un estado anárquico tiene vigencia y aplicación la máxima del derecho natural, que les obliga a salir de ese estado, en cambio, para los Estados, según el derecho de gentes, no tiene aplicación esa máxima. Efectivamente; los Estados poseen ya una constitución jurídica interna, y, por tanto, no tienen por qué someterse a la presión de otros que quieran reducirlos a una constitución común y más amplia, conforme a sus conceptos del derecho. Sin embargo, la razón, desde las alturas del máximo poder moral legislador, se pronuncia contra la guerra en modo absoluto, se niega a reconocer la guerra como un proceso jurídico, e impone, en cambio, como deber estricto, la paz entre los hombres; pero la paz no puede asentarse y afirmarse como no sea mediante un pacto entre los pueblos. Tiene, pues, que establecerse una federación de tipo especial, que podría llamarse federación de paz -*fædus pacificus*-, la cual se distinguiría del tratado de paz en que éste acaba con una guerra y aquella pone término a toda guerra. Esta federación no se propone recabar ningún poder del Estado, sino simplemente mantener y asegurar la libertad de un Estado en sí mismo, y también la de los demás Estados federados, sin que éstos hayan de someterse por ello -como los individuos en el estado de naturaleza- a leyes políticas y a una coacción legal. La po-

sibilidad de llevar a cabo esta idea -su objetiva realidad- de una federación que se extienda poco a poco a todos los Estados y conduzca, en último término, a la paz perpetua, es susceptible de exposición y desarrollo. Si la fortuna consiente que un pueblo poderoso e ilustrado se constituya en una república, que por natural tendencia ha de inclinarse hacia la idea de paz perpetua, será ese pueblo un centro de posible unión federativa de otros Estados, que se juntarán con él para afirmar la paz entre ellos, conforme a la idea del derecho de gentes, y la federación irá poco a poco extendiéndose mediante adhesiones semejantes hasta comprender en sí a todos los pueblos.

Que un pueblo diga: “No quiero que haya guerra entre nosotros; vamos a constituirnos en un Estado, es decir, a someternos todos a un poder supremo que legisle, gobierne y dirima en paz nuestras diferencias”; que un pueblo diga eso, repito, es cosa que se comprende bien. Pero que un Estado diga: “No quiero que haya más guerra entre yo y los demás Estados; pero no por eso voy a reconocer un poder supremo, legislador, que asegure mi derecho y el de los demás”, es cosa que no puede comprenderse en modo alguno. Pues ¿sobre qué va a fundarse la confianza en la seguridad del propio derecho, como no sea sobre el sucedáneo o sustitutivo de la asociación política, esto es, sobre la libre federación de los pueblos? La razón, efectivamente, une por necesidad ineludible la idea de la federación con el concepto del derecho de gentes; sin esta unión carecería el concepto del derecho de gentes de todo contenido pensable.

Considerando el concepto de derecho de gentes como el de un derecho a la guerra, resulta en realidad inconcebible; porque habría de concebirse entonces como un derecho a determinar lo justo y lo injusto, no según leyes exteriores de valor universal limitativas de la libertad de cada individuo, sino según máximas parciales, asentadas sobre la fuerza bruta. Sólo hay un modo de entender ese derecho a la guerra, y es el siguiente: que es muy justo y legítimo que quienes piensan de ese modo se destruyan unos a otros y vayan a buscar la paz perpetua en el seno de la tierra, en la tumba, que con su manto fúnebre tapa y cubre los horrores y los causantes de la violencia. Para los Estados, en sus mutuas relaciones, no hay, en razón, ninguna otra manera de salir de la

situación anárquica, origen de continuas guerras, que sacrificar, como hacen los individuos, su salvaje libertad sin freno y reducirse a públicas leyes coactivas, constituyendo así un Estado de naciones *-civitas gentium-* que, aumentando sin cesar, llegue por fin a contener en su seno todos los pueblos de la tierra. Pero si no quieren esto, por la idea que tienen del derecho de gentes; si lo que es exacto *in thesi* lo rechazan *in hipotesi*, entonces, para no perderlo todo, en lugar de la idea positiva de una república universal puede acudir al recurso negativo de una federación de pueblos que, mantenida y extendida sin cesar, evite las guerras y ponga un freno a las tendencias perversas e injustas, aunque siempre con el peligro constante de un estallido irreparable, *Furor impius intus fremit horridus ore cruento*² Virgilio³.

² Un furor impío hierve por dentro horrible en sus labios sangrientos.

³ Terminada una guerra, en el momento de concertar la paz sería muy conveniente que los pueblos, además de una ceremonia o fiesta de acción de gracias, ofrecieran a Dios un día de solemne penitencia para impetrar del cielo perdón por el grandísimo pecado que la Humanidad comete, negándose los pueblos a entrar en una constitución legal con las demás naciones y aferrándose en su orgullosa independencia al uso de la barbarie militar -que no sirve, en realidad, para conseguir lo que se quiere, esto es, la definición del derecho de cada uno-. Las fiestas de acción de gracias que se celebran durante la guerra, con ocasión de una victoria; los himnos que se cantan al Señor de los ejércitos -dicho sea en buen hebreo-, todo eso forma un contraste no pequeño con la idea moral del Padre de los hombres. Todo eso supone una indiferencia total respecto del modo como cada pueblo procura su derecho. Y esto es ya bastante entristecedor. Añádase, además, el júbilo por haber aniquilado a muchos hombres y deshecho muchas venturas.

La moral y la política: oposición y complementariedad*

La moral es una práctica, en sentido objetivo; es el conjunto de las leyes, obligatorias sin condición, según las cuales “debemos” obrar. Habiendo, pues, concedido al concepto del deber su plena autoridad, resulta manifiestamente absurdo decir luego que no se “puede” hacer lo que él manda. En efecto; el concepto del deber se vendría abajo por sí mismo, ya que nadie está obligado a lo imposible -*ultra posse nemo obligatur*-. No puede haber, por tanto, disputa entre la política, como aplicación de la doctrina del derecho, y la moral, que es la teoría de esa doctrina. No puede haber disputa entre la práctica y la teoría. A no ser que por moral se entienda una doctrina general de la prudencia, es decir una teoría de las máximas convenientes para discernir los medios más propios de realizar cada cual sus propósitos interesados, y esto equivaldría a negar toda moral.

La política dice: “Sed astutos como la serpiente”. La moral añade esta condición limitativa: “y cándidos, como la inocente paloma”. Si ambos consejos no pudiesen entrar en un mismo precepto, existiría realmente una oposición entre la política y la mo-

*La paz perpetua (1795). Apéndices I y II. Traducción española de F. Rivera Pastor, 1922. Editorial Porrúa, S. A. México, 1972. Pgs. 236-244.

ral; pero si ambos deben ir unidos absolutamente, será absurdo el concepto de la oposición, y la cuestión de cómo se ha de resolver el conflicto no podrá ni plantearse siquiera como problema. La proposición siguiente: "La mejor política es la honradez", encierra una teoría mil veces, ¡ay! contradicha por la práctica. Pero esta otra proposición, igualmente teórica: "La honradez vale más que toda política", está infinitamente por encima de cualquier objeción y aun es la condición ineludible de aquélla. El dios-término de la moral no se inclina ante Júpiter, dios-término de la fuerza. Júpiter se halla sometido al Destino, es decir, que la razón no tiene la suficiente penetración para conocer totalmente la serie de las causas antecedentes y determinantes, que podrían permitir una segura previsión del éxito favorable o adverso, que ha de rematar las acciones u omisiones de los hombres, según el mecanismo de la Naturaleza. Puede la razón esperar y desear obtener ese conocimiento completo, pero no lo consigue. En cambio, lo que haya que hacer para mantenerse en línea recta del deber, por reglas de la sabiduría, cóncelo la razón muy bien y dícelo muy claramente y mántienelo como fin último de la vida...

Desde luego, si no hay libertad ni ley moral fundada en la libertad; si todo lo que ocurre y puede ocurrir es simple mecanismo natural, entonces la política -arte de utilizar ese mecanismo como medio de gobernar a los hombres- es la única sabiduría práctica, y el concepto del derecho es un pensamiento vano. Pero si se cree que es absolutamente necesario unir el concepto del derecho a la política y hasta elevarlo a la altura de condición limitativa de la política, entonces hay que admitir que existe una armonía posible entre ambas esferas. Ahora bien; yo concibo un político moral, es decir, uno que considere los principios de la prudencia política como compatibles con la moral; pero no concibo un moralista político, es decir, uno que se forje una moral *ad hoc*, una moral favorable a las conveniencias del hombre de Estado.

He aquí la máxima fundamental que deberá seguir el político moral: Si en la constitución del Estado o en las relaciones entre Estados existen vicios que no se han podido evitar, es un deber, principalmente para los gobernantes, estar atentos a remediarlos lo más pronto posible y a conformarse al derecho natural,

tal como la idea de la razón nos lo presenta ante los ojos; y esto deberá hacerlo el político aun sacrificando su egoísmo. Romper los lazos políticos que consagran la unión de un Estado o de la Humanidad antes de tener preparada una mejor constitución, para sustituirla a la anterior, sería proceder contra toda prudencia política, que en este caso concuerda con la moral. Pero es preciso, por lo menos, que los gobernantes tengan siempre presente la máxima que justifica y hace necesaria la referida alteración. El Gobierno debe irse acercando lo más que pueda a su fin último, que es la mejor constitución, según leyes jurídicas. Esto puede y debe exigirse de la política. Un Estado puede regirse ya como república, aun cuando la constitución vigente siga siendo despótica, hasta que poco a poco el pueblo llegue a ser capaz de sentir la influencia de la mera idea de autoridad legal - como si ésta tuviese fuerza física - y sea apto para legislarse a sí propio, fundando sus leyes en la idea del derecho. Si un movimiento revolucionario provocado por una mala constitución, consigue ilegalmente instaurar otra más conforme con el derecho, ya no podrá ser permitido a nadie retrotraer al pueblo a la constitución anterior; sin embargo, mientras la primera estaba vigente, era legítimo aplicar a los que, por violencia o por astucia, perturbaban el orden las penas impuestas a los rebeldes. En lo que se refiere a la relación con otras naciones, no puede pedirse a un Estado que abandone su constitución, aunque sea despótica - la cual, sin duda, es la más fuerte para luchar contra enemigos exteriores -, mientras le amenace el peligro de ser conquistado por otros Estados. Así, pues, queda permitido, en algunos casos, el aplazamiento de las reformas hasta mejor ocasión.

El hábil político cree poder resolver el problema de una buena constitución dejando a un lado la idea, apelando a la experiencia y viendo cómo estaban dispuestas las constituciones que hasta hoy se han mantenido mejor, aunque la mayor parte eran o son contrarias al derecho. Los principios que ponen en práctica - aunque sin manifestarlo - dicen poco más o menos lo que las siguientes máximas sofisticadas:

1° *Fac et excusa*. Aprovecha la ocasión favorable para apoderarte violentamente de un derecho del Estado sobre el pueblo o sobre otros pueblos vecinos. La legitimación será mucho más fá-

cil y suave después del hecho; la fuerza quedará disculpada, sobre todo en el primer caso, cuando la potestad interior es al mismo tiempo autoridad legislatora a quien hay que obedecer sin discusión. Vale más hacerlo así que no empezar buscando motivos convincentes y discutiendo las objeciones contra ellos. Esta misma audacia parece en cierto modo oriunda de una interior convicción de la legitimidad del acto, y el dios del "buen Exitó" es luego el mejor abogado.

2ª Si Fecisti, nega. Los vicios de tu Gobierno, que han sido causa, por ejemplo, de la desesperación y del levantamiento del pueblo, niégalos; niega que tú seas culpable; afirma que se trata de una resistencia o desobediencia de los súbditos. Si te has apoderado de una nación vecina, échale la culpa a la naturaleza del hombre, el cual, si no se adelanta a la agresión de otro, puede tener por seguro que sucumbirá a la fuerza.

3ª Divide et impera. Esto es: si en tu nación hay ciertas personas privilegiadas que te han elegido por jefe *-primus inter pares-*, procura dividirlos y enemistarlos con el pueblo; ponte luego del lado de este último, haciéndole concebir esperanzas de mayor libertad; así conseguirás que todos obedezcan a tu voluntad absoluta. Si se trata de Estados extranjeros, hay un modo bastante seguro de reducirlos a tu dominio, y es sembrar entre ellos la discordia y aparentar que defiendes al más débil.

A nadie, en verdad, engañan estas máximas, tan universalmente conocidas. Tampoco es el caso de avergonzarse de ellas, como si su injusticia apareciese patente a los ojos de todos. Las grandes potencias no se avergüenzan nunca por los juicios que haga la masa; avergüenzanse unas de otras. Pero en lo que se refiere a estas máximas, no es la publicidad, sino el mal éxito de las tretas, lo que puede avergonzar a un Estado -ya que todos están de acuerdo acerca de la moralidad de las tales máximas-. Queda, pues, siempre intacto el honor político a que aspiran, a saber: el engrandecimiento del poder por cualquier medio que sea.

De todos estos coloquios inventados por una doctrina inmoral de la habilidad, que se propone por tales medios sacar al hombre de la guerra implícita en el estado de naturaleza para llevar-

lo al estado de paz, se deduce, por lo menos, lo siguiente: Los hombres no pueden prescindir del concepto del derecho, ni en sus relaciones privadas ni en sus relaciones públicas; no se atreven a convertir ostensiblemente la política en simples medidas de habilidad; no se atreven a negar obediencia al concepto de un derecho público -esto es visible, sobre todo, en el derecho de gentes- tributan a la idea del derecho todos los honores convenientes, sin perjuicio de inventar mil triquiñuelas y escapatorias para eludirlo en la práctica y atribuir a la fuerza y a la astucia la autoridad y supremacía, el origen y lazo común de todo derecho. Para poner término a tanto sofisma -aunque no a la injusticia que en esos sofismas se ampara-; para obligar a los falsos representantes de los poderosos de la tierra a que confiesen que lo que ellos defienden no es el derecho, sino la fuerza, cuyo tono y empaque adoptan como si fueran ellos por sí mismos los que mandan; para acabar con todo esto, será bueno descubrir el artificio con que engañan a los demás y se engañan a sí mismos, y manifestar claramente cuál es el principio supremo sobre que se funda la idea de la paz perpetua. Vamos a demostrar que todos los obstáculos que se oponen a la paz perpetua provienen de que el moralista político comienza donde el político moral termina; el moralista político subordina los principios al fin que se propone -como quien engancha los caballos detrás del coche-, y, por tanto, hace vanos e inútiles sus propósitos de conciliar la moral con la política.

Para conciliar la filosofía práctica consigo misma hay que resolver primero la cuestión siguiente: En los problemas de la razón práctica, ¿debe empezarse por el principio material, esto es, por el fin u objeto de la voluntad, o bien por el principio formal, esto es, por el principio fundado sobre la libertad, en relación exterior, que dice así: obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en ley universal, sea cualquiera el fin que te propongas?

Sin la menor duda, este último principio debe preceder al otro; es un principio de derecho y, por tanto, posee una necesidad absoluta incondicionada. El otro, en cambio, no es obligatorio sino cuando se admiten las condiciones empíricas del fin propuesto, es decir, de la realización. Aun cuando este fin fuese un deber

-como, por ejemplo, la paz perpetua-, tendría que deducirse del principio formal de las máximas para la acción externa. Ahora bien; el principio del moralista político -el problema del derecho político, del derecho de gentes y del derecho de ciudadanía mundial- es un mero problema técnico; el del político moral, en cambio, es un problema moral, y tan diferente, en el procedimiento, del primero, que la paz perpetua no es aquí solamente un bien físico, sino un estado imperiosamente exigido por la conciencia moral.

La solución del problema técnico o de la habilidad política requiere mucho conocimiento de la Naturaleza; el gobernante ha de utilizar el mecanismo de las fuerzas en provecho del fin que se ha propuesto. Y, sin embargo, esa ciencia es incierta, insegura, con respecto al resultado apetecido: la paz perpetua, en cualquiera de las tres ramas del derecho público. ¿Cómo mantener durante mucho tiempo un pueblo en la obediencia y la paz interior fomentando a la vez sus energías creadoras? ¿Por el rigor o por los regalos de la vanidad? ¿En un régimen monárquico o aristocrático? ¿Dando el poder a una nobleza de empleados? ¿Rigiéndose por la voluntad del pueblo? La historia ofrece los ejemplos más contradictorios de regímenes políticos, exceptuando, empero, el verdadero régimen republicano, el cual no puede ser pensado sino por un político moral. Si pasamos al derecho de gentes veremos que el que hoy existe con ese nombre, fundado en los estatutos elaborados por los ministros, es, en realidad, una palabra sin ningún contenido; susténtase en tratados que, en el acto mismo de firmarse, ya están secretamente trasgredidos.

En cambio, la solución del problema moral, que podríamos llamar problema de la sabiduría política -por oposición a la habilidad política-, se impone manifiestamente, por decirlo así, a todo el mundo. Ante ella enmudece todo artificio sofístico. Va directamente a su fin. Basta conservar la prudencia necesaria para no precipitarse en la realización, e irse acercando poco a poco al fin deseado sin interrupción, aprovechando las circunstancias favorables.

Dice así: "Procurad ante todo acercaros al ideal de la razón práctica y a su justicia; el fin que os propongáis -la paz perpetua-

se os vendrá a las manos". Tiene la moral de característico, sobre todo en lo que concierne a los principios del derecho público -y, por tanto, respecto de una política cognoscible *a priori*-, que cuanto menos subordina la conducta a los fines propuestos y al provecho apetecido, físico o moral, tanto más se acomoda, sin embargo, a ese fin y le favorece en general. Esto sucede porque la voluntad universal, dada *a priori* -en un pueblo o en las relaciones entre varios pueblos-, es la única que determina lo que es derecho entre los hombres; esta unidad de todas las voluntades si procede consecuentemente en la ejecución, puede ser también la causa mecánica natural que provoque los efectos mejor encaminados a dar eficacia al concepto del derecho. Así, por ejemplo, es un principio de política moral que un pueblo, al convertirse en Estado, debe hacerlo según los conceptos jurídicos de libertad y de igualdad. Este principio no se funda en prudencia o habilidades, sino en el deber moral. Ya pueden los moralistas políticos objetar cuanto quieran sobre el mecanismo natural de las masas populares y sostener que en la realización se ahogan los principios y se evaporan los propósitos; ya pueden citar casos de constituciones malas, antiguas y modernas -por ejemplo, de democracias sin sistema representativo-, para dar autoridad a sus afirmaciones. No merecen ser oídos; sus teorías provocan precisamente los males que ellos señalan; ellos rebajan a los hombres con los demás animales a la consideración de máquinas vivientes, para las cuales la conciencia es un suplicio más, porque conociendo que son esclavos júzganse a sí mismos como las más miserables de las criaturas del mundo...

Si en el derecho público, tal como suelen concebirlo los juristas, prescindimos de toda "materia" -las diferentes relaciones dadas empíricamente entre los individuos de un Estado o entre varios Estados-, sólo nos quedará la "forma de la publicidad", cuya posibilidad está contenida en toda pretensión de derecho. Sin publicidad no habría justicia, pues la justicia no se concibe oculta, sino públicamente manifiesta; ni habría, por tanto, derecho, que es lo que la justicia distribuye y define.

La capacidad de publicarse debe, pues, residir en toda pretensión de derecho. Ahora bien; como es muy fácil darse cuenta de si esa capacidad de publicarse reside o no en un caso particu-

lar, esto es, si es o no compatible con las máximas del que intenta la acción, resulta de aquí que puede servir como un criterio *a priori* de dar razón para conocer en seguida, como por un experimento, la verdad o falsedad de la pretensión citada.

Si prescindimos, pues, de todo el contenido empírico que hay en el concepto del derecho político y del derecho de gentes -como es, por ejemplo, la maldad de la humana naturaleza que hace necesaria la coacción-, hallamos la proposición siguiente, que bien puede llamarse "fórmula trascendental" del derecho público.

"Las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas, si su máxima no admite reconocimiento general".

Este principio debe considerarse no sólo como un principio "ético", perteneciente a la teoría de la virtud, sino como un principio "jurídico" relativo al derecho de los hombres. En efecto; una máxima que no puedo manifestar en alta voz, que ha de permanecer secreta, so pena de hacer fracasar mi propósito; una máxima que no puedo reconocer públicamente sin provocar en el acto la oposición de todos a mi proyecto; una máxima que, de ser conocida, suscitara contra mí una enemistad necesaria y universal y, por tanto, cognoscible *a priori*; una máxima que tiene tales consecuencias las tiene forzosamente porque encierra una amenaza injusta al derecho de los demás. El principio citado es, además, simplemente "negativo"; es decir, que sólo sirve para conocer lo que "no es justo" con respecto a otros. Es, como los axiomas, cierto, pero indemostrable, y además muy sencillo de aplicar.

La filosofía de la historia

Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?*

LA ILUSTRACION consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. El mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración.

La mayoría de los hombres, a pesar de que la naturaleza los ha librado desde tiempo atrás de conducción ajena (*naturaliter maiorennes*), permanecen con gusto bajo ella a lo largo de la vida, debido a la pereza y la cobardía. Por eso les es muy fácil a los otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un pastor que reemplaza mi conciencia moral, un médico que juzga acerca de mi dieta, y así sucesivamente, no necesitaré del propio esfuerzo. Con sólo poder pagar, no tengo necesidad de pensar: otro tomará mi puesto en tan fastidiosa tarea. Como la mayoría de los hombres (y entre ellos la totalidad del bello sexo) tienen por muy peligroso el pa-

*Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?. (1784) En *Filosofía de la historia*. Introducción y traducción española de Emilio Estiú. Editorial Nova. Buenos Aires, 1964. Pgs. 58-67.

so a la mayoría de edad, fuera de ser penoso, aquellos tutores ya se han cuidado muy amablemente de tomar sobre sí semejante superintendencia. Después de haber atontado sus reses domesticadas, de modo que estas pacíficas criaturas no osan dar un solo paso fuera de las andaderas en que están metidas, les mostraron el riesgo que las amenaza si intentan marchar solas. Lo cierto es que ese riesgo no es tan grande, pues después de algunas caídas habrían aprendido a caminar, pero los ejemplos de esos accidentes por lo común producen timidez y espanto, y alejan todo ulterior intento de rehacer semejante experiencia.

Por tanto, a cada hombre individual le es difícil salir de la minoría de edad, casi convertida en naturaleza suya; inclusive, le ha cobrado afición. Por el momento es realmente incapaz de servirse del propio entendimiento, porque jamás se le deja hacer dicho ensayo. Los grillos que atan a la persistente minoría de edad están dados por leyes y fórmulas: instrumentos mecánicos de un uso racional, o mejor de un abuso de sus dotes naturales. Por no estar habituado a los movimientos libres, quien se desprenda de esos grillos quizá diera un inseguro salto por encima de alguna estrechísima zanja. Por eso, sólo son pocos los que, por esfuerzo del propio espíritu, logran salir de la minoría de edad y andar, sin embargo, con seguro paso.

Pero en cambio, es posible que el público se ilustre a sí mismo, siempre que se lo deje en libertad; incluso, casi es inevitable. En efecto, siempre se encontrarán algunos hombres que piensen por sí mismos, hasta entre los tutores instituidos por la confusa masa. Ellos, después de haber rechazado el yugo de la minoría de edad, ensancharán el espíritu de una estimación racional del propio valor y de la vocación que todo hombre tiene: la de pensar por sí mismo. Notemos en particular que con anterioridad los tutores habían puesto al público bajo ese yugo, estando después obligados a someterse al mismo. Tal cosa ocurre cuando algunos, por sí mismos incapaces de toda ilustración, los incitan a la sublevación: tan dañoso es inculcar prejuicios, ya que ellos terminan por vengarse de los que han sido sus autores o propagadores. Luego, el público puede alcanzar ilustración sólo lentamente. Quizá por una revolución sea posible producir la caída del despotismo personal o de alguna opresión interesada y ambiciosa;

pero jamás se logrará por este camino la verdadera reforma del modo de pensar, sino que surgirán nuevos prejuicios que, como los antiguos, servirán de andaderas para la mayor parte de la masa, privada de pensamiento.

Sin embargo, para esa ilustración sólo se exige libertad y, por cierto, la más inofensiva de todas las que llevan tal nombre, a saber, la libertad de hacer un uso público de la propia razón, en cualquier dominio. Pero oigo exclamar por doquier: ¡no razones! El oficial dice: ¡no razones, adiestráte! El financista: ¡no razones y paga! El pastor: ¡no razones, ten fe! (Un único señor dice en el mundo: ¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!) Por todos lados, pues, encontramos limitaciones de la libertad. Pero, ¿cuál de ellas impide la ilustración y cuáles, por el contrario, la fomentan? He aquí mi respuesta: el uso público de la razón siempre debe ser libre, y es el único que puede producir la ilustración de los hombres. El uso privado, en cambio, ha de ser con frecuencia severamente limitado, sin que se obstaculice de un modo particular el progreso de la ilustración. Entiendo por uso público de la propia razón, el que alguien hace de ella, en cuanto docto, y ante la totalidad del público del mundo de lectores. Llamo uso privado al empleo de la razón que se le permite al hombre dentro de un puesto civil o de una función que se le confía. Ahora bien, en muchas ocupaciones concernientes al interés de la comunidad son necesarios ciertos mecanismos, por medio de los cuales algunos de sus miembros se tienen que comportar de modo meramente pasivo, para que, mediante cierta unanimidad artificial, el gobierno los dirija hacia fines públicos o, al menos, para que limiten la destrucción de los mismos. Como es natural, en este caso no es permitido razonar, sino que se necesita obedecer. Pero en cuanto a esta parte de la máquina se la considera miembro de una comunidad íntegra o, incluso, de la sociedad cosmopolita; en cuanto se la estima en su calidad de docto que, mediante escritos, se dirige a un público en sentido propio, puede razonar sobre todo sin que por ello padezcan las ocupaciones que en parte le son asignadas en cuanto miembro pasivo. Así, por ejemplo, sería muy peligroso si un oficial, que debe obedecer al superior, se pusiera a argumentar en voz alta, estando de servicio, acerca de la conveniencia o inutilidad de la orden recibida. Tiene que obedecer. Pero no se le puede prohibir

con justicia hacer observaciones, en cuanto docto, acerca de los defectos del servicio militar y presentarlas ante el juicio del público. El ciudadano no se puede negar a pagar los impuestos que le son asignados, tanto que una censura impertinente a esa carga, en el momento que debe pagarla, puede ser castigada por escandalosa (pues podría ocasionar resistencias generales). Pero, sin embargo, no actuará en contra del deber de un ciudadano si, como docto, manifiesta públicamente sus ideas acerca de la inconveniencia o injusticia de tales impuestos. De la misma manera, un sacerdote está obligado a enseñar a sus catecúmenos y a su comunidad según el símbolo de la Iglesia a que sirve, puesto que ha sido admitido en ella con esa condición. Pero, como docto, tiene plena libertad, y hasta la misión, de comunicar al público sus ideas, -cuidadosamente examinadas y bien intencionadas- acerca de los defectos de ese símbolo; es decir, debe exponer al público las proposiciones relativas a un mejoramiento de las instituciones, referidas a la religión y a la Iglesia. En esto no hay nada que pueda provocar en él escrúpulos de conciencia. Presentará lo que enseña en virtud de su función -en tanto conductor de la Iglesia- como algo que no ha de enseñar con arbitraria libertad, y según sus propias opiniones, porque se ha comprometido a predicar de acuerdo con prescripciones y en nombre de una autoridad ajena. Dirá: nuestra Iglesia enseña esto o aquello, para lo cual se sirve de determinados argumentos. En tal ocasión deducirá todo lo que es útil para su comunidad de proposiciones a las que él mismo no se sometería con plena convicción; pero se ha comprometido a exponerlas, porque no es absolutamente imposible que en ellas se oculte cierta verdad que, al menos, no es en todos los casos contraria a la religión íntima. Si no creyese esto último, no podría conservar su función sin sentir los reproches de su conciencia moral, y tendría que renunciar. Luego, el uso que un predicador hace de su razón ante la comunidad es meramente privado, puesto que dicha comunidad sólo constituye una reunión familiar, por amplia que sea. Con respecto a la misma, el sacerdote no es libre, ni tampoco debe serlo, puesto que ejecuta una orden que le es extraña. Como docto, en cambio, que habla mediante escritos al público propiamente dicho, es decir, al mundo, el sacerdote gozará, dentro del uso público de su razón, de una ilimitada libertad para servirse de la misma y, de ese modo, para hablar en nombre propio. En efecto, pretender que los tutores del

pueblo (en cuestiones espirituales) sean también menores de edad, constituye un absurdo capaz de desembocar en la eternización de la insensatez.

Pero una sociedad eclesiástica tal, un sínodo semejante de la Iglesia, es decir, una *classis* de reverendos (como la llaman los holandeses) ¿no podría acaso comprometerse y jurar sobre algún símbolo invariable que llevaría así a una incesante y suprema tutela sobre cada uno de sus miembros y, mediante ellos, sobre el pueblo? ¿De ese modo no lograría eternizarse? Digo que es absolutamente imposible. Semejante contrato, que excluiría para siempre toda ulterior ilustración del género humano es, en sí mismo, sin más nulo e inexistente, aunque fuera confirmado por el poder supremo, el congreso y los más solemnes tratados de paz. Una época no se puede obligar ni juramentar para poner a la siguiente en la condición de que le sea imposible ampliar sus conocimientos (sobre todos los muy urgentes), purificarlos de errores y, en general, promover la ilustración. Sería un crimen contra la naturaleza humana, cuya determinación originaria consiste, justamente, en ese progresar. La posteridad está plenamente justificada para rechazar aquellos decretos, aceptados de modo incompetente y criminal. La piedra de toque de todo lo que se puede decidir como ley para un pueblo yace en esta cuestión: ¿un pueblo podría imponerse a sí mismo semejante ley? Eso podría ocurrir si, por así decirlo, tuviese la esperanza de alcanzar, en corto y determinado tiempo, una ley mejor, capaz de introducir cierta ordenación. Pero, al mismo tiempo, cada ciudadano, principalmente los sacerdotes, en calidad de doctos, debieran tener libertad de llevar sus observaciones públicamente, es decir, por escrito, acerca de los defectos de la actual institución. Mientras tanto -hasta que la intelección de la cualidad de estos asuntos se hubiese extendido lo suficiente y estuviese confirmada, de tal modo que el acuerdo de sus voces (aunque no la de todos) pudiese elevar ante el trono una propuesta para proteger las comunidades que se habían unido en una dirección modificada de la religión, según los conceptos propios de una comprensión más ilustrada, sin impedir que los que quieran permanecer fieles a la antigua lo hagan así -mientras tanto, pues, perduraría el orden establecido. Pero constituye algo absolutamente prohibido unirse por una constitución religiosa inmovible, que públicamente

no debe ser puesta en duda por nadie, aunque más no fuese durante lo que dura la vida de un hombre, y que aniquila y torna infecundo un período del progreso de la humanidad hacia su perfeccionamiento, tornándose, incluso, nociva para la posteridad. Un hombre, con respecto a su propia persona y por cierto tiempo, puede dilatar la adquisición de una ilustración que está obligado a poseer; pero renunciar a ella, con relación a la propia persona, y con mayor razón aún con referencia a la posteridad, significa violar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad. Pero lo que un pueblo no puede decidir por sí mismo, menos lo podrá hacer un monarca en nombre del mismo. En efecto, su autoridad legislatora se debe a que reúne en la suya la voluntad de todo el pueblo. Si el monarca se inquieta para que cualquier verdadero o presunto perfeccionamiento se concilie con el orden civil, podrá permitir que los súbditos hagan por sí mismos lo que consideran necesario para la salvación de sus almas. Se trata de algo que no le concierne; en cambio, le importará mucho evitar que unos a los otros se impidan con violencia trabajar, con toda la capacidad de que son capaces, por la determinación y fomento de dicha salvación. Inclusive se agravaría su majestad si se mezclase en estas cosas, sometiendo a inspección gubernamental los escritos con que los súbditos tratan de exponer sus pensamientos con pureza, salvo que lo hiciera convencido del propio y supremo dictamen intelectual -con lo cual se prestaría al reproche *Caesar non est supra grammaticos*- o que rebajara su poder supremo lo suficiente como para amparar dentro del Estado el despotismo clerical de algunos tiranos, ejercido sobre los restantes súbditos.

Luego, si se nos preguntara ¿vivimos ahora en una época ilustrada? responderíamos que no, pero sí en una época de ilustración. Todavía falta mucho para que la totalidad de los hombres, en su actual condición, sean capaces o estén en posición de servirse bien y con seguridad del propio entendimiento, sin acudir a extraña conducción. Sin embargo, ahora tienen el campo abierto para trabajar libremente por el logro de esa meta, y los obstáculos para una ilustración general, o para la salida de una culpable minoría de edad, son cada vez menores. Ya tenemos claros indicios de ello. Desde este punto de vista, nuestro tiempo es la época de la ilustración o “el siglo de Federico”.

Un príncipe que no encuentra indigno de sí declarar que sostiene como deber no prescribir nada a los hombres en cuestiones de religión, sino que los deja en plena libertad y que, por tanto, rechaza el altivo nombre de tolerancia, es un príncipe ilustrado, y merece que el mundo y la posteridad lo ensalce con agradecimiento. Al menos desde el gobierno, fue el primero en sacar al género humano de la minoría de edad, dejando a cada uno en libertad para que se sirva de la propia razón en todo lo que concierne a cuestiones de conciencia moral. Bajo él, dignísimos clérigos -sin perjuicio de sus deberes profesionales- pueden someter al mundo, en su calidad de doctos, libre y públicamente, los juicios y opiniones que en ciertos puntos se apartan del símbolo aceptado. Tal libertad es aún mayor entre los que no están limitados por algún deber profesional. Este espíritu de libertad se extiende también exteriormente, alcanzando incluso los lugares en que debe luchar contra los obstáculos externos de un gobierno que equivoca sus obligaciones. Tal circunstancia constituye un claro ejemplo para este último, pues, tratándose de la libertad, no debe haber la menor preocupación por la paz exterior y la solidaridad de la comunidad. Los hombres salen gradualmente del estado de rusticidad por propio trabajo, siempre que no se trate de mantenerlos artificiosamente en esa condición.

He puesto el punto principal de la ilustración -es decir, del hecho por el cual el hombre sale de una minoría de edad de la que es culpable- en la cuestión religiosa, porque para las artes y las ciencias los que dominan no tienen ningún interés en representar el papel de tutores de sus súbditos. Además, la minoría de edad en cuestiones religiosas es la que ofrece mayor peligro; también es la más deshonrosa. Pero el modo de pensar de un jefe de Estado que favorece esa libertad llega todavía más lejos y comprende que, en lo referente a la legislación, no es peligroso permitir que los súbditos hagan un uso público de la propia razón y expongan públicamente al mundo los pensamientos relativos a una concepción más perfecta de esa legislación, la que puede incluir una franca crítica a la existente. También en esto damos un brillante ejemplo, pues ningún monarca se anticipó al que nosotros honramos.

Pero sólo alguien que por estar ilustrado no teme las sombras y, al mismo tiempo, dispone de un ejército numeroso y dis-

ciplinado, que les garantiza a los ciudadanos una paz interior, sólo él podrá decir algo que no es lícito en un Estado libre: ¡razonad tanto como queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced! Se muestra aquí una extraña y no esperada marcha de las cosas humanas; pero si la contemplamos en la amplitud de su trayectoria, todo es en ella paradójal. Un mayor grado de libertad civil parecería ventajoso para la libertad del espíritu del pueblo y, sin embargo, le fija límites infranqueables. Un grado menor, en cambio, le procura espacio para la extensión de todos sus poderes. Una vez que la Naturaleza, bajo esta dura cáscara, ha desarrollado la semilla que cuida con extrema ternura, es decir, la inclinación y disposición al libre pensamiento, ese hecho repercute gradualmente sobre el modo de sentir del pueblo (con lo cual este va siendo poco a poco más capaz de una libertad de obrar) y hasta en los principios de *gobierno*, que encuentra como provechoso tratar al hombre conforme a su dignidad, puesto que es algo más que una máquina.

Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*

Cualquiera sea el concepto que se tenga sobre la libertad de la voluntad, desde un punto de vista metafísico, las manifestaciones de la misma, es decir, las acciones humanas, están determinadas por leyes universales de la naturaleza, tanto como cualquier otro acontecimiento natural. Por muy profundamente ocultas que puedan estar las causas de esos fenómenos, la historia -que se ocupa de narrarlos- nos permite esperar que se descubrirá una marcha regular de la voluntad humana, cuando considere en conjunto el juego de la libertad. De este modo, lo que nos llama la atención en los sujetos singulares, por la confusión e irregularidad que impera en ellos, podría conocerse, sin embargo, como un desarrollo constantemente progresivo, aunque lento, de disposiciones originarias del género humano en su totalidad. Lo mismo acontece, por ejemplo, entre los matrimonios, los nacimientos de ellos originados, y las muertes todos son acontecimientos en los que la libre voluntad del hombre tiene muy grande influjo y no parecen, por eso mismo, someterse a regla al-

Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita. (1784). En *Filosofía de la historia*. Introducción y traducción española de Emilio Estiú. Editorial Nova. Buenos Aires, 1964. Pgs. 39-57.

guna que permitiese calcular de antemano, la determinación del número de los mismos. Sin embargo, los grandes países tienen estadísticas anuales que demuestran que también esos hechos transcurren según leyes naturales, tan constantes como las incessantes variaciones atmosféricas, que no se pueden predeterminar en los casos singulares, aunque en el todo mantienen el crecimiento de las plantas, la dirección de las aguas y otros hechos naturales, en un curso uniforme e ininterrumpido. Los hombres, individualmente considerados, e inclusive los pueblos enteros, no reparan que al seguir cada uno sus propias intenciones, según el particular modo de pensar, y con frecuencia en mutuos conflictos, persiguen, sin advertirlo, como si fuese un hilo conductor, la intención de la naturaleza y que trabajan por su fomento, aunque ellos mismos la desconozcan. Por otra parte, si la conocieran, poco les importaría.

Puesto que los hombres no tienden a realizar sus aspiraciones de un modo meramente instintivo, como los animales, ni tampoco según un plan concertado en sus grandes líneas, como ciudadanos racionales del mundo, parece que para ellos no sería probable ninguna historia conforme a plan (como, por ejemplo, lo es para las abejas y castores). No podemos disimular cierta indignación cuando vemos su hacer y padecer representado en el gran escenario del mundo; y cuando aquí o allí advertimos cierta aparente sabiduría de algún individuo, encontramos que, en definitiva, visto en grandes líneas, todo está entretelado por la torpeza, la vanidad pueril y, con frecuencia, por la maldad y el afán de destrucción igualmente pueriles. Por fin no sabemos qué concepto formarnos de nuestro género, tan infatuado de su preeminencia. El filósofo no puede sacar, en este caso, sino la siguiente indicación: ya que para el hombre y su juego, vistos en grandes trazos, no puede dar por supuesta ninguna intención racional propia, tendrá que investigar si no le es posible descubrir una intención de la naturaleza en semejante absurda marcha de las cosas humanas. Ella posibilitaría una historia, conforme con determinado plan de la naturaleza, en criaturas que, sin embargo, se conducen sin propio plan. Intentaremos hallar un hilo conductor para tal historia, pues dejamos a la naturaleza la tarea de producir el hombre capaz de concebirla de acuerdo con dicho hilo conductor. Así, ella produjo un Keplero, que sometió las órbi-

tas excéntricas de los planetas, de un modo inesperado, a leyes determinadas, y un Newton, que explicó esas leyes mediante una causa universal de la naturaleza.

Primer principio

Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y conforme a fin. Tanto la observación externa como la interna, o disección, comprueban ese principio en todos los animales. Un órgano que no deba ser empleado o una disposición que no alcance su fin constituyen una contradicción, dentro de la doctrina teleológica de la naturaleza. En efecto, si renunciáramos a dicho principio, ya no tendríamos una naturaleza regular, sino caprichosa, y una desoladora contingencia (*Ungefähr*) reemplazaría el hilo conductor de la razón.

Segundo principio

En el hombre (entendido como la única criatura racional de la tierra) las disposiciones originarias, que se refieren al uso de la razón, no se desarrollan completamente en el individuo, sino en la especie. La razón de una criatura consiste en la facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas las fuerzas más allá del instinto natural y en sus proyectos no conoce límite alguno. Pero ella misma no actúa instintivamente: necesita ensayar, ejercitarse e instruirse, para sobrepasar de un modo continuo y gradual la inteligencia de los demás. Luego, cada hombre tendría que vivir un tiempo desmedido, para llegar así a aprender cómo debe hacer un uso completo de todas sus disposiciones originarias; o, si la naturaleza sólo le ha asignado una vida de breve duración (como realmente ocurre), necesitará una serie de generaciones, quizá interminable, que se transmitan unas a las otras la ilustración alcanzada, hasta llevar los gérmenes depositados en nuestra especie al grado de desarrollo adecuado plenamente a la intención de la naturaleza. Y este momento, por lo menos en la idea del hombre, tiene que ser la meta de sus afanes, porque, de otro modo, las disposiciones naturales tendrían que ser consideradas, en su mayor parte, como vanas y carentes de finalidad. Tal cosa anula todos los principios prácticos; y tam-

bién la naturaleza, cuya sabiduría tendría que servir de axioma para la apreciación de todas las demás formaciones, sólo en el hombre despertaría la sospecha de ser un juego pueril.

Tercer principio

La naturaleza ha querido que el hombre saque enteramente de sí mismo todo lo que lo lleva más allá de la ordenación mecánica de la existencia animal, y que no participe de otra felicidad o perfección, fuera de la que él mismo, libre de instinto, se haya procurado mediante la propia razón. En efecto, la naturaleza no hace nada superfluo, y para el logro de sus fines no es pródiga en el uso de medios. Ahora bien, al dotar de razón al hombre y de la libertad de la voluntad, que se fundamenta en ella, indicó con claridad, con respecto a tal equiparamiento, la intención perseguida. El hombre no debe ser conducido por el instinto, ni cuidado o instruido por conocimientos innatos; antes bien, ha de lograr todo por sí mismo. El hallazgo de los medios de existencia, de los vestidos, la seguridad y defensa exterior (para las cuales no se le dieron ni los cuernos del toro ni las garras del león ni los dientes del perro, sino simplemente manos), todas las diversiones que pueden hacer agradable la vida inclusive la inteligencia y prudencia, y hasta la buena índole de la voluntad, deben ser, íntegramente, resultado de su propia obra. La naturaleza parece haber caído en este caso en la máxima economía: en apariencia midió el equipo animal del hombre del modo más estrecho y ajustado a las supremas necesidades de una existencia incipiente. Parece que hubiese querido que el hombre, al esforzarse alguna vez, por ir de la mayor grosería a la más grande habilidad, es decir, a la íntima perfección del pensamiento y, de ese modo (en la medida en que es posible sobre la tierra), a la felicidad, tuviera, él solo, todo el mérito, y sólo a sí mismo se lo agradeciera. Es como si la naturaleza hubiera atendido, más que al bienestar del hombre, a la propia estimación racional de él mismo. En efecto, en esta marcha de los acontecimientos humanos le esperan una muchedumbre de penalidades. Pero la naturaleza no parece haberse ocupado, en absoluto, para que viva bien sino para que se eleve hasta el grado de hacerse digno, por su conducta, de la vida y del bienestar. Lo extraño en esto es que las viejas generaciones sólo parecen impulsar sus penosos trabajos en provecho de

las futuras, a fin de prepararles un período desde el cual puedan elevar el edificio que está en la intención de la naturaleza. Sorprende, pues, que sólo las últimas generaciones sean las que tengan la felicidad de habitar la mansión que una larga serie de antepasados (por supuesto sin tener intención de ello) habían preparado, sin participar de la dicha que elaboraban. Por enigmático que esto pueda ser, sin embargo, es necesario, una vez admitido que cierta especie animal debe tener razón y que, como clase de seres racionales, es mortal en su totalidad, siendo la especie inmortal, para que así alcance plenitud el desarrollo de sus disposiciones.

Cuarto principio

El medio de que se sirve la naturaleza para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones consiste en el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, por cuanto éste llega a ser finalmente, la causa de su orden regular. En este caso, entiendo por antagonismo: la insociable sociabilidad de los hombres; es decir, la inclinación que los llevará a entrar en sociedad, ligada, al mismo tiempo, a una constante resistencia, que amenaza de continuo con romperla. Es manifiesto que esa disposición reside en la naturaleza humana. El hombre tiene propensión a socializarse, porque en este estado siente más su condición de hombre; es decir, tiene el sentimiento de desarrollar sus disposiciones naturales. Pero también posee una gran inclinación a individualizarse (aislarse), porque, al mismo tiempo, encuentra en él la cualidad insociable de querer dirigir todo simplemente según su modo de pensar (*Sinne*); por eso espera encontrar resistencias por todos lados, puesto que sabe por sí mismo que él, en lo que le incumbe, está inclinado a resistirse a los demás. Ahora bien, tal resistencia despierta todas las facultades del hombre y lo lleva a superar la inclinación a la pereza. Impulsado por la ambición, el afán de dominio o la codicia, llega a procurarse cierta posición entre sus asociados a los que, en verdad, no puede soportar, pero tampoco evitar. De este modo se dan los primeros pasos verdaderos que llevan de la grosería a la cultura, la que consiste, en sentido propio, en el valor social del hombre. Así se desarrollan gradualmente los talentos y se forma el gusto; es decir, mediante una ilustración continua se inicia la fundamentación de una clase de pensa-

miento que, con el tiempo, puede transformar la grosera disposición natural en discernimiento ético, en principios prácticos determinados y, de ese modo, convertir el acuerdo de establecer una sociedad, patológicamente provocada, en un todo moral. Sin la mencionada cualidad de la insociabilidad -que, considerada en sí misma, no es, por cierto, amable- por la que surge la resistencia que cada uno encuentra necesariamente, en virtud de pretensiones egoístas, todos los talentos hubiesen quedado ocultos por la eternidad en sus gérmenes, en medio de una arcaica vida de pastores, dado el completo acuerdo, la satisfacción y el amor mutuo, que habría entre ellos. Los hombres, dulces como las ovejas que ellos pastorean, apenas si le hubieran procurado a la existencia un valor superior al del ganado doméstico, y no habrían llenado el vacío de la creación con respecto del fin que es propio de ellos, entendido como naturaleza racional. ¡Agradecemos, pues, a la naturaleza por la incompatibilidad, la envidiosa vanagloria de la rivalidad, por el insaciable afán de posesión o poder! Sin eso todas las excelentes disposiciones de la humanidad estarían eternamente dormidas y carentes de desarrollo. El hombre quiere concordia; pero la naturaleza, que sabe mejor lo que es bueno para la especie, quiere discordia. El hombre quiere vivir cómodo y satisfecho; pero la naturaleza quiere que salga de su inercia e inactiva satisfacción para que se entregue al trabajo y a los penosos esfuerzos por encontrar los medios, como desquite, de librarse sagazmente de tal condición. Los impulsos naturales encaminados a ese fin, las fuentes de la insociabilidad y de la constante resistencia, de las que brotan tantos males, pero también nuevas tensiones de fuerzas, provocando un desarrollo más amplio de las disposiciones naturales, delatan el orden de un sabio Creador, y no la mano de algún espíritu maligno que hubiese intervenido perversamente en su magnífica obra, o que la hubiera echado a perder por envidia.

Quinto principio

El magno problema de la especie humana, a cuya solución la naturaleza constriñe al hombre, es el del establecimiento de una sociedad civil que administre el derecho de modo universal. Sólo en la sociedad y, por cierto, en la que se encuentre la mayor libertad o sea, por eso mismo, el antagonismo universal de sus

miembros pero que, sin embargo, contenga la más rigurosa determinación y seguridad de los límites de esa libertad, sólo en semejante sociedad, podrá ser alcanzada la suprema intención de la naturaleza con respecto a la humanidad, a saber; el desarrollo de todas las disposiciones. La naturaleza también quiere que la humanidad misma se procure este fin de su destino, como todos los demás. Por consiguiente, una sociedad en que la libertad bajo leyes externas se encuentre unida, en el mayor grado posible, con una potencia irresistible, es decir, en que impere una constitución civil perfectamente justa, constituirá la suprema tarea de la naturaleza con relación a la especie humana, porque sólo mediante la solución y cumplimiento de dicha tarea ella podrá alcanzar las restantes intenciones referidas a nuestra especie. La necesidad que fuerza al hombre, ordinariamente tan aficionado a una libertad sin límites, a entrar en ese estado de coacción, es, por cierto, la mayor de las necesidades; a saber, a la que los hombres se infligen entre sí, puesto que sus inclinaciones no le permiten que puedan subsistir mucho tiempo unos al lado de los otros en libertad salvaje. Pero, dentro de un recinto tal como el de la asociación civil, esas mismas inclinaciones producen el mejor efecto. Así como los árboles de un bosque, precisamente porque cada uno trata de quitarle el aire y el sol al otro, se esfuerzan por sobrepasarse, alcanzando de ese modo un bello y recto crecimiento, mientras que los que están en libertad y separados de los demás extienden las ramas caprichosamente, creciendo de modo atrofiado, torcido y encorvado, del mismo modo la totalidad de la cultura y del arte que adornan la humanidad, tanto como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad. Está obligada a disciplinarse por sí misma y, también, a desarrollar completamente, por medio de ese forzado arte, los gérmenes de la naturaleza.

Sexto principio

Este problema es el más difícil, y también el último que la especie humana resolverá. Cuando se atiende a la mera idea de semejante tarea, la siguiente dificultad salta a los ojos: el hombre es un animal que, al vivir entre otros de la misma especie tiene necesidad de un señor. Pues, con seguridad, abusaría de la libertad con relación a sus semejantes y aunque, como criatura racio-

nal, desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, la inclinación egoísta y animal lo incitará, sin embargo, a exceptuarse osadamente a sí mismo. Por eso necesita un señor que quebrante su propia voluntad y lo obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida con el fin de que cada uno pueda ser libre. Mas ¿de dónde ha de tomar el hombre semejante señor? Sólo de la especie humana, y no fuera de ella. Pero, en ese caso, también él será un animal que necesita señor. De cualquier modo que se proceda no se advierte cómo el hombre se podría procurar un jefe de la justicia pública que sea justo por sí mismo. A los efectos es lo mismo buscarlo en una persona individual o en una sociedad de muchas personas escogidas para ese fin, pues cada una abusará de la libertad, si no tienen a nadie por encima de ellas mismas que, según leyes, ejerza autoridad. El jefe supremo debe ser justo por sí mismo y, sin embargo, hombre. Por eso, ésta es la tarea más difícil de todas. Inclusive su perfecta solución es imposible: tan nudosa es la madera de que está hecho el hombre que con ella no se podrá tallar nada recto. La naturaleza sólo nos impone aproximarnos a esa idea. Que también sea el trabajo que se inicie más tarde, se desprende de la circunstancia de que los conceptos justos de la naturaleza de una constitución posible exigen gran experiencia, ejercida a lo largo de muchos acontecimientos universales y, sobre todo, demandan buena voluntad, dispuesta a aceptarla. Pero difícilmente se pueden reunir esas tres condiciones, si eso se produjera sólo ocurriría muy tardíamente y después de muchos vanos ensayos.

Séptimo principio

El problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende de la dificultad de que haya una relación exterior entre los Estados, que sea legal, y no puede ser resuelto sin eso último. ¿De qué serviría trabajar para una constitución civil legal entre hombres individuales, es decir, para concertar un ser común? La misma insociabilidad que obligó a los hombres a unirse constituye, a su vez, la causa de que cada comunidad goce de una libertad desatada en sus relaciones exteriores, es decir, en las vinculaciones interestatales. Por tanto, cada Estado tiene que esperar del otro el mismo mal que empujó y obligó a los hombres individuales a entrar en una condición civil y legal. La na-

turalaleza ha empleado pues, una vez más, la incompatibilidad de los hombres, e inclusive la de las grandes sociedades y cuerpos estatales de esta clase de criaturas, como el medio de hallar, en el inevitable antagonismo, una condición de paz y seguridad. Es decir, mediante las guerras, los preparativos excesivos e incesantes para las mismas, y por la miseria que finalmente tiene que sentir en su interior todo Estado, aun en medio de la paz, la naturaleza -con ensayos al comienzo imperfectos, pero después, con múltiples devastaciones, naufragios y hasta con un interior agotamiento general de sus fuerzas- impulsará a que los Estados hagan lo que la razón hubiera podido decirles sin necesidad de tantas tristes experiencias, a saber: pugnará por hacerlos salir de la condición sin ley, propia del salvaje, para entrar en una liga de pueblos en la que cada Estado, aún el más pequeño, pueda esperar seguridad y derecho, no debido al propio poder o a la propia estimación jurídica, sino, únicamente, a esa liga de naciones (*Foedus Amphictyonum*), es decir, a este poder unido y a la decisión, según leyes, de la voluntad solidaria. Por fantástica que pueda ser esta idea, y aunque se haya tornado risible en un Abate de St. Pierre o en un Rousseau (quizá porque la creían de próxima realización) constituye, sin embargo, la inevitable salida de la miseria que los hombres se producen unos a los otros. Es decir, se tiene que obligar a que los Estados tomen la misma decisión (por difícil que les resulte) a que fuera constreñido el hombre salvaje, con idéntico disgusto, a saber: renunciar a una brutal libertad y buscar paz y seguridad dentro de la constitución legal. De acuerdo con esto, todas las guerras constituyen otros tantos ensayos (que no están, por cierto, en la intención de los hombres, pero sí en la de la naturaleza) por producir relaciones nuevas entre los Estados y por formar nuevos cuerpos mediante la destrucción o, al menos, el desmembramiento del todo. Los Estados no se pueden conservar en sí mismos ni en vecindad con otros; por eso deben padecer tales revoluciones, hasta que por fin -en parte debido a la mejor ordenación posible de la constitución civil interna y en parte también por una convención social y una legislación externa- concluyan por alcanzar una condición que, semejante a una comunidad civil, se conservará a sí misma, como un autómatas. Ahora bien ¿se podría esperar de un concurso epicúreo de las causas eficientes, que los Estados ensayarían al entrechocarse al azar, la producción de toda clase de configura-

ciones, como los átomos de la materia? Nuevos choques destruirían esas formas hasta lograr, por casualidad, una configuración tal que pueda conservar su forma: he aquí una feliz contingencia, que muy difícilmente se daría alguna vez. ¿Admitiremos, mejor, que la naturaleza sigue en esto una marcha regular y que conduce gradualmente nuestra especie desde los grados inferiores de la animalidad hasta los supremos de la humanidad mediante un arte que, aunque forzado para el hombre, le pertenece a ella, y por medio del cual desarrolla, dentro de esta ordenación en apariencia salvaje, de un modo por completo regular, aquellas disposiciones originarias? ¿O preferiremos que de todas estas acciones y reacciones de los hombres en conjunto no se produzca nada -por lo menos nada que sea prudente? Es decir, ¿admitiremos que todo seguirá siendo como ha sido desde siempre, de tal modo que no se podría predecir si la discordia, de tan natural a nuestra especie, no acabaría por prepararnos, dentro de una condición muy civilizada, un infierno de males, porque volvería a aniquilarla y todos los progresos, hasta entonces realizados en la cultura, se negarían por una bárbara destrucción? (No se podría enfrentar ese destino bajo el gobierno del ciego azar, que es idéntico, en efecto, a la libertad sin ley, salvo que se someta esa libertad a un hilo conductor de la Naturaleza de secreta sabiduría). Todo lo dicho se reduce más o menos a la siguiente pregunta: ¿es razonable admitir la finalidad en lo parcial de las configuraciones naturales y rechazarla en la totalidad de las mismas? Por tanto, lo que hacía la condición del salvaje, desprovisto de finalidad, es decir, el entorpecimiento de todas las disposiciones naturales de nuestra especie -hasta que estuvo obligado, por los males que eso acarreaba, al abandono de dicha condición y al ingreso en una constitución civil en la que se pudieran desarrollar aquellos gérmenes- es lo que hará la bárbara libertad de los Estados ya establecidos; a saber: que por el empleo de todas las fuerzas de la comunidad en armarse los unos contra los otros, por las devastaciones que la guerra provoca y más aún por la necesidad de prepararse constantemente para ella, se impide la marcha progresiva del completo desarrollo de las disposiciones naturales. Pero los males que esta situación trae aparejados obligará a que nuestra especie busque una ley de equilibrio en el seno de tal resistencia, surgida de una libertad en sí misma salvable, y que la multiplicidad de los Estados ejercitan unos con

respecto de los otros; es decir, la forzaré, para conferirle peso a esa ley, a la admisión de un poder unido, o sea, a la introducción de una condición cosmopolita para la seguridad pública de los Estados. Esta última no carecerá de todo riesgo, a fin de que la fuerza de la humanidad no duerma; pero, sin embargo, tampoco carecerá de un principio basado en la igualdad de las mutuas acciones y reacciones, para que no se destruyan unos a otros. Con la engañosa apariencia de una libertad externa, la naturaleza humana padecerá los peores males, antes de dar el último paso que sólo constituye la mitad de su desarrollo: el de una mutua asociación de los Estados. Por eso, Rousseau no se equivocaba al preferir la condición de los salvajes: si prescindimos de este último escalón que nuestra especie ha de subir, tenía razón. El arte y la ciencia nos han cultivado en alto grado. Con respecto a las buenas maneras y al decoro social, estamos civilizados hasta la saturación. Pero nos falta mucho para podernos considerar moralizados. La idea de la moralidad pertenece también a la cultura (*Kultur*); pero el uso de la misma constituye la civilización (*Zivilisierung*) cuando sólo desemboca en la apariencia ética de un amor al honor y a la decencia exterior. Mas en tanto todos los esfuerzos de los Estados se apliquen incesantemente a vanas y violentas intenciones de expansión y, de ese modo, impidan los lentos esfuerzos de los ciudadanos por llegar a una formación culta e interior del pensamiento -privándolos de todo auxilio en ese sentido- no podremos esperar que ellos realicen nada en pro de tal finalidad, puesto que para la formación de los ciudadanos la comunidad necesita una lenta e íntima preparación. Cualquier bien que no se sacrifique a alguna intención ética moralmente buena no será sino mera ilusión y brillante miseria. Y lo cierto es que el género humano permanecerá en esa condición hasta que se desprenda, trabajosamente, de la manera que he dicho, de la caótica situación en que se hallan las relaciones entre los Estados.

Octavo principio

Podemos considerar los lineamientos generales de la historia de la especie humana como la realización de un plan oculto de la Naturaleza, destinado a producir una constitución política interiormente perfecta, y, con este fin, también perfecta, desde el pun-

to de vista exterior; pues tal es la única condición por la cual la Naturaleza puede desarrollar todas las disposiciones de la humanidad de un modo acabado. Este principio es consecuencia del anterior. Advertimos que también la filosofía podría tener su milenarismo (*Chiliasmus*): la idea que, aunque desde muy lejos, nos forjamos de él, puede ser propulsora de su advenimiento, o sea, lo menos fantástica posible. Pero ahora se trata de saber si la experiencia descubre algo de la marcha de semejante intención de la Naturaleza. Digo que muy poco; pues, antes de cerrarse, esta órbita parece exigir tanto tiempo que sólo podremos, basándonos sobre la pequeña parte que la humanidad ha recorrido en ese sentido, determinar la forma de la trayectoria y la relación de las partes con el todo, aunque con tan poca seguridad como si quisiéramos establecer el curso que el sol y todo el cortejo de sus satélites siguen en el gran sistema de las estrellas fijas, a partir de las observaciones del cielo hasta ahora realizadas. Sin embargo, podemos inferir con suficiente seguridad la realidad de semejante órbita, si partimos de los fundamentos universales de la constitución sistemática de la estructura del universo. Por lo demás, en la naturaleza humana está implícito lo siguiente: no sentir indiferencia frente a las épocas, inclusive las más lejanas, a que ha llegar nuestra especie, con tal de que se las pueda esperar con seguridad. En nuestro caso es menos probable que seamos indiferentes, puesto que, al parecer, podemos contribuir, por nuestra propia disposición racional, a que se acelere el advenimiento de una época tan feliz para nuestros descendientes. Por eso, hasta los débiles indicios de que nos aproximamos a ella nos resultan importantísimos. En la actualidad, las relaciones mutuas entre los Estados son tan artificiales, que ninguno de ellos puede reducir la cultura interior sin que pierda así poderío e influencia frente a los demás. Por tanto, las ambiciosas intenciones de los Estados aseguran suficientemente, si no el progreso, por lo menos la conservación de ese fin de la Naturaleza. Además, la libertad civil no puede, en el presente, ser atacada, sin que el perjuicio de semejante cosa no se haga sentir en todos los oficios, principalmente, en el comercio, y con ello el Estado manifiesta en las relaciones exteriores el debilitamiento de sus fuerzas. Pero esa libertad avanza gradualmente. Cuando al ciudadano se le impide que busque el bienestar según le plazca -con la única reserva de que emplee medios compatibles con la libertad de los de-

más- se obstaculiza la vitalidad de la actividad general y con ello las fuerzas del todo. Por eso, cada vez se suprimen con mayor frecuencia las limitaciones del hacer y omitir personales y se otorga universal libertad de religión. De tal suerte, la ilustración emerge poco a poco, aunque entremezclada con ilusiones y quimeras, entendiéndosela como el gran bien a que debe tender el género humano, utilizando con ese fin hasta las intenciones egoístas del engrandecimiento de los jefes, a pesar de que éstos sólo entiendan las propias ventajas. Pero tal ilustración, y con ella cierta participación cordial con el bien, que el hombre ilustrado no puede impedir cuando lo ha concebido perfectamente, tendrán que ascender poco a poco a los tronos e influir sobre los principios de gobierno. Aunque, por ejemplo, los actuales gobernantes laicos no tienen dinero para los establecimientos públicos de educación ni, en general, para nada que concierna a un mundo mejor, porque todo está calculado de antemano para la guerra futura, encontrarán ventajoso no impedir, por lo menos en este aspecto, los esfuerzos del pueblo, por débiles y lentos que sean. Por último, la guerra misma no sólo será poco a poco muy artificiosa y de inseguro desenlace para ambos enemigos, sino también una empresa muy arriesgada por la postración que las deudas siempre crecientes (una nueva invención) impondrán al Estado, puesto que la amortización de la misma se pierde de vista. Añádase también la influencia que cualquier conmoción en un Estado ejerce sobre todos los otros, debido a la trama tan ceñida que la industria extiende sobre esta parte de la tierra. Dicha influencia es tan notable, que los Estados se sienten obligados a ofrecerse como arbitrios, debido al peligro que los amenaza, y fuera de toda consideración jurídica. Tales circunstancias preparan desde lejos un gran cuerpo estatal futuro, del que no encontramos ejemplo alguno en el mundo pretérito. A pesar de que semejante cuerpo político existe por ahora en estado de muy grosero proyecto, comienza a despertarse, por así decirlo, un sentimiento en todos los miembros el mismo: el interés por la conservación del todo, lo que permite esperar que, después de muchas revoluciones y transformaciones, se llegue a producir alguna vez la suprema intención de la naturaleza: una condición cosmopolita universal entendida como el seno en que se desarrollarán todas las disposiciones originarias de la especie humana.

Noveno principio

El intento filosófico de elaborar la historia universal del mundo según un plan de la Naturaleza referido a la perfecta unificación civil de la especie humana, se debe considerar como posible y ventajoso para dicha intención natural. Querer concebir una historia según la idea de la marcha que el mundo tendría que seguir para adecuarse a ciertos fines racionales constituye, en apariencia, un proyecto extraño y extravagante: semejante intención sólo produciría una novela. Sin embargo, esa idea podría ser perfectamente utilizable, si admitimos la posibilidad de que la Naturaleza no procede sin plan e intención final, inclusive en el juego de la libertad humana. Y aunque seamos demasiado miopes como para penetrar en el mecanismo secreto de esa organización, tal idea podría servirnos, sin embargo, de hilo conductor para exponer, por lo menos en sus lineamientos generales y como sistema, lo que de otro modo no sería más que un agregado sin plan de las acciones humanas. Si partimos de la historia griega, por ser la única que nos conserva todas las otras historias que le son anteriores o contemporáneas, o por lo menos la única que las atestigua; si perseguimos la influencia que ejerció sobre la formación o deformación del cuerpo político del pueblo romano, que absorbió al Estado griego, y la influencia de dicho pueblo sobre los bárbaros, quienes lo destruyeron a su vez, hasta llegar a nuestra época, y, si al mismo tiempo, añadimos episódicamente la historia política de otros pueblos, tal como la conocemos a través de esas naciones ilustradas, descubriremos la marcha regular seguida por nuestro continente (que alguna vez, verosímelmente, dictará leyes a las restantes partes del mundo) en la mejora de su constitución política. Prestemos atención, además, a las diversas constituciones civiles, y a las relaciones estatales: éstas, en virtud del bien que aquéllas contenían, sirvieron durante cierto tiempo a la elevación y dignificación de los pueblos (y junto con ellos, a la de las artes y las ciencias); pero, al no carecer de defectos, esas constituciones se volvieron a derribar. No obstante, siempre quedó algún germen de ilustración, que se desarrollaba a través de cada revolución, preparando así el grado siguiente y más alto del mejoramiento. Creo que de este modo descubriremos un hilo conductor, que no sólo nos servirá para la mera aclaración del juego, hartamente confuso, de las cosas, humanas o del arte político de prever las futuras variaciones producidas en

ese campo (utilidad ya de otro modo derivada de la historia del hombre, aunque haya sido concebida como el relato de acciones inconexas de una libertad sin reglas), sino también que ese hilo conductor (lo que no podríamos esperar con fundamento sin suponer un plan de la naturaleza) nos abrirá una consoladora perspectiva para el futuro. En ella la especie humana se nos presentará, en remota lejanía, elevándose a una condición en la que los gérmenes depositados por la Naturaleza -o mejor, por la Providencia- no constituye, en modo alguno, un motivo despreciable para la elección de un particular punto de vista en la consideración del mundo. En efecto, ¿de qué serviría ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino irracional de la naturaleza, y recomendar la observación de la misma, si la parte que corresponde a la gran escena de la suprema sabiduría, la que contiene los fines de todas las demás -la historia del género humano- debiese seguir siendo una objeción incesante, cuya visión nos obligaría a apartar los ojos con disgusto, puesto que dudamos de encontrar en ella una intención plenamente racional, por lo que la esperamos en otro mundo?.

Se interpretaría mal mi propósito si se creyera que pretendo rechazar la elaboración de la ciencia histórica (*Historie*) propiamente dicha, es decir, empíricamente concebida, cuando propongo la mencionada idea de una historia universal que, en cierto modo, tiene un hilo conductor *a priori*. Sólo constituye el pensamiento de lo que una cabeza filosófica (que, por lo demás, tendría que ser muy versada en cuestiones históricas) podría intentar siguiendo otros puntos de vista. Además, la minuciosidad, digna de alabanza, con que ahora concebimos la historia contemporánea, despertará en todos el escrúpulo de saber cómo nuestros lejanos descendientes podrán cargar con el peso histórico que les legaremos dentro de algunos siglos. Sin duda, los documentos de las épocas más antiguas se habrán perdido para ellos desde mucho tiempo atrás, y será apreciada tan sólo por lo que les interesa, a saber, por lo que los pueblos y gobiernos produjeron o entorpecieron desde el punto de vista cosmopolita. Otro pequeño motivo para intentar semejante historia filosófica consiste en tener en cuenta la circunstancia que acabamos de mencionar, así como la ambición de los jefes de Estado, tanto como la de sus servidores, con el fin de dirigirlos hacia el único medio por el que podrían transmitir un recuerdo glorioso a la posteridad.

Comienzo verosímil de la historia humana*

A partir de la presente exposición de la primitiva historia humana desprendemos que la salida del hombre del paraíso, representado por la razón como la morada originaria de su especie, no significa sino el tránsito de la rusticidad, propia de una criatura meramente animal, a la humanidad; el pasaje de la sujeción de las andaderas del instinto a la conducción de la razón: en una palabra, de la tutela de la naturaleza al estado de la libertad. Ahora bien, si consideramos el destino de la especie humana -que sólo consiste en un progreso hacia la perfección- ya no podremos preguntar si el hombre ha salido ganando o perdiendo con aquel cambio. Tratándose de los primeros ensayos para el logro de esa meta no interesa lo defectuoso de los comienzos, continuados por sus miembros en una larga serie de generaciones. Sin embargo, esta marcha -que para la especie constituye un progreso que va de lo peor a la mejor- no es la misma para el individuo. Antes que la razón despertara, no había ninguna obligación ni prohibición, ni tampoco infracción alguna; pero cuando ella empezó a trabajar llegó a combatir, a pesar de sus débiles fuerzas, con la poderosa animalidad. Por eso, tuvieron que nacer males y, lo que es peor, tratándose de una razón cultivada, vicios por completo extraños al estado de ignorancia, es decir, de inocencia. Por tanto,

*Comienzo verosímil de la historia humana (1786) En *Filosofía de la historia*. Introducción y traducción española de Emilio Estiú. Editorial Nova. Buenos Aires, 1964. Pgs. 125-132.

desde el punto de vista moral, el primer paso para salir de esa condición consistió en una caída, cuyas consecuencias, desde el punto de vista físico, fueron una multitud de males jamás conocidos y que afectaban a la vida; por tanto, constituyeron un castigo. Luego, la historia de la naturaleza comienza con el bien, puesto que es obra de Dios: la historia de la libertad, con el mal, pues es obra del hombre. En semejante cambio hubo una pérdida para el individuo, que en el uso de su libertad sólo mira a sí mismo; pero hubo ganancia para la Naturaleza, que dirige hacia la especie, el fin que ella se propone con el hombre. Por eso, el individuo tiene motivos para atribuir a su propia culpa todo el mal que padece y todas las maldades que ejercita; pero, como miembro de un todo (de una especie), tiene razón en admirar y alabar la sabiduría y regularidad (*zweckmässigkeit*) del orden.

De esta manera, se pueden conciliar entre sí y con la razón ciertas afirmaciones del famoso J. J. Rousseau, en apariencia contradictorias y tan frecuentemente mal interpretadas. En sus escritos sobre la *Influencia de las ciencias* y sobre la *Desigualdad de los hombres*, muestra con exacta precisión el inevitable conflicto de la cultura con la naturaleza del género humano, entendido éste como una especie física en la que todo individuo podría realizar plenamente su destino. Pero en el *Emilio*, en el *Contrato Social* y en otras obras, trata de volver a solucionar un problema más grave: el de saber cómo debiera progresar la cultura para que se desarrollen las disposiciones de la humanidad que pertenecen a su destino, entendida como especie moral, sin que ésta entre en contradicción con aquélla, es decir, con la especie natural. Puesto que la cultura, según los verdaderos principios de una educación simultánea del hombre y del ciudadano, todavía no ha comenzado en sentido propio y mucho menos concluido, de tal conflicto nacen todos los males reales que oprimen la vida humana y todos los vicios que la deshonran; las incitaciones a estos últimos, lejos de ser culpables, son en sí mismas buenas y, en cuanto disposiciones naturales, conformes a fin. Pero como esas disposiciones afectaban al mero estado de naturaleza, sufren violencia a través de la cultura progresiva y ésta, a su vez, se encuentra violentada por aquel estado natural, y será así hasta que el arte se vuelva a tornar naturaleza. Tal es el fin último del destino moral del género humano.

El comienzo del siguiente período fue éste: el hombre pasó de una época de indolencia y paz a otra de trabajo y discordia, la cual constituyó el preludio de su unión en sociedad. También en este punto tenemos que volver a dar un gran salto y transportar al hombre, de golpe, a la posesión de animales domésticos y de plantas que, para nutrirse, él mismo pudo multiplicar por medio de semillas y plantaciones (iv, 2)¹. Sin embargo, el tránsito de la salvaje vida de cazador, propia de la primera fase, a la segunda, producida después de la esporádica recolección de semillas o frutas, debe haber sido muy lento. En este punto debió iniciarse la discordia entre los hombres, que hasta entonces habrían vivido pacíficamente unos al lado de los otros. La consecuencia del desacuerdo fue la de una separación entre ellos, operada según diferentes modos de vivir y conforme con su dispersión en la tierra. La vida pastoral no sólo es dulce, sino que también ofrece una subsistencia más segura, ya que no pueden faltar alimentos en un suelo extenso y ampliamente despoblado. En cambio la agricultura o la plantación, constituye una vida muy penosa: depende de la inconstancia del clima y, por tanto, es insegura. Exige una habitación permanente, la propiedad del suelo y un poder suficiente como para defenderlo. Pero el pastor odia esa propiedad que limita su libertad de pastorear. A primera vista, el labrador podría creer que el pastor estaba más favorecido por el Cielo (v. 4); pero de hecho, su vecindad le resultaba muy fastidiosa, porque el animal que pasta no se cuida de las plantaciones. Después de haberlas dañado, al pastor le era fácil alejarse con su rebaño y sustraerse a cualquier indemnización, puesto que por detrás de sí no dejaba nada que no pudiese volver a encontrar en cualquier parte. El agricultor, pues, tuvo que emplear violencia contra semejantes perjuicios, que el otro no hallaba ilegítimos, y si no quería perder los frutos de su penoso trabajo (puesto que nunca podía evitar del todo tales provocaciones) tenía que alejarse lo más posible de los que llevaban vida de pastores (v. 16). Esta separación constituye la tercera época.

Si el sustento depende del trabajo y la plantación (principalmente árboles) de un suelo, exigirá moradas permanentes y la defensa del mismo contra todos los peligros reclamará una

¹.- Se refiere a los capítulos y versículos del Génesis.

multitud de hombres que se prestan mutuo apoyo. Tratándose de este modo de vivir, los hombres ya no se podrán dispersar en familias, sino que se tendrán que agrupar y construir comunidades rurales (impropiamente llamadas ciudades) para asegurar la propiedad contra cazadores salvajes o contra hordas de pastores trashumantes. Las necesidades primarias de la vida, cuya adquisición exige un modo diferente de vivir (v. 20), se pudieron intercambiar. En esto se originó la cultura y el arte incipiente: comenzaron tanto las artes de esparcimiento como las aplicadas (v. 21 - 22). Pero el hecho esencial estuvo en que surgieron algunas disposiciones para una constitución civil y una justicia pública. Como es natural, comenzaron en medio de las mayores violencias, cuya venganza ya no se abandona al individuo, como en el estado de salvajismo, sino a un poder legal que mantiene la cohesión del todo, es decir, a una especie de gobierno sobre el cual no se ejerce violencia alguna (v. 23 - 24).

A partir de estas primeras y toscas disposiciones se pudieron desarrollar, poco a poco, todas las artes humanas, principalmente, las de la sociabilidad y la seguridad civil. Entonces el género humano se pudo multiplicar y extenderse, partiendo de un centro, por todas partes, al enviar, como colmenas de abejas, colonizadores ya cultivados. La desigualdad entre los hombres también se inició en esta época, y con ella una fuente pletórica de males, pero también de todos los bienes. Esa desigualdad se fue acrecentando con el tiempo.

Ahora bien, mientras los pueblos de pastores nómadas, que sólo reconocían como señor a Dios, vagaban en torno de los habitantes de las ciudades y de las gentes dedicadas a la agricultura, que tenían por señor a un hombre (soberano) -atacándolos por ser enemigos declarados de toda su propiedad territorial y siendo al mismo tiempo odiados por ellos-, hubo hostilidad continua entre ambos o, al menos, un incesante riesgo de guerra. Ambos pueblos, por lo menos en lo interno, pudieron gozar del inapreciable bien de la libertad. (En efecto, el peligro de la guerra, todavía hoy, constituye lo único que modera el despotismo, porque para que un Estado actual sea una potencia necesita riqueza, y sin libertad no habría diligencia alguna, capaz de producirla. El pueblo pobre, en cambio, requiere una gran participación en la

conservación de la comunidad (*gemein Wesens*), lo cual no sería posible si dentro de ella el hombre no se sintiese libre.)

Pero con el tiempo, el creciente lujo de los habitantes de las ciudades, principalmente el arte de agradar, por el cual las mujeres de la ciudad eclipsaron a las sucias muchachas del desierto, tuvo que ser un poderoso señuelo para los pastores (v. 2). Ese lujo los incitó a entrar en relación con tales gentes, incorporándose así a la brillante miseria de las ciudades. Con la mezcla de esas dos poblaciones, de otro modo enemigas entre sí, terminó el peligro de guerra; pero también se señaló el fin de toda libertad y el surgimiento del despotismo de poderosos tiranos. Por una parte, tratándose de culturas apenas incipientes, la suntuosidad sin alma de la más abyecta esclavitud se mezcló con todos los vicios propios de una condición salvaje. Por otra parte, el género humano se alejó sin resistencias del progreso que la naturaleza le había prescrito, consistente en el desarrollo de las disposiciones al bien. Por eso se tornó indigno de su existencia, entendida como especie destinada a dominar la tierra y no a gozar, como un animal, o a caer en una servidumbre propia de esclavos (v. 17).

Sobre la idea de un progreso indefinido*

¿Qué podemos saber acerca de este punto?

Esta cuestión exige un fragmento de la historia humana, pero no referido al tiempo pasado, sino al futuro; por tanto, pide una historia 'vaticinante' que, si no se realiza según leyes naturales conocidas (tales como los eclipses de sol o de luna), será 'adivinatoria' y, naturalmente, como no se podría lograr una visión del futuro sino mediante un saber comunicado y ampliado por lo sobrenatural ha de denominarse 'profética' (capaz de leer el porvenir). Por otra parte, no se trata ahora de la historia natural del hombre (saber, por ejemplo, si en lo futuro surgirán nuevas razas), sino de la historia moral. Además, cuando preguntamos si el género humano (en general) progresa constantemente hacia lo mejor, no abarcamos dicha historia según el concepto genérico (*singulorum*), sino de acuerdo con el todo de los hombres socialmente reunidos en la tierra y repartidos en diversos pueblos (*universorum*)....

*Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor. En *El conflicto de las facultades* (1798). Segunda parte. El conflicto de la facultad de filosofía con la facultad de derecho. En *Filosofía de la historia*. Introducción y traducción española de Emilio Estiú. Editorial Nova. Buenos Aires, 1964. Pgs. 190-208.

*La cuestión del progreso no se puede resolver
directamente por la experiencia*

Aunque se comprobara que el género humano, considerado en su totalidad, ha estado avanzado y progresando durante mucho tiempo, nadie, sin embargo, podría asegurar que justamente ahora, en virtud de disposiciones físicas de nuestra especie, no se iniciara la época de su retroceso; e, inversamente, si retrocediera y con acelerada caída se encaminara a lo peor, no por eso debiéramos desanimarnos, pues quizá entonces encontraríamos el punto de conversión (*punctum flexus contrarii*) en el cual, por las disposiciones morales de nuestro género, su marcha volvería a girar hacia lo mejor. En efecto, hemos de enfrentarnos con seres que actúan libremente. Por cierto, se les puede dictar de antemano lo que deben hacer, no se puede predecir lo que harán y quizá al sentir el mal que se infligen ellos mismos, cuando seriamente se lo hacen, pueden encontrar un impulso fortalecido para llegar a una condición superior a la anterior. Pero (como dice el Abate Coyer): “¡Pobres Mortales! Entre vosotros, fuera de la inconstancia, no hay nada constante”.

Sin embargo, quizá el curso de las cosas humanas nos parezca tan absurdo porque lo vemos desde un punto de vista elegido erróneamente. Contemplados desde la tierra, los planetas a veces retroceden; otras, se detienen y quedan en reposo; otros, avanzan. Pero observados desde el punto de vista del sol -lo cual sólo puede hacerlo la razón- siguen constantemente una marcha regular, de acuerdo con la hipótesis de Copérnico. Sin embargo, algunas personas, por lo demás no carentes de saber, encuentran agrado en aferrarse a su modo de explicar los fenómenos y en permanecer dentro del punto de vista que adoptaron, aunque se confundan hasta lo absurdo con los ciclos y epiciclos de Tyco. Pero la desdicha consiste en que nosotros no podemos trasladarnos a ese punto de vista cuando se trata de la previsión de acciones libres. En efecto, esa perspectiva correspondería a la Providencia, que sobrepasa toda sabiduría humana y que también se extiende a las acciones libres del hombre, a las que éste puede ver pero no prever con certeza. (Para el ojo divino no hay en ello diferencia alguna.) Para lo último, el hombre necesitaría conocer la conexión de las leyes naturales, pero esa dirección o indicación falta necesariamente cuando se trata de futuras acciones libres.

Si le atribuyésemos al hombre una voluntad innata e invariablemente buena, aunque limitada, podríamos predecir con seguridad el progreso de su especie a lo mejor, porque se trataría de un acontecimiento que él mismo produciría. Pero como el mal y el bien se mezclan en sus disposiciones en una medida que desconocemos, no sabrá qué efectos puede esperar.

Sin embargo, la historia profética del género humano tiene que vincularse con alguna experiencia

En el género humano tiene que acaecer alguna experiencia que, como acontecimiento, se refiere a cierta aptitud (*Beschaffenheit*) y facultad de ser causa de su progreso a lo mejor (y, puesto que ha de tratarse de la acción de un ser dotado de libertad), autor del mismo. Pero se puede predecir un acontecimiento como efecto de una causa dada cuando suceden las circunstancias que cooperan en ello. Que las últimas tengan que concurrir alguna vez, es algo que se puede predecir en general, como acontece, en el juego, con el cálculo de probabilidades; pero no puede predeterminarse si eso pasará en mi vida y si tendré la experiencia que confirme aquella previsión. Por tanto, habrá que buscar un acontecimiento que indique, de modo indeterminado con relación al tiempo, la existencia de una causa semejante y también el acto de su causalidad en el género humano, de modo que permita inferir, como inevitable consecuencia, el progreso hacia lo mejor. Tal conclusión también se podría extender a la historia del pasado (es decir, al hecho de que siempre ha habido progreso), con tal que no se conciba aquel acontecimiento como causa de esa marcha progresiva, sino como indicativo de la misma, como signo histórico (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticos*) y que, de esa manera, considere la tendencia del género humano en su totalidad, es decir, no según los individuos (pues se acabaría en una narración y enumeración interminables), sino de acuerdo con los divisiones, que se encuentran en la tierra, en pueblos y Estados.

De un acontecimiento de nuestra época que prueba la tendencia moral del género humano

Trátase de un acontecimiento que no consiste en importantes acciones o maldades humanas, por cuya magnitud lo que era

grandioso entre los hombres se tornará mezquino, o lo pequeño grande. Tampoco es un hecho que, como por arte de magia, haga desaparecer antiguos y brillantes edificios políticos de modo tal que, en su lugar, surjan otros, como brotados de la profundidad de la tierra. No, nada de eso. Sólo se trata del modo de pensar de un contemplador que, frente al juego de grandes revoluciones, delata públicamente y dice en alta voz sus preferencias, universales y desinteresadas, por los actores de un partido contra los de otro, admitiendo el riesgo que esa parcialidad podría acarrearle, en lo cual (y en virtud de la universalidad) se demuestra un carácter del género humano en su totalidad y, al mismo tiempo (por el desinterés) un carácter moral del mismo, por lo menos en sus disposiciones. Tal hecho no sólo permite esperar un progreso hacia lo mejor, sino que éste ya existe, en tanto la fuerza para lograrlo es ahora suficiente.

La revolución de un pueblo pleno de espíritu, que en nuestros días hemos visto efectuarse, puede tener éxito o fracasar; quizá acumule tales miserias y crueldades que aunque algún hombre sensato pudiese esperar tener éxito en producirla por segunda vez, jamás se resolvería, sin embargo, a hacer un experimento tan costoso -esta revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos en ese juego) un deseo de participación, rayano en el entusiasmo, y cuya manifestación, a pesar de los peligros que comporta, no puede obedecer a otra causa que no sea la de una disposición moral del género humano.

Esta causa, que interviene moralmente, es doble: en primer lugar, la del derecho: un pueblo no debe ser impedido por ningún poder para darse la constitución civil que le parezca conveniente; en segundo lugar, la del fin (que, al mismo tiempo, es deber): la constitución de un pueblo únicamente será en sí conforme al derecho y moralmente buena si su naturaleza es tal que evita, según principios, la guerra agresiva, lo cual, al menos según la idea, sólo puede hacerlo una constitución republicana, es decir, capaz de ingresar en la condición que posibilita el alejamiento de la guerra (fuente de todo mal y de toda corrupción de las costumbres). De este modo, a pesar de su fragilidad, desde un punto de vista negativo, el género humano tendrá asegurado el progreso

hacia lo mejor, puesto que al menos no será perturbado en ese avance.

Esta circunstancia, sumada a la participación afectiva en el bien, y el entusiasmo -aunque como todo afecto en cuanto tal merece censura y no se debe aprobar por completo- permite, mediante esta historia, hacer la siguiente observación, importante para la Antropología: que el verdadero entusiasmo siempre se dirige a lo ideal y, por cierto, a uno que, como el concepto del derecho, es moralmente puro y no está impregnado por el egoísmo. Los enemigos de los revolucionarios, pese a las recompensas pecuniarias que obtenían, no pudieron elevarse hasta el cielo y la grandeza de alma que el mero concepto del derecho producía en sus partidarios, y aún el concepto del honor de la vieja nobleza guerrera (análogo del entusiasmo) se desvaneció frente a las armas de los que tenían ante los ojos el derecho del pueblo a que pertenecían y defendían. El público, que desde fuera asistía como espectador, simpatizó con esa exaltación, sin la menor intención de cooperar en ella.

Historia profética de la humanidad

En principio, tiene que haber un elemento *moral* que la razón pone ante los ojos del hombre como puro; no obstante eso, en virtud del grandioso impulso que hace época, lo presenta como algo que exhibe un deber reconocido por el alma humana, cuyo esperado éxito, tanto como los ensayos por alcanzarlos, es aplaudido por el género humano, en el todo de su reunión (*non singulorum sed universorum*), con simpatía universal y desinteresada. Este acontecimiento no es el fenómeno de una revolución, sino (como Erhard lo dice) de una evolución de la constitución, basada en el derecho natural, que no se conquista, ciertamente, por medio de salvajes luchas -puesto que las guerras internas y externas destruyen toda constitución estatutaria-; pero, sin embargo, se sigue tratando de una circunstancia que permite aspirar a una constitución que no sea belicosa, a saber, a la republicana, cuyo carácter de tal se debe o a su forma política o al modo de gobernar, cuando el Estado se administra bajo la unidad de un jefe (el monarca) que rige según leyes análogas a las que un pueblo se daría a sí mismo, de acuerdo con los principios universales del derecho.

Ahora bien, aun sin espíritu profético, y de acuerdo con los aspectos y signos precursores (*Vorzeichen*) de nuestros días, afirmo que puedo predecir que el género humano logrará esa meta y también que sus progresos hacia lo mejor ya no retrocederán completamente. En efecto cuando acaece un fenómeno como ése en la historia humana, no se lo olvida más, porque equivale a descubrir en la naturaleza del hombre una disposición y facultad hacia lo mejor de tal índole que ningún político, por sutil que fuese, hubiera podido desprender del curso de las cosas hasta entonces acontecidas, puesto que sólo podía anunciarlo la naturaleza y la libertad, reunidas en el género humano según principios internos del derecho, aunque en lo concerniente al tiempo únicamente se lo hará de modo indeterminado y como acontecimiento contingente.

Pero, a pesar de que el fin a que apunta este acontecimiento no fuera alcanzado ahora; a pesar de que la revolución o la reforma de la constitución de un pueblo fracasara con respecto al fin; a pesar de que, en caso de ser alcanzada, todo volviera a caer en el anterior carril después de transcurrido cierto tiempo (como lo predicen ciertos políticos actuales), aquella profecía filosófica no perdería nada de su fuerza. En efecto, trátase de un acontecimiento demasiado importante, demasiado mezclado con los intereses de la humanidad y, por su influencia, hartamente extendido en todas las partes del mundo, como para que los pueblos no lo recuerden en ocasión de circunstancias favorables y como para que no se intenten repeticiones de nuevos ensayos de la misma índole. Puesto que es un acontecimiento tan importante para el género humano, la constitución perseguida alcanzará alguna vez una firmeza que la enseñanza, mediante repetidas experiencias, reforzará en el ánimo de todos.

Por tanto el sostén de esta tesis no se halla en alguna proposición bienintencionada y prácticamente recomendable, sino que tiene vigencia tanto contra los incrédulos como contra la más rigurosa teoría. Dicha proposición sostiene que el género humano siempre estuvo progresando hacia lo mejor y que seguirá avanzando en el porvenir, lo cual -si no se considera tan sólo lo que puede acontecerle a cierto pueblo, sino también a la extensión de todas las naciones de la tierra que gradualmente irán

participando del progreso- abre una perspectiva que se pierde de vista en el tiempo salvo que a la primera época de una revolución natural que (según Camper y Blumenbach) sepultó al reino vegetal y animal con anterioridad a la aparición del hombre, le suceda una segunda revolución que abarque también a los seres humanos, de tal modo que podrían entrar otras criaturas en escena, y así sucesivamente. Pues para la omnipotencia de la naturaleza, o mejor, de la Causa suprema, inalcanzable para nosotros, el hombre sólo es una pequeñez. Pero que los soberanos de su propia especie lo tomen así y lo traten como tal, sea agravándolo como a un animal o como un instrumento de sus intenciones, sea oponiendo a los individuos en conflictos para hacerlos matar, esto no es una pequeñez, sino la inversión del fin final de la creación misma.

Sobre la dificultad de las máximas referidas al progreso humano hacia el mejor mundo posible, desde el punto de vista de su publicidad

La ilustración popular consiste en la enseñanza pública del pueblo referida a los deberes y derechos tocantes al Estado a que pertenece. Puesto que ahora sólo tratamos de los derechos naturales que derivan del sentido común de los hombres, no serán los profesores de derecho, profesionalmente establecidos por el Estado, los anunciadores e intérpretes naturales del mismo, sino los libres profesores, es decir, los filósofos, quienes, justamente en virtud de la libertad que se permiten, entran en conflicto con el Estado, que sólo quiere dominar y por eso se los desacredita con el nombre de propagandistas de las luces (*Aufklärer*), considerándoselos, además, gentes peligrosas para el Estado. Cuando un pueblo entero quiere exponer sus reclamaciones (*gravamen*) no tiene sino el camino de la publicidad, a pesar de que la voz del filósofo no se dirige confidencialmente al pueblo (que no se ocupa de eso y tiene pocas o ningunas noticias de sus escritos), sino respetuosamente al Estado, implorándole que tome en consideración la necesidad popular del derecho. Por eso, la prohibición de la publicidad impide el progreso de un pueblo hacia lo mejor, aún en lo concerniente a sus exigencias mínimas, a saber, a su mero derecho natural.

Otro aspecto encubierto, que es fácil de penetrar, pero que sin embargo contiene legalmente al pueblo, es el de la verdadera naturaleza de su constitución. Sería lesivo para la majestad del gran pueblo británico decirle que la suya es una monarquía ilimitada, puesto que, por el contrario, dicho pueblo pretende poseer una constitución que limita la voluntad del monarca por medio de las dos cámaras del Parlamento, entendidas como representantes del pueblo; y, sin embargo, todo el mundo sabe muy bien que el influjo del monarca sobre esos representantes es tan grande e infalible que las cámaras no deciden sino lo que él quiere y propone a través de sus ministros, aunque a veces ofrezca resoluciones que sabe le serán contradichas e incluso se las hace contradecir (como, por ejemplo, a propósito de la trata de negros) para dar una prueba aparente de la libertad parlamentaria. Esta idea sobre la naturaleza de la cuestión implica un elemento engañoso por el cual no se busca la verdadera constitución conforme al derecho, porque se cree haberla encontrado en un ejemplo ya existente. Y las mentiras de una publicidad engañan al pueblo con el espejismo de la monarquía limitada por leyes que emanan de él,¹ mientras que sus representantes, ganados por la corrupción, se someten secretamente a un monarca absoluto.

La idea de una constitución, en armonía con el derecho natural del hombre, es decir, de una constitución por la cual los que obedecen la ley deben, al mismo tiempo, reunidos, ser legisladores, fundamenta todas las formas estatales, y la comunidad que se adecua a ella -pensada por conceptos puros de la razón- se de-

¹.- Cuando no se puede penetrar inmediatamente en la naturaleza de una causa, se la descubre por el efecto que depende infaliblemente de ella. ¿Qué es un monarca absoluto? Es aquel que cuando ordena que haya guerra, en seguida la hay. ¿Qué es, en cambio, un monarca limitado? El que antes pregunta al pueblo si habrá guerra, y si el pueblo dice que no, no la hay. En efecto, la guerra es una condición en la que todas las fuerzas del Estado tienen que estar a disposición del gobernante. Ahora bien, el monarca de Gran Bretaña ha hecho muchas guerras sin haber requerido el consentimiento necesario para ello. Luego, este rey es un monarca absoluto y según la constitución no debiera serlo; pero siempre puede eludirla, porque le es posible asegurarse la aprobación de los representantes del pueblo, ya que cuenta con las fuerzas del Estado para disponer de todos los cargos y dignidades. Para que tal sistema de corrupción alcance éxito no debe, como es natural, tener publicidad. Por eso se oculta tras el muy transparente velo del secreto.

nomina un ideal platónico (*respublica noumenon*), que no es una hueca quimera, sino la eterna norma de cualquier constitución civil en general y del alejamiento de toda guerra. Una sociedad civil organizada de acuerdo con ella constituye su exposición a través de un ejemplo de la experiencia y según leyes de la libertad (*respublica phaenomenon*). Pero sólo se la puede conquistar penosamente a lo largo de muchas hostilidades y guerras; más, una vez lograda en su conjunto, merece el calificativo de ser la mejor posible, porque aleja la guerra, destructora de todo bien. Por tanto, entrar en ella constituye un deber; pero, provisionalmente (porque no se realiza de modo repentino) el deber que pertenece a los monarcas (aunque dominen de manera autocrática) es el de gobernar republicanamente (no democráticamente). Es decir, deben tratar al pueblo según principios adecuados al espíritu de la ley de libertad (tal como éste, llegado a la madurez de su razón, se la prescribiría a sí mismo), aunque de modo literal no se le llega a pedir su consentimiento.

¿Qué rendimiento le aportaría al género humano este progreso hacia lo mejor?

No una cantidad siempre creciente de moralidad subjetiva (*in der Gesinnung*), sino un aumento de los productos de su legalidad en acciones conformes a deber, cualquiera sean los móviles que las ocasionen, es decir, el rendimiento (resultado) de sus esfuerzos encaminados a mejorar, se manifestará en los buenos actos de los hombres, que serán cada vez más numerosos y acertados, por tanto, en el fenómeno de la naturaleza ética del género humano. En efecto, sólo contamos con datos empíricos (experiencias) para fundamentar esa profecía, a saber, sobre la causa física del acontecer de nuestras acciones, por lo cual también son fenómenos. Luego, no podemos basarnos en causas morales, que contienen el concepto del deber, o sea de lo que debe suceder; ellas únicamente se pueden presentar de modo puro, es decir, *a priori*.

Los actos violentos de los poderosos disminuirán gradualmente, y aumentará la obediencia a las leyes. Dentro de la comunidad, los actos benéficos serán más frecuentes: habrán menos discordias en los procesos; mayor seguridad en la palabra com-

prometida, etc. Todo esto se producirá, en parte, debido a un amor al honor y, en parte, a la propia ventaja bien entendida. Se mejante condición se extenderá, finalmente, a las relaciones exteriores entre los pueblos, hasta llegarse a una sociedad cosmopolita, sin que por eso se haya ensanchado en lo más mínimo la base moral del género humano, pues ello exigiría una especie de nueva creación (influencia sobrenatural). En efecto, no debemos esperar demasiado de los hombres en su progreso hacia lo mejor, para no merecer con razón el escarnio de los políticos, que tendrían gran placer en considerar esas esperanzas como ensueños de una inteligencia exaltada.

¿Cuál es el único orden que permite esperar el progreso hacia lo mejor?

He aquí la respuesta: no por la marcha de acontecimientos que vayan de abajo arriba, sino de arriba abajo. Esperar que por medio de la formación de la juventud, primero en la educación familiar y luego en la escuela, desde la elemental a la superior, y mediante una cultura espiritual y moral fortalecida por la enseñanza religiosa, se llegue finalmente no sólo a lograr buenos ciudadanos sino el bien mismo, capaz de seguir progresando y de conservarse, constituye un plan que difícilmente llegará al resultado deseado. Por una parte, el pueblo estima que los gastos de la educación de la juventud no se le deben cargar a él, sino al Estado, y a éste, en verdad, no le resta dinero como para pagar a maestros capaces y entregados a su oficio (tal como se lamenta Büschung), puesto que emplea todo para la guerra; por otra parte, toda la maquinaria de esa educación no tiene coordinación alguna, salvo que se la conciba y ponga en juego según un plan reflexivo del poder supremo del Estado, siguiendo la intención del mismo, para que se mantenga regularmente en esa condición. Pero entonces se necesitaría que de tiempo en tiempo el Estado se reformara a sí mismo y progresara constantemente hacia lo mejor, ensayando la evolución en lugar de la revolución. Pero, puesto que los que deben realizar esa educación son hombres que, como tales, tienen que haber sido educados para ese fin, será necesario poner, como una condición positiva, la esperanza del progreso en la sabiduría de lo alto (que, si es invisible para nosotros, se llama Providencia), puesto que hay que tener en cuen-

ta la debilidad de la naturaleza humana y la contingencia de los acontecimientos que promueven tal efecto. En lo que se puede esperar y exigir de los hombres, en cambio, sólo habría -con relación al fomento de ese fin- una sabiduría negativa, a saber, ésta: que están obligados a convertir la *guerra* -el mayor obstáculo de la moralidad y que, siempre se opone a ese avance-, en un acontecimiento cada vez más humano y raro, hasta que desaparezca por completo en tanto guerra agresiva, a fin de ponerse en camino de una constitución que, por su índole y sin debilitarse, pueda progresar constantemente, fundada sobre verdaderos principios del derecho, hacia lo mejor.

Conclusión

Un médico consolaba todos los días a su paciente, esperanzándolo con una próxima curación. Hoy le decía que el pulso latía mejor; mañana, que la excreción hacía prever su restablecimiento; pasado, era el sudor lo que señalaba mejoría, etc. Ahora bien, lo primero que le preguntó un amigo que lo visitaba fue: "¿Cómo va esa enfermedad, amigo mío?" "¿Cómo ha de ir! ¡Me estoy muriendo a fuerza de mejorar!" Nada tengo en contra de los que, advirtiendo los males del Estado empiezan a desesperar de la salud de la humanidad y de su progreso hacia lo mejor; pero confío en el remedio heroico dado por Hume, y que podría conducir a una rápida curación. "Cuando -nos dice- veo ahora a las naciones en mutuas guerras, es como si viese a dos ebrios que se pelean con garrotes en un almacén de porcelanas: no sólo necesitarán mucho tiempo para curarse los chichones que se hicieron recíprocamente, sino que también tendrán que pagar los destrozos." *Sero sapiunt Phryges*. Sin embargo, las dolorosas consecuencias de la guerra actual, pueden obligar a que el profeta político haga esta confesión: el género humano se orienta hacia lo mejor, que ya está en perspectiva.

En tanto que la epistemología y la metafísica kantiana, sin llegar nunca a ser populares por su propia índole, han gozado, sin embargo, de una buena divulgación editorial, las reflexiones de Kant sobre la moral, la política y el derecho no han tenido en la prensa de lengua española el nivel de difusión que merecen. Resulta, pues, satisfactorio, que la Editorial *Libro Libre* haya decidido la publicación, dentro de su serie *Clásicos de la Democracia*, de esta amplia selección de los



escritos de Kant sobre la conducta moral y política. La selección, realizada por José Emilio Balladares, sin renunciar al rigor académico, trata de dar a conocer aquellos textos kantianos más accesibles al lector corriente y de mayor vigencia en las coyunturas del presente.

Kant es, sin duda alguna, un clásico del pensamiento democrático y un campeón de los ideales de la libertad y la dignidad humana. El liberalismo doctrinal -que proclamó en alta voz sus ideales de libertad, igualdad y fraternidad-; encuentra en el filósofo de Königsberg su más consecuente expositor. "Nadie me puede obligar a ser feliz según su propio criterio de felicidad -escribió el filósofo-, cada cual debe buscar esa condición por el camino que se le ocurra, siempre que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás...". De la mayor pertinencia esta formulación kantiana ante la actual hipertrofia del proteccionismo estatal y el redentorismo revolucionario. No menos actualidad tienen las exhortativas del filósofo sobre la veracidad, la transparencia y la libertad de expresión, en esta época en que el secreto de estado entra en alianza con la maquinaria propagandística, en la manipulación de la opinión ciudadana.