

Introduccion á la metafísica de las costumbres.

I.—De la relacion de las facultades del alma con las leyes morales.....	12
II.—Idea y necesidad de una metafísica de las costumbres.....	18
III.—Division de una metafísica de las cos- tumbres.....	24
IV.—Nociones preliminares sobre la metafísica de las costumbres.....	28

INTRODUCCION

Á LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES.

I.

De la relacion de las facultades del alma con las leyes morales.

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

En primer lugar, el deseo ó la aversion va acompañado siempre de *placer* ó de *disgusto*, dos cosas cuya capacidad en el hombre se llama *sentimiento*. Pero el placer ó el disgusto no vá siempre acompañado de deseo ó de aversion (porque puede haber placer sin deseo del objeto), sino de la simple representacion del objeto, sea que este exista ó no.

En segundo lugar, el placer ó el disgusto con ocasion de un objeto deseado no precede siempre

al deseo ó aversion, y no debe siempre considerársele como causa de estos, porque tambien puede ser su efecto.

Pero se llama *sentimiento* la capacidad de experimentar placer ó disgusto con la idea de una cosa, en razon á que estos dos estados no contienen más que lo *subjetivo puro* en su relacion con nuestra representacion, y de ningun modo una relacion á un objeto que se trate de conocer; (1) ni aun una relacion al conocimiento de nuestro estado: porque una sensacion, una simple sensacion, además de que contiene la cualidad que le es inherente por la naturaleza del sujeto, por ejemplo, la cualidad de lo rojo, de lo dulce, etc., es además traída como elemento de conocimiento á un objeto, mientras que el placer ó el disgusto, con ocasion de lo rojo ó de lo dulce, no expresa absolutamente nada de objetivo, sino simplemente una relacion al sujeto. El placer y la pena no pueden ex-

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

plicarse más claramente en sí mismos, precisamente por esta razon; no es posible nunca más que indicar sus consecuencias en ciertas situaciones, para hacerlos conocer en la práctica.

Se puede llamar placer *práctico* á aquel que está inseparablemente unido al deseo del objeto, cuya representacion afecta el sentimiento; siendo indiferente por lo demás que este placer sea el efecto ó la causa del deseo. Se podria, por el contrario, llamar placer puramente contemplativo ó placer *inactivo*, á aquel que no va necesariamente unido al deseo del objeto, que no tiene por consiguiente su razon en la existencia del objeto de la representacion, sino que se refiere á la simple representacion de este objeto. Esta última especie de sentimiento se llama *gusto*. No habrá que ocuparse, pues, de él en una filosofía práctica más que *accidentalmente*, y no como de una nocion que forme *naturalmente* parte del asunto. En cuanto al placer práctico, la determinacion de la facultad apetitiva, que necesariamente debe ir *precedida* por este placer como causa, se llamará *apetito*; y el apetito habitual, *inclinacion*. Y, como la union del placer y de la facultad apetitiva, en cuanto el entendimiento juzga esta union valedera, segun una regla general (pero en todo caso solamente para el sujeto), se llama *interés*, el placer práctico es en este caso un interés de la inclinacion. Por el contrario, cuando el placer no puede venir más que despues de una determinacion anterior de la facultad apetitiva, es un placer intelectual, y el interés que se manifiesta hácia el objeto, debe llamarse un

interés de razon; porque, si el interés fuera sensual, en lugar de fundarse en principios racionales puros, la sensacion deberia poder unirse al placer y determinar así la facultad apetitiva. Aunque no sea posible admitir ningun interés de inclinacion en todo lo que se refiere á un interés racional puro, podemos, sin embargo, para conformarnos con el lenguaje ordinario, conceder á una inclinacion, aun á la que no puede tener por objeto más que un placer intelectual, un deseo habitual que resulte de un interés racional puro; entonces esta inclinacion no seria la causa, sino el efecto de este último interés, y podria llamarse *inclinacion intelectual* (*propensio intellectualis*).

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

La facultad apetitiva, segun nociones, en cuanto su principio de determinacion se encuentra en sí misma y no en el objeto, se llama la *facultad de hacer ó de no hacer á discrecion*; en cuanto va unida á la conciencia de la facultad de obrar para producir el objeto, se llama *arbitrio*. Pero, si no va unida á esta conciencia, su acto no es mas que un *voto*, una aspiracion. La facultad apetitiva, cuyo principio de determinacion interna, y por consiguiente hasta el consentimiento, se encuentra en la razon del sujeto, se llama la *voluntad*. La voluntad es, pues, la facultad apetitiva considerada ménos con relacion á la accion (como el arbitrio)

que con relacion al principio que determina el arbitrio á la accion; no va precedida de ningun principio de determinacion; por el contrario es, puesto que puede determinar al arbitrio, la razon práctica misma.

La voluntad puede comprender *el arbitrio*, así como el simple *deseo*, entendiendo por esto que la razon puede determinar en general la facultad apetitiva. El arbitrio que puede ser determinado por *razon pura* se llama libre arbitrio. El arbitrio que no es determinable más que por *inclinacion* (*móvil sensible, stimulus*) es un arbitrio animal (*arbitrium brutum*). El arbitrio humano, por el contrario, es tal que puede ser *afectado* por móviles, pero no *determinado*, y no es por consiguiente puramente por sí (sin hábito adquirido de la razon): puede, sin embargo, ser determinado á la accion por una voluntad pura. La *libertad* del arbitrio es esta independendencia de todo impulso sensible en cuanto á su *determinacion*; tal es la nocion negativa de la libertad. La nocion positiva puede definirse: la facultad de la razon pura de ser práctica por sí misma; lo cual no es posible más que por la sumision de las máximas de toda accion á la condicion de poder servir de ley general. Porque, como razon pura aplicada al arbitrio sin tener en cuenta el objeto de este arbitrio, la razon práctica en su cualidad de facultad de los principios (y aquí de los principios prácticos, por consiguiente como facultad legislativa), y en ausencia de la materia de la ley, la razon práctica, decimos, no puede hacer más que erigir en ley suprema, y

en principio de determinacion del arbitrio, la forma de la propiedad que poseen las máximas del arbitrio mismo de llegar á ser una ley general, y prescribir esta ley como imperativo absoluto, puesto que las máximas del hombre, consideradas en la causa subjetiva, no se encuentran por sí mismas en armonía con las leyes objetivas.

Estas leyes de la libertad se llaman *morales*, para distinguirlas de las leyes naturales ó físicas. Cuando no se refieren más que á acciones externas y á su legitimidad, se las llama *jurídicas*. Pero, si además exigen que las leyes mismas sean los principios determinantes de la accion, entonces se llaman *éticas* en la acepcion más propia de la palabra. Y entonces se dice que la simple conformidad de la accion externa con las leyes jurídicas constituye su *legalidad*; su conformidad con las leyes *morales* es su *moralidad*. La libertad, á que se refieren las leyes jurídicas, no puede ser más que la libertad en la práctica externa; pero aquella á que se refieren las segundas, debe ser la libertad en el ejercicio exterior é interior del arbitrio, cuando está determinado por las leyes racionales. Se dice, pues, en la filosofía teórica: en el espacio están solamente los objetos de los sentidos externos, pero en el tiempo están todos los objetos, los de los sentidos y los del sentimiento. La razon es que las representaciones de estas dos clases de objetos son siempre representaciones, y como tales pertenecen ambas al sentido íntimo. Así como se puede considerar la libertad en el ejercicio, ya interno ya externo del arbitrio, del mismo modo

sus leyes, como leyes prácticas puras de la razon para el libre arbitrio en general, deben al mismo tiempo ser los principios de sus determinaciones interiores, aunque no siempre sean consideradas bajo este punto de vista.

II.

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

Se ha demostrado en otra parte que hay que sentar principios *á priori* para la física que no se ocupa más que de objetos exteriores; que es posible y necesario empezar por establecer un sistema de estos principios bajo el nombre de metafísica de la ciencia de la naturaleza, antes de proceder á las experiencias particulares; es decir, á la física. Pero la física puede (al ménos cuando se trata de defender su tésis del error), admitir como generales varios principios, mediante el testimonio de la experiencia, aun cuando este testimonio no pueda en rigor tener valor general sino á condicion de derivarse de principios *á priori*. Así es como Newton aceptó el principio de la igualdad de la accion y de la reaccion en la influencia reciproca de los cuerpos, como fundada en la experiencia, y la extendió, sin embargo, á toda la naturaleza material. Los químicos van todavía más lejos, y fundan sus leyes más generales de la composicion y descomposicion de la materia en virtud de fuerzas propias de los cuerpos en la sola expe-

riencia. Tienen, sin embargo, una confianza tan completa en la generalizacion y en su necesidad, que no temen que pueda descubrirse un solo error en los experimentos que ejecutan con arreglo á ellas.

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

Si la moral no fuera más que la ciencia de la felicidad, sería absurdo buscar su utilidad segun principios *á priori*. En efecto, por evidente que pudiera parecer el poder que tuviera la razon de percibir, anticipándose á la experiencia, por qué medios se puede llegar al goce sólido de los placeres de la vida, sin embargo, todo lo que se enseñe *á priori* sobre este punto, debe ser considerado ó como tautológico, ó como desprovisto de todo fundamento. La experiencia solamente puede enseñarnos lo que nos proporciona placer y satisfaccion. La tendencia natural hácia los alimentos, hácia el sexo, hácia el descanso, hácia el movimiento, y (en el desarrollo de nuestra naturaleza intelectual) el móvil del honor, de la extension de nuestros co-

nocimientos, etc., pueden hacernos conocer en qué debe *hacer consistir* el placer cada uno, segun su gusto particular; y el placer mismo puede tambien enseñar la manera como debe ser *buscado*: toda apariencia de razonamiento *à priori* en esto no es, en principio más que la experiencia generalizada por la induccion. Y esta generalizacion (*secundum principia generalia, non universalia*) es por otra parte tan difícil en esta materia, que no se puede ménos de conceder á cada uno una infinidad de excepciones, á fin de dejar escojer libremente un género de vida conforme á las inclinaciones particulares y á los apetitos para el placer, y por último, para que cada uno aprenda á vivir á su costa ó á la de otros.

Pero no sucede lo mismo con los preceptos de la moral. Estos obligan á todos, sin tener en cuenta las inclinaciones, y simplemente por la razon de que todo hombre es libre y está dotado de una razon práctica. El conocimiento de las leyes morales no se ha obtenido por la observacion de sí mismo ó de la animalidad en nosotros; tampoco se ha tomado de la observacion del mundo, de lo que se hace y de cómo se hace (aun cuando la palabra alemana *Sitten*, lo mismo que la latina *mores*, no significa más que las maneras y modo de vivir): al contrario, la razon prescribe la manera cómo se debe obrar, aun cuando nadie hubiese obrado así. Tampoco se cuida de la utilidad que nuestras acciones puedan reportarnos, y que solo por experiencia podemos conocer; porque, aun permitiéndonos buscar nuestro bien de todas las maneras po-

sibles, y aún cuando, apoyándose en los testimonios de la experiencia, pueda verosíblemente prometer mayores ventajas definitivas al que se conforme con sus preceptos, sobre todo con prudencia, que al que los infrinja, sin embargo, la autoridad de sus mandamientos como *preceptos* no se funda en esto; usa de este móvil (como de consejos), y únicamente para contrarrestar las seducciones exteriores, para corregir en el juicio práctico el vicio de un equilibrio parcial, y por último, para asegurar á este juicio un resultado conforme á la importancia de los principios *á priori* de una razón práctica pura.

Si, pues, un sistema del conocimiento *á priori* por simples nociones se llama *metafísica*, en este caso una filosofía práctica que tiene por objeto, no la naturaleza, sino la libertad del arbitrio, supondrá, y aún exigirá una metafísica de las costumbres. Es decir, que hasta es *obligatorio tener* esta metafísica, y que todo hombre la posee, aunque ordinariamente de una manera vaga, y por decirlo así, inconsciente. En efecto; ¿cómo podría creer sin principios *á priori* que lleva dentro de sí una legislación universal? Pero, así como debe también haber en una metafísica de la naturaleza reglas para la aplicación de los principios generales más elevados, relativos á una naturaleza en general, á los objetos de la experiencia, debe haber también una metafísica de las costumbres; y deberemos con frecuencia tomar por objeto la *naturaleza* particular del hombre, que solo conocemos por experiencia, para *hacer ver* en ella las consecuencias que se

deducen de los principios universales de la moral, sin que por esto estos principios pierdan nada de su pureza, y sin que se pueda por ello poner en duda su origen *á priori*. Lo cual quiere decir, que una metafísica de las costumbres no puede fundarse en la antropología, pero que puede aplicarse á la misma.

El complemento de una metafísica de las costumbres, como segundo miembro de la division de la filosofía práctica en general, sería la antropología moral, que contendría las condiciones del *cumplimiento* de las leyes de la primera parte de la filosofía moral en la naturaleza humana, pero solamente las condiciones subjetivas, ya favorables, ya contrarias, á saber: la produccion, la difusion y el arraigo de los principios morales (en la educacion elemental del pueblo), así como otras varias reglas y preceptos análogos, fundados en la experiencia. Esta antropología es indispensable, pero no debe absolutamente preceder á la metafísica de las costumbres ni confundirse con ella, porque entonces se correría el riesgo de establecer leyes morales falsas, ó por lo ménos muy indulgentes, que presentarian impropriamente como inaccesible lo que no se habia podido alcanzar, precisamente porque la ley no habia sido considerada ni expuesta en su pureza (porque la pureza constituye tambien su fuerza); ó ya aún porque algun deber ó algun bien en sí vendria dado por motivos falsos ó impuros, motivos que no dejan subsistir ningun principio moral cierto, capaz de guiar al juicio ó de servir de punto de partida al espíritu en la práctica de los

deberes, cuya prescripcion no debe imponerse *a priori*, más que por la razon pura solamente.

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

III.

De la division de una metafisica de las costumbres. (1)

Toda legislacion se compone de dos partes (ya sea que prescriba actos internos ó externos, siendo indiferente que estos sean exigidos *á priori* por la simple razon, ó por el arbitrio de otro); *en primer lugar*, de una *ley* que presente como *objetivamente* necesaria la accion que debe ejecutarse; es decir, que hace de la accion un deber; *en segundo lugar*, de un motivo que relacione con la representacion de la ley el principio que determina subjetivamente el arbitrio á esta accion. Esta segunda parte equivale, pues, á que la ley haga del deber un motivo. La ley representa la accion como deber; lo cual es un conocimiento puramente teórico de la determinacion posible del arbitrio, es decir, de la regla práctica. El motivo relaciona la obligacion de obrar de tal manera con el principio determinante del arbitrio en general en el sujeto.

(1) La deducion de la division de un sistema, es decir, la prueba tanto de su integralidad cuanto de su *continuidad* ó de la transicion continua y sin salto (*divisio per saltum*) de la noción dividida á los miembros de la division en la serie entera de las subdivisiones, es una de las condiciones mas difíciles de cumplir para el inventor de un sistema. Así, cualquiera que sea la primera noción, la noción *fundamental dividida* en la distincion de lo *justo* y de lo *injusto* (*aut fas aut nefas*), esta noción tiene su dificultad. Es en general el acto del *libre arbitrio*. Los ontologistas empiezan por el *sér* y la *nada*, sin advertir que esto es una division que carece de una noción dividida, noción que no puede ser sino la de un *objeto* en general.

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

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

En la legislacion jurídica los deberes no pueden ser más que externos, porque esta legislacion no exige que la Idea de estos deberes, que es interna, sea por sí misma el principio determinante del arbitrio del agente; y como sin embargo necesita motivos apropiados á una ley, tiene que buscar los externos. La legislacion moral, por el contrario, erigiendo en deberes los actos internos, no excluye los externos; sino que al contrario revindica todo lo que es deber en general. Pero precisamente por-

que la legislacion moral contiene en su ley el móvil interno de las acciones (la Idea del deber), y porque esta determinacion no puede absolutamente influir en la legislacion externa, la legislacion moral no puede serlo, áun cuando fuera la expresion de la voluntad divina. Sin embargo de lo cual admite como *deberes*, y como motivos en su legislacion, los deberes que nacen de otra legislacion, la legislacion externa.

Por donde se vé que todos los deberes, por el solo hecho de serlo, pertenecen á la moral. Pero *su legislacion* no por esto está siempre comprendida en la *moral*; un gran número de ellos le son extraños. Así la moral exige que yo cumpla la promesa que he hecho en un contrato, áun cuando la otra parte contratante no pudiera obligarme á ello; pero admite la ley (*pacta sunt servanda*), y el derecho correspondiente como originado por el deber. La legislacion que establece que una promesa, hecha y aceptada, sea cumplida, no pertenece, pues, á la moral, sino al derecho. La moral sobre este punto enseña solamente que, si el motivo que en la legislacion positiva va unido á cada deber, es decir, la coaccion externa, faltase, la Idea del deber debe ser por sí sola un motivo suficiente. Si así no fuera y si la legislacion jurídica misma, y por consiguiente el deber que de ella se deduce, no fuera propiamente un deber de derecho (por oposicion al deber moral), la fidelidad á lo prometido (á consecuencia del compromiso del contrato) se clasificaria entre los actos de moralidad y entre los deberes que á los mismos corresponden; lo cual es ab-

solutamente imposible. No hay deber de virtud en cumplir una promesa; es un deber de derecho á que se puede obligar. Sin embargo, es una accion honrada (una prueba de virtud) cumplir la promesa, aún cuando no haya *que temer* coaccion. La ciencia del derecho y la de la moral, difieren, pues, mucho ménos por la diferencia misma de los deberes que les son propios, que por la diversidad del motivo que una ú otra legislacion consignan en la ley.

La legislacion moral es la que no *puede* ser externa aún cuando los deberes pudieran serlo siempre. La legislacion jurídica es la que puede ser externa tambien. Así es un deber externo cumplir la promesa hecha en un contrato; pero el cumplimiento de la promesa porque sea un deber, y sin ninguna otra consideracion, corresponde únicamente á la legislacion *interna*. Esta obligacion, pues, no hay que considerarla moral, como si fuera una especie particular de deber (una especie particular de acciones á las que uno está obligado)—porque en moral como en derecho, este deber es externo;—sino que se la considera moral porque aquí la legislacion es interna, y no cae bajo el poder de ningun legislador externo. Segun este principio, los deberes de benevolencia, aunque igualmente deberes externos (obligaciones ó acciones exteriores) son todavía considerados como deberes morales, porque solamente son susceptibles de una legislacion interna.—Es cierto que la moral tiene tambien sus deberes propios (por ejemplo los deberes respecto de sí mismo); pero esto no le impide tener

otros comunes con el derecho, independientemente del modo propio *de obligacion*. Lo que la moral tiene de distintivo es su modo *de obligacion*: el carácter de la legislacion moral es ejecutar actos por el solo hecho de que son deberes, y erigir en motivo suficiente del arbitrio el principio del deber, donde quiera que este se manifiesta. Hay, pues, en verdad, un gran número de deberes *directamente morales*; pero la legislacion interna considera tambien todos los demás como deberes morales indirectos.

IV.

Nociones preliminares sobre la metafisica de las costumbres.—(*Philosophia práctica universalis.*)

La noción de la *libertad* es una noción de la razon pura que corresponde á la filosofia teórica trascendente. En otros términos, es una noción que no puede tener objeto alguno adecuado en una experiencia posible cualquiera que ella sea; una noción por consiguiente que no es el objeto de un conocimiento teórico posible para nosotros, y que por lo tanto no tiene valor como principio constitutivo, sino solamente como principio regulador y aun simplemente negativo de la razon especulativa. Sin embargo, la realidad de la libertad se halla establecida en el uso práctico de la razon por principios prácticos. Estos principios determinan, á título de leyes, una causalidad de la razon pura, el

arbitrio, independientemente de toda condicion empírica (de toda condicion sensible en general), y revelan en nosotros una voluntad pura, de la cual se originan las nociones y las leyes morales.

Esta nocion positiva de la libertad (respecto de la práctica), es la base de las leyes prácticas absolutas que se llaman *morales*. Y estas leyes—respecto de nosotros, cuyo arbitrio afectado por la sensibilidad no va siempre por esto mismo espontáneamente conforme á la voluntad pura, sino que al contrario está muchas veces en oposicion con ella—son *imperativos* (mandato de hacer ó de no hacer), y aun imperativos categóricos (absolutos ó incondicionales) que los distinguen de los imperativos técnicos (reglas del arte), los cuales nunca se dan más que relativamente. Segun estas leyes ciertas acciones son *permitidas ó prohibidas*, es decir moralmente posibles ó imposibles; pero algunas de las primeras, ó su contraria son moralmente necesarias, es decir obligatorias. De donde resulta para ellas la nocion de un deber, cuyo cumplimiento ó violacion va ciertamente acompañado de un placer ó de una pena de especie particular (el sentimiento moral).

Pero sin embargo, para nada tenemos en cuenta en las leyes prácticas de la razon este placer ó esta pena, porque son extraños al *fundamento* de las leyes prácticas, y no se refieren más que al efecto subjetivo del cumplimiento ó de la violacion del deber; efecto que trasciende al alma cuando el arbitrio se determina por estas leyes, y que puede ser diferente segun las personas, sin aumentar en

nada ni disminuir el valor ó la influencia objetiva de las leyes morales; es decir, que quedan estas absolutamente las mismas á los ojos de la razon.

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

La *obligacion* es la necesidad de una accion libre bajo un imperativo categórico de la razon.

Observacion. El *imperativo* es una regla práctica, en virtud de la cual una accion en sí misma contingente *se convierte* en necesaria. Se diferencia de una ley práctica en que ésta, sin dejar de presentar la accion como necesaria, no distingue el caso de que esta accion sea necesariamente *inherente* al agente (como sucede sin duda en los seres naturalmente santos), de aquel en que no es más que accidental (como en el hombre); porque en el primer caso no cabe imperativo. El imperativo es, pues, una regla, cuya representacion *hace* necesaria la accion subjetivamente contingente, y representa el sujeto en el deber de ponerse *necesariamente* en armonía con esta regla.—El imperativo categórico (absoluto) es el que piensa é impone necesariamente la accion, no en cierto modo, mediatamente por la representacion de un *fin* que por ella pudiera conseguirse, sino inmediata y como objetivamente necesaria, por la simple representacion de esta accion misma (de su forma). Solamente la ciencia práctica que prescribe la obligacion (la obligacion de las costumbres), puede dar un ejemplo de estos imperativos; todos los otros imperativos son *técnicos* y condicionados ó hipotéticos. Pero la razon de la posibilidad de los impe-

rativos prácticos está en que no se refieren á ninguna otra determinacion del arbitrio (la determinacion presenta un objeto al arbitrio) más que á su sola *libertad*.

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

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

Observacion. El imperativo categórico, que impone una obligacion respecto de ciertas acciones, es una *ley* moralmente práctica. Pero, como la obligacion no significa simplemente una necesidad práctica (como el enunhiado de una ley en general), sino tambien un *mandato*, este imperativo es una ley imperativa ó prohibitiva, segun que el deber consiste en hacer ó en no hacer. Una accion que no es mandada ni prohibida, es simplemente *permitida*, porque respecto de ella no hay ley que se imponga á la libertad (facultad moral, derecho) y por tanto no hay deber. Una accion de esta especie se llama moralmente indiferente (*indifferens*, *ἀδιάφορον*, *res meræ facultatis*). Puede cuestionarse, si tales acciones existen; y, en caso afirmativo, si hace falta una ley facultativa (*lex permissiva*) para que cada uno pueda hacer ó no hacer

una cosa, segun le agrade, independientemente de la ley imperativa (*lex præceptiva, lex mandati*) y de la ley prohibitiva (*lex prohibitiva, lex vetiti*). Si así fuere, la facultad moral, el derecho, no tendria nunca por objeto una accion indiferente ἀδιάφορον; porque una accion de esta especie no necesitaria una ley particular para autorizarla moralmente.

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

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

Una *cosa* es lo que no es susceptible de ninguna imputacion. Todo objeto del libre arbitrio, que carece de libertad por sí, se llama, pues, cosa (*res corporalis*). Lo *justo* ó lo *injusto* (*rectum aut minus rectum*) es en general un hecho conforme ó no conforme con el deber (*factum licitum aut illicitum*).

tum). Es quizá el deber mismo en cuanto á su objeto ó á su origen, de cualquier especie que sea. Un hecho contrario al deber se llama *transgresion* (*reatus*).

La transgresion *no premeditada*, pero sin embargo imputable, es una simple falta (*culpa*). La transgresion *deliberada* (es decir la que vá acompañada de la conciencia de que hay transgresion) se llama *delito*. Lo que se conforma con las leyes externas se llama *justo*, lo contrario se llama *injusto*.

El *conflicto* de los deberes (*collisio officiorum seu obligationum*) seria una relacion entre estos, tal, que el uno destruyera al otro (completa ó parcialmente).—Pero, como el deber y la obligacion en general son nociones que expresan la *necesidad* absoluta práctica de ciertas acciones, y como dos reglas opuestas entre sí no pueden ser al mismo tiempo necesarias, antes al contrario, siendo un deber obrar conforme á una de ellas, no solo no es obligatorio, sino que es ilícito el seguir la ley opuesta,—no es concebible la *colision* de los deberes y obligaciones (*obligationes non colliduntur*). Sin embargo, pueden muy bien concurrir en un sujeto, y en una regla que él se prescriba, dos *principios* de accion (*rationes obligandi*) reunidos, pero tales que uno ú otro no bastan para obligar (*rationes obligandi non obligantes*); y entonces uno de ellos no es deber. Cuando se presentan dos principios de esta manera en oposicion, la filosofia práctica no dice que la obligacion más fuerte vence (*fortior obligatio vincit*), sino que el *principio*

de obligacion más fuerte subsiste (*fortior obligandi ratio vincit*).

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

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

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

La sencillez de esta ley, comparada con las grandes y numerosas consecuencias que de ella pueden resultar, extrañará tal vez á primera vista, como una autoridad que impera sin tener á su favor un motivo aparente. Pero, si nos asombra la facultad que posee nuestra razon de determinar el arbitrio por la simple Idea de poder erigir una máxima en ley práctica *universal*, observemos que estas mismas leyes prácticas (las leyes morales), son las únicas que dan á conocer una propiedad del arbitrio, que nunca la razon especulativa hubiera descubierto ni por medio de principios *á priori* ni de la experiencia, y cuya posibilidad, áun cuando hubiera podido descubrirse, no hubiera podido tener demostracion teórica, al paso que todas estas leyes prácticas establecen de una manera incontestable esta propiedad, que es la libertad; de esta manera extrañará ménos que estas leyes sean *indemostrables*, y sin embargo *apodicticas*, como postulados matemáticos, lo cual abre un campo extenso de conocimientos prácticos, en donde la razon vé que en teoría todo absolutamente se le oculta, no solamente la idea de libertad, sino cualquiera otra idea hiperfísica. La conformidad de una accion con la ley del deber se llama *legalidad* (*legalitas*). La conformidad de la máxima de una accion con la ley constituye su *moralidad* (*moralitas*). Una *máxima* es el principio *subjetivo* que el sujeto se impone como regla de accion (es el cómo *quiere* obrar). Por el contrario, el principio del deber es lo que la razon le prescribe en absoluto, por consiguiente objetivamente (es el cómo *debe* obrar).

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

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

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

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

Una *ley* (moralmente práctica) es una proposicion que contiene un imperativo categórico, una orden. El que manda (*imperans*) por medio de una ley, es el *legislador* (*legislator*). Es el autor de la

obligacion por la ley; pero no es siempre el autor de la ley. En el caso en que lo fuera, la ley seria positiva (contingente) y arbitraria. La ley, que nos obliga *à priori* é incondicionalmente por nuestra propia razon, puede tambien considerarse como procedente de la voluntad de un legislador supremo, que no tiene más que derechos y ningun deber (por consiguiente de la voluntad divina). Pero esto no implica mas que la idea de un ser moral, cuya voluntad hace ley para todos, sin considerar por ello à esta voluntad como causa de la ley.

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

El *mérito* (*meritum*) consiste en hacer algo conforme al deber, además de lo estrictamente exigible por la ley. Si no se hace más que lo prescrito por la ley, no hay más que el pago de una deuda (*debitum*); pero, si se hace *ménos*, hay *delito* moral, *demérito* (*demeritum*). El efecto jurídico del delito es la pena (*pœna*), el de una accion meritória es la *recompensa* (*præmium*), suponiendo que la recompensa prometida en la ley haya sido

la causa de la accion. La conformidad de la conducta con el deber (*debitum*) no tiene efectos jurídicos.—La retribucion gratuita (*remuneratio s. re-pensio benéfica*) no guarda relacion jurídica con una accion.

Observacion. Las consecuencias buenas ó malas de una accion que debia tener lugar en derecho, y las consecuencias de la omision de una accion meritoria, no pueden imputarse al sujeto (*modus imputationis tollens*).

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

El grado de *imputabilidad* (*imputabilitas*), de las acciones debe estimarse *subjetivamente*, teniendo en cuenta la magnitud de los obstáculos que ha habido que vencer.—Cuanto mayor es el obstáculo físico (que proviene de la sensibilidad) y menor la resistencia moral (que proviene del deber), tanto más meritoria es la *accion buena*. Por ejemplo, si con gran perjuicio mio libro á mi enemigo capital de un peligro eminente.

Por el contrario, cuanto menor es el obstáculo físico, y cuanto mayor es el que resulta de los principios del deber, tanto más imputable como falta es la transgresion.—El estado del alma ocasiona, pues, una diferencia en la imputabilidad, segun que el sujeto ha cometido la accion en el momento de la pasion ó con plena tranquilidad.
