FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

de IMMANUEL KANT

387 **Prefacio**

La antigua filosofía griega se dividía en tres ciencias: la *física*, la *ética* y la *lógica*. Esta división es perfectamente adecuada a la naturaleza de la cuestión y no hay en ella nada que mejorar, a no ser, acaso, solamente añadir el principio de la misma, en parte para asegurarse de esta manera de que es completa y en parte para poder determinar correctamente las necesarias subdivisiones.

Todo conocimiento racional es o *material*, y considera algún objeto, o *formal*, y se ocupa meramente de la forma del entendimiento y de la razón mismos y de las reglas universales del pensar en general, sin distinción de los objetos. La filosofía formal se llama *lógica*, mientras que la material, que tiene que ver con determinados objetos y con las leyes a las que están sometidos, se divide a su vez en dos. Pues las leyes son o leyes de la *naturaleza* o de la *libertad*. La ciencia de la primera se llama *física*, la de la segunda es la *ética*; aquélla es denominada también doctrina de la naturaleza, ésta, doctrina de las costumbres.

La lógica no puede tener una parte empírica, esto es, una parte en la que las leyes universales y necesarias del pensar descansasen en fundamentos que estuviesen tomados de la experiencia, pues, de lo contrario, no sería lógica, esto es, un canon para el entendimiento o la razón que vale en todo pensar y tiene que ser demostrado. En cambio, tanto la filosofía natural como la filosofía moral pueden tener cada una su parte empírica, porque aquélla tiene que determinar

sus leyes para la naturaleza como un objeto de la experiencia, y ésta para la voluntad del hombre, en tanto que es afectada[1] por la naturaleza; las primeras ciertamente como leyes según
388 las cuales todo sucede, las segundas como leyes según las cuales todo debe suceder, pero sin embargo también con consideración de las condiciones bajo las cuales frecuentemente no sucede.

Se puede denominar *empírica* a toda filosofía en tanto que se basa en fundamentos de la experiencia, y filosofía *pura* a la que presenta sus doctrinas exclusivamente a partir de principios a priori. La última, cuando es meramente formal, se llama *lógica*, mientras que si está restringida a determinados objetos del entendimiento se llama entonces *metafísica*.

De este modo surge la idea de una doble metafísica, una *metafísica de la naturaleza* y una *metafísica de las costumbres*. La física, así pues, tendrá su parte empírica, pero también una parte racional; la ética está en el mismo caso, si bien aquí la parte empírica podría llamarse especialmente *antropología práctica*, y la racional, propiamente *moral*.

Todos los oficios, gremios y artes han ganado con la división del trabajo, pues en ellos uno no lo hace todo, sino que cada uno se restringe a cierto trabajo, que se distingue notablemente de otros en el modo de su realización, para poder llevarlo a cabo con la mayor perfección y con más facilidad. Donde el trabajo no se distingue y reparte así, donde cada uno hace de todo, allí todavía yacen los oficios en la mayor barbarie. Si bien sería por sí mismo un objeto no indigno de consideración preguntar si la filosofía pura no reclama en todas sus partes su especialista, y si no sería mejor para el conjunto del oficio erudito si se adviertese a quienes están acostumbrados, en conformidad con el gusto del público, a vender lo empírico mezclado con lo racional según todo tipo de proporciones desconocidas para ellos mismos, a quienes se denominan a sí mismos pensadores independientes, y elucubradores a otros que preparan la parte meramente racional,[2] que no cultiven a la vez dos quehaceres que son absolutamente distintos en la manera de tratarlos, para cada uno de los cuales se exige quizá un talento especial y cuya unión en una persona produce sólo chapuceros, con todo eso, aquí pregunto sin embargo sólo si la naturaleza de la ciencia no exige separar siempre cuidadosamente la parte empírica de la racional y hacer preceder a la física propiamente dicha (empírica) una metafísica de la naturaleza, y a la antropología

práctica una metafísica de las costumbres, que tendrían [3] que estar cuidadosamente limpias de todo lo empírico, para saber
389 cuánto puede rendir la razón pura en ambos casos y de qué fuentes extrae ella misma esta su enseñanza a priori, sea por lo demás cultivado el último quehacer por todos los moralistas (cuyo nombre es legión), o sólo por algunos que se sienten llamados a ello.

Como mi propósito aquí se dirige propiamente a la filosofía moral, restrinjo la pregunta planteada sólo a esto: si no se cree que es de la más extrema necesidad elaborar de una vez una filosofía moral pura que estuviese completamente limpia de todo cuanto sea empírico y pertenece a la antropología, pues que tiene que haberla es evidente por sí mismo desde la idea ordinaria del deber y de las leyes morales. Todo el mundo tiene que confesar que una ley, si es que ha de valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo necesidad absoluta; que el mandato: no debes mentir, no es que valga meramente para hombres, sin que otros seres racionales tuviesen que atenerse a él, y así todas las restantes leyes propiamente morales; que, por tanto, el fundamento de la obligación tiene que ser buscado aquí no en la naturaleza del hombre, o en las circunstancias en el mundo en que [4] está puesto, sino a priori exclusivamente en conceptos de la razón pura, y que cualquier otra prescripción que se funde en principios de la mera experiencia, e incluso una prescripción en cierto aspecto universal, en tanto que se apoye en fundamentos empíricos en la más mínima parte, quizá sólo por lo que hace a un motivo, podrá llamarse ciertamente una regla práctica, pero nunca una ley moral.

Así pues, las leyes morales, junto con sus principios, no sólo se diferencian esencialmente, dentro de todo el conocimiento práctico, de todo lo restante en lo que haya cualquier cosa empírica, sino que toda la filosofía moral descansa enteramente sobre su parte pura, y, aplicada al hombre, no toma prestado ni lo más mínimo del conocimiento del mismo (antropología), sino que le da, como ser racional, leyes a priori, las cuales, desde luego, exigen además una capacidad de juzgar aguzada por la experiencia, en parte para distinguir en qué casos tienen su aplicación, y en parte para procurarles aacceso en la voluntad del hombre y energía para la ejecución, pues éste, afectado él mismo con tantas inclinaciones, es ciertamente capaz de la idea de una razón pura práctica, pero

35 no puede tan fácilmente hacerla eficaz *in concreto* en su modo de vida.

Una metafísica de las costumbres es, así pues, indispensablemente necesaria, no meramente por un motivo de la espe-
390 culación, para investigar la fuente de los principios prácticos que residen a priori en nuestra razón, sino porque las costumbres mismas permanecen sometidas a todo tipo de corrupción mientras falte ese hilo conductor y norma suprema de su correcto enjuiciamiento. Pues lo que ha de ser moralmente
5 bueno no basta que sea *conforme* a la ley moral, sino que también tiene que suceder *por mor de la misma*; en caso contrario, esa conformidad es sólo muy contingente y precaria, porque el fundamento inmoral ciertamente producirá de vez en cuando acciones conformes a la ley, pero a veces acciones contrarias a ella. Ahora bien, la ley moral en su pureza y autenticidad (que son precisamente lo más relevante
10 en lo práctico) no se puede buscar en ningún otro sitio que en una filosofía pura, así pues ésta (metafísica) tiene que preceder, y sin ella no puede haber en lugar alguno filosofía moral; es más, la que mezcla esos principios puros entre los empíricos no merece el nombre de filosofía (pues ésta se distingue
15 precisamente del conocimiento racional ordinario en que presenta en ciencia separada lo que el segundo concibe sólo mezclado), mucho menos el de filosofía moral, porque precisamente con esa mezcla hace quebranto incluso a la pureza misma de las costumbres y procede en contra de su propio fin.

No se piense sin embargo, de ninguna manera, que lo que
20 aquí se exige se tiene ya en la propedéutica del célebre Wolff a su filosofía moral, a saber, a la que dio en llamar *filosofía práctica universal*, y que así pues aquí no haya que abrir precisamente un campo enteramente nuevo. Precisamente porque había de ser una filosofía práctica universal, ésta no sometió a consideración una voluntad de un tipo especial, por
25 ejemplo una voluntad que sea determinada sin ningún motivo empírico, completamente por principios a priori, y a la que se podría denominar pura, sino el querer en general con todas las acciones y condiciones que le convienen en ese significado universal, y por eso se distingue[5] de una metafísica de las
30 costumbres, precisamente del mismo modo que la lógica universal se distingue de la filosofía trascendental, la primera de las cuales presenta las acciones y reglas del pensar *en general*, mientras que ésta presenta meramente las acciones y

reglas especiales del pensar *puro*, esto es, de aquel por el que son conocidos objetos completamente a priori. Pues la metafísica de las costumbres ha de investigar la idea y los principios de una voluntad *pura* posible, y no las acciones y condiciones del querer humano en general, las cuales en su mayor
391 parte se extraen de la psicología. Que en la filosofía práctica universal se hable (si bien contra todo derecho) también de leyes morales y deber, no es una objeción contra mi afirmación. Pues los autores de esa ciencia permanecen también aquí fieles a su idea de la misma: no distinguen los motivos que son representados como tales completamente a priori meramente por razón, y son propiamente morales, de los empíricos que el entendimiento eleva a conceptos universales meramente por comparación de las experiencias, sino que los consideran,[6] sin atender a la diferencia de sus fuentes, solamente según la mayor o menor suma de los mismos (considerando a todos del mismo tipo), y de este modo se hacen su concepto de *obligación*, que, desde luego, es cualquier cosa menos moral,[7] pero sin embargo está constituido del único modo que se puede solicitar en una filosofía que no juzga en modo alguno, sobre el *origen* de todos los conceptos prácticos posibles, si se dan también a priori o meramente a posteriori.

Pues bien, con la intención de entregar algún día una metafísica de las costumbres, hago preceder esta fundamentación. Es cierto que propiamente no hay otro fundamento de la misma[8] que la crítica de una *razón práctica pura*, del mismo modo que para la metafísica la ya entregada crítica de la razón especulativa pura. Sólo que, por una parte, aquélla no es de tan extrema necesidad como ésta, porque la razón humana puede ser llevada en lo moral, aun en el entendimiento más ordinario, fácilmente a mayor corrección y detalle, mientras que en cambio en el uso teórico, pero puro, es enteramente dialéctica; por otra parte, exijo para la crítica de una razón práctica pura que, si ha de ser completa, tenga que poder ser expuesta a la vez su[9] unidad con la especulativa en un principio común, porque al cabo sólo puede ser una y la misma razón, que tiene que ser distinta meramente en la aplicación. Pero todavía no podía llegar aquí a ser así de completo sin traer a colación consideraciones de tipo enteramente distinto y confundir al lector. Por eso me he servido en lugar de la denominación de *Crítica de la razón práctica pura* de la de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

En tercer lugar, dado que también una metafísica de las
35 costumbres, no obstante el título atemorizador, es sin embargo capaz de un alto grado de popularidad y adecuación al entendimiento ordinario, considero útil separar de ella esta
392 elaboración previa del fundamento, para que me sea lícito no añadir en el futuro a doctrinas más asequibles las sutilezas que aquí son inevitables.

La presente fundamentación, empero, no es nada más que la búsqueda y establecimiento del *principio supremo de la*
5 *moralidad*, lo cual constituye por sí solo un quehacer aislado, entero en su propósito, y que ha de ser separado de toda otra investigación moral. Ciertamente, mis afirmaciones sobre esta importante cuestión principal, hasta ahora todavía no estudiada satisfactoriamente, ni con mucho, recibirían mucha luz por la aplicación del mismo principio al sistema
10 entero y gran confirmación por la suficiencia que en todas partes deja ver, sólo que tuve que privarme de esta ventaja, que en el fondo sería también más de amor propio que de utilidad común, porque la facilidad en el uso y la aparente suficiencia de un principio no dan una demostración enteramente segura de su corrección, y más bien despiertan cierta
15 parcialidad hacia no considerarlo e investigarlo con todo rigor por sí mismo, sin atención alguna a las consecuencias.

He tomado mi método en este escrito según creo que es el más apropiado si se quiere tomar el camino que va analíticamente del conocimiento ordinario a la determinación del
20 principio supremo del mismo y vuelve sintéticamente del examen de ese principio y las fuentes del mismo [10] al conocimiento ordinario, en el que encontramos su uso. La división ha resultado por ello así:

1. *Primera sección*: Tránsito del conocimiento racional moral ordinario al filosófico.
25 2. *Segunda sección*: Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres.
3. *Tercera sección*: Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica pura.

393 **Primera sección**

TRÁNSITO DEL CONOCIMIENTO RACIONAL MORAL ORDINARIO AL FILOSÓFICO

En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad*. El entendimiento, el ingenio, la capacidad de juzgar, y como quiera que se llamen por lo demás los *talentos* del espíritu, o el buen ánimo, la decisión, la perseverancia en las intenciones, como propiedades del *temperamento*, son, sin duda, en diversos respectos, buenos y deseables, pero también pueden llegar a ser en extremo malos y nocivos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones naturales, y cuya peculiar constitución se llama por eso *carácter*, no es buena. Con los *dones de la fortuna* pasa precisamente lo mismo. El poder, la riqueza, la honra, y aun la salud y el entero bienestar y satisfacción con el propio estado bajo el nombre de *felicidad*, dan aliento, y a través de ello frecuentemente también arrogancia,[11] si no está presente una buena voluntad que rectifique y haga universalmente conforme a fines el influjo de los mismos sobre el ánimo, y por tanto también el entero principio de obrar; sin mencionar que un espectador imparcial racional no puede nunca, jamás, tener complacencia ni siquiera[12] a la vista de una ininterrumpida bienandanza de un ser al que no adorna ningún rasgo de una voluntad pura y buena, y así la buena voluntad parece constituir la indispensable condición aun de la dignidad de ser feliz.

Algunas propiedades incluso fomentan esta buena voluntad misma y pueden facilitar mucho su obra, pero, con todo,
394 no tienen un valor interior incondicionado, sino que siempre presuponen además una buena voluntad que restringe la alta estima que se alberga por ellas —con razón, por lo demás—

y no permite tenerlas por absolutamente buenas. La mesura en las emociones y pasiones, el autodominio, la reflexión serena, no sólo son buenas en múltiples respectos, sino que incluso parecen constituir una parte del valor *interior* de la persona, sólo que les falta mucho para declararlas sin restricción buenas (por incondicionadamente que los antiguos las hayan alabado). Pues sin principios de una buena voluntad pueden llegar a ser sumamente malas, y la sangre fría de un malvado le hace no sólo mucho más peligroso, sino también todavía más despreciable inmediatamente a nuestros ojos de lo que sin ella por tal sería tenido.

La buena voluntad es buena no por lo que efectúe o realice, no por su aptitud para alcanzar algún fin propuesto, sino únicamente por el querer, esto es, es buena en sí, y, considerada por sí misma, hay que estimarla mucho más, sin comparación, que todo lo que por ella pudiera alguna vez ser llevado a cabo en favor de alguna inclinación, incluso, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aun cuando por un especial disfavor del destino, o por la mezquina provisión de una naturaleza madrastra, le faltase enteramente a esa voluntad la capacidad de sacar adelante su propósito, si con el mayor empeño no pudiera sin embargo realizar nada, y sólo quedase la buena voluntad (desde luego, no un mero deseo, o algo así, sino como el acopio de todos los medios, en la medida en que están en nuestro poder), con todo ella brillaría entonces por sí misma, igual que una joya, como algo que posee en sí mismo su pleno valor. La utilidad o esterilidad no puede añadir ni quitar nada a este valor. Sería, por así decir, solamente la montura, para manejarla mejor en el tráfico ordinario, o para atraer sobre ella la atención de los que todavía no son suficientemente expertos, pero no para recomendarla a los expertos y determinar su valor.

No obstante, en esta idea del valor absoluto de la mera voluntad, sin tener en cuenta utilidad alguna en la estimación de la misma, reside algo tan extraño que, no obstante todo acuerdo de aun la razón ordinaria con esa idea, tiene que surgir sin embargo una sospecha de que quizá sirva secretamente de fundamento meramente una fantasmagoría de altos vuelos, y de que pudiera estar falsamente entendida la naturaleza en su
395 propósito al haber concedido a nuestra voluntad razón como gobernadora. Por ello vamos a someter a examen esta idea desde este punto de vista.

En las disposiciones naturales de un ser organizado, esto
5 es, preparado con arreglo a fines para la vida, admitimos
como principio que no podemos encontrar en el mismo otro
instrumento para un fin que el que sea el más conveniente
para el mismo y más adecuado a él. Ahora bien, si en un ser
que tiene razón y una voluntad su *conservación*, su *bienan-*
10 *danza*, en una palabra, su *felicidad* fuese el auténtico fin de la
naturaleza, ella habría tomado muy mal su acuerdo al escoger
a la razón de la criatura como realizadora de este su propósito.
Pues todas las acciones que la criatura tiene que realizar con
este propósito, y la entera regla de su conducta, hubiesen
podido serle señaladas mucho más exactamente por instinto,
15 y aquel fin hubiese podido ser alcanzado de este modo mucho
más seguramente de lo que puede suceder nunca por razón,
y si, además, la razón hubiese sido conferida a la favorecida
criatura, hubiese tenido que servirle sólo para hacer conside-
raciones sobre la feliz disposición de su naturaleza, para
20 admirarla, alegrarse de ella y estar agradecida por ella a la
causa benéfica, pero no para someter su facultad de desear a
aquella débil y engañosa dirección y manipular torpemente
en el propósito de la naturaleza; en una palabra, ella [13] habría
prevenido que la razón diese en un *uso práctico* y tuviese el
descomedimiento de idear ella misma, con sus débiles cono-
25 cimientos, el bosquejo de la felicidad y de los medios para
llegar a ésta: la naturaleza misma habría asumido no sólo la
elección de los fines, sino también de los medios, y habría
confiado ambos con sabia solicitud exclusivamente al ins-
tinto.

De hecho, encontramos también que cuanto más se ocupa
una razón cultivada con el propósito dirigido al disfrute de la
30 vida y de la felicidad, tanto más se aleja el hombre de la
verdadera satisfacción, de lo cual surge en muchos, y por
cierto en los más experimentados en el uso de la misma,[14] con
sólo que sean lo bastante sinceros para confesarlo, un cierto
grado de *misología*, esto es, odio a la razón, porque tras el
cálculo de todo el provecho que sacan, no digo de la invención
35 de todas las artes del lujo ordinario, sino incluso de las
ciencias (que al cabo les parecen ser también un lujo del
entendimiento), encuentran sin embargo que en realidad se
396 han echado encima más trabajos que felicidad hayan ganado,
y terminan así por envidiar más bien que despreciar al tipo
más ordinario de hombre, que está más cerca de la dirección
del mero instinto natural y no concede a su razón mucho

influjo sobre su conducta. Y, así, hay que confesar que el juicio de quienes atemperan mucho, e incluso colocan por debajo de cero las pretenciosas alabanzas de las ventajas que se supone que la razón nos proporciona en lo que respecta a la felicidad y la satisfacción de la vida, no es en modo alguno apesadumbrado, o desagradecido a la bondad del gobierno del mundo, sino que secretamente sirve de fundamento a estos juicios la idea de un propósito de su [15] existencia distinto y mucho más digno, para el cual, y no para la felicidad, está destinada muy propiamente la razón, y al cual, como condición suprema, tiene por ello que posponerse en su mayor parte el propósito privado del hombre.

Pues como la razón no es lo bastante apta para dirigir seguramente a la voluntad en lo que respecta a los objetos de ésta y a la satisfacción de todas nuestras necesidades (que en parte ella misma [16] multiplica), fin al cual un instinto natural implantado nos habría conducido con mucha más certeza, pero no obstante, sin embargo, nos está concedida razón como facultad práctica, esto es, como una facultad que ha de tener influjo sobre la *voluntad*, tenemos que el verdadero cometido de la razón ha de ser producir una *voluntad* buena no acaso como *medio* en otro respecto, sino *en sí misma*, para lo cual la razón era necesaria absolutamente, si es que la naturaleza en la distribución de sus disposiciones ha procedido en todas partes con arreglo a fines. Esta voluntad, por tanto, no puede lícitamente ser el único ni todo el bien, ciertamente, pero tiene sin embargo que ser el bien sumo y la condición para todo el restante, aun para todo anhelo de felicidad, caso en el cual se puede muy bien armonizar con la sabiduría de la naturaleza la percepción de que el cultivo de la razón, que es preciso para aquel propósito primero e incondicionado, puede restringir de diversos modos, por lo menos en esta vida, la consecución del segundo propósito, que siempre es condicionado, a saber, el de la felicidad, e incluso puede reducir la felicidad misma a menos que nada, sin que en ello la naturaleza se conduzca sin arreglo a fines, porque la razón, que reconoce su supremo cometido práctico en la fundación de una voluntad buena, al alcanzar este propósito es capaz sólo de una satisfacción a su propia manera, a saber, basada en el cumplimiento de un fin que a su vez sólo la razón determina, y ello también si fuese unido con algún quebranto que sucediese para los fines de la inclinación.

397 Para desenvolver el concepto de una voluntad digna de ser

estimada en sí misma y buena sin ningún propósito ulterior, tal como ya reside en el sano entendimiento natural y no necesita tanto ser enseñado cuanto más bien aclarado, este concepto que se halla siempre por encima en la estimación del entero valor de nuestras acciones y constituye la condición de todo el restante, vamos a poner ante nosotros el concepto del *deber*, que contiene el de una voluntad buena, si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos, los cuales, sin embargo, sin que, ni mucho menos, lo oculten y hagan irreconocible, más bien lo hacen resaltar por contraste y aparecer tanto más claramente.

Paso aquí por alto todas las acciones que ya son conocidas como contrarias al deber, aunque puedan ser útiles en este o aquel respecto, pues en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pudieran haber sucedido *por deber*, puesto que incluso contradicen a éste. También dejo a un lado las acciones que son realmente conformes al deber y a las que los hombres no tienen inmediatamente *inclinación*, pero sin embargo las ejecutan porque son impulsados a ello por otra inclinación. Pues ahí se puede distinguir fácilmente si la acción conforme al deber ha sucedido *por deber* o por un propósito egoísta. Esa diferencia es mucho más difícil de notar cuando la acción es conforme al deber y el sujeto tiene además una inclinación *inmediata* a ella. Por ejemplo, es sin duda conforme al deber que el tendero no cobre más caro a un comprador inexperto, y, donde hay mucho tráfico, el comerciante prudente tampoco lo hace, sino que mantiene un precio fijo universal para todo el mundo, de manera que un niño le compra igual de bien que cualquier otra persona. Se es, así pues, servido *honradamente*, sólo que esto no basta, ni con mucho, para creer por ello que el comerciante se haya conducido así por deber y principios de honradez, pues su provecho lo exigía; que además tuviese una inclinación inmediata a los compradores, para, por amor, por así decir, no dar preferencia en el precio a uno sobre otro, no se puede suponer aquí. Así pues, la acción no había sucedido ni por deber ni por inclinación inmediata, sino meramente con un propósito interesado.

En cambio, conservar la propia vida es un deber, y además todo el mundo tiene una inclinación inmediata a ello. Pero, por eso, el cuidado, frecuentemente medroso, que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene valor interior, ni la
398 máxima del mismo contenido moral. Preservan su vida *con-*

formemente al deber, ciertamente, pero no *por deber*. En cambio, si las contrariedades y una congoja sin esperanza han arrebatado enteramente el gusto por la vida, si el desdichado, de alma fuerte, más indignado con su destino que apocado o abatido, desea la muerte y sin embargo conserva su vida, sin amarla, no por inclinación o miedo, sino por deber: entonces tiene su máxima un contenido moral.

Ser benéfico cuando se puede es un deber, y además hay algunas almas tan predispuestas a la compasión que, incluso sin otro motivo de la vanidad o de la propia conveniencia, encuentran un placer interior en difundir alegría a su alrededor y pueden recrearse en la satisfacción de otros en tanto que es su obra. Pero yo afirmo que, en tal caso, una acción como esa, por muy conforme al deber, por muy amable que sea, no tiene sin embargo verdadero valor moral, sino que corre parejas con otras inclinaciones, por ejemplo, con la inclinación a la honra, la cual,[17] cuando afortunadamente da en lo que en realidad es de común utilidad y conforme al deber, y por tanto digno de honra, merece alabanza y aliento, pero no alta estima, pues le falta a la máxima el contenido moral, a saber, hacer esas acciones no por inclinación, sino *por deber*. Suponiendo, así pues, que el ánimo de ese filántropo estuviese oscurecido por las nubes de la propia congoja que apaga toda compasión por el destino de otros, que tuviese todavía la capacidad de hacer el bien a otros necesitados, pero que la necesidad ajena no le conmoviese, porque le ocupa bastante la suya propia, y, sin embargo, ahora que no le atrae a ello ninguna inclinación, se sacudiese esa mortal insensibilidad y realizase la acción sin inclinación alguna, exclusivamente por deber, entonces y sólo entonces tiene ésta su genuino valor moral. Es más: si la naturaleza hubiese puesto en el corazón a este o aquel bien poca simpatía, si él (por lo demás, un hombre honrado) fuese frío de temperamento e indiferente a los dolores de otros, quizá porque, dotado él mismo para los suyos con el especial don de la paciencia y el aguante, presupone algo semejante también en cualquier otro, o incluso lo exige, si la naturaleza no hubiese formado a un hombre semejante (el cual, verdaderamente, no sería su peor producto) para ser precisamente un filántropo, ¿acaso no encontraría aún en sí una fuente para darse a sí mismo un valor mucho más alto que el que pueda ser el de un temperamento bondadoso? ¡Sin duda!
399 Justo ahí comienza el valor del carácter que es moral,[18] y,

sin comparación alguna, es el supremo,[19] a saber en que haga el bien, no por inclinación, sino por deber.

Asegurar la propia felicidad es un deber (al menos indirecto), pues la falta de satisfacción con el propio estado, en un apremio de muchas preocupaciones y en medio de necesidades no satisfechas, podría fácilmente convertirse en una gran *tentación de infringir los deberes*. Pero incluso sin ocuparnos aquí del deber, todos los hombres tienen ya de suyo la más poderosa y ardiente inclinación a la felicidad, porque justo en esta idea se reúnen en una suma todas las inclinaciones. Sólo que la prescripción de la felicidad está constituida las más de las veces de tal modo que hace gran quebranto a algunas inclinaciones, y, sin embargo, el hombre no se puede hacer un concepto determinado y seguro de la suma de la satisfacción de todas bajo el nombre de felicidad; por ello, no es de admirar cómo una única inclinación, determinada en lo que respecta a lo que promete y al tiempo en que puede recibir su satisfacción, pueda prevalecer sobre una idea vacilante, y cómo el hombre, por ejemplo un gotoso, pueda elegir disfrutar comiendo lo que le gusta, y sufrir lo que haga falta, porque según su cálculo aquí por lo menos no se priva del disfrute del momento presente por las expectativas, quizá infundadas, de una felicidad que se supone que está en la salud. Pero incluso en este caso, si la inclinación universal a la felicidad no determinase a su voluntad, si la salud, al menos para él, no se incluyese en este cálculo tan necesariamente, queda aquí todavía, como en todos los demás casos, una ley, a saber, fomentar su felicidad, no por inclinación, sino por deber, y sólo entonces tiene su conducta el auténtico valor moral.

Así hay que entender, sin duda, también los pasajes de la Escritura en los que se manda amar al prójimo, aun a nuestro enemigo. Pues el amor como inclinación no puede ser mandado, pero hacer el bien por el deber mismo, aun cuando absolutamente ninguna inclinación impulse a ello e incluso esté en contra una natural e invencible repulsión, es amor *práctico* y no *patológico*, que reside en la voluntad y no en la tendencia de la sensación, en principios de la acción y no de una compasión que se derrite, y únicamente aquél puede ser mandado.

La segunda proposición es: una acción por deber tiene su valor moral *no en el propósito* que vaya a ser alcanzado por medio de ella, sino en la máxima según la que ha sido
400 decidida; no depende, así pues, de la realidad del objeto de

la acción, sino meramente del *principio del querer* según el cual ha sucedido la acción sin tener en cuenta objeto alguno de la facultad de desear. Por lo anterior es claro que los propósitos que pudiéramos tener en las acciones, y sus efectos, como fines y resortes de la voluntad, no pueden conferir a las acciones un valor incondicionado y moral. ¿Dónde, entonces, puede residir este valor, si no ha de darse en la voluntad en referencia a su efecto esperado? No puede residir en ningún otro lugar *que en el principio de la voluntad*, sin tener en cuenta los fines que puedan ser efectuados por esa acción, pues la voluntad, en medio entre su principio a priori, que es formal, y su resorte a posteriori, que es material, está, por así decir, en una bifurcación, y como sin embargo tiene que ser determinada por algo, tendrá que ser determinada por el principio formal del querer en general, cuando una acción sucede por deber, puesto que le ha sido sustraído todo principio material.

Expresaría así la tercera proposición, como consecuencia de las dos anteriores: *el deber es la necesidad de una acción por respeto por la ley*. Hacia el objeto como efecto de la acción que me propongo puedo ciertamente tener *inclinación*, pero nunca *respeto*, precisamente porque es meramente un efecto y no actividad de una voluntad. De igual modo, por una inclinación en general, sea mía o de otro, no puedo tener respeto: puedo a lo sumo, en el primer caso, aprobarla, en el segundo, a veces aun amarla, esto es, considerarla como favorable a mi propio provecho. Sólo lo que está conectado con mi voluntad meramente como fundamento, pero nunca como efecto, lo que no sirve a mi inclinación, sino que prevalece sobre ella, o al menos la excluye por entero de los cálculos en la elección, por tanto la mera ley por sí, puede ser un objeto del respeto, y con ello un mandato. Ahora bien, una acción por deber ha de apartar por entero el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad: así pues, no queda para la voluntad otra cosa que pueda determinarla, a no ser objetivamente la *ley* y subjetivamente el *respeto puro* por esta ley práctica, y por tanto la máxima* de dar seguimiento a esa ley aun con quebranto para todas mis inclinaciones.

401

* La *máxima* es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (esto es, aquel que serviría de principio práctico también subjetivamente a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno poder sobre la facultad de desear) es la *ley* práctica.

Así pues, el valor moral de la acción no reside en el efecto que se espera de ella, y tampoco en algún principio de la acción que necesite tomar prestado su motivo de ese efecto esperado. Pues todos esos efectos (el agrado del propio estado, e incluso el fomento de la felicidad ajena) se pudieron llevar a cabo también por otras causas, y no se necesitaba así pues para ello la voluntad de un ser racional, que no obstante es lo único en donde podemos encontrar el bien sumo e incondicionado. Por ello, ninguna otra cosa que *la representación de la ley* en sí misma, *que*,[20] *desde luego*, *sólo se da en el ser racional*, en tanto que es ella,[21] pero no el efecto esperado, el fundamento de determinación de la voluntad, puede constituir el bien tan excelente al que llamamos moral, el cual está ya presente en la persona misma que obra así, y no se puede lícitamente esperar que se siga primero del efecto.*

402 Pero ¿qué ley podrá ser esa cuya representación, incluso sin tener en cuenta el efecto que se espera de ella, tiene que determinar a la voluntad para que ésta pueda, en absoluto y sin restricción, llamarse buena? Como he despojado a la voluntad de todos los impulsos que pudieran surgir para ella del cumplimiento de cualquier ley, no queda sino la universal

* Se me podría reprochar que tras la palabra *respeto* solamente busco refugio en un oscuro sentimiento, en lugar de dar una clara solución a esta cuestión a través de un concepto de la razón. Sólo que, aun cuando el respeto es un sentimiento, no es sin embargo un sentimiento *recibido* a través de un influjo, sino *autoproducido* a través de un concepto de la razón, y por ello específicamente distinto de todos los sentimientos del primer tipo, que se pueden reducir a inclinación o miedo. Lo que reconozco inmediatamente como ley para mí, lo reconozco con respeto, el cual significa meramente la consciencia de la *subordinación* de mi voluntad bajo una ley sin mediación de otros influjos sobre mi sentido. La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la consciencia de esa determinación se llama *respeto*, de modo que éste es considerado como *efecto* de la ley sobre el sujeto y no como *causa* de la misma. Propiamente es el respeto la representación de un valor que hace quebranto a mi amor propio. Es, así pues, algo que no se considera ni como objeto de la inclinación ni del miedo, aunque tiene algo análogo con ambos a la vez. El *objeto* del respeto es por tanto exclusivamente la *ley*, y por cierto la que *nos* imponemos a nosotros mismos, y, sin embargo, como necesaria en sí. Como ley, estamos sometidos a ella sin interrogar al amor propio; como impuesta a nosotros por nosotros mismos, es sin embargo una consecuencia de nuestra voluntad, y tiene en el primer sentido analogía con el miedo, en el segundo con la inclinación. Todo respeto por una persona es propiamente sólo respeto por la ley (de la rectitud, etc.) de la que esa persona nos da el ejemplo. Dado que consideramos la ampliación de nuestros talentos también como un deber, tenemos que en una persona con talentos nos representamos también, por así decir, el *ejemplo de una ley* (hacernos parecidos a ella en esto por el ejercicio), y ello constituye nuestro respeto. Todo ese *interés* que se ha dado en llamar moral consiste exclusivamente en el *respeto* por la ley.

conformidad a la ley de las acciones en general, únicamente la cual ha de servir a la voluntad como principio: esto es, nunca debo proceder más que de modo *que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal*. Aquí
10 es la mera conformidad a la ley en general (sin poner como fundamento ley alguna determinada a ciertas acciones) la que sirve a la voluntad como principio, y tiene que servirle como principio si es que el deber no ha de ser enteramente una ilusión vacía y un concepto quimérico; con ello concuerda también perfectamente la razón humana ordinaria en su
15 enjuiciamiento práctico y siempre tiene a la vista el citado principio.

Sea, por ejemplo, la pregunta: ¿no puedo lícitamente, cuando estoy en un aprieto, hacer una promesa con el propósito de no cumplirla? Fácilmente distingo aquí el significado de las preguntas de si es prudente, o de si es conforme al deber,
20 hacer una promesa falsa. Lo primero puede sin duda darse frecuentemente. Ciertamente, bien veo que no es bastante librarme por medio de este efugio de un apuro presente, sino que hay que reflexionar bien si de esa mentira no podría surgirme más tarde un inconveniente mucho más grande que aquellos de los que me libro ahora, y, como a pesar de toda
25 mi pretendida *astucia* las consecuencias no son tan fáciles de prever que no se pudiese volver mucho más perjudicial para mí la confianza perdida que todo el daño que pretendo ahora evitar, si no sería obrar más *prudentemente* proceder aquí según una máxima universal y adquirir la costumbre de no
30 prometer nada a no ser con el propósito de cumplirlo. Sólo que pronto se me hace aquí evidente que una máxima semejante tiene siempre como fundamento sólo las consecuencias preocupantes. Ahora bien, es desde luego algo enteramente distinto ser veraz por deber que serlo por temor a las consecuencias perjudiciales: en el primer caso el concepto de la acción ya contiene en sí mismo una ley para mí, y en el segundo tengo antes que nada que mirar alrededor de mí
35 hacia otros lugares qué efectos para mí podrían quizá estar enlazados con ella. Pues si me aparto del principio del deber, eso es con entera seguridad malo, mientras que si hago
403 traición a mi máxima de la prudencia, ello puede sin embargo ser alguna vez muy ventajoso para mí, si bien es desde luego más seguro permanecer en ella. En cambio, para instruirme de la manera más breve, y sin embargo no engañosa, en lo que respecta a la respuesta de este problema de si una promesa

5 mentirosa es conforme al deber, me pregunto a mí mismo: ¿estaría quizá satisfecho si mi máxima (librarme de apuros por medio de una promesa insincera) valiese como ley universal (tanto para mí como para otros), y podría quizá decirme: que todo el mundo haga una promesa insincera si se 10 encuentra en un apuro del que no se puede librar de otro modo? Y bien pronto me percato de que ciertamente puedo querer la mentira, pero de ninguna manera una ley universal de mentir, pues según una ley semejante no habría propiamente promesa alguna, porque sería vano simular mi voluntad en lo que respecta a mis acciones futuras a otros que sin 15 embargo no creen esa simulación, o, si precipitadamente lo hiciesen, me pagarían con la misma moneda, y por tanto mi máxima, tan pronto como se hiciese de ella una ley universal, tiene que destruirse a sí misma.

Qué tengo que hacer para que mi querer sea moralmente bueno: para eso no necesito, así pues, agudeza alguna que 20 vaya muy lejos. Inexperto en lo que respecta al curso del mundo, incapaz de estar preparado para todos los sucesos que ocurren en el mismo, me pregunto solamente: ¿puedes querer también que tu máxima se convierta en una ley universal? Si no, es una máxima reprobable, y ello, ciertamente, no por mor de algún perjuicio para ti o para otros que se pueda esperar de ella, sino porque no puede caber como principio en una 25 posible legislación universal; la razón, sin embargo, me fuerza a un respeto inmediato por esa legislación, del cual, ciertamente, no *comprendo* aún en qué se funda (que esto lo investigue el filósofo), pero al menos llego a entender, sin embargo, que es una estimación de aquel valor que supera en mucho a 30 todo valor alabado por la inclinación, y que la necesidad de mis acciones por respeto *puro* por la ley práctica es lo que constituye el deber, ante el cual tiene que ceder cualquier otro motivo, porque es la condición de una voluntad buena *en sí*, cuyo valor supera a todo.

De este modo, hemos llegado así pues en el conocimiento 35 moral de la razón humana ordinaria hasta su principio; ella, ciertamente, desde luego, no lo piensa tan separadamente en una forma universal, pero sin embargo lo tiene siempre realmente a la vista y lo usa como pauta de su enjuiciamiento.
404 Sería fácil mostrar aquí cómo con esta brújula en la mano sabe distinguir muy bien en todos los casos qué se den qué es bueno, qué malo, qué conforme al deber o contrario al deber, si, sin enseñarle en lo más mínimo nada nuevo, se le

5 hace atender solamente a su propio principio, como Sócrates hacía, y que así pues no hace falta ciencia ni filosofía para saber qué se tiene que hacer para ser honrado y bueno, e incluso sabio y virtuoso. Bien se podía también sospechar de antemano que el conocimiento de lo que a todo hombre le incumbe hacer, y por tanto también saber, iba a ser
10 asimismo cosa de todo hombre, aun del más ordinario. Y aquí se puede ver, no sin admiración, cómo la facultad de enjuiciamiento práctica aventaja tanto a la teórica en el entendimiento humano ordinario. En la última, cuando la razón ordinaria se atreve a apartarse de las leyes de la
15 experiencia y de las percepciones de los sentidos, cae en puras incomprensibilidades y contradicciones consigo misma, al menos en un caos de incertidumbre, oscuridad e inconsistencia. Pero en la práctica la capacidad de enjuiciamiento comienza a mostrarse bien ventajosa precisamente cuando y sólo cuando el entendimiento ordinario excluye de las leyes prácticas todos los resortes sensibles. Éste se
20 hace entonces incluso sutil, sea que quiera poner pegas con su conciencia u otras pretensiones en referencia a qué ha de ser llamado justo, o bien determinar sinceramente para su propia enseñanza el valor de las acciones, y, es más, en el último caso puede hacerse esperanzas de acertar igual de bien que lo que un filósofo se pueda en cualquier caso
25 prometer, y casi está aquí todavía más seguro que aun el último,[22] porque éste no puede tener otro principio que aquél,[23] pero puede fácilmente enredar su juicio con multitud de consideraciones ajenas y no pertenecientes a la cuestión y hacerlo apartarse de la dirección recta. ¿No sería según eso más aconsejable darse por satisfecho en los
30 asuntos morales con el juicio ordinario de la razón, e introducir filosofía solamente, a lo sumo, para exponer tanto más completa y comprensiblemente el sistema de las costumbres, e igualmente las reglas de las mismas de manera más cómoda para el uso (pero todavía más para disputar), pero no para apartar, aun con un propósito práctico, al entendimiento humano ordinario de su feliz simplicidad y
35 llevarlo por la filosofía a un nuevo camino de la investigación y la enseñanza?

Cosa magnífica es la inocencia, sólo que es también por
405 otra parte una gran pena que no se pueda preservar bien y que sea fácilmente seducida. Por eso, aun la sabiduría —que por otra parte seguramente consiste más en la conducta que en el

saber— necesita de la ciencia, no para aprender de ella, sino para proporcionar acceso y duración a su prescripción. El hombre siente en sí mismo un poderoso contrapeso a todos los mandatos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto, en sus necesidades e inclinaciones, cuya entera satisfacción resume bajo el nombre de felicidad. Ahora bien, la razón manda sus prescripciones sin, al hacerlo, prometer nada a las inclinaciones, inexcusablemente, y por tanto, por así decir, dejando a un lado y con desatención de esas pretensiones tan impetuosas y a la vez, aparentemente, tan justas (que no quieren dejarse anular por un mandato). Pero de aquí surge una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia a raciocinar en contra de esas severas leyes del deber y a poner en duda su validez, al menos su pureza y severidad, y a hacerlas en lo posible más conformes a nuestros deseos e inclinaciones, esto es, en el fondo, a echarlas a perder y a privarlas de su entera dignidad, lo cual al cabo ni siquiera la razón práctica ordinaria puede aprobar.

De esta manera, la *razón humana ordinaria* es impulsada, no por algún tipo de necesidades de la especulación (que no le afectan nunca mientras se limita a ser mera razón sana), sino aun por motivos prácticos, a salir de su círculo y dar un paso en el campo de *una filosofía práctica*, para recibir allí mismo información y clara indicación acerca de la fuente de su principio y de la correcta determinación del mismo en contraposición con las máximas que se apoyan en las necesidades e inclinaciones, al objeto de salir de la perplejidad ante las pretensiones de ambas partes y de no correr peligro de ser privada de todos los genuinos principios morales por la ambiguedad en que cae fácilmente. Así pues, en la razón práctica ordinaria se va tejiendo de modo inadvertido, cuando se cultiva, una *dialéctica* que le constriñe a buscar ayuda en la filosofía, al igual que le ocurre en el uso teórico, y la primera[24] encontrará por ello seguramente igual de poco descanso que la segunda[25] en cualquier lugar distinto de una crítica completa de nuestra razón.