



## ¡ATRÉVETE CON KANT! LA RAZÓN PRÁCTICA REVISITADA

He aquí la colección de textos que fueron utilizados en el curso. Se pueden completar con la escucha de los audios que se pueden encontrar siguiendo [este enlace](#).

1.- La razón y sus usos. Los diferentes ámbitos de la razón en Kant. ....	1
2.- La razón práctica: concepto, sentido, alcance. Libertad y moralidad. ....	7
3.- La dialéctica de la razón práctica: ilusiones, postulados, esperanza. ....	17
4.- Esperanza extramundana: la religión restringida a los límites marcados por la razón. ....	21
5.- Esperanza intramundana: la filosofía de la historia en Kant. ....	25
6.- Antropología en sentido pragmático: qué es el ser humano ....	25
7.- Derecho y justicia en Kant. Los diferentes ámbitos del derecho y sus relaciones ....	35

### 1.- La razón y sus usos. Los diferentes ámbitos de la razón en Kant.

I

La razón nos condujo, en su uso especulativo, por el campo de las experiencias; y como tampoco allí se puede encontrar nunca plena satisfacción para ella, [nos condujo] de allí a las ideas especulativas, que al fin, empero, nos condujeron de vuelta a la experiencia, y así cumplieron su propósito de una manera que si bien era útil, no correspondía, empero, a nuestra expectativa. Ahora solo nos queda un ensayo por hacer, a saber: [ver] si también se encuentra razón pura en el uso práctico; si en él, ella [nos] conduce a las ideas que alcancen los fines supremos de la razón pura, que acabamos de indicar [si existe un Dios y si existe una vida futura]; y [ver] si esta, desde el punto de vista de su interés práctico, no podrá otorgarnos aquello que nos niega por completo con respecto al [interés] especulativo.

Todo interés de mi razón (tanto el especulativo, como el práctico) se reúne en las tres preguntas siguientes:

1) *¿Qué puedo saber?*

- 2) *¿Qué debo hacer?*
- 3) *¿Qué me cabe esperar?*

La primera pregunta es meramente especulativa. Hemos agotado (me ufano de ello) todas las respuestas posibles para ella, y finalmente hemos encontrado aquella con la cual la razón se debe contentar, y con la cual tiene también motivo para contentarse, si no atiende a lo práctico; pero quedamos tan lejos de los dos grandes fines a los que estaba propiamente dirigido todo este empeño de la razón pura como si, por desgana, nos hubiésemos negado desde el comienzo a hacer ese trabajo. Por consiguiente, si se trata del saber, al menos es seguro, y queda establecido, que en lo que toca a aquellos dos problemas nunca podremos obtenerlo.

La segunda pregunta es meramente práctica. Como tal, puede, ciertamente, pertenecer a la razón pura; pero entonces no es trascendental, sino moral, y por tanto no puede, en sí misma, dar ocupación a nuestra crítica.

La tercera pregunta, a saber: si hago lo que debo ¿qué puedo entonces esperar? Es práctica y teórica a la vez, de manera que lo práctico solo conduce, como un hilo conductor, a la respuesta de la pregunta teórica, y si esta alcanza mayor elevación, [a la respuesta] de la pregunta especulativa.

*(Crítica de la razón pura, Canon de la razón pura, A804-805/B832-833, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, FCE, 2011)*

## II

Con respecto al estado de las representaciones, mi mente, o es *activa* y muestra poseer una *facultad*, o es *pasiva* y consiste en una *receptividad*. Un *conocimiento* encierra en sí ambas cosas juntas, y la posibilidad de tenerlo lleva el nombre de *facultad de conocer* por tomarse a la parte más noble del mismo, a saber, aquella actividad de la mente que une las representaciones o las separa.

Las representaciones con respecto a las cuales la mente se conduce pasivamente, o sea, por las cuales es *afectado* el sujeto (que puede afectarse a sí mismo o ser afectado por un objeto), pertenecen a la facultad del conocimiento *sensible*, mientras que aquellas que encierran un mero *hacer* (el pensar) pertenecen a la del conocimiento *intelectual*. Esta se llama también la facultad de conocimiento *superior*; aquella, la inferior.

*(Antropología en sentido pragmático, §7, trad. José Gaos)*

## III

Facultades del ánimo	Facultades superiores de conocer	Principios a priori	Productos
facultad del conocimiento	entendimiento	legalidad	naturaleza
sentimiento de placer y displacer	facultad de juzgar	finalidad	arte
facultad de apetecer	razón	finalidad que al mismo tiempo es ley	costumbres

		(obligatoriedad)	
--	--	------------------	--

Por lo tanto, la **naturaleza** funda su *conformidad a ley* en *principios a priori* del *entendimiento* como una *facultad de conocer*. El **arte** se rige en su *conformidad a fin a priori* con arreglo al *Juicio* en relación al *sentimiento de placer y displacer*. Por último, las **costumbres** (como producto de la libertad) están bajo la idea de una forma de la *conformidad a fin* tal que se adecua a una ley universal, como un fundamento de determinación de la *razón* en consideración de la *facultad de apetecer*. Los juicios que surgen de esta manera de *principios a priori*, peculiares de cada facultad del ánimo, son los *teóricos*, los *estéticos* y los *prácticos*.

Así, se descubre un sistema de las fuerzas del ánimo, en su relación con la naturaleza y la libertad, cada una de las cuales tiene sus *principios determinantes a priori* peculiares y, en virtud de ello, constituyen las dos partes de la filosofía (la teórica y la práctica) como un sistema doctrinal.

(Primera introducción a la *Crítica del Juicio*, XI,  
trad. Nuria Sánchez Madrid, Madrid, Escolar y Mayo 2011, pp. 233-235)

#### IV

Por primado entre dos o más cosas enlazadas mediante la razón entiendo la prerrogativa de una para ser el fundamento determinante del enlace con todas las demás. En un sentido más estricto y práctico, significa la prerrogativa del interés de una en cuanto a que dicho interés (que no puede ser pospuesto a ningún otro) está subordinado el interés de las otras. A toda facultad del ánimo se puede atribuir un *interés*, es decir, un principio que contiene la condición bajo la cual únicamente se favorece el ejercicio de esa facultad. La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todas las facultades del ánimo y el suyo mismo. El interés de su uso especulativo consiste en el *conocimiento* del objeto hasta los principios *a priori* más elevados, el de su uso práctico, en la determinación de la *voluntad* en relación con el fin último y completo. [...]

Pero si la razón pura puede ser por sí práctica, y lo es realmente, como lo demuestra la conciencia de la ley moral, entonces es siempre solo una y la misma razón la que, ya sea bajo el aspecto teórico o bajo el aspecto práctico, juzga según principios *a priori*, y entonces es claro que, aunque su facultad en el primer aspecto no alcance para establecer afirmativamente ciertas proposiciones, que sin embargo no le son contradictorias, ella tiene que admitirlas, en la medida en que pertenecen *inseparablemente al interés práctico* de la razón pura, como una oferta ajena que no ha crecido en su propio suelo pero que está suficientemente acreditada, y debe tratar de compararlas y conectarlas con todo lo que está en su poder como razón especulativa; aceptando que no son sus propios descubrimientos, pero sí extensiones de su uso bajo algún otro aspecto, el práctico, lo cual de ninguna manera es contrario a su interés, que consiste en la limitación de los desmanes especulativos.

Por lo tanto, en el enlace de la razón pura especulativa con la razón pura práctica para un conocimiento, la última tiene el *primado*, suponiendo que tal unión no sea *contingente* y arbitraria, sino fundada a priori sobre la razón misma y, por ende, *necesaria*.

(*Crítica de la razón práctica*, dialéctica III,  
“Del primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa”, 119-121)

## V

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.

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 la 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*.

[...] No sería ciertamente un objeto indigno de consideración el preguntarse si la filosofía pura, en todas sus partes, no exige para 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 en 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 debes 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, diferéncianse, 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 Juicio 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 será 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 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.

Y no se piense que lo que aquí pedimos sea algo de lo que tenemos ya en la propedéutica, que el célebre Wolff antepuso a su filosofía moral, a saber: esa que él llamó *filosofía práctica universal*, el camino que hemos de emprender es totalmente nuevo. Precisamente porque la de Wolff debía ser una filosofía práctica universal, no hubo de tomar en consideración una voluntad de especie particular, por ejemplo, una voluntad que no se determinase por ningún motivo empírico y sí sólo y enteramente por principios *a priori*, una voluntad que pudiera llamarse pura, sino que consideró el querer en general, con todas las acciones y condiciones que en tal significación universal le corresponden, y eso distingue su filosofía práctica universal de una metafísica de las costumbres, del mismo modo que la lógica universal se distingue de la filosofía trascendental, exponiendo aquélla las acciones y reglas del pensar *en general*, mientras que ésta expone sólo las particulares acciones y reglas del pensar *puro*, es decir, del pensar por el cual son conocidos objetos enteramente *a priori*. Pues la metafísica de las costumbres debe 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 parte, se toman de la psicología. Y el hecho de que en la filosofía práctica universal se hable -contra toda licitud- de leyes morales y de deber, no constituye objeción contra mis afirmaciones, pues los autores de esa ciencia permanecen en eso fieles a la idea que tienen de la misma; no distinguen los motivos que, como tales, son representados enteramente *a priori* sólo por el entendimiento, y que son los propiamente morales, de aquellos otros motivos empíricos que el entendimiento, comparando las experiencias, eleva a conceptos universales; y consideran unos y otros, sin atender a la diferencia de sus orígenes, solamente según su mayor o menor suma -estimándolos todos por igual-, y de esa suerte se hacen su concepto de *obligación*, que desde luego es todo lo que se quiera menos un concepto moral, y resulta constituido tal y como podía pedírsele a una filosofía que no juzga sobre el *origen* de todos los conceptos prácticos posibles, tengan lugar *a priori* o *a posteriori*.

Mas, proponiéndome yo dar al público muy pronto una metafísica de las costumbres, empiezo por publicar esta *Fundamentación*. En verdad, no hay para tal metafísica otro fundamento, propiamente, que la crítica de una *razón pura práctica*, del mismo modo que para la metafísica [de la naturaleza] no hay otro fundamento que la ya publicada crítica de la razón pura especulativa. Pero aquélla no es de tan extrema necesidad como ésta, porque la razón humana, en lo moral, aun en el más vulgar entendimiento, puede ser fácilmente conducida a mayor exactitud y precisión; mientras que en el uso teórico, pero puro, es enteramente dialéctica. Además, para la crítica de una razón pura práctica exigiría yo, si ha de ser completa, poder presentar su unidad con la especulativa, en un principio común a ambas, porque al fin y al cabo no pueden ser más que una y la misma razón, que tienen que distinguirse sólo en la aplicación. Pero no podría en esto llegar todavía a ser lo completo que es preciso ser, sin entrar en consideraciones de muy distinta especie y confundir al lector. Por todo lo cual, en lugar de *Crítica de la razón pura práctica*, empleo el nombre de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

En tercer lugar, como una metafísica de las costumbres, a pesar del título atemorizador, es capaz de llegar a un grado notable de popularidad y acomodamiento al entendimiento vulgar, me ha parecido útil separar de ella la presente elaboración de los fundamentos, para no tener que

introducir más tarde, en teorías más fáciles de entender, las sutilezas que en estos fundamentos son inevitables.

Sin embargo, la presente fundamentación no es más que la investigación y asiento del *principio supremo de la moralidad*, que constituye un asunto aislado, completo en su propósito, y que ha de separarse de cualquier otra investigación moral. Ciertamente que mis afirmaciones sobre esa cuestión principal importantísima, y hasta hoy no dilucidada, ni con mucho, satisfactoriamente, ganarían en claridad aplicando el mismo principio al sistema todo y obtendrían notable confirmación haciendo ver cómo en todos los puntos se revelan suficientes y aplicables; pero tuve que renunciar a tal ventaja, que en el fondo sería más de amor propio que de general utilidad, porque la facilidad en el uso y la aparente suficiencia de un principio no dan una prueba enteramente segura de su exactitud; más bien, por el contrario, despierta cierta sospecha de parcialidad el no investigarlo por sí mismo sin atender a las consecuencias, y pesarlo con todo rigor.

(Fundamentación de la metafísica de las costumbres,  
trad. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1980<sup>6</sup>, prólogo, pp. 15-23)

## 2.- La razón práctica: concepto, sentido, alcance. Libertad y moralidad.

### I.

El uso teórico de la razón se ocupaba de objetos de la mera facultad de conocer y una crítica de la razón con respecto a ese uso se refería, en principio, solo a la facultad *pura* del conocimiento, puesto que esa facultad hacía nacer la sospecha, confirmada posteriormente, de que se perdía fácilmente más allá de sus límites, entre objetos inaccesibles o incluso en conceptos contradictorios. Con el uso práctico de la razón ocurre ya algo distinto. En este la razón se ocupa de los fundamentos que determinan la voluntad, la cual es la facultad o de producir objetos correspondientes a las representaciones o, por lo menos, de determinarse a sí misma, es decir su causalidad, a la realización de esos objetos (sea o no suficiente la facultad física); porque en él la razón puede al menos llegar a determinar la voluntad y siempre tiene realidad objetiva, en cuanto se trata solamente del querer. Aquí la primera cuestión es, pues, si la razón pura basta por sí sola para la determinación de la voluntad, o si solo cuando está empíricamente condicionada puede ser un fundamento determinante. Ahora bien, aquí interviene un concepto de causalidad justificado por la crítica de la razón pura, si bien incapaz de ser exhibido empíricamente, a saber, el concepto de *libertad*; si ahora podemos encontrar fundamentos para demostrar que esa propiedad pertenece verdaderamente a la voluntad humana (y así, igualmente, a la voluntad de todos los seres racionales), entonces queda manifiesto no solo que la razón pura puede ser práctica, sino que solo ella, y no la razón limitada empíricamente, es práctica de modo incondicionado. Por lo tanto, habremos de elaborar una crítica, no de la *razón pura práctica*, sino de la *razón práctica* en general; pues la razón pura, una vez que se haya demostrado que hay una razón tal, no necesita crítica. Ella misma contiene la pauta para la crítica de todo su uso. La crítica de la razón práctica en general tiene, pues, la obligación de quitar a la razón empíricamente condicionada su pretensión de querer ser ella sola el fundamento determinante de la voluntad. El uso de la razón pura, una vez establecido que esta existe, es solo

inmanente; en cambio, el uso empíricamente condicionado, que se atribuye el poder exclusivo, es trascendente y se manifiesta en exigencias y mandatos que sobrepasan totalmente su dominio, lo cual es precisamente lo opuesto de lo que podía decirse de la razón pura en su uso especulativo.

(*Crítica de la razón práctica*, introducción, 15-16)

## II.

Más aún, la ley moral se da, por así decir, como un hecho de la razón pura del cual tenemos conciencia a priori y que es apodícticamente cierto, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia un solo ejemplo en el que se haya observado exactamente. Por lo tanto, la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada mediante ninguna deducción, mediante ningún esfuerzo de la razón teórica, ni de la especulativa, ni de la que se basa en la experiencia; por consiguiente, incluso si se quisiera renunciar a la certeza apodíctica, esa realidad no podría confirmarse mediante la experiencia ni demostrarse a posteriori y, sin embargo, se sostiene por sí misma.

Pero en lugar de la esta deducción del principio moral vanamente buscada encontramos una cosa distinta y completamente paradójica, a saber, que por el contrario él mismo sirve de principio de la deducción de una facultad inescrutable, que ninguna experiencia puede probar, pero que la razón especulativa (a fin de encontrar entre sus ideas cosmológicas lo incondicionado según su causalidad, y no contradecirse a sí misma) tenía que admitir, al menos como posible, a saber, la facultad de la libertad, de la cual la ley moral, que no necesita de ningún fundamento que la justifique, demuestra no solamente la posibilidad sino también la realidad, en los seres que reconocen esta ley como obligatoria para sí mismos. La ley moral es en realidad una ley de la causalidad mediante la libertad y, por lo tanto, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible tal y como la ley metafísica de los acontecimientos del mundo de los sentidos era una ley de la causalidad cuyo concepto era en la especulación solo negativo, y proporciona así, por primera vez, una realidad objetiva a este concepto.

(Ibídem, “De la deducción de los principios de la razón pura práctica”, 81-82)

## III.

Cada cosa, en la naturaleza, actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios; posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones de las leyes se exige *razón*, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente la voluntad, entonces las acciones de este ser, que son conocidas como objetivamente necesarias, son también subjetivamente necesarias, es decir, que la voluntad es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno. Pero si la razón por sí sola no determina suficientemente la voluntad; si la voluntad se halla sometida también a condiciones subjetivas (ciertos resortes) que no siempre coinciden con las objetivas; en una palabra, si la voluntad no es *en sí* plenamente conforme con la razón (como realmente sucede en los hombres), entonces las acciones conocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de tal voluntad, en conformidad con las leyes objetivas, llámase *constricción*, es decir, la relación de las leyes objetivas a una voluntad no enteramente buena es representada como la determinación de la voluntad de un ser



racional por fundamentos de la voluntad, sí, pero por fundamentos a los cuales esta voluntad no es por su naturaleza necesariamente obediente.

La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámase mandato (de la razón), y la fórmula del mandato llámase imperativo.

[...] Pues bien, todos los *imperativos* mandan, ya *hipotética*, ya *categoricamente*. Aquéllos representan la necesidad práctica de una acción posible, como medio de conseguir otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera). El imperativo categórico sería el que representase una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin, como objetivamente necesaria.

Toda ley práctica representa una acción posible como buena y, por tanto, como necesaria para un sujeto capaz de determinarse prácticamente por la razón. Resulta, pues, que todos los imperativos son fórmulas de la determinación de la acción, que es necesaria según el principio de una voluntad buena en algún modo. Ahora bien, si la acción es buena sólo como medio *para alguna otra cosa*, entonces es el imperativo *hipotético*; pero si la acción es representada como buena *en sí*, esto es, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, como un principio de tal voluntad, entonces es el imperativo *categorico*. [...]

El imperativo hipotético dice solamente que la acción es buena para algún propósito *posible* o *real*. En el primer caso es un principio *problemático-práctico*; en el segundo caso es un principio *asertórico-práctico*. El imperativo categórico que, sin referencia a propósito alguno, es decir, sin ningún otro fin, declara la acción objetivamente necesaria en sí, tiene el valor de un principio *apodíctico-práctico*.

Lo que sólo es posible mediante las fuerzas de algún ser racional, puede pensarse como propósito posible para alguna voluntad; por eso los principios de la acción, en cuanto que ésta es representada como necesaria para conseguir algún propósito posible realizable de ese modo, son en realidad en número infinito. Todas las ciencias tienen alguna parte práctica, que consiste en problemas que ponen algún fin como posible para nosotros y en imperativos que dicen cómo pueda conseguirse tal fin. Éstos pueden llamarse, en general, imperativos de la *habilidad*. No se trata de si el fin es racional y bueno, sino sólo de lo que hay que hacer para conseguirlo. Los preceptos que sigue el médico para curar perfectamente al hombre y los que sigue el envenenador para matarlo, seguramente son de igual valor, en cuanto que cada uno de ellos sirve para realizar cumplidamente su propósito. En la primera juventud nadie sabe qué fines podrán ofrecérsenos en la vida; por eso los padres tratan de que sus hijos aprendan *muchas cosas* y se cuidan de darles *habilidad* para el uso de los medios útiles a toda suerte de fines *cualesquiera*, pues no pueden determinar de ninguno de éstos que no ha de ser más tarde un propósito real del educando, siendo *posible* que alguna vez lo tenga por tal; y este cuidado es tan grande, que los padres olvidan por lo común de reformar y corregir el juicio de los niños sobre el valor de las cosas que pudieran proponerse como fines.

Hay, sin embargo, un fin que puede presuponerse real en todos los seres racionales (en cuanto que les convienen los imperativos, como seres dependientes que son); hay un propósito que no sólo *pueden* tener, sino que puede presuponerse con seguridad que todos tienen, por una necesidad natural, y éste es el propósito de la *felicidad*. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para fomentar la felicidad es *asertórico*. No es lícito presentarlo como necesario sólo para un propósito incierto y meramente posible, sino para un propósito que podemos suponer de seguro y *a priori* en todo hombre, porque pertenece a su esencia. Ahora bien, la habilidad para elegir los medios conducentes al mayor posible bienestar propio, podemos llamarla *sagacidad* en sentido estricto. Así, pues, el imperativo que se refiere a

la elección de los medios para la propia felicidad, esto es, al precepto de la sagacidad, es *hipotético*; la acción no es mandada en absoluto, sino como simple medio para otro propósito. Por último, hay un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Tal imperativo es *categorico*. No se refiere a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder, sino a la forma y al principio de donde ella sucede, y lo esencialmente bueno de la acción consiste en el ánimo que a ella se lleva, sea el éxito el que fuere. Este imperativo puede llamarse el de la *moralidad*.

El querer según estas tres clases de principios distínguese también claramente por la *desigualdad* de la constricción de la voluntad. Para hacerla patente, creo yo que la denominación más acomodada, en el orden de esos principios, sería decir que son, ora *reglas* de la habilidad, ora *consejos* de la sagacidad, ora *mandatos* (leyes) de la moralidad. Pues sólo la ley lleva consigo el concepto de una necesidad *incondicionada* y objetiva, y, por tanto, universalmente válida, y los mandatos son leyes a las cuales hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aun en contra de la inclinación. El *consejo*, si bien encierra necesidad, es ésta válida sólo con la condición subjetiva contingente de que este o aquel hombre cuente tal o cual cosa entre las que pertenecen a su felicidad; en cambio, el imperativo categorico no es limitado por condición alguna y puede llamarse propiamente un mandato, por ser, como es, absoluta, aunque prácticamente necesario. Los primeros imperativos podrían también llamarse *técnicos* (pertenecientes al arte); los segundos, pragmáticos (a la ventura o dicha), y los terceros, morales (a la conducta libre en general, esto es, a las costumbres).

Y ahora se plantea la cuestión: ¿cómo son posibles todos esos imperativos? Esta pregunta no desea saber cómo pueda pensarse el cumplimiento de la acción que el imperativo ordena, sino cómo puede pensarse la constricción de la voluntad que el imperativo expresa en el problema. No hace falta explicar en especial cómo sea posible un imperativo de habilidad. El que quiere el fin, quiere también (en tanto que la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones) el medio indispensablemente necesario para alcanzarlo, si está en su poder. Esa proposición es, en lo que respecta al querer, analítica, pues en el querer un objeto como efecto mío está pensada ya mi causalidad como causa activa, es decir, el uso de los medios, y el imperativo saca ya el concepto de las acciones necesarias para tal fin del concepto de un querer ese fin (para determinar los medios mismos conducentes a un propósito hacen falta, sin duda, proposiciones sintéticas, pero que tocan, no al fundamento para hacer real el acto de la voluntad, sino al fundamento para hacer real el objeto). Que para dividir una línea en dos partes iguales, según un principio seguro, tengo que trazar desde sus extremos dos arcos de círculo, es cosa que la matemática enseña, sin duda por proposiciones sintéticas; pero una vez que sé que sólo mediante esa acción puede producirse el citado efecto, si quiero íntegro el efecto, quiero también la acción que es necesaria para él, y esto último sí que es una proposición analítica, pues es lo mismo representarme algo como efecto posible de cierta manera por mí y representarme a mí mismo como obrando de esa manera con respecto al tal efecto.

Los imperativos de la sagacidad coincidirían enteramente con los de la habilidad y serían, como éstos, analíticos, si fuera igualmente fácil dar un concepto determinado de la felicidad. Pues aquí como allí, diríase: el que quiere el fin, quiere también (de conformidad con la razón, necesariamente) los únicos medios que están para ello en su poder. Pero es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aun cuando todo hombre desea alcanzarla, nunca puede decir por modo fijo y acorde consigo mismo lo que propiamente quiere y desea. Y la causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad

son empíricos, es decir, tienen que derivarse de la experiencia, y que, sin embargo para la idea de la felicidad se exige un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro. Ahora bien, es imposible que un ente, el más perspicaz posible y al mismo tiempo el más poderoso, si es finito, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere en este punto. ¿Quiere riqueza? ¡Cuántos cuidados, cuánta envidia, cuántas asechanzas no podrá atraerse con ella! ¿Quiere conocimiento y saber? Pero quizá esto no haga sino darle una visión más aguda, que le mostrará más terribles aún los males que están ahora ocultos para él y que no puede evitar, o impondrá a sus deseos, que ya bastante le dan que hacer, nuevas y más ardientes necesidades. ¿Quiere una larga vida? ¿Quién le asegura que no ha de ser una larga miseria? ¿Quiere al menos tener salud? Pero ¿no ha sucedido muchas veces que la flaqueza del cuerpo le ha evitado caer en excesos que hubiera cometido de tener una salud perfecta? Etc., etc. En suma: nadie es capaz de determinar, por un principio, con plena certeza, qué sea lo que le haría verdaderamente feliz, porque para tal determinación fuera indispensable tener omnisciencia. Así, pues, para ser feliz, no cabe obrar por principios determinados, sino sólo por consejos empíricos: por ejemplo, de dieta, de ahorro, de cortesía, de comedimiento, etc.; la experiencia enseña que estos consejos son los que mejor fomentan, por término medio, el bienestar. De donde resulta que los imperativos de la sagacidad hablando exactamente, no pueden mandar, esto es, exponer objetivamente ciertas acciones como *necesarias* prácticamente; hay que considerarlos más bien como consejos (*consilia*) que como mandatos (*praecepta*) de la razón. Así, el problema: «determinar con seguridad y universalidad qué acción fomente la felicidad de un ser racional», es totalmente insoluble. Por eso no es posible con respecto a ella un imperativo que mande en sentido estricto realizar lo que nos haga felices, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos, de los cuales en vano se esperará que hayan de determinar una acción por la cual se alcance la totalidad de una serie, en realidad infinita, de consecuencias. Este imperativo de la sagacidad sería además -admitiendo que los medios para llegar a la felicidad pudieran indicarse con certeza- una proposición analítico-práctica, pues sólo se distingue del imperativo de la habilidad en que en éste el fin es sólo posible y en aquél el fin está dado; pero como ambas ordenan sólo los medios para aquello que se supone ser querido como fin, resulta que el imperativo que manda querer los medios a quien quiere el fin es en ambos casos analítico. Así, pues, con respecto a la posibilidad de tal imperativo, no hay dificultad alguna.

En cambio, el único problema que necesita solución es, sin duda alguna, el de cómo sea posible el imperativo de la *moralidad*, porque éste no es hipotético y, por tanto, la necesidad representada objetivamente no puede asentarse en ninguna suposición previa, como en los imperativos hipotéticos. Sólo que no debe perderse de vista que no existe *ejemplo alguno* y, por tanto, manera alguna de decidir empíricamente si hay semejante imperativo; precisa recelar siempre que todos los que parecen categóricos puedan ser ocultamente hipotéticos. Así, por ejemplo, cuando se dice: «no debes prometer falsamente», y se admite que la necesidad de tal omisión no es un mero consejo encaminado a evitar un mal mayor, como sería si se dijese: «no debes prometer falsamente, no vayas a perder tu crédito al ser descubierto» sino que se afirma que una acción de esta especie tiene que considerarse como mala en sí misma, entonces es categórico el imperativo de la prohibición. Mas no se puede en ningún ejemplo mostrar con seguridad que la voluntad aquí se determina sin ningún otro motor y sólo por la ley, aunque así lo parezca, pues siempre es posible que en secreto tenga influjo sobre la voluntad el temor de la vergüenza, o acaso también el recelo oscuro de otros peligros. ¿Quién puede demostrar la no existencia de

una causa, por la experiencia, cuando ésta no nos enseña nada más sino que no percibimos la tal causa? De esta manera, empero, el llamado imperativo moral, que aparece como tal imperativo categórico e incondicionado, no sería en realidad sino un precepto pragmático, que nos hace atender a nuestro provecho y nos enseña solamente a tenerlo en cuenta.

[...] Cuando pienso en general un imperativo hipotético, no sé de antemano lo que contendrá; no lo sé hasta que la condición me es dada. Pero si pienso un imperativo categórico, ya sé al punto lo que contiene, pues como el imperativo, aparte de la ley, no contiene más que la necesidad de la máxima de conformarse con esa ley, y la ley, empero, no contiene ninguna condición a que esté limitada, no queda, pues, nada más que la universalidad de una ley en general, a la que ha de conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario.

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 mismos y para con los demás hombres, deberes perfectos e imperfectos.

1.º Uno que, por una serie de desgracias lindantes con la desesperación, siente desapego 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.

2.º 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 bien estar. 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? 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.

3.º 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 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.

4.º Una cuarta persona, a quien le va bien, ve a otras luchando contra grandes dificultades. Él 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 principio 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.

(Fundamentación de la metafísica de las costumbres II)

#### IV.

Pero suponiendo que haya algo *cuya existencia en sí misma* posea un valor absoluto, algo que, como *fin en sí mismo*, pueda ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de la ley práctica.

Ahora yo digo: 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 llámense *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). Éstos no son, pues, meros fines subjetivos, cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene un valor *para nosotros*, sino que son *fines 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 vale; 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.

(Ibídem)

## V.

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 considerada 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*, 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 imperativos 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* (*Reich der Zwecke*).

[...]Por consiguiente, todo ser racional debe obrar como si fuera por sus máximas siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines. El principio formal de esas máximas es: «obra como si tu máxima debiera servir al mismo tiempo de ley universal -de todos los seres racionales-». Un reino de los fines sólo es posible, pues, por analogía con un reino de la naturaleza: aquél, según máximas, esto es, reglas que se impone a sí mismo; éste, según leyes de causas eficientes exteriormente forzadas. No obstante, al conjunto de la naturaleza, aunque ya es considerado como máquina, se le da el nombre de reino de la naturaleza, en cuanto que tiene referencia a los seres racionales como fines suyos. Tal reino de los fines sería realmente realizado por máximas, cuya regla prescribe el imperativo categórico a todos los seres racionales, si éstos *universalmente siguieran esas máximas*. Pero aunque el ser racional no puede contar con que, porque él mismo siguiera puntualmente esa máxima, por eso todos los demás habrían de ser

fieles a la misma; aunque el ser racional no puede contar con que el reino de la naturaleza y la ordenación finalista del mismo con respecto a él, como miembro apto, habrá de coincidir con un posible reino de los fines, realizado por él, esto es, habrá de colmar su esperanza de felicidad; sin embargo, aquella ley: «obra por máximas de un miembro legislador universal en un posible reino de los fines», conserva toda su fuerza, porque manda categóricamente. Y aquí justamente está la paradoja: que solamente la dignidad del hombre, como naturaleza racional, sin considerar ningún otro fin o provecho a conseguir por ella, esto es, sólo el respeto por una mera idea, debe servir, sin embargo, de imprescindible precepto de la voluntad, y precisamente en esta independencia, que desliga la máxima de todos resortes semejantes, consiste su sublimidad y hace a todo sujeto racional digno de ser miembro legislador en el reino de los fines, pues de otro modo tendría que representarse solamente como sometido a la ley natural de sus necesidades. Aun cuando el reino de la naturaleza y el reino de los fines fuesen pensados como reunidos bajo un solo jefe y, de esta suerte, el último no fuere ya mera idea, sino que recibiese realidad verdadera, ello, sin duda, proporciona la al primero el refuerzo de un poderoso resorte y motor, pero nunca aumentaría su valor interno; pues independientemente de ello debería ese mismo legislador único y absoluto ser representado siempre según él juzgase el valor de los seres racionales sólo por su conducta desinteresada, que les prescribe solamente aquella idea. La esencia de las cosas no se altera por sus relaciones externas, y lo que, sin pensar en estas últimas, constituye el valor absoluto del hombre, ha de ser lo que sirva para juzgarle, sea por quien fuere, aun por el supremo ser. La *moralidad* es, pues, la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal, por medio de las máximas de la misma.

(Ibídem)

## VI.

Ahora bien, el hombre encuentra realmente en el 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*. Ésta, 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 reunir las 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 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 hállese, 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.

(*Fundamentación de la metafísica de las costumbres III*)

### 3.- La dialéctica de la razón práctica: ilusiones, postulados, esperanza.

#### I.

Pero la palabra fe (*Glauben*) se refiere solamente a la guía que una idea me da, y al influjo subjetivo sobre el desarrollo de mis acciones racionales, que me retiene en ella, aunque no esté yo en condiciones de dar cuenta de ella desde un punto de vista especulativo.

Pero la fe doctrinal tiene en sí una cierta estabilidad; uno se aparta de ella muchas veces, por las dificultades que se encuentran en la especulación, aunque uno vuelva indefectiblemente siempre a ella.

Muy otra cosa es lo que ocurre con la *fe moral*. Pues allí es absolutamente necesario que algo debe acontecer, a saber, que yo obedezca en todo a la ley moral. El fin está establecido aquí de manera ineludible, y según todo lo que yo puedo entender, solo una única condición es posible, bajo la cual este fin está concatenado, y por ello posee validez práctica, a saber: que haya un Dios y un mundo futuro; yo sé también con toda certeza que nadie conoce otras condiciones que conduzcan a la unidad de los fines bajo la ley moral. Pero como, entonces, el precepto moral es a la vez mi máxima (tal como la razón manda que lo sea), creeré indefectiblemente en la existencia de Dios y en una vida futura, y estoy seguro de que nada podría hacer vacilar esta fe, porque con ello serían derribados mis principios morales mismos, a los que no puedo renunciar sin hacerme aborrecible ante mis propios ojos.

De esta manera, después del fracaso de todos los propósitos ambiciosos de una razón que se extravía más allá de los límites de toda experiencia, nos queda todavía bastante, de manera que tenemos causa para estar contentos con ello, desde un punto de vista práctico. Por cierto que nadie podrá ufanarse de *saber* que existe un Dios y una vida futura; pues si alguien lo sabe, entonces él es precisamente el hombre (*der Mann*) que hace mucho que estoy buscando. Toda saber (si concierne a un saber de la mera razón) se puede comunicar, y entonces yo podría esperar ver que por medio de la enseñanza de él se ensanchara mi saber en tan admirable medida. No; la convicción no es certeza *lógica*, sino certeza *moral*; y como descansa en fundamentos subjetivos (de la disposición moral de ánimo), resulta que ni siquiera debo decir: *es moralmente cierto que hay un Dios, etc.*, sino: *yo estoy moralmente cierto, etc.* Eso significa: la fe en un Dios y en otro mundo está tan entrelazada con mi disposición moral de ánimo, que así como no corro peligro de perder la primera, así tampoco me preocupo porque pueda serme arrancada jamás la segunda.

(*Crítica de la razón pura*, canon de la razón pura,  
“De la opinión, el saber y la fe” A 827-829/B855-857)

#### II.

El concepto de *supremo* (*höchste*) contiene ya una ambigüedad que, si no se presta atención, puede ocasionar disputas innecesarias. *Supremo* puede significar lo más elevado (*supremum*) o también lo perfecto (*consummatum*). Lo primero es aquella condición que en sí misma es incondicionada, i.e., que no está subordinada a ninguna otra condición (*originarium*); lo segundo es aquel todo que no es parte de ningún todo de la misma especie (*perfectissimum*). En la “Analítica” se ha demostrado que la *virtud* (como merecer la felicidad) es la *condición más elevada* de todo lo que nos puede parecer deseable, por lo tanto también de nuestra búsqueda de la felicidad y que, por consiguiente, ella es el *bien más elevado*. Pero no por eso ya es ella el bien completo y perfecto en tanto que objeto de la facultad de desear de los seres racionales finitos, pues para ser este bien se requiere además la *felicidad*, mas no solo a los ojos interesados de la persona que se toma a sí misma como fin, sino incluso ante el juicio de una razón imparcial que considera la virtud en general en el mundo como un fin en sí.

(Crítica de la razón práctica, dialéctica II, p. 132)

### III.

Dos determinaciones unidas *necesariamente* en un concepto tienen que estar conectadas como fundamento y consecuencia, y esto de modo tal que esta unidad sea considerada como *analítica* (conexión lógica) o como *sintética* (enlace real); aquella, según la ley de la identidad; esta, según la ley de la causalidad. La conexión de la virtud con la felicidad puede, por lo tanto, ser entendida como que el esfuerzo por ser virtuoso y la búsqueda racional de la felicidad no sean dos acciones diferentes sino completamente idénticas —de modo que no habría necesidad de fundar la primera sobre una máxima distinta de la que está en la base de la segunda— o bien que aquella condición descansa sobre el hecho de que la virtud produce la felicidad como algo distinto de la conciencia de aquella, a la manera como la causa produce el efecto.

Entre las antiguas escuelas griegas solo hubo dos, propiamente hablando, que en la determinación del concepto de bien supremo siguieron el mismo método, en cuanto no admitían que la virtud y la felicidad fuesen dos elementos diferentes del bien supremo y buscaban, por lo tanto, la unidad del principio según la regla de la identidad; sin embargo, estas escuelas se distinguían a su vez al elegir entre ambos conceptos de manera distinta su concepto fundamental. El *epicúreo* decía que la virtud consiste en cobrar conciencia de la propia máxima que conduce a la felicidad; el *estoico* decía que cobrar conciencia de la propia virtud es la felicidad. Para el primero la *prudencia* equivalía a la felicidad; para el segundo, el cual elegía una determinación más elevada para la virtud, solamente la *moralidad* era la verdadera sabiduría.

[...] Pero lo que lo hace un problema difícil de resolver está expuesto en la “Analítica”, a saber, que la felicidad y la moralidad son dos *elementos* del bien supremo específicamente *muy distintos* y que, por lo tanto, su enlace no puede ser conocido analíticamente (como si quien busca la felicidad en este proceder suyo se descubriera como virtuoso mediante el mero análisis de sus conceptos, o quien persigue la virtud, en la conciencia de tal conducta *ipso facto* se encontrara feliz), sino que es una *síntesis* de conceptos. Pero, como este enlace es conocido como *a priori* y por ende, como prácticamente necesario, por lo tanto como no derivado de la experiencia y como, por consiguiente, la posibilidad del bien supremo no descansa sobre principios empíricos, resulta, entonces, que la deducción de este concepto deberá ser *trascendental*. Es *a priori* (moralmente) necesario *producir el bien supremo por la libertad de la voluntad*; por consiguiente, la condición de posibilidad del bien supremo también debe descansar únicamente sobre fundamentos de conocimiento *a priori*.

#### IV.

La realización del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable mediante la ley moral. Pero en esta voluntad la *plena adecuación* de las convicciones (*Gesinnungen*) con la ley moral es la condición más elevada del bien supremo. Por lo tanto, esta condición debe ser posible al igual que su objeto, pues está contenida en el precepto mismo de promoverlo. Pero la plena adecuación de la ley moral con la voluntad es la ley moral es la *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional perteneciente al mundo de los sentidos en ningún momento de su existencia. Puesto que ella, sin embargo, es exigida como prácticamente necesaria, solo puede encontrarse en un *progreso* que va hacia el *infinito*, hacia esa plena adecuación, y según los principios de la razón pura práctica, es necesario admitir tal progreso práctico como el objeto real de nuestra voluntad.

Pero este progreso infinito solo es posible suponiendo una *existencia* y una personalidad del mismo ser racional que continúe hasta lo *infinito* (la cual se llama inmortalidad del alma). Por lo tanto, el bien supremo solo es prácticamente posible bajo la suposición de la inmortalidad del alma; por lo tanto, esta, como enlazada inseparablemente con la ley moral, es un *postulado* de la razón pura práctica (por lo cual entiendo una proposición *teórica*, pero que como tal no puede ser demostrada, en cuanto depende inseparablemente de una ley práctica que tiene una vigencia incondicionada *a priori*).

(*Crítica de la razón práctica*, dialéctica IV, pp. 145-146)

#### V.

La felicidad es el estado de un ser racional en el mundo, a quien, en el conjunto de su existencia, *todo le va según su deseo y su voluntad* y, por lo tanto, se funda sobre la concordancia de la naturaleza con el fin total perseguido por ese ser y asimismo con el fundamento determinante esencial de su voluntad. Ahora bien, la ley moral, como ley de la libertad, ordena mediante fundamentos determinantes que deben ser totalmente independientes de la naturaleza y de la concordancia de esta con nuestra facultad de desear (como móviles); pero el ser racional que actúa en el mundo no es al mismo tiempo la causa de este y de la naturaleza. Por lo tanto, la ley moral carece del menor fundamento para una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad proporcional a ella de un ser que pertenece al mundo como parte suya y, por lo tanto, depende de él; dicho ser, cuya voluntad, precisamente por ello, no puede ser causa de esta naturaleza, en lo que concierne a su felicidad no puede con sus propias fuerzas hacerla coincidir completamente con sus principios prácticos. Sin embargo, en el problema práctico de la razón pura, es decir, en el empeño necesario para el ser supremo, tal conexión se postula como necesaria: *debemos tratar de promover el bien supremo* (el cual, por lo tanto, sí debe ser posible). Por consiguiente, también se *postula* la existencia de una causa de la naturaleza toda, distinta de ella y que contiene el fundamento de esa conexión, i.e. de la concordancia exacta de la felicidad con la moralidad. Ahora bien, esta causa suprema debe contener el fundamento de la concordancia de la naturaleza, no solamente con una ley de la voluntad de los seres racionales, sino también con la representación de esta ley en cuanto estos seres la ponen como *el fundamento determinante más elevado de la voluntad*, por lo tanto, no solamente con las costumbres en cuanto a la forma, sino también con su moralidad como fundamento determinante de estas, es decir, con su convicción moral (*Gesinnung*). Entonces el bien supremo

en el mundo solo es posible en cuanto se admite que existe una causa suprema de la naturaleza que tiene una causalidad conforme a la convicción moral. Pero un ser que es capaz de acciones según la representación de leyes es una *inteligencia* (ser racional) y la causalidad de tal ser según esa representación es su *voluntad*. Por lo tanto, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto debe ser presupuesta para el bien supremo, es un ser que mediante el *entendimiento* y la *voluntad* es la causa (y por eso el autor) de la naturaleza, es decir, *Dios*. Por consiguiente, el postulado de la posibilidad del *bien supremo derivado* (del mejor mundo) es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un *bien supremo originario*, es decir, de la existencia de Dios. [...]

Aquí hay que notar que esta necesidad moral es una necesidad *subjetiva*, no *objetiva*, es decir, no es en sí misma un deber, puesto que no puede ser un deber admitir la existencia de una cosa. Tampoco se entiende con esto que sea necesario admitir la existencia de Dios *como fundamento de toda obligación en general* (porque este fundamento descansa, como se ha demostrado suficientemente, solo sobre la autonomía de la razón misma). Al deber corresponde aquí únicamente el empeño de producir y fomentar el bien supremo en el mundo, cuya posibilidad, pues, puede ser postulada, pero que nuestra razón no puede concebir sino bajo la presuposición de una inteligencia suprema; por lo tanto, suponer la existencia de esta inteligencia está conectado con la conciencia de nuestro deber, si bien la suposición misma pertenece a la razón teórica. Con la única referencia a esta, considerándola como principio de explicación, puede llamarse *hipótesis*; pero en relación con la inteligibilidad de un objeto (el bien supremo) que nos es encargado por la ley moral, y por consiguiente con una necesidad subjetiva en sentido práctico, puede llamarse *fe* y, concretamente, *fe racional* (*Vernunftglauben*) pura porque la razón pura (según su uso teórico así como su uso práctico) es la única fuente de donde proviene.

(Ibídem V, pp. 148-150)

## VI.

Todos estos [postulados] parten del principio fundamental de la moralidad, que no es un postulado, sino una ley por medio de la cual la razón determina inmediatamente a la voluntad, y la voluntad, precisamente por estar determinada así, como voluntad pura, exige estas condiciones necesarias para cumplimiento de sus preceptos. Estos postulados no son dogmas teóricos, sino *presuposiciones* emitidas desde un punto de vista necesariamente práctico y por lo tanto no amplían el conocimiento especulativo, pero dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa *en general* (mediante su relación con lo práctico) y la autorizan para formar conceptos cuya posibilidad de otro modo no podría afirmar ni siquiera afirmar.

Estos postulados son los de la *inmortalidad*, la *libertad* positivamente considerada (como causalidad de un ser en cuanto pertenece al mundo inteligible) y la *existencia de Dios*. El *primero* se deriva de la condición prácticamente necesaria de una duración adecuada al cumplimiento completo de la ley moral; el *segundo* de la presuposición necesaria de la independencia del mundo de los sentidos y de la facultad de determinación de la propia voluntad según la ley de un mundo inteligible, es decir, de la libertad; el *tercero*, de la necesidad de la condición de tal mundo inteligible para la existencia del bien supremo, mediante la presuposición del bien supremo autónomo, es decir, de la existencia de Dios.

La aspiración al bien supremo, necesaria para el respeto a la ley moral, y la presuposición que se deriva de la realidad objetiva de este bien conduce, por lo tanto, mediante los postulados de la

razón práctica, a conceptos que la razón especulativa podía exponer como problemas (*Aufgabe*), pero que no podía resolver. Así pues: 1) conduce a un problema (el de la inmortalidad) en cuya resolución la razón pura solo podía cometer *paralogismos*, porque le faltaba la característica de la persistencia para completar el concepto psicológico de un sujeto último que necesariamente se atribuye al alma en la autoconciencia hasta llegar a la representación real de una sustancia, lo cual se lleva a cabo por la razón práctica mediante el postulado de una necesaria duración para la adecuación de la ley moral con el bien supremo como fin completo de la razón práctica; 2) conduce a un problema del cual la razón especulativa no contenía sino una *antinomía* y cuya solución ella solo podía fundar en un concepto que podía ser pensado problemáticamente pero no demostrado o determinado por ella en su realidad objetiva, i.e. la idea *cosmológica* de un mundo inteligible y la conciencia de nuestra existencia en él, mediante el postulado de la libertad (cuya realidad demuestra la razón práctica mediante la ley moral, y con ella demuestra al mismo tiempo la ley de un mundo inteligible que la razón especulativa solo podía señalar, pero sin poder determinar su concepto); 3) a lo que la razón especulativa podía pensar pero debía dejar indeterminado como mero *ideal* trascendental, a saber, al concepto *teológico* del ser originario, le confiere sentido (desde el punto de vista práctico, i.e. como una condición de posibilidad del objeto de una voluntad determinada mediante aquella ley) como principio supremo del bien supremo en un mundo inteligible, por medio de una legislación moral que tiene poder en ese mundo.

(Ibídem, VI, pp. 157-158)

#### **4.- Esperanza extramundana: la religión restringida a los límites marcados por la razón.**

##### **I.**

De este modo la ley moral, mediante el concepto de bien supremo como objeto y fin de la razón pura práctica, conduce a la *religión*, es decir, al *conocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos, no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias y en sí mismas contingentes de una voluntad extraña*, sino como *leyes* esenciales de toda voluntad libre por sí misma, pero que sí tienen que ser consideradas como mandamientos del ser supremo porque solamente de una voluntad moralmente perfecta (santa y bondadosa) y, al mismo tiempo, omnipotente, podemos esperar el bien supremo —que la ley moral hace que sea un deber ponernos como objeto de nuestro esfuerzo— y alcanzarlo, pues, mediante el acuerdo con esa voluntad. También aquí queda todo, por lo tanto, desinteresado y fundado solo sobre el deber; sin que el temor o la esperanza deban ser tomados por base como móviles que, si se convirtieran en principios, anularían todo el valor moral de las acciones.

(*Crítica de la razón práctica* VI, p. 154)

## II.

La verdadera Religión única no contiene nada más que leyes, esto es: principios prácticos de cuya necesidad incondicionada podemos ser conscientes y que, por lo tanto, reconocemos como revelados por la Razón pura (no empíricamente). Solo por causa de una iglesia, de la que puede haber formas diversas igualmente buenas, pueden darse estatutos, esto es: prescripciones tenidas por divinas que para nuestro juicio moral puro son arbitrarias y contingentes. Ahora bien, tener esta fe estatutaria (que está en todo caso limitada a un pueblo y no puede contener la universal Religión del mundo) por esencial para el servicio de Dios y hacer de ella la condición suprema de la complacencia divina en el hombre es una *ilusión religiosa*, cuyo seguimiento en un *falso servicio*, esto es: una supuesta veneración de Dios por la cual precisamente se contraviene el verdadero servicio exigido por el mismo.

(*La religión dentro de los límites de la mera razón*,  
trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1981, p. 162)

## III.

Es, pues, una consecuencia natural de la disposición física y a la vez de la disposición moral que hay en nosotros, la cual —esta última— es la base y a la vez la intérprete de todo Religión, el que esta sea por fin gradualmente liberada de todos los fundamentos empíricos de determinación, de todos los estatutos, que se apoyan en la historia y que por medio de una fe eclesial reúnen provisionalmente a los hombres en orden a la promoción del bien, y así finalmente reine sobre todos la pura Religión racional “para que Dios sea todo en todos”.— Las envolturas bajo las cuales se formó primero el embrión en orden al hombre han de ser apartadas ahora que este debe salir a la luz. El andador de la tradición santa con sus colgantes, los estatutos y observancias, que hizo buen servicio en su tiempo, se hace poco a poco superfluo y llega a ser una cadena cuando el hombre entra en la adolescencia (...) La degradante distinción entre laicos y clérigos cesa, y la igualdad surge de la verdadera libertad, sin anarquía, porque cada uno obedece a la ley (no estatutaria) que él mismo se prescribe, pero que ha de considerar al mismo tiempo como la voluntad —revelada a él mediante la Razón— del soberano del mundo, el cual liga invisiblemente a todos bajo un gobierno comunitario en un Estado que pobremente era de antemano representado y preparado a través de la iglesia visible.—

(Ibíd., p. 124)

## IV.

Puede haber tres modos de *fe ilusoria* que tiene lugar en la transgresión, posible para nosotros, de los límites de nuestra razón con respecto a lo sobrenatural (lo que no es con arreglo a leyes de la Razón un objeto ni del uso teórico ni del práctico). *Primeramente* la creencia de que se conoce por experiencia algo que, sin embargo, nos es imposible aceptar como acontecimiento según leyes objetivas (la creencia en *milagros*). *En segundo lugar*, la ilusión de que aquello de lo que no podemos mediante la Razón hacernos ningún concepto, sin embargo hemos de admitirlo entre nuestros conceptos racionales como necesario en orden a nuestro bien moral (la fe en *misterios*). *En tercer lugar* la ilusión de poder producir mediante el uso de simples medios de la naturaleza un efecto que para nosotros es un misterio, a saber: la influencia de Dios sobre nuestra moralidad (la fe en *medios de gracia*).

[...] Todos los afectados autoengaños de este género en asuntos de la Religión tienen un fundamento común. Entre todas las propiedades morales divinas, la santidad, la gracia y la justicia, el hombre de modo habitual se vuelve inmediatamente a la segunda, para así eludir la espantosa condición de ser conforme a las condiciones de la primera. Es trabajoso ser un buen *servidor* (pues entonces siempre se oye hablar solo de deberes); por eso el hombre preferiría ser un *favorito*, al que mucho le es pasado por alto o, si ha faltado a su deber demasiado burdamente, todo se le arregla por mediación de alguien favorecido en el más alto grado, en tanto que él sigue siendo el siervo suelto que era. (...) deja a la providencia, en todo bondadosa, el hacer de él un hombre mejor, en tanto que él se aplica a la *devoción* (una veneración pasiva de la ley divina) en vez de aplicarse a la *virtud* (el empleo de las fuerzas propias para la observancia del deber venerado por él), la cual, *por cierto ligada con la primera*, es la única que puede constituir la idea que se entiende bajo el nombre de *piEDAD* (verdadera *intención religiosa*).—

(Ibídem, p. 190, 194-195)

## V.

Por lo que concierne al perjuicio que resultaría de estas ideas, también *moral-trascendentes*, si quisiéramos introducirlas en la Religión, el efecto de ello según el orden de las cuatro clases mencionadas es: 1) para la supuesta experiencia interna (efectos de gracia), el *fanatismo*; 2) para la presunta experiencia externa (milagros), la *superstición*; 3) para la imaginada iluminación del entendimiento con respecto a lo sobrenatural (misterios), el *iluminismo*, la ilusión de los adeptos; 4) para los osados intentos de actuar sobre lo sobrenatural (medios de gracia), la *taumaturgia*: puros extravíos de una Razón que va más allá de sus límites (...) la apelación a los *efectos de gracia* es de esta índole y no puede ser admitida entre las *máximas* de la Razón si esta se mantiene dentro de sus límites; como en general nada sobrenatural, pues precisamente en ello cesa todo uso de la Razón.— Pues hacerlos conocibles *teóricamente* en algo (hacer conocible que son efectos de gracia, no efectos de naturaleza internos) es imposible, porque nuestro uso del concepto de causa y efecto no puede ser ensanchado más allá de los objetos de la experiencia, por lo tanto más allá de la naturaleza; en tanto que la suposición de una utilización práctica de esta idea se contradice totalmente a sí misma. Pues como utilización supondría una regla del bien que nosotros mismos hemos de *hacer* (en una cierta mira) para obtener algo; pero esperar un efecto de gracia significa justamente lo contrario, a saber: que el bien (el bien moral) no es el acto nuestro, sino de otro ser, por lo tanto nosotros solo podemos obtener ese acto mediante *no hacer nada*, lo cual se contradice. Podemos, por lo tanto, conceder esos efectos como algo incomprensible, pero no admitirlos en nuestra máxima ni para el uso teórico ni para el uso práctico.

(Ibídem, nota 19)

## VI.

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 cual 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.— [...]

...si la comunidad ha de ser una comunidad *ética*, entonces el pueblo como tal no puede ser tenido él mismo como 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 solo 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 del pueblo que para una comunidad ética pueda ser mostrado como públicamente legislante. Sin embargo, las leyes éticas no pueden ser pensadas como procedentes *originalmente* de la voluntad de ese ser superior (como estatutos que, por ejemplo, no podrían ser obligatorios sin que la orden correspondiente haya 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, solo 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, hayan de ser *a la vez* representados como mandamientos suyos.

(Ibídem, pp. 98-100)

## VII.

Podemos, pues, suponer una persona recta (como, verbigracia, Espinosa) que se encuentra firmemente convencido de que no hay Dios ni vida futura (ya que, en consideración del objeto de la moralidad, va a parar a la misma consecuencia). ¿Cómo va a juzgar su propia e interior determinación final (*Zweckbestimmung*) por medio de la ley moral que él, en su actividad, reverencia? Por el cumplimiento de esa ley no pide provecho alguno para sí, ni en este ni en otro mundo; solo desinteresadamente quiere fundar el bien, para lo cual esa santa ley da la dirección a todas sus fuerzas. Pero su esfuerzo es limitado, y si bien puede esperar de la naturaleza, de cuando en cuando, un concurso casual, no puede esperar nunca que se realice una concordancia legal, y según reglas constantes (como son y deben ser interiormente sus máximas), con el fin que se siente obligado e empujado, sin embargo, a realizar. El engaño, la violencia y la envidia andarán siempre a su alrededor, aunque él mismo sea recto, pacífico y benévolo. Y las otras personas justas que ella encuentra además fuera de sí misma estarán, sin embargo, sin que se considere cuán dignas son de ser felices, sometidas por la naturaleza, que no se preocupa de eso, a todos los males de la miseria, de las enfermedades, de una muerte prematura, exactamente como los demás animales de la tierra, y lo seguirán estando hasta que la tierra profunda los albergue a todos (rectos o no, que esto aquí es igual) y los vuelva a sumir a ellos, que podían creer ser el fin final de la creación, en el abismo del caos informe de la materia de donde fueron sacados. El fin, pues, que esta persona de firmes disposiciones tenía y debía tener ante la vista en el cumplimiento de las leyes morales, tendría que suprimirlo, desde luego, como imposible; o bien, si quisiera aquí también permanecer fiel a la voz de su determinación moral interior y no debilitar el respeto que la ley moral le inspira inmediatamente para la obediencia, aniquilando el



único fin final ideal adecuado a su alta exigencia (lo cual no puede ocurrir sin que la disposición moral (*moralische Gesinnung*) experimente a su vez algún daño), entonces con un propósito práctico, es decir, para hacerse al menos un concepto de la posibilidad del fin final que le es moralmente prescrito, tiene que admitir la existencia de un creador *moral* del mundo, es decir, de un Dios, cosa que puede hacer muy bien, puesto que, al menos, no es en sí contradictorio.

(*Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Austral, 1981, §87)

## 5.- Esperanza intramundana: la filosofía de la historia en Kant.

En esta sesión se hizo una lectura comentada de *Idea para una historia universal con un sentido cosmopolita*.

## 6.- Antropología en sentido pragmático: qué es el ser humano

1. El artista de la razón o, como Sócrates lo llama, el filodexo, se dedica solamente al saber especulativo sin considerar en qué medida el saber puede contribuir a los fines últimos de la razón humana; él proporciona reglas para el uso de la razón con vistas a cualquier fin. El filósofo práctico, el maestro de sabiduría tanto mediante la doctrina como mediante el ejemplo, es el verdadero filósofo. Pues la filosofía es la idea de una sabiduría perfecta que nos enseña los últimos fines de la razón humana.

La filosofía en sentido académico tiene dos partes:

En primer lugar una acumulación suficiente de conocimientos racionales, y, en segundo lugar, una conexión sistemática de esos conocimientos o la unión de todos ellos en la idea de una totalidad.

Esta estricta conexión sistemática no solo le corresponde a la filosofía, sino que además ella es la única ciencia que tiene una conexión sistemática en el sentido más propio y que otorga a todas las demás ciencias unidad sistemática.

Por lo que concierne al concepto mundano (*sensu cósmico*) de filosofía, también se la puede denominar la ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón, entendiendo por máxima el principio interno de elección entre diversos fines.

Pues la filosofía en el último sentido es la ciencia de la relación de todos los conocimientos y usos de la razón con el fin último de la razón humana, al cual, como supremo, están subordinados todos los demás y en el cual tienen que estar reunidos.

El terreno de la filosofía en este sentido cosmopolita se puede expresar en las siguientes preguntas:

- 1) ¿qué puedo saber
- 2) ¿qué debo hacer?
- 3) ¿qué me puedo permitir esperar?
- 4) ¿qué es el ser humano?

A la primera pregunta responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropología. Pero en el fondo todo se puede considerar antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la cuarta.

El filósofo, pues, debe poder determinar:

- 1) las fuentes del saber humano
- 2) la extensión del uso posible y conveniente de todos los saberes
- 3) los límites de la razón.

Lo último es lo más necesario pero también lo más difícil y de ello no se ocupa el filodexo.

*Lógica*, capítulo III "Concepto general de la filosofía"  
(IX, 24-25), traducción mía.

**II.** Todos los progresos de la cultura a través de los cuales se educa el ser humano tienen el fin de aplicar los conocimientos y habilidades adquiridas para emplearlos en el mundo; pero el objeto más importante del mundo al que puede aplicarlos es *el ser humano mismo*, porque él es su propio fin último.— El conocerlo, pues, como un ser terrenal dotado de razón por su esencia específica, merece llamarse particularmente un *conocimiento del mundo*, aun cuando el ser humano solo constituya una parte de las criaturas terrenales.

Una ciencia del conocimiento del ser humano sistemáticamente desarrollada (Antropología), puede hacerse *en sentido fisiológico o en sentido pragmático*.— El conocimiento fisiológico del ser humano trata de investigar lo que la *naturaleza* hace del ser humano; el pragmático, lo que *él mismo*, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo.—

*Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos (retocada),

Madrid, Alianza, 1991, prólogo, pp. 7-8.

**III.** Para poder indicar un carácter específico de ciertos seres requiere comprenderlos bajo un concepto con otros conocidos por nosotros e indicar y emplear como peculiaridad (*propietas*) que sirva de razón diferencial aquello por lo que se diferencian los unos de los otros.— Pero si se compara una especie de seres que conocemos (*A*) con otra de seres (*non A*) que no conocemos ¿cómo se puede esperar o pedir que se indique un carácter de los primeros, faltándonos el concepto intermediario de la comparación (*tertium comparationis*)?— Si el concepto del género supremo fuera el de ser racional *terrestre*, no podríamos señalar un carácter suyo, porque no tenemos conocimiento de ser racionales *no-terrestres* para poder indicar su peculiaridad y caracterizar así aquellos seres terrestres entre los racionales en general.— Parece, pues, que el problema de indicar el carácter de la especie humana sea absolutamente insoluble, porque tendría que resolverse comparando dos *especies* de seres racionales por medio de la *experiencia*, la cual no nos ofrece más que una. No nos queda, pues, para señalarle al ser humano la clase a la que pertenece en el sistema de la naturaleza viva y así caracterizarlo, otra cosa sino decir que tiene un carácter que él mismo

se ha creado al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala; gracias a lo cual, y como animal dotado de la *facultad de la razón (animal rationabile)*, puede hacer de sí un *animal racional (animal rationale)*; y esto le lleva, primero, a conservar su propia persona y su especie; segundo, a ejercitarla, instruirla y *educarla* para la sociedad doméstica; tercero, a *regirla* como un todo sistemático (ordenado según los principios de la razón) necesario para la sociedad; pero siendo en todo esto lo característico de la especie, en comparación con la idea de posibles seres racionales sobre una tierra en general, lo siguiente: que la naturaleza ha puesto en ella el germen de la *discordia* y querido que su propia razón saque de esta aquella *concordia* o, al menos, la constante aproximación a ella, de las cuales la última es en la *idea* el FIN, mientras que *de hecho* la primera (la discordia) es en el plan de la naturaleza el MEDIO de una suprema sabiduría para nosotros inescrutable: producir el perfeccionamiento del ser humano por medio del progreso de la cultura, aunque sea con más de un sacrificio de las alegrías de su vida.

Ibídem, Característica, pp. 277-278.

**IV.** Entre los seres vivos *habitantes de la tierra* es el humano notoriamente diferente de todos los restantes por su disposición *técnica* ... para manejar las cosas, por su disposición *pragmática* (para utilizar diestramente a otros hombres de acuerdo con sus propias intenciones) y por su disposición *moral* (de obrar respecto de sí y de los demás con arreglo al principio de la libertad bajo leyes), tres grados residentes en su esencia y cada uno de los cuales puede ya diferenciar característicamente al ser humano de los demás habitantes de la tierra.

I. *La disposición técnica.*— ... La caracterización del ser humano como un ser racional fúndase ya en la simple forma y organización de su *mano*, de sus *dedos* y las *yemas de los dedos*, con cuya estructura, por una parte, y delicado tacto, por otra, no le ha hecho la naturaleza diestro para manejar las cosas de una sola manera, sino indefinidamente de todas, y por ende, para el empleo de la razón, significando con todo esto su disposición técnica o destreza específica de animal *racional*.

II. *La disposición pragmática* de civilizarse por medio de la cultura, principalmente en las cualidades sociales... Antes de nada hay que observar que en todos los demás animales abandonados a sí mismos consigue cada individuo realizar su destino entero, entre los seres humanos en rigor solo la *especie*, de suerte que la especie humana solamente por medio de un progresar en una serie de inacabables generaciones puede elevarse hasta la consecución de su destino; un *progresar* en que el fin seguirá siendo siempre algo en perspectiva, pero sin embargo, la *tendencia* este fin último, aunque pueda ser frecuentemente estorbada, no podrá volverse nunca totalmente retrógrada.

III. *La disposición moral.*— La cuestión es aquí si el ser humano es por naturaleza *bueno*, o por naturaleza *malo*, o por naturaleza igualmente sensible para lo uno y para lo otro, según se caiga en estas o en aquellas manos educadoras. ... En este último caso no tendría la especie misma ningún carácter.—

El resumen de la Antropología pragmática respecto al destino del ser humano y a la característica de su desarrollo es la siguiente. El ser humano está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con otros seres humanos y en ella, y por medio de las artes y las ciencias, a *cultivarse*, a *civilizarse* y a *moralizarse*, por grande que pueda ser su propensión

animal a abandonarse *pasivamente* a los incentivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad, y en hacerse *activamente*, en lucha con los obstáculos que le depara lo rudo de su naturaleza, digno de la humanidad.

Ibídem, pp. 280-282.

**V.** [Mediante la educación el ser humano ha de hacerse...]

- 1) disciplinado. Disciplinar significa tratar de impedir que la animalidad cause perjuicio a la humanidad tanto en el hombre individual como en el hombre social. La disciplina es, entonces, meramente la domesticación de lo salvaje.
- 2) cultivado. La cultura comprende en sí la enseñanza y la instrucción. Proporciona la habilidad, que consiste en poseer una capacidad suficiente para alcanzar todos los fines deseados. Ella no determina, pues, ningún fin, sino que lo deja a merced de las circunstancias.  
Algunas habilidades son buenas en todos los casos, como leer y escribir; otras lo son sólo para algunos fines, como la música para hacernos amables. A causa de los muchos fines las habilidades son, en cierto modo, infinitas.
- 3) Es preciso atender también a que el hombre sea prudente, que se adapte a la sociedad humana, que sea estimado y tenga influencia. A esto corresponde un cierto tipo de cultura denominada civilidad para la que se exigen buenas maneras, gentileza y una cierta prudencia con arreglo a la cual uno pueda usar a todos los hombres para sus propios fines. Se rige por el gusto variable de cada época. Así, hace pocas décadas todavía gustaban las ceremonias en el trato social.
- 4) Hay que atender a la moralización. El hombre no solo debe tener habilidad para toda clase de fines, sino que debe adquirir también la intención (*Gesinnung*) de escoger solamente los que sean puramente buenos. Los fines buenos son los que necesariamente aprobarían todos y los que también pueden ser al mismo tiempo fines de todos.

*Pedagogía AA IX: 450.*

**VI.** Mientras el inexperto ser humano obedeció esa llamada de la Naturaleza, se encontró a gusto con ello. Pero en seguida la razón comenzó a despertarse dentro de él y, mediante la comparación de lo ya saboreado con aquello que otro sentido no tan ligado al instinto —cual es el de la vista— le presentaba como similar a lo ya degustado, el hombre trató de ampliar su conocimiento sobre los medios de nutrición más allá de los límites del instinto (Génesis, 4). Este intento habría podido salir bastante bien, aunque no lo dispusiera el instinto; bastaba con no contradecirlo. Pero es una propiedad de la razón el que, con ayuda de la imaginación, pueda simular deseos, no sólo en ausencia de un impulso natural a ellos dirigido, sino incluso en contra de él, los cuales reciben al principio el nombre de concupiscencia y desde los que poco a poco se incuba todo un enjambre de inclinaciones ineludibles e incluso antinaturales bajo el nombre de voluptuosidad. El motivo para renegar de los impulsos naturales pudo ser una insignificancia, pero el éxito de este primer intento, es decir, el tomar conciencia de su razón como una facultad que puede sobrepasar los límites donde se detienen todos los animales, fue algo muy importante y decisivo para el *modus vivendi* del ser humano. (...) Este descubrió dentro de sí una capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir y no estar sujeto a una sola forma de vida como el resto de los animales, A la satisfacción momentánea que pudo provocar el advertir este privilegio debieron seguir de inmediato el miedo y la angustia: cómo debía proceder con su recién descubierta capacidad quien todavía no conocía nada con respecto a sus cualidades ocultas y sus efectos remotos. Estaba como al borde de un abismo, pues a partir de los objetos concretos de sus deseos, que hasta ahora le había señalado el instinto, se le abría una infinitud de ellos en cuya elección él no sabía todavía manejarse; y, una vez probado este estado de libertad, ya le fue imposible volver otra vez a la servidumbre bajo el dominio del instinto.

(...) El tercer paso de la razón —tras haberse entremezclado con las necesidades primarias sentidas de un modo inmediato— fue la reflexiva *expectativa del futuro*. Esta capacidad de gozar no solo del momento actual, sino también del venidero, esta capacidad de hacerse presente un tiempo por venir, a menudo muy remoto, es el rasgo decisivo del privilegio humano, aquello que le permite trabajar en pro de los fines más remotos con arreglo a su destino —pero al mismo tiempo es una fuente inagotable de preocupaciones y aflicciones que suscita el futuro incierto, cuitas de las que se hallan exentos todos los animales (Génesis 3, 13-19). El hombre, que había de alimentarse a sí mismo, junto a su mujer y a sus futuros hijos, comprobó la fatiga siempre en aumento de su trabajo; la mujer previó las cargas a las que la naturaleza había sometido a su sexo y aquellas que por añadidura le imponía el varón, más fuerte que ella. Los dos previeron en fin con temor en el fondo del cuadro, después una vida llena de fatigas, aquello que ciertamente alcanza a todos los animales pero que a ninguno preocupa, a saber, la muerte; y les pareció reprobable el uso de la razón que tantos males les causaba y la convirtieron en un crimen. Pervivir en su posteridad —imaginando que le irán mejor las cosas— o mitigar sus penas en cuanto miembros de una familia fue la única perspectiva consoladora que les alentaba (Génesis 3, 16-20).

## VII.

### DE LAS REPRESENTACIONES QUE TENEMOS SIN SER CONSCIENTES DE ELLAS

#### §5

*Tener representaciones* y, sin embargo, *no ser conscientes de ellas*, es algo en que parece haber una contradicción; pues, ¿cómo podemos saber que las tenemos si no somos conscientes de ellas? Esta objeción la hizo ya Locke, que rechazaba, por ello, la existencia de semejante especie de representaciones.— Pero lo cierto es que podemos ser mediatamente conscientes de tener una representación aun cuando no seamos inmediatamente conscientes de ella.— Este género de representaciones se llaman, consecuentemente, *oscuras*; las restantes son *claras*, y si su claridad se extiende a las representaciones parciales de un todo de ellas y a su vínculo, *representaciones distintas*, sean del pensamiento o de la intuición.

(...) El hecho de que el campo de aquellas nuestras intuiciones y sensaciones de las que no somos conscientes, si bien podemos concluir indubitadamente que las tenemos, esto es, las representaciones *oscuras* en el ser humano (y también en los animales), sea inmenso, mientras que las *claras*, por el contrario, comprendan solo unos, infinitamente pocos, puntos de aquellas que están abiertos a la conciencia, de suerte que, por decirlo así, en el gran *mapa* de nuestro espíritu solo unos pocos lugares estén *iluminados*; este hecho puede infundirnos admiración por nuestra propia naturaleza...

El campo de las representaciones *oscuras* es, pues, el mayor de todos en el ser humano.— Pero como es un campo que solo deja percibir a este en su parte pasiva, como juego de las sensaciones, su teoría pertenece exclusivamente a la antropología fisiológica, no a la pragmática, que es la que propiamente interesa aquí.

Jugamos frecuentemente, en efecto, con representaciones oscuras, y tenemos el interés de relegar a la sombra y sustraer a la imaginación objetos queridos o no queridos; con más frecuencia, sin embargo, somos nosotros mismos un juguete de las representaciones oscuras y nuestro entendimiento no logra salvarse de los absurdos en que su influencia le hunde, aun cuando reconoce su error.

Así pasa con el amor sexual, en tanto no persigue propiamente el bien, sino el goce de su objeto. ¡Cuánto ingenio se ha derrochado siempre para arrojar un delgado cendal sobre aquello que es apetecido, pero que presenta al hombre en tan estrecho parentesco con el común género animal, que se agravia el pudor y las expresiones que lo mientan no pueden surgir en el trato social fino sin ir envueltas en flores, aunque con transparencia bastante para hacer sonreír! La imaginación gustará aquí de pasear en la oscuridad y será menester siempre un arte poco común si no se quiere, por evitar el *cinismo*, correr el peligro de incurrir en el *puritanismo*.

*Antropología en sentido pragmático*, ed. cit., pp. 26-28.

## VIII.

§67

*Gusto*, en la significación propia de la palabra, es, como ya se dijo anteriormente, la propiedad que tiene un órgano (la lengua, el paladar y la garganta) de ser afectado específicamente por ciertas materias disueltas al comer o beber. En su empleo puede entenderse, o meramente como *gusto diferencial* o, al mismo tiempo, como *buen gusto* (por ejemplo, si algo es dulce o amargo, o si lo probado —dulce o amargo— es *agradable*). El primero puede dar por resultado una general concordancia en la manera de *calificar* ciertas materias; el último no puede dar jamás como resultado un juicio universalmente válido, a saber, que lo agradable para mí (por ejemplo, lo amargo) será también agradable para todos. La razón es clara: el placer y el displacer no pertenecen a la facultad de conocer en relación a los objetos, sino que son determinaciones del sujeto, o sea, no pueden atribuirse a los objetos externos.— El buen gusto encierra al par, por ende, el concepto de una distinción en complacer y displacer, que uno con la representación del objeto en la percepción o la imaginación.

Ahora bien, tórnase asimismo la palabra *gusto* por una facultad de juzgar sensible de elegir, no meramente según el sentimiento sensible para mí mismo, sino también según una cierta regla que se representa como válida para todos. Esta regla puede ser *empírica*, pero entonces no puede aspirar a una mera universalidad ni, por consiguiente, tampoco a la necesidad (a que en el buen gusto *tenga* que concordar cualquier otro juicio con el mío). Así, por ejemplo, la regla de gusto en materia de comida que vale para los alemanes es empezar con una sopa; la que vale para los ingleses, empezar con un plato fuerte; porque un hábito paulatinamente difundido por imitación ha hecho de ello la regla para servir una mesa.

Pero hay también un buen gusto cuya regla tiene que estar fundada *a priori*, porque anuncia una *necesidad* y, por consiguiente, una validez para todos, en cuanto a cómo la representación de un objeto haya de juzgarse en referencia al sentimiento de placer y displacer (regla, pues, en que también la razón entra secretamente en juego, aun cuando su juicio no pueda derivarse de principios racionales ni, por tanto, demostrarse); y este gusto podría llamarse el *argüitivo* (*vernünftelnden*), a diferencia del empírico o gusto sensible (aquel, *gustus reflectens*; este, *gustus reflexus*).

Toda *manifestación* de la propia persona o del propio arte hecha *con gusto* supone un *estado social* (una comunicación), que no siempre es cordial (de participación en el placer de los demás), sino en principio *bárbaro*, insociable y de pura rivalidad.— En la soledad completa nadie se adornará ni embellecerá su casa; tampoco lo hará por los suyos (su mujer e hijos), sino por los extraños, para mostrarse ventajosamente ante ellos. Pero en el *gusto* de elección, es decir, en el juicio estético, no es directamente la *sensación* (lo material de la representación del objeto), sino cómo las apareja poéticamente (*zusammenpaart durch Dichtung*) la libre imaginación (productiva), esto es, la *forma*, lo que produce la complacencia en el objeto. Pues solamente la forma es capaz de aspirar a una regla universal para el sentimiento de placer. Del sentimiento



sensible, que puede ser muy distinto según la diversa capacidad sensorial de los sujetos, no se puede esperar ninguna regla universal.— Puede, por tanto, definirse el gusto así: “gusto es la facultad que tiene el juicio estético de elegir de un modo universalmente válido”.

Ibid., pp. 168-170.

## IX.

### DE LAS PASIONES

#### §80

La posibilidad subjetiva de que surja cierto deseo anteriormente a la representación de su objeto es la *propensión* —la interna *compulsión* de la facultad de desear a tomar posesión de ese objeto antes de conocerlo es el *instinto* (como el impulso sexual o el impulso paternal de los animales que protegen a sus crías, etc.).— El deseo sensible que le sirve al sujeto de regla (hábito) se denomina *inclinación*.— La inclinación que impide a la razón compararla con vistas a una cierta elección, con la suma de todas las inclinaciones es la *pasión* (*passio animi*).

Se ve fácilmente que las pasiones, puesto que son compatibles con la más tranquila meditación, no siendo irreflexivas como la emoción, ni tampoco tormentosas y pasajeras, sino pudiendo arraigarse y coexistir incluso con el sutil argüir, causan el mayor quebranto a la libertad, y si la emoción es una *borrachera*, la pasión es una *enfermedad* que rehúsa toda medicina y, por ende, es mucho peor que todas aquellas conmociones pasajeras del alma que, al menos, excitan el propósito de corregirse; en lugar de lo cual la pasión es un hechizo que excluye también la corrección.

...La pasión supone siempre una máxima del sujeto: la de obrar según un fin que le prescribe la inclinación. Está, pues, ligada en todo momento con la razón del sujeto, y a los meros animales no se les puede atribuir pasiones, como tampoco a los puros entes racionales. El afán de honores, el afán de venganza, etc., porque nunca están satisfechos, se cuentan entre las pasiones, enfermedades contra las cuales solo hay paliativos.

Ibid. pp. 203-204

**X. Geografía física.** Desde los comienzos de mi docencia académica me di cuenta de que suponía un gran descuido de la juventud estudiantil el que ella aprendiera tan pronto a sutlizar (*vernünfteln*) antes de poseer un conocimiento histórico suficiente que pudiera ocupar el lugar de la experiencia. Entonces me planteé el proyecto de hacer un compendio agradable y asequible de la historia del estado actual de la tierra o de la geografía en sentido amplio que pudiera preparar para la razón práctica y que pudiera servir para intensificar las ganas de ampliar cada vez más esos conocimientos. Denominé a esa disciplina de acuerdo con la parte a la que entonces estaba dirigido preferentemente mi punto de mira: geografía física. Desde entonces he ido ampliando paulatinamente este proyecto y ahora creo que, reduciendo la sección referida a los

rasgos físicos de la tierra, puedo ganar tiempo para ampliar la presentación de las otras partes que son de utilidad todavía más común.

Esta disciplina será, pues, una geografía física, moral y política, en la cual se presenten, en primer lugar, las características de la tierra a través de sus tres reinos pero eligiendo de entre la incontable diversidad aquello que se ofrezca como preferible a la curiosidad general por el atractivo de su peculiaridad, o también por la influencia que pueda tener en los Estados por medio de la industria o del comercio. Esta parte, que contiene además la relación natural de todas las tierras y los mares y la causa de su conexión, es el fundamento apropiado de la historia, sin el cual esta poco se diferencia de un cuento de hadas.

La segunda sección considera a los seres humanos según la diversidad de sus características naturales y la diferencia de lo que para ellos es moral en la tierra entera, una consideración de gran importancia y muy interesante sin la cual difícilmente se pueden emitir juicios universales sobre el ser humano y donde la comparación de unos con otros y con el estado moral de épocas anteriores nos pone ante los ojos un gran mapa del género humano.

Por último se considera aquello que se puede ver como una consecuencia de la acción recíproca de las dos fuerzas antes mencionadas, a saber la situación de los Estados y poblaciones de la tierra, no en cuanto radica en causas accidentales de las empresas y el destino de los individuos, ni en cuanto depende de la sucesión de los gobiernos, las conquistas y las maquinaciones de los Estados, sino en relación con aquello que es más estable y que contiene el fundamento más lejano de aquellos factores, a saber, la situación de sus territorios, los productos, costumbres, industria, comercio y población.

Además la reducción, si debo llamarla así, de una ciencia que tiene tan amplias perspectivas a una escala más pequeña tiene una gran utilidad, pues solo de este modo se consigue la unidad del conocimiento sin la cual el saber es solo fragmentario. Y en un siglo tan amante del trato social como el nuestro ¿voy a dejar de mencionar además entre los beneficios que ofrece para la conversación coloquial —que hay que considerar sin que ello implique ningún menosprecio para la ciencia— el tener una reserva de gran diversidad de conocimientos agradables e instructivos y de fácil adquisición? Al menos no es agradable para una persona culta verse en la perplejidad en la cual se encontró el orador Isócrates, el cual, en una ocasión en que le animaban a participar en una conversación mundana, tuvo que decir: lo que sé no encaja y lo que encaja no lo sé.

He aquí un breve anuncio de las tareas a las que me estoy dedicando en los comienzos de este semestre, que considero necesario solo para que uno pueda hacerse una idea del tipo de doctrina en la cual he considerado conveniente introducir alguna modificación. *Mihi sic est usus: Tibi ut opus facto est, face* (Terencio).

*Anuncio sobre la articulación de las lecciones en el semestre de invierno 1765-66 (AA 02:312), traducción mía.*

## 7.- Derecho y justicia en Kant. Los diferentes ámbitos del derecho y sus relaciones

I. A la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma, se le llama *legalidad* (conformidad con la ley), pero a aquella en la que la idea de deber según la ley es a la vez el móvil de la acción se le llama la *moralidad* (eticidad) de la misma.

Los deberes nacidos de la legislación jurídica solo pueden ser externos, porque esta legislación no exige que la idea de este deber, que es interior, sea por sí misma fundamento de determinación del arbitrio del agente y, puesto que ella, sin embargo, necesita un móvil adecuado para la ley, solo puede ligar móviles externos con la ley. Por el contrario, la legislación ética convierte también en deberes acciones internas, pero no excluyendo las externas, sino que afecta a todo lo que es deber en general. Pero precisamente por ello, porque la legislación ética incluye en su ley el móvil interno de la acción (la idea del deber), cuya determinación no puede desembocar en modo alguno en una legislación externa, la legislación ética no puede ser externa (ni siquiera la de una voluntad divina), aunque admita como móviles en su legislación deberes que se desprenden de otra legislación, es decir, de una legislación externa, *en tanto que deberes*.

[...] La legislación ética es la que no *puede* ser exterior (aunque los deberes puedan ser también exteriores); la jurídica es la que también puede ser exterior. Así, cumplir la promesa correspondiente a un contrato es un deber externo; pero el mandato de hacerlo únicamente porque es deber, sin tener en cuenta ningún otro móvil, pertenece solo a la legislación *interior*.

*Metafísica de las costumbres*, introducción III,  
trad. Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 24-25

II.

### §16

#### *Exposición del concepto de una adquisición originaria del suelo*

Todos los hombres están originariamente en *posesión común* del suelo de la tierra entera (*communio fundi originaria*), (cada uno) con la voluntad de usarlo, que le corresponde por naturaleza (*lex iusti*); esta voluntad, debido al enfrentamiento inevitable por naturaleza del arbitrio de uno con el de otro, anularía todo uso del suelo,

si no contuviera a su vez la ley para este, según la cual puede determinarse a cada uno una *posesión particular* sobre el suelo común (*lex iuridica*). Pero la ley que distribuye lo mío y lo tuyo de cada uno en el suelo no puede surgir, conforme al axioma de la libertad exterior, más que de una voluntad unificada *originariamente* y *a priori* (porque no presupone para tal unificación ningún acto jurídico), por consiguiente, solo puede surgir en el estado civil (*lex iustitiae distributivae*), que determina lo que es *legítimo*, lo que es *jurídico* y lo que es *de derecho*. —

Ahora bien, en este estado, es decir, antes de la fundación del estado civil y con vistas a él, por tanto, *provisionalmente*, es un deber proceder conforme a la ley de la adquisición exterior; por tanto, la voluntad tiene también *capacidad* jurídica para obligar a cada cual a reconocer como válido el acto de la toma de posesión y apropiación, aun cuando sea unilateral; por consiguiente, es posible una adquisición provisional del suelo con todas sus consecuencias jurídicas [...]

## §17

### *Deducción del concepto de la adquisición originaria*

Hemos encontrado el *título* de la adquisición en una comunidad originaria del suelo, por tanto, bajo las condiciones espaciales de una posesión exterior; y el *modo de adquisición* lo hemos encontrado en las condiciones empíricas de la toma de posesión (*apprehensio*), junto con la voluntad de tener el objeto exterior como suyo. Ahora es todavía necesario desarrollar a partir de los principios de la razón pura práctico-jurídica la *adquisición* misma, es decir, lo mío y lo tuyo exterior, que resulta de las dos partes dadas; es decir, la posesión inteligible (*possessio noumenon*) del objeto, según lo que contiene su concepto.

El *concepto jurídico* de lo mío y lo tuyo *exterior*, en tanto que *sustancia*, no puede significar, en lo que concierne al término “fuera de mí”, otro *lugar* distinto a aquel en que estoy, porque es un concepto racional; sino que, ya que bajo este solo puede subsumirse un concepto puro del entendimiento, únicamente puede significar algo *diferente* de mí y el concepto de una posesión no empírica (de la aprehensión — digamos — permanente), es decir, únicamente el concepto de *tener en mi potestad* el objeto exterior (su conexión conmigo como condición subjetiva de la posibilidad de su uso), que es un concepto puro del entendimiento. Ahora bien, la eliminación u omisión (abstracción) de esas condiciones sensibles de la posesión, como relación de la persona con *objetos* que carecen de obligación, no es sino la relación de una persona con *personas*, que consiste en *obligar* a todas ellas, en lo que se refiere al uso de las cosas,

por la *voluntad* de la primera, en la medida en que esta coincide con el axioma de la libertad exterior, con el *postulado* de la facultad y de la *legislación* universal de la voluntad pensada como unificada *a priori*; lo cual, por tanto, es la *posesión inteligible* de las cosas, es decir, la posesión por el mero derecho, aunque el objeto (la cosa que poseo) sea un objeto sensible.

Ibídem, pp. 84-86.

III.

#### §45

Un Estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de personas bajo leyes jurídicas. En cuanto estas, como leyes *a priori*, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí mismas del concepto del derecho externo en general, su forma es la de un Estado en general, es decir, un Estado *en la idea*, tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma (*norma*) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad (por lo tanto, en lo interno).

Cada Estado contiene en sí tres *poderes*, es decir, la voluntad universal unida en una triple persona (*trias política*): el *poder soberano* (la soberanía) en la persona del legislador, el *poder ejecutivo* en la persona del gobernante (siguiendo la ley) y el *poder judicial* (adjudicando a cada uno lo suyo según la ley) en la persona del juez (*potestas legislativa, rectoría et iudiciaria*), como las tres proposiciones de un razonamiento práctico: la mayor, que contiene la *ley* de aquella voluntad, la menor, que contiene el *mandato* de proceder conforme a la ley, es decir, el principio de subsunción bajo la misma, y la conclusión, que contiene el *fallo judicial* (la sentencia), lo que es de derecho en cada caso.

#### §46

El poder legislativo solo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo. Porque, ya que de él ha de proceder todo derecho, no ha de *poder* actuar injustamente con nadie mediante su ley. Pues si alguien decreta algo respecto de *otro*, siempre es posible que cometa injusticia contra él, pero nunca en aquello que decide sobre sí mismo. (en efecto, *volenti non fit iniuria*). De ahí que solo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, solo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora.

Los miembros de una sociedad semejante (*societas civilis*) —es decir, de un Estado—, unidos con vistas a la legislación, se llaman *ciudadanos* (*cives*) y sus atributos jurídicos, inseparables de su esencia (como tal), son los siguientes: la *libertad* legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado

su consentimiento; la *igualdad* civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, solo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que este puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la *independencia civil*, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil que consiste en no ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos.

Ibídem, pp. 142-144.

IV. He aquí un *contrato originario*, el único sobre el que puede fundarse entre los hombres una constitución civil, legítima para todos sin excepción, y establecerse una república. Sin embargo, este contrato (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*), como coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, en una voluntad comunitaria y pública (con vistas a una mera legislación jurídica), no es preciso en modo alguno suponer que se trata de un *hecho* (acaso no sea siquiera posible); como si, en cierto modo, para considerarse vinculado a una constitución civil ya existente, hubiera que probar primero en la historia que un pueblo, en cuyos derechos y obligaciones hemos entrado como descendientes, tuvo *alguna vez* que verificar tal acto y legarnos, de palabra o por escrito, una noticia o instrumento del mismo. Por el contrario, se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica); a saber: la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si *podieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en cuanto que quiere ser ciudadano, como si hubiera votado por su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí está la prueba de la legitimidad de toda ley pública.

[...] Hobbes es de la opinión opuesta. Según él (*De cive*, cap 7, §14) el jefe del Estado no está vinculado en modo alguno al pueblo mediante contrato, y no puede cometer injusticia con el ciudadano (del que puede disponer como quiera). Esta tesis sería correcta si por injusticia entendiera aquella lesión que concede al agraviado un derecho de coacción contra quien le ha tratado injustamente; pero así, en su generalidad, la tesis es espantosa.

[...] No obstante, si hay algo en la razón que se deja expresar con el nombre de *derecho político*, y si ese concepto tiene para los hombres, enfrentados mutuamente por el antagonismo de la libertad, una fuerza vinculante y, por tanto, realidad objetiva (práctica), sin que sea lícito fijarse en el bienestar o malestar que pueda venir de ello (lo que se conoce solo por experiencia), entonces tal derecho se funda en principios a priori (pues la experiencia no puede enseñar lo que es el derecho), y hay una *teoría* del derecho político, sin conformidad con la cual ninguna práctica es válida.

Nada se puede alegar contra esto, sino que, si los hombres tienen en su cabeza la idea de los derechos que les incumben, no obstante, por mor de la dureza

de su corazón, serían incapaces e indignos de ser tratados con respecto a ella, y por ello es permisible y necesario un poder supremo que los mantenga en orden y proceda según reglas de prudencia. Pero este salto a la desesperada (*salto mortale*) es de tal índole que, si acaso no se trata del derecho sino solo de la fuerza, también al pueblo le está permitido ensayar la suya y volver insegura así toda constitución legal. Si no hay nada que infunda por medio de la razón un respeto inmediato (como los derechos del hombre), todo influjo sobre el arbitrio de los hombres es incapaz de refrenar su libertad. Pero si, junto a la benevolencia, se hace oír el derecho, entonces no se muestra tan viciada la naturaleza humana como para no oír su voz con respeto.

“Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría pero no vale para la práctica, II: De la relación de la teoría con la práctica en el derecho político (contra Hobbes)”, en

En defensa de la ilustración, Barcelona, Alba editorial, 1999,  
pp. 268-269, 276 y 279-280

V.

#### §55

Con aquel derecho originario de los Estados libres de hacerse la guerra mutuamente en el estado de naturaleza (para fundar un estado que se aproxime al jurídico) surge inicialmente la cuestión: ¿qué derecho tiene el Estado *frente a sus propios súbditos* a servirse de ellos en la guerra contra otros Estados, a emplear o arriesgar en ello sus bienes, o incluso su vida, de modo que no dependa de su propio juicio si quieren o no ir a la guerra, sino que puede enviarles a ella la orden suprema del soberano?

Parece que este derecho se pueda probar fácilmente a partir del derecho de cada uno de hacer lo que quiera con lo suyo (con su propiedad). De aquello que alguien ha *hecho* él mismo, en cuanto a la sustancia, es propietario indiscutible.— He aquí, por tanto, la deducción, tal como la concebiría un simple jurista.

[...] Pero este fundamento jurídico (del que presumiblemente el monarca pueda tener una vaga idea) vale sin duda para los animales, que pueden ser *propiedad* de las personas; pero no puede aplicarse en modo alguno a los seres humanos, sobre todo como ciudadanos, que han de ser considerados siempre en el Estado como miembros colegisladores (no simplemente como medio, sino también al mismo tiempo como fines en sí mismos) y que, por tanto, han de dar su libre aprobación por medio de sus representantes, no solo a la guerra en general, sino también a cada declaración de guerra en particular; solo bajo esta condición restrictiva puede el Estado disponer de ellos para un servicio peligroso.

## Conclusión

Ahora bien, la razón práctico-moral expresa en nosotros su *veto* irrevocable: *no debe haber guerra*; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados que, aunque se encuentren internamente en un estado legal, sin embargo exteriormente (en su relación mutua) se encuentran en un estado sin ley; — porque ese no es el modo en que cada uno debe procurar su derecho. Por tanto, la cuestión no es ya la de saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos engañamos en nuestro juicio teórico si suponemos lo primero; sino que hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es, y elaborar la constitución que nos parezca más idónea para lograrla (tal vez el republicanismo de todos los Estados sin excepción) y acabar con la terrible guerra, que es el fin al que, como su fin principal, han dirigido hasta ahora todos los Estados sus disposiciones internas. Y aunque esto último —lo que concierne al cumplimiento de este propósito— quedara como un deseo irrealizable, no nos engañaríamos ciertamente al aceptar la máxima de obrar continuamente en esa dirección; porque esto es un deber; pero tomar como engañosa a la ley moral en nosotros mismos despertaría el repugnante deseo de preferir hallarse privado de razón y verse sometido, según sus principios, junto con las restantes clases de animales, al puro mecanismo de la naturaleza.

*Metafísica de las costumbres*, ed. cit., pp. 183-185 y 195.

VI. Si en el derecho público prescindo, como suelen concebirlo los juristas, de toda *materia* (de las diferentes relaciones empíricamente dadas de los hombres en el Estado o entre Estados), aún me queda la *forma de la publicidad*, cuya posibilidad está comprendida en toda pretensión jurídica, ya que sin ella no habría justicia (que solo puede ser pensada como *públicamente manifiesta*) ni habría tampoco derecho, que solo se otorga desde la justicia.

Toda pretensión jurídica debe poseer esta posibilidad de ser publicada y la publicidad puede, por ello, suministrar un criterio *a priori* de la razón de fácil utilización para conocer inmediatamente, como por un experimento de la razón pura, la falsedad de la pretensión (antijuridicidad) en el caso de que no se dé la publicidad, ya que resulta muy fácil reconocer si se da en un caso concreto, es decir, si la publicidad se puede armonizar o no con los principios del agente.

Después de prescindir de todo lo empírico que contiene el concepto de derecho político y de gentes (como es, por ejemplo, la maldad de la naturaleza humana que hace necesaria la coacción) se puede denominar *fórmula trascendental*



del derecho a la siguiente proposición: “Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados”.

No hay que considerar este principio como un mero principio *ético* (perteneciente a la doctrina de la virtud), sino que hay que considerarlo también como un principio *jurídico* (que afecta al derecho de los hombres). Un principio que no pueda manifestarse *en alta voz* sin que se arruine al mismo tiempo mi propio propósito, un principio que, por lo tanto, debería permanecer secreto para poder prosperar y al que no puedo *confesar públicamente* sin provocar indefectiblemente la oposición de todos, un principio semejante solo puede obtener esta universal y necesaria reacción de todos contra mí, cognoscible *a priori*, por la injusticia con que amenaza a todos.

“Sobre la paz perpetua”, en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 181-182.

#### VII. Tercer artículo definitivo sobre la paz perpetua

“El derecho *cosmopolita* debe limitarse a las condiciones de la *hospitalidad universal*”

Se trata en este artículo, como en los anteriores, de derecho y no de filantropía, y *hospitalidad (Wirthbarkeit)* significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. Este puede rechazar al extranjero si se puede realizar sin la ruina de este, pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto no puede el otro combatirlo hostilmente. No hay ningún *derecho de huésped* en el que pueda basarse esta exigencia (para eso sería preciso un contrato especialmente generoso, por el que se le hiciera huésped por cierto tiempo) sino un *derecho de visita*, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra.

[...] Si se compara la conducta *inhospitalaria* de los Estados civilizados de nuestro continente, particularmente de los comerciantes, produce espanto la injusticia que ponen de manifiesto en la *visita* a países y pueblos extranjeros (para ellos significa lo mismo que *conquistarlos*). América, los países negros, las islas de las especias, el Cabo, etc. eran para ellos, al descubrirlos, países que no pertenecían a nadie, pues a sus habitantes no los tenían en cuenta para nada. En las Indias orientales (Indostán) introdujeron tropas extranjeras, bajo el pretexto de establecimientos comerciales, y con las tropas introdujeron la opresión de los

nativos, la incitación de sus distintos Estados a grandes guerras, hambres, rebelión, perfidia y la letanía de todos los males que afligen al género humano.

[...] Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella.

Ibídem, pp. 157-160.