

Primera parte

De la inhabitación del principio malo al lado del bueno
o sobre el mal radical en la naturaleza humana

Que el mundo está en el mal es una queja tan antigua como la historia; incluso como el arte poético, más antiguo aún; igualmente vieja incluso que la más antigua de todas las poesías, la Religión sacerdotal. Sin embargo, todos hacen empezar el mundo por el bien: por la Edad de Oro, por la vida en el Paraíso o por una vida más dichosa aún, en comunidad con seres celestes. Pero dejan pronto desaparecer esta dicha como un sueño; y es entonces la caída en el mal (el mal moral, con el cual siempre fue a la par el físico) lo que para desgracia hacen correr en acelerado desplome (3), de modo que ahora (pero este *ahora* es tan antiguo como la historia) vivimos en lo último del tiempo, el último día y la ruina del mundo están a la puerta y en algunos parajes del Indostán el juez y destructor del mundo *Ruttren* (también llamado *Siba* o *Siwen*) es venerado ya como el dios que ahora tiene el poder, después que el mantenedor del mundo *Vischnú*, cansado de su cargo, que recibió del creador del mundo *Brahma*, se ha desprendido de él ya desde hace siglos.

Más nueva, pero mucho menos extendida, es la opinión heroica opuesta, que ha encontrado sitio sólo entre filósofos y en nuestra época particularmente entre pedagogos: que el mundo progresa precisamente en dirección contraria, a saber: de lo malo a lo mejor, sin detenerse (bien que de modo apenas observable), que al menos se encuentra en el hombre la disposición a ello. Con seguridad, esta opinión no la han obtenido de la experiencia, si se trata del bien o el mal *moral* (no de la civilización); pues la historia de todos los tiempos habla demasiado poderosamente en contra; más bien se trata, probablemente, de un benévolo supuesto de los moralistas, de *Séneca a Rousseau*, para impulsar al cultivo infatigable del germen del bien que se encuentra quizá en nosotros, con tal que se pudiese contar con una base natural para ello en el hombre. A ello se añade que, pues hay que aceptar al hombre por naturaleza (esto es: tal como habitualmente nace) como sano según el cuerpo, no hay ninguna causa para no aceptarlo igualmente como sano y bueno por naturaleza según el alma. Así pues, para desarrollar en nosotros esta disposición moral al bien, la naturaleza misma nos sería propicia. *Sanabilibus aegrotamus malis nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat*¹⁵, dice Séneca.

Puesto que podría haber ocurrido que uno se hubiese equivocado en las dos presuntas experiencias, se plantea la cuestión de si no será al menos posible un término medio, a saber: que el hombre en su especie no sea ni bueno ni malo, o en todo caso tanto lo uno como lo otro, en parte bueno y en parte malo.—Pero se llama malo a un hombre no porque ejecute acciones que son malas (contrarias a la ley), sino porque éstas son tales que dejan concluir máximas malas en él. Ciertamente uno puede mediante la experiencia echar de ver acciones contrarias a la ley, puede incluso (al menos en sí mismo) ver que lo son conscientemente; pero las máximas no puede uno observarlas, incluso en sí mismo no siempre, y por lo tanto el juicio de que el autor sea un hombre malo no puede fundarse con seguridad en la experiencia. Así

pues, para llamar malo a un hombre, habría de poderse concluir de algunas acciones conscientemente malas —e incluso de una sola— *a priori* una máxima mala que estuviese a la base, y de ésta un fundamento, presente universalmente en el sujeto, de todas las máximas particulares moralmente malas, fundamento que a su vez es él mismo una máxima.

Sin embargo, para que no se tropiece en seguida con el término *naturaleza* —el cual, si (como de ordinario) debiese significar lo contrario del fundamento de las acciones por *libertad*, estaría en directa contradicción con los predicados de *moralmente* bueno y *moralmente* malo— hay que notar que aquí por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento. Pero este fundamento subjetivo a su vez tiene siempre que ser él mismo un acto de la libertad (pues de otro modo el uso o abuso del albedrío del hombre con respecto a la ley moral no podría serle imputado, y no podría en él el bien o el mal ser llamado moral). Por lo tanto, el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto *que determine* el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es: en una máxima. Ahora bien, de ésta a su vez no ha de poderse preguntar luego cuál es en el hombre el fundamento subjetivo de que se la adopte y no se adopte más bien la contraria. Pues si este fundamento no fuese él mismo finalmente una máxima, sino un mero impulso natural, el uso de la libertad podría ser reducido totalmente a determinaciones mediante causas naturales, lo cual contradice a la libertad. Así pues, si decimos: el hombre es por naturaleza bueno, o bien: el hombre es por naturaleza malo, esto significa tanto como: contiene un primer fundamento (4) (insondable para nosotros) de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley), y lo contiene de

modo universal en cuanto hombre, por lo tanto de modo que por la adopción de esas máximas expresa a la vez el carácter de su especie.

Diremos por lo tanto de uno de estos caracteres (de la distinción del hombre respecto a otros seres racionales posibles): le es *innato*, y sin embargo nos resignaremos a que no lleva la naturaleza la culpa (si el hombre es malo) o el mérito (si es bueno), sino que es el hombre mismo autor de ello. Pero como el primer fundamento de la adopción de nuestras máximas, que a su vez ha de residir él mismo en el libre albedrío, no puede ser un hecho que pudiera ser dado en la experiencia, el bien o el mal en el hombre (como primer fundamento subjetivo de la adopción de esta o aquella máxima con respecto a la ley moral) es llamado innato solamente en *el* sentido de que es puesto a la base antes de todo uso de la libertad dado en la experiencia (en la más temprana juventud, retrocediendo hasta el nacimiento) y de este modo es representado como presente en el hombre a una con el nacimiento; no que el nacimiento sea la causa de él.

Observación

A la base del conflicto de las dos hipótesis arriba establecidas está una proposición disyuntiva: el *hombre es* (por naturaleza) *o moralmente bueno o moralmente malo*. Pero a cualquiera se le ocurre fácilmente preguntar si con esta disyunción se está en lo justo y si no podría alguno afirmar que el hombre no es por naturaleza ninguna de las dos cosas, y otro afirmar que es las dos cosas a la vez, a saber: en parte bueno y en parte malo. La experiencia parece incluso confirmar este término medio entre ambos extremos.

Pero importa mucho en general a la doctrina de las costumbres no conceder ningún término medio moral —en cuanto ello es posible— ni en las acciones (*adiaphora*) ni en los caracteres humanos; pues con una am-

bigüedad semejante todas las máximas corren peligro de perder su precisión y firmeza. Comúnmente se llama a los que son afectos a este estricto modo de pensar (con un nombre en el que se pretende encerrar un reproche, pero que de hecho es una alabanza) *rigoristas*; y así se puede llamar a sus antípodas *latitudinarios*. Estos son, pues, o latitudinarios de la neutralidad y pueden ser llamados *indiferentistas*, o latitudinarios de la coalición y pueden ser llamados *sincretistas* (5).

La respuesta a la cuestión que acabamos de mencionar según el modo de decisión rigorístico (6)¹⁶ se funda en la siguiente observación, importante para la Moral: la libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor *si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima* (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad). Pero la ley moral es por sí misma en el juicio de la Razón motivo impulsor, y el que hace de ella su máxima es *moralmente* bueno. Ahora bien, si la ley no determina el albedrío de alguien con respecto a una acción que se refiere a ella, entonces tiene que tener influencia sobre ese albedrío un motivo impulsor opuesto a la ley, y dado que esto, en virtud de lo que hemos supuesto, sólo puede acontecer por cuanto el hombre admite este motivo impulsor (y por lo tanto también el apartamiento de la ley moral) en su máxima (y en este caso es un hombre malo), su intención respecto a la ley moral no es nunca indiferente (nunca ocurre que no sea ninguna de las dos cosas: ni buena ni mala).

Pero tampoco puede ser en algunas partes moralmente bueno y a la vez malo en otras. Pues si en una cosa es bueno, entonces ha admitido la ley moral en su máxima; por lo tanto, si debiese a la vez ser malo en otra, entonces, puesto que la ley moral del seguimiento del deber es en general una sola, única y universal, la má-

xima referida a ella sería universal, y al mismo tiempo sería sólo una máxima particular; lo cual se contradice (7).

Tener por naturaleza la una o la otra intención como calidad innata no significa tampoco aquí que tal intención no haya sido en absoluto adquirida por el hombre que la cultiva, esto es: que él no sea autor; sino que no ha sido adquirida en el tiempo (que el hombre *desde su juventud es* lo uno o lo otro *para siempre*). La intención, esto es: el primer fundamento subjetivo de la adopción de las máximas, no puede ser sino única, y se refiere universalmente al uso todo de la libertad. Ella misma tiene, sin embargo, que haber sido adoptada también por libre albedrío, pues de otro modo no podría ser imputada. El fundamento subjetivo o la causa de esta adopción no puede a su vez ser conocido (aunque es inevitable preguntar por él; pues tendría que ser aducida una máxima en la que hubiese sido admitida esta intención, la cual a su vez tiene que tener su fundamento). Dado que, por lo tanto, no podemos derivar esta intención, o más bien su fundamento supremo, de algún primer acto del albedrío que haya tenido lugar en el tiempo, la llamamos una calidad del albedrío que le corresponde por naturaleza (aunque de hecho está fundada en la libertad). Sin embargo, que estamos autorizados a entender por el hombre, del que decimos que es bueno o malo por naturaleza, no el individuo particular (pues entonces uno podría ser aceptado como bueno por naturaleza, el otro como malo), sino toda la especie, sólo más adelante puede ser demostrado, cuando se muestra en la investigación antropológica que las razones que nos permiten atribuir a un hombre uno de los dos caracteres como innato son tales que no hay fundamento alguno para exceptuar de ello a un solo hombre, y que por lo tanto aquí el hombre vale de la especie.

1. De la disposición original al bien en la naturaleza humana

En relación a su fin, podemos con justicia reducirla a tres clases como elementos de la determinación del hombre:

1) La disposición para la *animalidad* del hombre como ser *viviente*,

2) La disposición para la *humanidad* del mismo como ser viviente y a la vez *racional*,

3) La disposición para su *personalidad* como ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado* (8).

1. La disposición para la ANIMALIDAD en el hombre se puede colocar bajo el título general del amor a sí mismo físico y meramente *mecánico*, esto es: de un amor a sí mismo en orden al cual no se requiere Razón. Esta disposición es triple: *primeramente*, en orden a la conservación de sí mismo; *en segundo lugar*, en orden a la propagación de su especie por medio del impulso al sexo y a la conservación de lo que es engendrado por la mezcla con el otro sexo; *en tercer lugar*, en orden a la comunidad con otros hombres, esto es: el impulso hacia la sociedad.—Sobre tal disposición pueden injertarse vicios de todo tipo (los cuales, sin embargo, no proceden por sí mismos de aquella disposición como raíz). Pueden llamarse vicios de la *barbarie* de la naturaleza y son denominados en su más alta desviación del fin natural *vicios bestiales*: los vicios de la *gula*, de la *lujuria* y de la *salvaje ausencia de ley* (en la relación a otros hombres).

2. Las disposiciones para la HUMANIDAD pueden ser referidas al título general del amor a sí mismo ciertamente físico, pero *que compara* (para lo cual se requiere Razón); a saber: juzgarse dichoso o desdichado sólo en comparación con otros. De este amor a sí mismo procede la inclinación *a procurarse un valor en la opi-*

nión de los otros; y originalmente, es cierto, sólo el valor de la *igualdad*: no conceder a nadie superioridad sobre uno mismo, junto con un constante recelo de que otros podrían pretenderla, de donde surge poco a poco un apetito injusto de adquirirla para sí sobre otros.—Sobre ello, a saber: sobre los *celos* y la *rivalidad*, pueden injertarse los mayores vicios de hostilidades secretas o abiertas contra todos los que consideramos como extraños para nosotros, vicios que, sin embargo, propiamente no proceden por sí mismos de la naturaleza como de su raíz, sino que, con el recelo de la solicitud de otros por conseguir sobre nosotros una superioridad que nos es odiosa, se dan inclinaciones a, por razón de seguridad, procurársela uno mismo sobre otros como medio de precaución; en tanto que la naturaleza sólo quería usar de la idea de una emulación semejante (que en sí no excluye el amor mutuo) como motivo impulsor en orden a la cultura. Los vicios que se injertan sobre esta inclinación pueden por ello llamarse también vicios de la *cultura*, y en el más alto grado de su malignidad (pues entonces son sólo la idea de un *máximum del mal*, que sobrepasa la humanidad), por ejemplo en la *envidia*, la *ingratitude*, la *alegría del mal ajeno*, etc., son llamados *vicios diabólicos*.

3. La disposición para la PERSONALIDAD es la susceptibilidad del respeto¹⁷ por la ley moral *como de un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío*. La susceptibilidad del mero respeto por la ley moral en nosotros sería el sentimiento moral, el cual por sí todavía no constituye un fin de la disposición natural, sino sólo en cuanto que es motivo impulsor del albedrío. Ahora bien, dado que esto es posible únicamente por cuanto el libre albedrío lo admite en su máxima, es calidad de un albedrío tal el carácter bueno; el cual, como en general todo carácter del libre albedrío, es algo que no puede ser sino adquirido, pero para cuya posibilidad ha de estar presente en nuestra naturaleza una disposición sobre la cual absolutamente nada malo puede injertarse. A la sola idea de la ley moral, con el

respeto que es inseparable de ella, no se la puede llamar en justicia una *disposición* para la *personalidad*; ella es la personalidad misma (la idea de la humanidad considerada de modo totalmente intelectual). Pero el fundamento subjetivo de que nosotros admitamos este respeto como motivo impulsor en nuestras máximas parece ser una añadidura a la personalidad y por ello merecer el nombre de una *disposición* por causa de ella.

Si consideramos las tres mencionadas disposiciones según las condiciones de su posibilidad, encontramos que la *primera* no tiene por raíz Razón alguna, la *segunda* tiene por raíz la Razón ciertamente práctica, pero que está al servicio de otros motivos; sólo la *tercera* tiene como raíz la Razón por sí misma práctica, esto es: la Razón incondicionadamente legisladora. Todas estas disposiciones en el hombre no son sólo (negativamente) *buenas* (no en pugna con la ley moral), sino que son también disposiciones *al bien* (promueven el seguimiento de ella). Son *originales*, porque pertenecen a la posibilidad de la naturaleza humana. El hombre puede ciertamente usar de las dos primeras contrariamente a su fin, pero no puede exterminar ninguna de ellas. Por disposiciones de un ser entendemos tanto las partes constitutivas requeridas para él como también las formas de su ligazón para ser un ser tal. Son *originales* si pertenecen necesariamente a la posibilidad de un ser tal; *contingentes* si el ser sería en sí posible también sin ellas. Hay que observar además que aquí no se trata de otras disposiciones que aquellas que se refieren inmediatamente a la facultad de apetecer y al uso del albedrío.

2. De la propensión al mal en la naturaleza humana

Por *propensión* (*propensio*)¹⁸ entiendo el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, *concupiscentia*¹⁹) en tanto ésta es contingente para la humanidad en general (9)²⁰. Se distingue de una *disposición* en que ciertamente puede ser innata, pero se

está autorizado a no representarla como tal, pudiéndose también pensarla (cuando es buena) como *adquirida* (cuando es mala) como *contraída* por el hombre mismo.— Pero aquí se trata sólo de la propensión al mal propiamente tal, esto es: al mal moral; lo cual, puesto que es posible sólo como determinación del libre albedrío, y éste puede ser juzgado como bueno o malo sólo por sus máximas, tiene que consistir en el fundamento subjetivo de la posibilidad de la desviación de las máximas respecto a la ley moral, y, si esta propensión puede ser aceptada como perteneciente de modo universal al hombre (por lo tanto como perteneciente al carácter de su especie), será llamada una propensión *natural* del hombre al mal.—Aún puede añadirse que la aptitud o ineptitud del albedrío para admitir o no la ley moral en su máxima —aptitud o ineptitud que procede de la propensión natural— es llamada *el buen o mal corazón*.

Pueden pensarse tres grados diferentes de esta propensión. *Primeramente* es la debilidad del corazón humano en el seguimiento de máximas adoptadas, en general, o sea la *fragilidad* de la naturaleza humana; *en segundo lugar*, la propensión a mezclar motivos impulsores inmorales con los morales (aun cuando ello aconteciera con buena mira y bajo máximas del bien), esto es: la *impureza*; *en tercer lugar*, la propensión a la adopción de máximas malas, esto es: la *malignidad* de la naturaleza humana o del corazón humano.

Primeramente, la *fragilidad* (*fragilitas*) de la naturaleza humana es expresada incluso en la queja de un Apóstol: Tengo el querer, pero el cumplir falta, esto es: admito el bien (la ley) en la máxima de mi albedrío, pero esto, que objetivamente en la idea (*in thesi*) es un motivo impulsor insuperable, es subjetivamente (*in hypothesis*), cuando la máxima debe ser seguida, el más débil (en comparación con la inclinación).

En segundo lugar, la *impureza* (*impuritas, improbitas*) del corazón humano consiste en que la máxima es ciertamente buena según el objeto (el seguimiento —que se tiene por mira— de la ley) y quizá también lo bastante

fuerte para la ejecución, pero no puramente moral, es decir: no ha admitido en sí —como debería ser— la ley sola como motivo impulsor *suficiente*, sino que las más de las veces (quizá siempre) necesita otros motivos impulsores además de éste para mediante ellos determinar el albedrío a aquello que el deber exige. Con otras palabras, que acciones conformes al deber no son hechas puramente por deber.

En tercer lugar, la *malignidad* (*vitiositas, pravitas*), o, si se prefiere, el *estado de corrupción* (*corruptio*) del corazón humano, es la propensión del albedrío a máximas que posponen el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros (no morales). Puede también llamarse la *perversidad* (*perversitas*) del corazón humano, pues invierte el orden moral atendiendo a los motivos impulsores de un libre albedrío, y, aunque con ello puedan aún darse acciones buenas según la ley (legales), sin embargo el modo de pensar es corrompido en su raíz (en lo que toca a la intención moral) y por ello el hombre es designado como malo.

Se observará que la propensión al mal es establecida aquí por lo que se refiere al hombre, incluso al mejor (según las acciones), lo cual tiene que ocurrir si ha de ser mostrada la universalidad de la propensión al mal entre los hombres o, lo que aquí significa lo mismo, si ha de ser mostrado que esa propensión está entretrejida en la naturaleza humana.

Tocante a la concordancia de las acciones con la ley no hay ninguna diferencia (al menos no tiene por qué haber ninguna) entre un hombre de buenas costumbres (*bene moratus*) y un hombre moralmente bueno (*moraliter bonus*); pero en uno las acciones no siempre tienen —quizá nunca tienen— la ley como único y supremo motivo impulsor, mientras que en el otro la tienen *siempre*. Del primero se puede decir que sigue la ley según la *letra* (esto es: por lo que toca a la acción que la ley ordena); del segundo, en cambio, que observa la ley según el *espíritu* (el espíritu de la ley moral consiste en que ella sola sea suficiente como motivo impulsor).

lo primero en la representación y en la mira (*nexu finali*). Ahora bien, en este fin, aunque le sea propuesto por la mera Razón, busca el hombre algo que puede *placerle*; así pues, la ley, que sólo inspira *respeto*, aunque no reconoce aquello como necesidad, se amplía por causa de ello a la admisión del fin último moral de la Razón entre sus fundamentos de determinación; esto es: la tesis «haz del sumo bien posible en el mundo tu fin último» es una tesis sintética *a priori*, que es introducida por la ley moral misma y por la cual sin embargo la Razón práctica se ensancha más allá de esta ley, lo cual es posible por el hecho de que la ley es referida a la propiedad natural del hombre de tener que pensar para todas las acciones además de la ley un fin (propiedad del hombre que hace de él un objeto de la experiencia), y es (como las tesis teóricas y además sintéticas *a priori*) posible solamente por el hecho de que contiene el principio *a priori* del conocimiento de los fundamentos de determinación de un libre albedrío en la experiencia en general, en cuanto que ésta, que presenta los efectos de la moralidad en sus fines, suministra al concepto de la moralidad como causalidad en el mundo realidad objetiva, aunque sólo práctica.—Ahora bien, si la más estricta observancia de las leyes morales debe ser pensada como causa de la producción del bien supremo (como fin), entonces, puesto que la capacidad humana no es suficiente para hacer efectiva en el mundo la felicidad en consonancia con la dignidad de ser feliz, ha de ser aceptado un ser moral todopoderoso como soberano del mundo, bajo cuya previsión acontece esto, i. e.: la Moral conduce sin falta a la Religión.

(3) Aetas parentum, peior avis, tulit/Nos nequiores, mox daturos/Progeniem vitiosiore. *Horacio* 97.

(4) Que el primer fundamento subjetivo de la aceptación de máximas morales es insondable se verá ya por de pronto por lo que sigue: dado que esta aceptación es libre, el fundamento de ella (por qué, por ejemplo, he adoptado yo una máxima mala y no más bien una buena) no ha de ser buscado en ningún motivo impulsor de la naturaleza, sino siempre de nuevo en una máxima; y, puesto que ésta ha de tener también su fundamento, y no se debe ni puede indicar fuera de la máxima ningún *fundamento de determinación* del libre albedrío, uno es remitido siempre más allá en la serie de los fundamentos de determinación subjetivos al infinito, sin poder llegar al primer fundamento.

(5) Si el bien es = a, su opuesto contradictorio es el no bien. Ahora bien, éste es la consecuencia de una mera carencia de un fundamento del bien = 0, o bien la consecuencia de un fundamento positivo de su contrapartida = -a. En este último caso el no bien puede llamarse también el mal positivo. (Respecto al placer y el dolor se da un medio de ese tipo, de modo que es el placer = a, el dolor = -a y el estado en que ninguno de los dos es encontrado la indiferencia = 0). Ahora bien, si la ley moral no fuese en nosotros un motivo impulsor del albedrío, sería

el bien moral (concordancia del albedrío con la ley) = a, no bien = 0, siendo éste la mera consecuencia de la carencia de un motivo impulsor moral = a × 0. Pero la ley moral es en nosotros motivo impulsor = a; por consiguiente, la falta de concordancia del albedrío con ella (= 0) sólo es posible como consecuencia de una determinación realmente opuesta del albedrío, esto es: de una *resistencia* de éste = -a, esto es: sólo mediante un albedrío malo; y por lo tanto entre una mala y una buena intención (principio interno de las máximas), según la cual ha de ser también juzgada la moralidad de la acción, no hay nada medio. Una acción moralmente indiferente (*adiaphoron morale*) sería una acción resultante sólo de leyes de la naturaleza, acción que por lo tanto no está en relación absolutamente ninguna con la ley moral como ley de la libertad, al no ser ella un hecho y no tener lugar ni ser necesario con respecto a ella ni *mandamiento* ni *prohibición* ni tampoco *permiso* (*facultad legal*)⁹⁸.

(6)¹⁶ El Sr. Prof. Schiller en su disertación, compuesta con mano de maestro, sobre *gracia y dignidad* en la Moral (Thalia 1793, núm. 3) desaprueba este modo de representación de la obligación como si comportase un temple de ánimo de cartujo; pero yo no puedo, dado que estamos de acuerdo en los principios más graves, establecer en éste un desacuerdo; con tal que podamos hacernos entender uno del otro.—Confieso de buena gana que no puedo asociar una *gracia* al *concepto del deber*, precisamente por mor de la dignidad de este concepto. Pues él contiene una compulsión incondicionada, con la cual la gracia está en contradicción directa. La majestad de la ley (igual a la ley del Sinaí) inspira reverencia (no timidez que rechaza, ni tampoco encanto que invita a la confianza), que despierta *respeto* del subordinado a su señor, pero que en este caso —puesto que el señor reside en nosotros mismos— despierta un *sentimiento de lo elevado* de nuestra propia determinación, el cual nos arrebatara más que toda belleza.—Pero la *virtud*, esto es: la intención sólidamente fundada de cumplir exactamente el propio deber, es en sus resultados también *benéfica*, más que todo lo que pueden en el mundo la naturaleza o el arte; y la imagen magnífica de la humanidad, presentada en esta su figura, permite muy bien la compañía de las *Gracias*, las cuales, sin embargo, cuando aún se trata solamente de deber, se mantienen a una reverente distancia. Pero si se mira a los resultados amables que la virtud, si encontrase entrada en todas partes, extendería en el mundo, entonces la Razón que se rige moralmente trae a juego a la sensibilidad (mediante la imaginación). Sólo tras haber dominado a los monstruos Hércules llega a ser *conductor de las musas*; ante tal trabajo aquellas buenas hermanas se arrodarán. Estas acompañantes de la Venus Urania son cortesanas en el séquito de la Venus Dione tan pronto como se mezclan en el negocio de la determinación del deber y quieren suministrar los motivos para ella.—Si se pregunta cuál es la calidad *estética*, en cierto modo el *temperamento de la virtud*: denodado, y por lo

tanto *alegre*, o doblegado por el miedo y deprimido, apenas es necesaria una respuesta. Este último temple de ánimo de esclavo no puede nunca tener lugar sin un *odio* oculto a la ley, y el corazón alegre en el *seguimiento* del deber propio (no la comodidad en el reconocimiento del mismo) es un signo de la autenticidad de la intención virtuosa, incluso en la *devoción*⁸⁸, que no consiste en la autotortura del pecador que se arrepiente (la cual es muy equívoca y comunmente es sólo el interno reproche de haber contravenido la regla de prudencia), sino en el firme propósito de hacerlo mejor en lo venidero, propósito que, alentado por los buenos progresos, ha de producir un temple de ánimo alegre sin el cual no se está cierto jamás de *amar* el bien, esto es: de haberlo admitido en la propia máxima.

(7) Los antiguos filósofos morales, que casi agotaron todo lo que puede decirse sobre la virtud, no han dejado sin tocar las dos preguntas arriba mencionadas. La primera la expresaron así: ¿tiene la virtud que ser enseñada (y es por lo tanto el hombre por naturaleza indiferente a la virtud y al vicio)? La segunda era: ¿hay más de una virtud (y por lo tanto ocurre quizá que el hombre sea virtuoso en unas partes y vicioso en otras)? Ambas cosas fueron negadas por ellos con precisión rigorística, y ello con razón; pues consideraban la virtud *en sí* en la idea de la Razón (cómo debe ser el hombre). Pero cuando se quiere juzgar moralmente a este ser moral, el hombre *en el fenómeno*, esto es: como nos lo deja conocer la experiencia, entonces se puede responder afirmativamente a las dos preguntas mencionadas; pues entonces el hombre no es juzgado sobre la balanza de la Razón pura (ante un tribunal divino), sino según un criterio empírico (por un juez humano). De lo cual se tratará aún en lo que sigue.

(8) No se puede considerar esta disposición como contenida ya en el concepto de la anterior, sino que ha de considerársela necesariamente como una disposición particular. Pues del hecho de que un ser posea Razón no se sigue en absoluto que ésta contenga una facultad de determinar el albedrío incondicionadamente, mediante la mera representación de la cualificación de las máximas de éste para la legislación universal, y por lo tanto de ser por sí misma práctica; al menos en cuanto nosotros podemos entender. El más racional de todos los seres del mundo podría necesitar siempre de ciertos motivos impulsores que le viniesen de objetos de la inclinación para determinar su albedrío; y emplear para ello la reflexión más racional, tanto en lo que toca a la mayor suma de motivos impulsores como también en lo que toca al medio de alcanzar el fin así determinado, sin ni siquiera barruntar la posibilidad de algo así como la ley moral que ordena absolutamente, la cual se presenta como siendo ella misma motivo impulsor y ciertamente el supremo. Si esta ley no estuviese dada en nosotros, no la extraeríamos, sutalizando, mediante Razón alguna, ni, hablando, la impondríamos al albedrío; y sin embargo es esta ley lo único que nos hace conscientes de la independencia de nuestro albedrío

respecto a la determinación mediante todos los otros motivos impulsores (de nuestra libertad) y con ello a la vez de la imputabilidad de todas las acciones.

(9)²⁰ *Propensión* es propiamente sólo la *predisposición* a apetecer un goce; la propensión, cuando el sujeto ha hecho la experiencia de este goce, produce *inclinación* a él. Así, todos los hombres rudos tienen una propensión a las cosas que embriagan; pues aunque muchos de ellos no conocen en absoluto la embriaguez, y por lo tanto no tienen tampoco ningún apetito de las cosas que la producen, sin embargo basta dejarles probar sólo una vez tales cosas para producir en ellos un apetito, apenas extinguido, de ellas.—Entre la propensión y la inclinación, que supone conocimiento del objeto del apetecer, está todavía el *instinto*, que es una necesidad sentida de hacer algo o gozar de algo de lo cual no se tienen aún concepto alguno (como el impulso industrial en los animales o el impulso hacia el sexo). Partiendo de la inclinación es aún finalmente un grado de la facultad de apetecer la *pasión* (no el *afecto*, pues éste pertenece al sentimiento de deleite y repugnancia), la cual es una inclinación que excluye el dominio sobre sí mismo.

(10)²³ Como la guerra permanente entre los indios Arathavescau y los indios costillas de perro no tiene otra mira que simplemente la matanza. La valentía guerrera es la virtud suprema de los salvajes, en su opinión. Incluso en el estado civilizado es un objeto de admiración y un fundamento del respeto preferente exigido por aquella posición en la cual ella es el único mérito; y esto no sin algún fundamento en la Razón. Pues que el hombre pueda tener, y ponerse como fin, algo que estima aún más altamente que su vida (la honra), cabe lo cual renuncia a todo egoísmo, demuestra con todo una cierta elevación en su disposición. Pero en la holgura con que los vencedores ensalzan sus hazañas (de hacer pedazos, pasar a cuchillo sin perdón y similares) se ve sin embargo que es sólo su superioridad y la destrucción que pudieron producir, sin otro fin, aquello de lo que propiamente se ufanan.

(11)²⁴ Si se considera la historia de éstos meramente como el fenómeno de la disposición interior —en gran parte oculta para nosotros— de la humanidad, puede uno darse cuenta de un cierto curso maquinal de la naturaleza según fines que no son fines suyos (de los pueblos), sino fines de la naturaleza. Cada Estado, en cuanto tiene a su lado a otro al que puede esperar dominar, tiende a acrecentarse por medio de esa sumisión, y por lo tanto tiende a la monarquía universal, una constitución en la que toda libertad y con ella (lo que es la consecuencia de la misma) toda virtud, gusto y ciencia, habrían de extinguirse. Pero este monstruo (en el que las leyes pierden poco a poco su fuerza), después que ha devorado a todos sus vecinos, se disuelve finalmente él mismo y se divide mediante insurrecciones y discordias en muchos Estados más pequeños, los cuales, en vez de tender a una asociación de Estados (república de pueblos libres aliados), de nuevo co-