

Prólogo

<Ak. IV, 387>
[A iii]

La antigua filosofía griega se dividía en tres ciencias: *física*, *ética* y *lógica*. Esta división se compadece cabalmente con la naturaleza del asunto en cuestión y no cabe rectificar nada en ella, salvo quizá explicar el criterio aplicado a la misma, para corroborar por una parte su integridad y por otra poder definir con exactitud las subdivisiones consiguientes.

Cualquier conocimiento de la razón es *material*, y considera algún objeto, o *formal*, y se ocupa simplemente de la forma del entendimiento y de la propia razón, así como de las reglas universales del pensar en general, sin distinguir entre los objetos. La filosofía formal se llama *lógica*, mientras que la material, la cual trata con determinados objetos y las leyes a que se hallan sometidos éstos, se divide a su vez en dos. Pues esas leyes lo son de la *naturaleza* o de la *libertad*. La ciencia que versa sobre las primeras recibe el nombre de *física* y la que versa sobre las segundas el de *ética*; aquella se denomina también «teoría de la naturaleza» y ésta «teoría de las costumbres».

[A iv]

La lógica no puede tener una parte empírica, en donde las leyes universales y necesarias del pensar descansan sobre fundamentos que hayan sido tomados de la experiencia, pues de lo contrario dicha parte no sería lógica, esto es, un canon para el entendimiento y la razón que ha de ser demostrado y resulta válido para todo pensar. En cambio, tanto la filosofía de la naturaleza como la filosofía moral poseen cada una su parte empírica, porque la primera tiene que determinar con sus leyes a la naturaleza como un objeto de la experiencia y la segunda | tiene que determinar con sus leyes a la voluntad humana en cuanto ésta queda afectada por la naturaleza, siendo ciertamente las primeras leyes con arreglo a las cuales todo \ sucede y las segundas leyes con arreglo a las cuales todo debe suceder, aun cuando también se tomen en consideración las condiciones bajo las cuales muy a menudo no tenga lugar lo que debería suceder.

Cabe llamar *empírica* a toda filosofía en cuanto ésta se sustente sobre fundamentos de la experiencia y cabe denominar filosofía *pura* a la que presente sus teorías partiendo exclusivamente de principios *a priori*. Esta última, cuando es meramente formal, se llama *lógica*, pero si se circunscribe a determinados objetos del entendimiento recibe el nombre de *metafísica*.

Nace así la idea de una doble metafísica, una *metafísica de la naturaleza* y una *metafísica de las costumbres*. La física, por lo tanto, tendrá su parte empírica, pero también una parte racional; e igualmente la ética, si bien aquí la parte empírica tenga una denominación especial, cual es la de *antropología práctica*, y sólo la racional pueda ser llamada con toda propiedad *moral*.

Todas las actividades profesionales, artesanales y artísticas han salido ganando con la división | del trabajo, siendo así que, lejos de hacerlo todo uno, cada

[A vi]

cial se circunscribe a cierto quehacer cuya manipulación se diferencia sobremanera de los demás, para poder ejecutarlo con la mayor perfección y la máxima fidelidad. Allí donde los quehaceres no están repartidos y diferenciados, atendiendo cada uno a mil tareas distintas, las industrias permanecen todavía inmersas en la mayor barbarie. Luego acaso mereciera la pena preguntarse si la filosofía pura no exigiría que cada una de sus partes contase con un especialista propio y no le iría mejor al conjunto de la comunidad científica si quienes, conforme al gusto del público, están acostumbrados a vender lo empírico entremezclado con lo racional según unas variopintas proporciones desconocidas para ellos mismos (que se proclaman «pensadores por cuenta propia» mientras tildan de «soñadores» a los que simplemente aderezan la parte racional), fuesen advertidos de no cultivar al mismo tiempo dos ocupaciones cuyo tratamiento es absolutamente diverso y para cada una de las cuales quizá se requiera un | talento específico, en tanto que su coincidencia en una sola persona sólo daría lugar a chapucerías; con todo, aquí sólo quiero limitarme a preguntar si la naturaleza de la ciencia no exige separar siempre cuidadosamente la parte empírica de la racional y anteponer a la física propiamente dicha (la empírica) una metafísica de la naturaleza, haciendo también ir por delante de la antropología práctica una metafísica de las costumbres, teniendo que depurar esas metafísicas de cualquier elemento empírico, para saber cuánto pueda brindar la razón pura \ en ambos casos y de qué fuentes saca ella misma esa enseñanza suya *a priori*, siendo esto último algo que además puede ser tratado por todos los moralistas (un nombre que tanto abunda) o sólo por unos cuantos que se sientan llamados a ello.

[A vii]

<Ak. IV, 389>

<Ak. VI, 388>

Como mi propósito aquí se concentra específicamente sobre la filosofía moral, dentro de los términos de la cuestión planteada me ceñiré a lo siguiente: si no se cree en extremo necesario escribir por fin una filosofía moral pura que se halle completamente depurada de cuanto pueda ser sólo empírico y concierna a la antropología; pues que habría de darse una filosofía semejante resulta obvio en base a la idea común del deber y de las leyes morales. Cualquiera ha de reconocer que una ley, cuando debe valer moralmente, o sea, como fundamento de una obligación, tendría que conllevar una necesidad absoluta; cualquiera habrá de reconocer que un mandato como «no debes mentir», o las restantes leyes genuinamente morales, no es algo que valga tan sólo para los hombres y no haya de ser tenido en cuenta por otros seres racionales; tendría que reconocer, por lo tanto, que el fundamento de la obligación no habría de ser buscado aquí en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo, sino exclusivamente *a priori* en los conceptos de la razón pura, y que cualquier otra prescripción que se funde sobre principios de la mera experiencia, incluida una prescripción que fuera universal desde cierto punto de vista, en tanto que se sostenga lo más mínimo sobre fundamentos empíricos con arreglo a uno solo de sus motivos, ciertamente se la puede calificar de «regla práctica», mas nunca de «ley moral».

[A ix]

Así pues, las leyes morales y sus principios, no sólo se diferencian esencialmente de cualquier otro conocimiento práctico que albergue algún elemento empírico, sino que toda la filosofía moral descansa enteramente sobre su parte pura y, aplicada al hombre, no toma prestado nada del conocimiento relativo al mismo (antropología), sino que le otorga en cuanto ser racional *leyes a priori*; desde luego éstas requieren to-

davía un discernimiento fortalecido por la experiencia, para discriminar por un lado en qué casos tienen aplicación dichas leyes y, por otro, procurarles acceso a la voluntad del hombre, así como firmeza para su ejecución; pues, como el hombre se ve afectado por tantas inclinaciones, aun cuando se muestra muy apto para concebir la idea de una razón práctica pura, no es tan capaz de materializarla en concreto durante su transcurso vital.

Una metafísica de las costumbres es, por lo tanto, absolutamente necesaria, no sólo por un motivo de índole especulativa, para explorar \ la fuente de los principios *a priori* | que subyacen a nuestra razón práctica, sino porque las propias costumbres quedan expuestas a toda suerte de perversidades, mientras falte aquel hilo conductor y norma suprema de su correcto enjuiciamiento. Pues, en aquello que debe ser moralmente bueno, no basta con que sea *conforme* a la ley moral, sino que también ha de suceder *por mor de la misma*; de no ser así, esa conformidad resulta harto casual e incierta, porque el fundamento immoral producirá de vez en cuando acciones legales, pero lo usual es que origine acciones ilegítimas. La genuina ley moral, en toda su rectitud (lo más importante dentro del ámbito práctico), no ha de buscarse sino en una filosofía pura, por lo cual ésta (metafísica) tiene que ir por delante y sin ella no puede darse ninguna filosofía moral; es más, aquella filosofía que mezcla esos principios puros con los empíricos no merece tal nombre (pues la filosofía se distingue del conocimiento racional común por exponer en ciencias compartimentadas lo que éste concibe de manera entremezclada) | y nosotros aún el «filosofía moral», porque merced a esa mezcolanza perjudica la rectitud misma de las costumbres y viene a proceder en contra de su propia meta.

[A xi]

No se piense que lo requerido aquí está ya en la prope-
 deútica del célebre Wolff a su filosofía moral, bauti-
 zada por él mismo como *filosofía práctica universal*¹, y
 que aquí no sea tomado un camino completamente
 nuevo. Justamente porque debía ser una filosofía
 práctica universal, ésta no tuvo en cuenta ninguna vo-
 luntad que fuera de una índole especial, como una que
 se determinara enteramente por principios *a priori* al
 margen de toda determinación empírica y a la que cu-
 piera denominar una «voluntad pura», sino que sólo
 tomó en cuenta el querer en general con todas las ac-
 ciones y condiciones que le incumben en esa significa-
 ción universal, y por ello se diferencia de una metafísi-
 ca de las costumbres, tal como la lógica universal se
 distingue de la filosofía trascendental, al exponer la
 primera las acciones y reglas del pensar *en general*,
 mientras que la segunda expone simplemente las ac-
 ciones y reglas especiales del pensar *puro*, esto es, de
 aquel pensamiento merced al cual se conocen objetos
 plenamente *a priori*. Pues la metafísica de las costum-
 bres debe indagar la idea y principios de una posible
 voluntad *pura*, no las acciones y condiciones del que-
 rer humano en general, las cuales en su mayor parte
 son sacadas de la psicología. Que también se hable
 acerca de las leyes morales y el deber \ en la filosofía
 práctica universal (sin que sea competencia suya) no
 constituye objeción alguna contra mis afirmaciones.
 Pues los autores de aquella ciencia permanecen con

1. Kant está remitiendo aquí concretamente a la *Philosophia practica uni-
 versalis methodo scientifica pertractata* de Christian Wolff (1679-1754),
 obra que apareció en el año 1738. El propio Kant utilizó la expresión de
 «Philosophia practica universalis» en su *Metaphisica de las costumbres*
 (1797) como subtítulo del cuarto apartado de la introducción, el cual reza
 como sigue: «Conceptos preliminares para una metafísica de las costum-
 bres» (cf. Ak. VI, 221). [N. T.]

ello fieles a su idea sobre la misma; no diferencian los
 motivos que son representados como tales completa-
 mente *a priori* sólo por la razón, y son rigurosamente
 morales, de los motivos empíricos que son converti-
 dos por el entendimiento en conceptos universales
 mediante una simple comparación entre distintas ex-
 periencias, examinándolos tan sólo con arreglo a la
 mayor o menor suma de los mismos (al considerarlos
 todos homogéneos), sin prestar atención | a la diferen-
 cia de sus fuentes, y se forjan merced a ello su concep-
 to de *obligación*, el cual no tiene desde luego absoluta-
 mente nada de moral, aun cuando sí esté constituido
 del único modo que puede pretenderlo una filosofía
 donde no se discierne en absoluto el *origen* de todos
 los conceptos prácticos posibles, o sea, si éstos tam-
 bién tienen lugar *a priori* o simplemente *a posteriori*.

Resuelto como estoy a suministrar algún día una
 metafísica de las costumbres², anticipo de momento
 esta fundamentación. A decir verdad no existe otra
 fundamentación para dicha metafísica que la crítica
 de una *razón práctica pura*, tal como para la metafísi-
 ca lo es la ya entregada crítica de la razón pura especu-
 lativa. Sin embargo, esta segunda crítica no es de una
 necesidad tan apremiante como la primera, en parte
 porque la razón humana puede ser llevada fácilmente
 hacia una enorme rectitud y precisión en lo moral, in-
 cluso dentro del entendimiento más común, al contra-
 rio de lo que sucedía en el uso teórico puro, donde se
 mostraba | enteramente dialéctica; por otra parte,
 para la crítica de una razón práctica pura, si debe ser
 completa, exijo que haya de poder mostrar al mismo
 tiempo su continuidad con la especulativa en un prin-

2. Kant sólo publicaría esta *Metaphisica de las costumbres* al final de su
 vida, en 1797. [N. T.]

capio común, porque a la postre sólo puede tratarse de una y la misma razón, que simplemente ha de diferenciarse por su aplicación. Pero aquí no podía brindar esa integridad sin traer a colación consideraciones de muy otra índole y desorientar a los lectores. Por ello no empleo el rótulo de *Crítica de la razón práctica pura*³ y me sirvo del *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.

En tercer lugar, como quiera que, a despecho de su intimidatorio título, una metafísica de las costumbres es susceptible de un alto grado de popularidad y adecuación con el entendimiento común, encuentro provechoso presentar por separado esta preparación de sus rudimentos, para permitirme no agregar en lo venidero a teorías más asequibles las sutilezas que resultan inevitables aquí.†

Con todo, esta fundamentación no es sino la búsqueda y el establecimiento del *principio supremo de la moralidad*, lo cual constituye una ocupación que tiene pleno sentido por sí sola y aislada de cualquier otra indagación ética. Ciertamente, mis afirmaciones sobre

<Ak. IV, 392>

[A xv]

3. Al comienzo de la segunda *Crítica* Kant explica el cambio que introducirá en este título: «El motivo por el cual esta "Crítica" no se titula "Crítica de la razón práctica pura", sino sin más "Crítica de la razón práctica" en general, aun cuando su paralelismo con la especulativa parezca demandar lo primero, queda cabalmente dilucidado a lo largo del presente tratado. Esta obra debe limitarse a mostrar que hay algo así como una *razón pura práctica* y con ese propósito crítica toda su *capacidad práctica*. Una vez logrado ese objetivo, no precisa entonces criticar la *pureza de tal capacidad*, para ver si con ella la razón no pretende saltar por encima de sí misma (tal como sucede con la especulativa). Pues el hecho mismo de que en cuanto razón pura sea efectivamente práctica, viene a demostrar por sí solo tanto su realidad como la de sus conceptos y torna estéril el ponerse a sutilizar en contra de su posibilidad» (*Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 3; Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 51). [N. T.]

esta relevante cuestión capital, que tanto dista de haber sido satisfactoriamente ventilada hasta la fecha, recibirían mucha luz aplicando ese mismo principio al conjunto del sistema y obtendrían una gran confirmación al comprobar que resulta satisfactorio por doquier; pero hube de renunciar a esa ventaja, más relacionada en el fondo con mi amor propio que con la utilidad general, porque la facilidad en el uso y la aparente suficiencia de un principio no aporta ninguna prueba certera sobre su exactitud, suscitando más bien cierta sospecha de parcialidad el no indagarlo y sopesarlo con toda minuciosidad por sí mismo, sin atender en absoluto a las consecuencias.†

Creo haber adoptado en este escrito el método más conveniente, si uno quiere tomar el camino que parte analíticamente del conocimiento común y va hasta la determinación de aquel principio supremo, para retornar luego sintéticamente a partir del examen de tal principio y sus fuentes hasta el conocimiento común, en donde se localiza el uso de dicho principio. Sus capítulos serán por tanto los siguientes:

1. *Primer capítulo*: Tránsito del conocimiento moral común de la razón al filosófico.

2. *Segundo capítulo*: Tránsito de la filosofía moral popular a una metafísica de las costumbres.

3. *Tercer capítulo*: Paso final desde la metafísica de las costumbres a una crítica de la razón práctica pura.

Primer capítulo

Tránsito del conocimiento moral común
de la razón al filosófico

<Ak. IV.393>

[A 1]

No es posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo tampoco fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una *buena voluntad*. Inteligencia, ingenio, discernimiento y como quieran llamarse los demás *talentos* del espíritu, o coraje, tenacidad, perseverancia en las resoluciones, como cualidades del *temperamento*, sin duda son todas ellas cosas buenas y deseables en más de un sentido; pero también pueden ser extremadamente malas y dañinas, si la voluntad que debe utilizar esos dones de la naturaleza, y cuya peculiar modalidad se denomina por ello *carácter*, no es buena. Otro tanto sucede con los *dones de la fortuna*. El poder, las riquezas, el pundonor e incluso la misma salud, así como ese plenitud de bienestar y ese hallarse contento con su estado que se compendian bajo el rótulo de *felicidad*, infunden coraje y muchas veces insolencia allí donde no hay una buena voluntad que corrija su influjo sobre el ánimo, adecuando a un fin universal el principio global del obrar; huelga decir que un espectador imparcial, dotado de razón, jamás puede sentirse satisfecho al

[A 2]

contemplar cuán bien le van las cosas a quien adolece por completo de una voluntad puramente buena, y así parece constituir la buena voluntad una condición imprescindible incluso para hacernos dignos de ser felices.

Algunas cualidades incluso resultan favorables a esa buena voluntad y pueden facilitar sobremanera su labor, pero pese a ello carecen \ de un valor intrínseco e incondicional, presuponiéndose siempre una buena voluntad que circunscriba la alta estima profesada -con toda razón por lo demás- hacia dichas cualidades y no permita que sean tenidas por buenas en términos absolutos. La moderación en materia de afectos y pasiones, el autocontrol y la reflexión serena no sólo son cosas buenas bajo múltiples aspectos, sino que parecen constituir una parte del valor *intrínseco* de la persona; sin embargo, falta mucho para que sean calificadas de buenas en términos absolutos (tal como fueron ponderadas por los antiguos). Pues, sin los principios de una buena voluntad, pueden llegar a ser sumamente malas y la sangre fría de un bribón le hace, \ no sólo mucho más peligroso, sino también mucho más despreciable ante nuestros ojos de lo que sería tenido sin ella.

La buena voluntad no es tal por lo que produzca o logre, ni por su idoneidad para conseguir un fin puesto, siendo su querer lo único que la hace buena de suyo y, considerada por sí misma, resulta sin comparación alguna mucho más estimable que todo cuanto merced a ella pudiera verse materializado en favor de alguna inclinación e incluso, si se quiere, del compendio de todas ellas. Aun cuando merced a un destino particularmente adverso, o a causa del mezzquino ajuar con que la haya dotado una naturaleza madrastra, dicha voluntad adoleciera por completo de la ca-

<Ak. IV, 394>

[A 3]

pacidad para llevar a cabo su propósito y dejase de cumplir en absoluto con él (no porque se haya limitado a desearlo, sino pese al gran empeño por hacer acopio de todos los recursos que se hallen a su alcance), semejante voluntad brillaría pese a todo por sí misma cual una joya, como algo que posee su pleno valor en sí mismo. A ese valor nada puede añadir ni mermar la utilidad o el fracaso. Dicha utilidad sería comparable con el engaste que se le pone a una joya para manejarla mejor al comerciar con ella o atraer la atención de los inexpertos, mas no para \ recomendarla a los peritos ni aquilatar su valor.

Con todo, en esta idea del valor absoluto de la simple voluntad sin tener presente ninguna utilidad al proceder a su estimación hay algo tan extraño que, aun cuando incluso la razón ordinaria muestre su coincidencia con dicha idea, surge la sospecha de que quizá se sustente simplemente sobre un quimérico ensueño y la naturaleza pueda ser mal interpretada en su propósito al preguntarnos por qué ha instituido \ la razón como gobernanta de nuestra voluntad. Por ello vamos a examinar esta idea desde tal punto de vista.

En las disposiciones naturales de un ser organizado, esto es, teleológicamente dispuesto para la vida, asumimos como principio que, dentro de dicho ser, no se localiza ningún instrumento para cierto fin que no sea también el más conveniente y máximamente adecuado a tal fin. Ahora bien, si en un ser que posee razón y una voluntad, su *conservación* y *el que todo le vaya bien*, en una palabra, su *felicidad* supusiera el auténtico fin de la naturaleza, cabe inferir que ésta se habría mostrado muy desacertada en sus disposiciones al encomendar a la razón de dicha criatura el realizar este propósito suyo. Pues todas las acciones que la criatura ha de llevar a cabo \ con miras a ese propósito-

[A 4]

<Ak. V, 395>

[A 5]

to, así como la regla global de su comportamiento, le habrían sido trazadas con mucha más exactitud por el instinto y merced a ello podría verse alcanzada esa meta muchísimo más certeramente de lo que jamás pueda conseguirse mediante la razón; y si ésta le fuese otorgada por añadidura a tan venturosa criatura, sólo habría de servirle para reflexionar sobre la dichosa disposición de su naturaleza, admirarla, disfrutarla y quedar agradecida por ello a su benéfica causa; mas no habría de servirle para someter a esa débil y engañosa directriz su capacidad volitiva, malversando así el propósito de la naturaleza. En una palabra, ésta habría evitado que la razón se desfondara en el *uso práctico* y tuviera la osadía de proyectar con su endeble comprensión el bosquejo tanto de la felicidad como de los medios para conseguirla; la naturaleza misma entendería no sólo la elección de los fines, sino también de los medios y con sabia previsión habría confiado ambas elecciones exclusivamente al instinto⁴.

4. Este razonamiento será retomado y desarrollado en el opúsculo que Kant redacta inmediatamente después de terminar la *Fundamentación*: «Al filósofo no le queda otro recurso que intentar descubrir en el absurdo decurso de las cosas humanas un *propósito de la naturaleza* [...] La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no partice de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón. Ciertamente la naturaleza no hace nada superfluo ni es pródiga en el uso de los medios para sus fines. Por ello, el haber dotado al hombre de razón y de libertad de la voluntad que en ella se funda constituye un claro indicio de su propósito con respecto a tal equipamiento. El hombre no debía ser dirigido por el instinto, sino que debía extraerlo todo de sí mismo [...] Se diría que a la naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien, sino que se vaya abriendo camino para hacerse digno, por medio de su comportamiento, de la vida y el bienestar» (cf. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Ak. VIII, 18-19; Tecnos, Madrid, 1987, pp. 5, 7 y 8). [A. 7]

De hecho, descubrimos también que cuanto más viene a ocuparse una razón cultivada del propósito relativo al disfrute de la vida y de la felicidad, tanto más alejado queda el hombre de la verdadera satisfacción, lo cual origina en muchos (sobre todo entre los más avezados en el uso de la razón), cuando son lo suficientemente sinceros como para confesarlo, un cierto grado de *misología* u odio hacia la razón, porque tras el cálculo de todas las ventajas extraídas, no digamos ya de los lujos inventos que procuran ordinariamente todas las artes, sino incluso de los correspondientes a las ciencias (que al cabo les parecen ser asimismo un lujo del entendimiento), descubren que de hecho sólo se han echado encima muchas más penalidades, y antes que haber ganado en felicidad y, lejos de menospreciarlo, envidian finalmente a la estirpe del hombre común, el cual se halla más próximo a la dirección del simple instinto natural y no concede a su razón demasiado influjo sobre su hacer o dejar de hacer. Ha de reconocerse sobradamente que la opinión de quienes atemperan mucho, hasta reducirlos a cero, los jactanciosos encomios hacia las ventajas que la razón debiera procurarnos con respecto a la felicidad y el contento de la vida, no es en modo alguno un juicio hurraño ni desagradecido para con las bondades inherentes al gobierno del mundo, sino que bajo tales juicios reposa como fundamento implícito la idea de un propósito muy otro y mucho más digno de su existencia, propósito para el cual, y no para la felicidad, se halla por entero específicamente determinada la razón; un propósito ante el que, en cuanto condición su-
prema, tienen que postergarse la mayoría de las miras particulares del hombre.

Pues la razón no es lo bastante apta para dirigir certeramente a la voluntad en relación con sus objetos y [A. 7]

la satisfacción de todas nuestras necesidades (que en parte la razón misma multiplica), fin hacia el que nos hubiera conducido mucho mejor un instinto implantado por la naturaleza; sin embargo, en cuanto la razón nos ha sido asignada como capacidad práctica, esto es, como una capacidad que debe tener influjo sobre la *voluntad*, entonces el auténtico destino de la razón tiene que consistir en generar una *voluntad buena en sí misma* y no *como medio* con respecto a uno u otro propósito, algo para lo cual era absolutamente necesaria la razón, si es que la naturaleza ha procedido teleológicamente al distribuir sus disposiciones por doquier. A esta voluntad no le cabe, desde luego, ser el único bien global, pero sí tiene que constituir el bien supremo⁵ y la condición de cualquier otro, incluyendo el ansia de felicidad, en cuyo caso se deja conciliar muy bien con la sabiduría de la naturaleza, si se percibe que aquel cultivo de la razón preciso para ese primer e incondicionado propósito resringe (cuando menos en esta vida) de diversos modos la consecución del segundo y siempre condicionado propósito, cual es la felicidad, reduciéndola incluso a menos que nada, sin que la naturaleza proceda inconvenientemente con ello, porque la razón, que reconoce su más alto destino práctico en el establecimiento de una buena voluntad, al alcanzar su propósito sólo es capaz de sentir un contento muy idiosincrásico, nacido del cumplimiento de una meta que a su vez sólo determina la razón, aun cuando esto deba vincularse con algún quebranto para los fines de la inclinación. \

[A 8]

5. Este concepto cobrará un gran protagonismo en la *Crítica de la razón práctica* (cf. Ak. V, 108 y ss.; ed. cast.: Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 216 y ss.), si bien en esta obra se distinguirá entre un «bien supremo» (la virtud o voluntad buena de suyo) y un «sumo bien» (que sea feliz quien es digno de serlo). [N. T.]

Para desarrollar el concepto de una buena voluntad que sea estimable por sí misma sin un propósito ulterior, como quiera que se da ya en el sano entendimiento natural y no precisa tanto ser enseñado cuanto más bien explicado, para desarrollar –decía– este concepto que preside la estimación del valor global de nuestras acciones y constituye la condición de todo lo demás, vamos a examinar antes el concepto del *deber*, el cual entraña la noción de una buena voluntad, si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos objetivos que, lejos de ocultarlo o hacerlo irreconocible, más bien lo resaltan con más claridad gracias a ese contraste.

Omíto aquí todas aquellas acciones a las que ya se reconoce como contrarias al deber aun cuando puedan ser provechosas para uno u otro propósito, pues en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pudieran haber sucedido *por deber*, dado que incluso lo contrarían. También dejo a un lado aquellas acciones que son efectivamente conformes al deber y hacia las que los hombres no poseen *ninguna inclinación inmediata*, pero las ejecutan porque alguna otra inclinación les mueve a ello. Pues | en estos casos resulta fácil distinguir si la acción conforme al deber ha tenido lugar *por deber* o en función de un propósito egoísta. Esta diferencia resulta mucho más difícil de apreciar cuando la acción es conforme al deber y el sujeto posee además una inclinación *inmediata* hacia ella. Así por ejemplo, resulta sin duda conforme al deber que un tendero no cobre de más a su cliente inexperto y; allí donde abundan los comercios, el comerciante prudente tampoco lo hace, sino que mantiene un precio fijo para todo el mundo, de suerte que hasta un niño puede comprar en su tienda tan bien como cualquier otro. Por lo tanto, uno se ve servido *honradamente*; sin embargo, esto no basta para creer que por ello el co-

[A 9]

mercante se ha comportado así por mor del deber y siguiendo unos principios de honradez. Su beneficio lo exigía; mas tampoco cabe suponer aquí que por añadidura debiera tener una inclinación inmediata hacia los clientes, para no hacer discriminaciones entre unos y otros en lo tocante al precio por afecto hacia ellos. Consiguientemente, tal acción no tiene lugar por deber, ni tampoco por una inclinación inmediata, sino simplemente con un propósito interesado.

En cambio, conservar la propia vida supone un deber y además cada cual posee una inmediata inclinación hacia ello. Pero, por esa causa, el angustioso desvelo que tal cosa suele comportar para la mayoría de los hombres no posee ningún valor intrínseco y su máxima carece de contenido moral \ alguno. Preservan su vida *conforme al deber*, ¡mas no *por mor del deber*. Por contra, cuando los infortunios y una pesadumbre desesperanzada han hecho desaparecer por entero el gusto hacia la vida, si el desdichado desea la muerte, más indignado con su destino que pusilánime o abatido, pero conserva su vida sin amarla, no por inclinación o miedo, sino por deber, entonces alberga su máxima un contenido moral.

Ser caritativo allí donde uno puede serlo supone un deber y además hay muchas almas tan compasivas que, sin contar entre sus motivos la vanidad o el interés personal, encuentran un íntimo placer en esparcir júbilo a su alrededor y pueden regocijarse con ese contento ajeno en cuanto es obra suya. Pero yo mantengo que semejante acción en tal caso, por muy conforme al deber y amable que pueda ser, no posee pese a ello ningún valor genuinamente moral, sino que forma una misma pareja con otras inclinaciones como, verbigracia, esa propensión al honor que, cuando por fortuna coincide con lo que de hecho es conforme al

deber y de común utilidad, resulta por consiguiente tan honorable como digna de aliento y encomio, mas no merece tenerla en alta estima; pues a la máxima le falta el contenido moral, o sea, el hacer tales acciones no por inclinación, sino *por deber*. Sólo en el caso de que aquel filántropo viera nublado su ánimo por la propia pesadumbre y ésta suprimiese cualquier \ compasión hacia la suerte ajena quedándole todavía capacidad para remediar las miserias de los demás, pero esa penuria extraña no le conmoviera por estar demasiado concernido por la propia y, una vez que ninguna inclinación le incitase a ello, lograra desprenderse de tan fatal indiferencia y acometiera la acción exclusivamente por deber al margen de toda inclinación, entonces y sólo entonces posee tal acción su genuino valor moral. Es más, si la naturaleza hubiera depositado escasa compasión en el corazón de alguien que, por lo demás, es un hombre honrado y éste fuese de temperamento frío e indiferente ante los sufrimientos ajenos, quizá porque él mismo acepta los suyos propios con el peculiar don de la paciencia y los resiste con una fortaleza que presume, o incluso exige, en todos los demás; si la naturaleza –digo– no hubiera configurado a semejante hombre (que probablemente no sería su peor producto) para ser propiamente un filántropo, ¿acaso no encontraría todavía en su interior una fuente para otorgarse a sí mismo un valor mucho más elevado que cuanto pueda provenir de un temperamento bondadoso? ¡Por supuesto! Precisamente ahí se cifra el valor del carácter, \ que sin parangón posible representa el supremo valor moral, a saber, que se haga el bien por deber y no por inclinación⁶.

6. A este respecto Schiller escribió estos célebres versos: «Al ayudar con gusto a los amigos, lo hago por desgracia con inclinación / Y entonces me

Asegurar su propia felicidad es un deber (cuando menos indirecto), pues el descontento | con su propio estado, al verse uno apremiado por múltiples preocupaciones en medio de necesidades insatisfechas, se convierte con facilidad en una gran *tentación para transgredir los deberes*. Pero, incluso sin atender aquí al deber, todos los hombres tienen ya de suyo una poderosísima y ferviente inclinación hacia la felicidad, al quedar compendiadas en esta idea todas las inclinaciones. Sólo que la prescripción de felicidad está consagrada, la mayor parte de las veces, de tal modo que causa un enorme perjuicio a ciertas inclinaciones, pues el hombre no puede formarse ningún concepto preciso y fiable acerca del compendio donde se satisficen todas ellas bajo el nombre de «felicidad»; por eso no resulta sorprendente cómo una única inclinación, bien definida con respecto a lo que promete y al momento en que puede ser obtenida su satisfacción, pueda prevalecer sobre una idea tan variable y el hombre, pongamos por caso un enfermo de gota, pueda elegir comer lo que le gusta y sufrir lo que resista, porque según su cálculo al menos no aniquila el goce del momento presente por las expectativas, acaso infundadas, de una dicha que debe hallarse en la salud. Sin embargo, también en este caso, si la inclinación universal hacia la felicidad no determinase su voluntad, siempre que la salud no formara parte necesariamente de dicho cálculo, cuando menos para él, aquí como en todos los demás casos queda todavía una ley, cual es la de propiciar su | felicidad, no por inclinación,

[A. 12]

[A. 13]

suele corroer la idea de que no soy virtuoso / Así las cosas, no queda otro remedio, has de intentar odiarlos / Y hacerlo entonces con aversión, tal como te demanda el deber» (Schiller, *Werte. Nationalatagabe*, Weimar, 1943, vol. 20, p. 357). [N. T.]

sino por deber, y sólo entonces cobra su conducta un genuino valor moral.

Sin duda, así hay que entender también aquellos pasajes de la Sagrada Escritura donde se manda amar al prójimo, aun cuando éste sea nuestro enemigo. Pues el amor no puede ser mandado en cuanto inclinación, pero hacer el bien por deber, cuando ninguna inclinación en absoluto impulse a ello y hasta vaya en contra de una natural e invencible antipatía, es un amor *práctico* y no *patológico*⁷, que mora en la voluntad y no en una tendencia de la sensación, sustentándose así en principios de acción y no en una tierna compasión; este amor es el único que puede ser mandado.

La segunda tesis es ésta: una acción por deber tiene su valor moral, *no en el propósito* que debe ser alcanzado gracias a ella, sino en la máxima que decidió tal acción; por lo tanto no depende | de la realidad del objeto de la acción, sino simplemente del *principio* del *querer* según el cual ha sucedido tal acción, sin atender a objeto alguno de la capacidad desiderativa. Resulta claro que, a la vista de lo dicho con anterioridad, los propósitos que pudiéramos tener en las acciones, así como sus efectos, en cuanto fines y móviles de la voluntad, no pueden conferir a las acciones ningún valor moral incondicionado. Así pues, ¿dónde puede residir dicho valor, si éste no debe subsistir | en la voluntad con relación a su efecto esperado? No puede residir sino en el *principio de la voluntad*, al margen de los fines que puedan ser producidos por tales acciones; pues la voluntad está en medio de una encrucijada-

[A. 14]

<Ak. IV, 400>

7. El término «patológico» no tiene para Kant el significado que ahora le damos en castellano y quivale a verse pasivamente afectado por la sensibilidad. [N. T.]

da, entre su principio *a priori*, que es formal, y su móvil *a posteriori*, que es material; y como, sin embargo, ha de quedar determinada por algo, tendrá que verse determinada por el principio formal del querer en general, si una acción tiene lugar por deber, puesto que se le ha sustraído todo principio material.

La tercera tesis, consecuencia de las dos anteriores, podría expresarse así: *el deber significa que una acción es necesaria por respeto hacia la ley*. Hacia el objeto, como efecto de mi acción proyectada, puedo tener ciertamente inclinación, mas *nunca respeto*, precisamente por ser un mero efecto y no la tarea de una voluntad. Igualmente, a una inclinación en general, ya sea mía o de cualquier otro, no puedo tenerle respeto; a lo sumo puedo aprobarla en el primer caso y a veces incluso amarla en el segundo, al considerarla como favorable a mi propio provecho. Sólo aquello que se vincule con mi voluntad simplemente como fundamento, pero nunca como efecto, aquello que no sirve a mi inclinación, sino que prevalece sobre ella o al menos la excluye por completo del cálculo de la elección, puede ser un objeto de respeto y por ello de mandato. Como una acción por deber debe apartar el influjo de la inclinación y con ello todo objeto de la voluntad, a ésta no le queda nada que pueda determinarla objetivamente salvo la *ley* y, subjetivamente, el *puro respeto* hacia esa ley práctica, por consiguiente la máxima* de dar \ cumplimiento a una ley semejante, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones.

El valor moral de la acción no reside, pues, en el efecto que se aguarda de ella, ni tampoco en algún principio de acción que precise tomar prestado su mo-

* *Máxima* es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (esto es, aquel que también serviría de principio práctico subjetivo a todos los seres racionales) es la *ley* práctica.

[A 15]

<ak. IV. 401>

tivo del efecto aguardado. Pues todos esos efectos (estar a gusto con su estado e incluso el fomento de la felicidad ajena) podían haber acontecido también merced a otras causas y no se necesitaba para ello la voluntad de un ser racional, único lugar donde puede ser encontrado el bien supremo e incondicionado. Ninguna otra cosa, salvo esa *representación de la ley* en sí misma | *que sólo tiene lugar en seres racionales*, en tanto que dicha representación, y no el efecto esperado, es el motivo de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente al que llamamos «bien moral», el cual está presente ya en la persona misma que luego actúa de acuerdo con ello, pero no cabe guardarlo a partir del efecto*. \

[A 16]

* Se me podría reprochar que tras la palabra *respeto* sólo buscara refugio para un oscuro sentimiento, en lugar de solventar con claridad este asunto mediante un concepto de la razón. Ahora bien, aun cuando el respeto es desde luego un sentimiento, no se trata de un sentimiento *devengado* merced a influjo alguno, sino de un *sentimiento espontáneo* que se produce gracias a un concepto de la razón y por eso se diferencia específicamente de todos los sentimientos del primer tipo, que pueden reducirse a la inclinación o el miedo. Aquello que reconocen inmediatamente como una ley para mí, lo reconozco con respeto, lo cual significa simplemente que cobro consciencia de la *subordinación* de mi voluntad bajo una ley sin la mediación de otros influjos sobre mi sentido. La voluntad se ve inmediatamente determinada por la ley y la consciencia de tal determinación se llama *respeto*, siempre que éste sea contemplado como efecto de la ley sobre el sujeto y no como *causa*. A decir verdad, el respeto es la representación de un valor que doblaga mi amor propio. Por lo tanto, es algo a lo que no se considera objeto de la inclinación ni tampoco del miedo, aunque presente ciertas analogías con ambas cosas al mismo tiempo. Así pues, el *objeto* del respeto es exclusivamente la *ley*, aquella ley que nos imponemos a *nosotros mismos* como necesaria de suyo. En cuanto ley nos hallamos sometidos a ella sin interrogar al amor propio y en cuanto se ve impuesta por nosotros mis-

Ak. IV, 402>

[A 17]

Mas, ¿cuál puede ser esa ley cuya representación, sin tomar en cuenta el efecto aguardado merced a ella, tiene que determinar la voluntad, para que ésta pueda ser calificada de «buena» en términos absolutos y sin paliativos? Como he despojado a la voluntad de todos los acicates que pudieran surgirle a partir del cumplimiento de cualquier ley, no queda nada salvo la legitimidad universal de las acciones en general, que debe servir como único principio para la voluntad, es decir, yo nunca debo proceder de otro modo salvo que *pueda querer también ver convertida en ley universal a mi máxima*. Aquí es la simple legitimidad en general (sin colocar como fundamento para ciertas acciones una determinada ley) lo que sirve de principio a la voluntad y así tiene que servirle, si el deber no debe ser por doquier una vana ilusión y un concepto químérico; con esto coincide perfectamente la razón del hombre común en su enjuiciamiento práctico, ya que siempre tiene ante sus ojos el mencionado principio. |

[A 18]

Valga como ejemplo esta cuestión: ¿Acaso no me resulta lícito, cuando me hallo en un aprieto, hacer una promesa con el propósito de no mantenerla? Aquí me resulta sencillo distinguir que la pregunta puede tener uno u otro significado, según se cuestione si ha-
cer una falsa promesa es algo prudente o conforme al

mos es una consecuencia de nuestra voluntad; atendiendo a lo primero presenta cierta analogía con el miedo y tomando en cuenta lo segundo tiene analogía con la inclinación. | Todo respeto hacia una persona es propiamente sólo respeto hacia esa ley (de la honestidad, etc.) de la cual dicha persona nos brinda el ejemplo. Al entender como un deber el aumento de nuestros talentos, en una persona de talento nos representamos también, por decirlo así, el *ejemplo de una ley* (asemejarnos a ella en ese aspecto gracias a esa ejercitación) y esto constituye nuestro respeto. Cualquier *interés* que se califique de moral no consiste sino en el *respeto* hacia la ley.

[A 17]

deber. Sin duda, lo primero puede tener lugar muy a menudo. Advierto que no basta con esquivar un apuro actual por medio de semejante subterfugio y habría de meditar cuidadosamente si luego no podría derivarse a partir de esa mentira una molestia mucho mayor que aquellas de las cuales me libro ahora y, como las consecuencias no son fáciles de prever con toda mi presunta *astucia*, pues una confianza perdida podría volverse alguna vez mucho más perjudicial para mí que todo el daño que ahora pretendo evitar, habría de considerar si no sería *más prudente* proceder según una máxima universal y acostumbrarse a no prometer nada sin el propósito de mantenerlo. Mas en seguida me resulta obvio que una máxima semejante siempre tiene como fundamento el miedo a las consecuencias. Ahora bien, es algo completamente distinto el ser vez por vez que serlo por la preocupación de unas consecuencias perjudiciales; en el primer caso, el concepto de acción ya entraña en sí misma una ley para mí y, en el segundo, he de comenzar por sopesar qué efectos podría llevar | aparejados tal acción para mí. Pues, cuando me desvío del principio relativo al deber, eso supone algo malo con total certeza; pero si traiciono mi máxima de la prudencia, eso puede serme muy provechoso de vez en cuando, aunque resulte más fiable perseverar en ella. Con todo, el modo más rápido e infalible de aleccionarme para resolver este problema sobre si una promesa mendaz resulta conforme al deber es preguntarme a mí mismo: ¿caso me contentaría que mi máxima (librarme de un apuro gracias a una promesa ficticia) debiera valer como una ley universal (tanto para mí como para los demás), diciéndome algo así como: «Cualquiera puede hacer una promesa hipócrita, si se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo». En seguida me

[A 19]

<Ak. IV, 403>

percatado de que, si bien podría querer la mentira, no podría querer en modo alguno una ley universal del mentir; pues con atreglo a una ley tal no se daría propiamente ninguna promesa, porque resultaría ocioso fingir mi voluntad con respecto a mis futuras acciones ante otros, pues éstos no creerían ese simulacro o, si por precipitación lo hicieran, me pagarían con la misma moneda, con lo cual mi máxima, tan pronto como se convirtiera en ley universal, tendría que autodes- truirse.

Qué he de hacer por lo tanto para que mi querer sea moralmente bueno; para eso no necesito una pen- trante agudeza l que sepa calar muy hondo. Sin expe- riencia con respecto al curso del mundo, incapaz de abarcar todos los acontecimientos que se concitan en él, basta con que me pregunte: «¿Puedes querer tam- bién que tu máxima se convierta en una ley univer- sal?». De no ser así, es una máxima reprochable, no por causa de algún perjuicio inminente para ti o para otros, sino porque no puede cuadrar como principio en una posible legislación universal, algo hacia lo que la razón me arranca un respeto inmediato aun antes de pasar a *examinar* en qué se basa (una indagación que le corresponde al filósofo), si bien llego a entender al menos que se trata de una estimación del valor, el cual prevalece largamente sobre todo cuanto es enca- recido por la inclinación; la necesidad de mi acción merced al *puro* respeto hacia la ley práctica es aquello que forja el deber y cualquier otro motivo ha de ple- garse a ello, puesto que supone la condición de una voluntad buena *en sí*, cuyo valor se halla por encima de todo.

Hemos recorrido el conocimiento moral de la ra- zón del hombre común hasta llegar a su principio, que aun cuando no es pensado aisladamente por esa ra-

[A. 20]

zón bajo una forma universal, tampoco deja de te- nerlo siempre a la vista y lo utiliza como criterio de su enjuiciamiento. \ Resultaría sencillo mostrar aquí cómo l con esta brújula en la mano esa razón sabría distinguir muy bien cuanto es bueno, malo, conforme o contrario al deber, cuando sin enseñarle nada nuevo se le hace reparar sobre su propio principio, tal como hiciera Sócrates⁸, no necesitándose ninguna ciencia ni filosofía para saber lo que uno ha de hacer para ser honrado y bueno, e incluso para ser sabio y virtuoso. Bien cabía presumir de antemano que el conocimien- to sobre cuanto cada hombre se halla obligado a ha- cer, y por lo tanto también a saber, sería un asunto que compete a todo hombre, incluso al más corriente. Aquí uno puede contemplar, no sin admiración, cuánto aventaja la capacidad judicativa práctica a la teórica en el entendimiento del hombre común. En el plano teórico, cuando la razón ordinaria se atreve a apartarse de las leyes empíricas y las percepciones de los sentidos, incurre en misterios incomprensibles y cae en contradicción consigo misma, sumergiéndose cuando menos en un caos de incertidumbre, oscuri- dad e inconsistencia. Sin embargo, en lo práctico la ca- pacidad judicativa sólo comienza a mostrarse conve- nientemente provechosa cuando el entendimiento co- mún excluye de las leyes prácticas todos los móviles sensibles. Incluso puede volverse harto sutil al chica- near con su conciencia moral u otras exigencias lo que debe ser tildado de «justo», o l cuando quiere determi- nar con toda franqueza para su propia instrucción el

<Ak. IV, 404>

[A. 21]

[A. 22]

8. La mayéutica de Sócrates (470-399 a.C.) fue inmortalizada por Platón en su *Apología* (20c-24b). Kant alude expresamente al «método dialógico socrático» en su *Metafísica de las costumbres* (cf. Ak. VI, 411; y también Ak. VI, 376). [N. T.]

valor de las acciones y, en este último caso, puede abrirse tantas esperanzas de acertar en la diana como pueda prometerse siempre un filósofo e incluso la mayoría de las veces dará con mayor seguridad en el blanco, pues el filósofo no puede tener ningún otro principio del que tenga él, pero sin embargo sí puede fácilmente enmarañar su juicio con un cúmulo de consideraciones extrañas al asunto en cuestión y dejarse desviar del rumbo correcto. ¿No sería entonces más aconsejable darse por satisfecho en las cuestiones morales con el juicio de la razón ordinaria y, a lo sumo, emplear sólo la filosofía para exponer más cabal y comprensiblemente el sistema de las costumbres, haciendo igualmente más cómodo el uso de sus reglas (antes que la disputa sobre las mismas), mas no para desviar al entendimiento común del hombre de su venturosa simplitud e incluso, con un propósito práctico, llevarlo mediante la filosofía por un nuevo camino de investigación y enseñanza?

¡Cuán magnífica cosa es la inocencia! Lástima que a su vez \ no sepa preservarse y se deje seducir fácilmente. Por eso la sabiduría misma (la cual, por otra parte, seguramente consiste más en el hacer y dejar de hacer que en el saber) necesita de la ciencia, no para aprender de ella, sino para procurar \ un acceso y una persistencia a su precepto. El hombre siente dentro de sí mismo un poderoso contrapeso frente a todos los mandatos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto, en sus necesidades e inclinaciones, cuya total satisfacción compendia bajo el nombre de «felicidad». Ahora bien, la razón ordena sus prescripciones inexorablemente, sin prometer nada con ello a las inclinaciones, postergando irreverentemente a esas pretensiones tan impetuosas y aparentemente plausibles (que no consienten verse suprimidas por manda-

<Ak. IV, 405>

[A.23]

to alguno). De aquí emana una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia a sutilizar contra esas severas leyes del deber y a poner en duda su validez, o cuando menos su pureza y rigor, para adecuarlas cuanto sea posible a nuestros deseos e inclinaciones, echándolas a perder en el fondo al privarlas de su íntegra dignidad, algo que al fin y al cabo ni siquiera la razón práctica común puede sancionar.

Así que por lo tanto la *razón del hombre común* se ve impelida, no por una necesidad más o menos especulativa (algo que no le acecha mientras se conforme con ser una simple y sana razón), sino por motivos genuinamente prácticos, a salir de su círculo y avanzar un paso dentro del campo de una *filosofía práctica*, para recibir allí mismo un informe y una clara indicación \ sobre la fuente de su principio, así como sobre la correcta determinación del mismo en contraposición con las máximas a que dan pie cualquier necesidad e inclinación, a fin de abandonar la perplejidad en que le sumen esas pretensiones bilaterales y no correr el peligro de que le sean hurtados todos los auténticos principios morales por la ambigüedad en que incurre tan fácilmente. Así pues, cuando se cultiva, en la razón práctica ordinaria se va trabando inadvertidamente una *dialéctica* que le fuerza a buscar ayuda en la filosofía, tal como le ocurre en el uso teórico, y de ahí que ambos usos no hallen descanso sino en una crítica íntegra de nuestra razón. \

[A.24]

<Ak. IV. 406>

[A. 25]

Segundo capítulo Transito de la filosofía moral popular a una metafísica de las costumbres

Si hasta ahora hemos ido sacando nuestro concepto relativo al deber del uso común de nuestra razón práctica, no cabe concluir en modo alguno a partir de ahí que lo hayamos tratado como un concepto empírico. Antes bien, cuando prestamos atención a la experiencia acerca del hacer y dejar de hacer de los hombres, encontramos repetidas quejas, cuyo acierto suscribimos, respecto a que no puede adúcirse ningún ejemplo fiable sobre la intención de obrar por puro deber, de suerte que, aun cuando más de una vez acontece algo *conforme* a lo que manda el *deber*, siempre resulta dudoso *si* ocurre propiamente *por deber* y posee un valor moral. Por eso, a lo largo de todas las épocas, ha habido filósofos que han negado sin más la realidad de esa intención en las acciones humanas y lo han atribuido todo a un egoísmo más o menos refinado, sin poner en duda por ello la exactitud del concepto de moralidad, aludiendo más bien con profundo pesar a la fragilidad e impureza de la naturaleza humana, la cual es lo bastante noble para convertir tan respetable idea en precepto suyo, pero al

[A. 26]

mismo tiempo es demasiado débil para cumplirlo y utiliza esa razón que debiera servirle como legisladora para cuidar del interés de las inclinaciones aisladamente o, a lo sumo, en su mayor compatibilidad mutua. ¹

De hecho, resulta absolutamente imposible estipular con plena certeza mediante la experiencia un solo caso donde la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, descansa exclusivamente sobre fundamentos morales y la representación de su deber. Pues el caso es que algunas veces con la más rigurosa de las introspecciones no encontramos nada, al margen del fundamento moral del deber, que haya podido ser suficientemente poderoso para movernos a tal o cual buena acción y a tan gran sacrificio; pero de ahí no puede concluirse con total seguridad que la auténtica causa determinante de la voluntad no haya sido realmente algún secreto impulso del egoísmo, camuflado tras el mero espejismo de aquella idea; pues, aunque nos gusta halagarnos atribuyéndonos falsamente nobles motivos, en realidad ni siquiera con el examen más riguroso podemos llegar nunca hasta lo que hay detrás de los móviles encubiertos, porque cuando se trata del valor moral no importan las acciones que uno ve, sino aquellos principios íntimos de las mismas que no se ven. ¹

[A. 27]

A quienes se burlan de la moralidad, considerándola como un simple delirio de una fantasía humana sobrepujada por la vanidad, no se les puede rendir mejor servicio que concederles que los conceptos del deber (tal como por comodidad se persuade uno gustosamente de que también sucede así con todos los demás conceptos) han de ser extraídos exclusivamente a partir de la experiencia, pues con ello se les dispensa un triunfo seguro. Por amor a la humanidad quiero

conceder que la mayoría de nuestras acciones son conformes al deber; pero si se miran de cerca sus caprichos y cavilaciones uno tropieza por doquier con ese amado yo, que siempre descuella, sobre el cual se apoya su propósito, y no sobre ese severo mandato del deber que muchas veces exigiria abnegación. No necesita uno ser precisamente un enemigo de la virtud, sino tan sólo un observador sereno que no identifique sin más un vivo deseo por hacer el bien con su autenticidad, para (sobre todo con el bagaje de los años y un discernimiento tan escarmentado por la experiencia como aguzado para la observación) dudar en ciertos momentos de si realmente se da en el mundo alguna virtud genuina. Y aquí nada nos puede preservar de que abandonemos por completo nuestras ideas relativas al deber; para conservar en el alma un fundado respeto hacia su ley, salvo la clara convicción de que, aun cuando nunca haya habido acciones emanadas de tales fuentes puras, la cuestión aquí no es en absoluto si sucede esto o aquello, sino que la razón manda por sí misma, e independientemente de todos los fenómenos, lo que debe suceder, con lo cual acciones de las que quizá el mundo no ha dado todavía ejemplo alguno hasta la fecha, y sobre cuya viabilidad podría dudar mucho quien todo lo basa en la experiencia, son inexcusablemente mandadas por la razón, de modo que no quepa mermar un ápice la inmaculada lealtad exigible por cada hombre en la amistad, aunque acaso hasta ahora no hubiese habido ningún amigo leal⁹,

9. En sus *Lecciones de ética* Kant dedica todo un capítulo a la amistad (cf. ed. cast., Crítica, Barcelona, 1988, pp. 244 y ss.). «La amistad pensada como alcanzable en su pureza e integridad (entre Orestes y Pilades, Teseo y Pirítoos) es el caballo de batalla de los novelistas; por contra Aristóteles dice: «queridos amigos, no existe amigo alguno»», leemos en su *Metafísica de las costumbres* (cf. Ak. VI, 470; cf. *Antropología*, Ak. VII, 152). [N. T.]

porque este deber reside, como un deber genérico anterior a cualquier experiencia, en la idea de una razón que determina a la voluntad mediante fundamentos *a priori*.

Además, ha de tenerse presente que, si no se quiere impugnar toda verdad y relación con algún posible objeto al concepto de moralidad, no cabe poner en tela de juicio que su ley tenga una significación tan extendida como para valer, no sólo para los hombres, sino para todo *ser racional en general* y ello, no sólo bajo condiciones azarosas y con excepciones, sino de modo *absolutamente necesario*; resulta obvio que ninguna experiencia puede dar lugar a inferir tales leyes apodicticas o tan siquiera su mera posibilidad. Pues con qué derecho podríamos profesar un respeto sin límites, como precepto universal para toda naturaleza racional, a lo que quizá sólo sea válido bajo eventuales condiciones de la humanidad; y cómo unas leyes para determinar *nuestra* voluntad deben hacerse pasar por leyes destinadas a determinar la voluntad de cualquier ser racional y ser tomadas en cuanto tales por leyes nuestras, si fuesen meramente empíricas y no tuviesen su origen íntegramente *a priori* en la razón práctica pura?

El peor servicio que se puede rendir a la moralidad es querer hacerla derivar de unos cuantos ejemplos. Porque cualquier ejemplo suyo que se me presente ha de ser enjuiciado previamente según principios morales, para ver si es digno de servir como ejemplo primordial o modelo, pero en modo alguno puede suministrar el concepto de moralidad. Incluso el santo del evangelio tiene que ser comparado primero con nuestro ideal de perfección moral, antes de que le reconozcamos como tal; él mismo se pregunta: ¿por qué me llamáis «bueno» a mí (a quien veis), si nadie es bueno

(el arquetipo del bien) salvo el único Dios (al que no veis)? ¿De dónde obtenemos el concepto de Dios \ en cuanto supremo bien? Exclusivamente de la *idea* sobre perfección moral que la razón proyecta *a priori* asociándola indisolublemente con el concepto de una voluntad libre. El remedo no tiene cabida \ en lo moral y los ejemplos no sirven sino de aliento, esto es, ponen fuera de duda que sea viable lo que manda la ley, al hacer intuitivo lo que la regla universal expresa de un modo más universal, pero nunca pueden legitimar el amoldarse a los ejemplos y marginar al auténtico original que se halla en la razón.

Así pues, si no existe ningún auténtico principio supremo de la moralidad que, al margen de toda experiencia, tenga que descansar sobre la simple razón pura, tampoco creo que sea necesario preguntarse si resulta conveniente presentar en general (*in abstracto*) esos conceptos, tal como constan *a priori* junto a los principios que les corresponden, en tanto que dicho conocimiento deba distinguirse del común y merezca el nombre de filosófico. Aun cuando bien pudiera resultar necesario en una época como la nuestra. Puesto que, de llegar a votarse si resulta preferible un conocimiento racional puro separado de todo lo empírico, esto es, una metafísica de las costumbres, o una filosofía práctica popular¹⁰, pronto se adivina hacia qué lado se inclinaría la mayoría.

Esta condescendencia hacia los conceptos del pueblo resulta sin duda muy meritosa cuando previamente se haya verificado con plena satisfacción el as-

10. La expresión «filosofía popular» designa una tendencia filosófica de la Ilustración alemana del siglo XVIII particularmente arraigada en Gotinga y Berlín, entre cuyos integrantes cabría citar, v.g., a pensadores tales como Christian Garve o Moses Mendelssohn. [N. T.]

censo hasta los principios de la razón pura, pues esto significaría tanto como *fundamentar* la teoría de las costumbres primero sobre la metafísica y, una vez que se mantiene firme, procurarle luego un *acceso* a través de la popularidad. Pero es manifiestamente absurdo pretender complacer a ésta ya en esa primera indagación sobre la que descansa cualquier precisión de los principios. Este proceder jamás puede reivindicar el sumamente raro mérito de alcanzar una *popularidad filosófica*, ya que no hay arte alguno en hacerse comprender fácilmente cuando uno renuncia con ello a un examen bien fundado, trayendo a colación una repulsa mezcolanza de observaciones compiladas atropelladamente y principios a medio razonar con la que sí se deleitan las cabezas más banales, por encontrar allí algo utilizable para sus parloteos cotidianos, mientras los más perspicaces quedan sumidos en la perplejidad y se sienten descontentos por no saber mirarla con desdén, aunque a los filósofos que descubren el engaño se les preste una escasa atención cuando, después de haber esquivado durante un tiempo \ esa presunta popularidad, podrían aspirar a ser populares con toda justicia tras haber adquirido una determinada evidencia.

Si uno echa un vistazo a los ensayos que versan sobre la moralidad con ese regusto popular tan en boga, pronto se topará con una peculiar determinación de la naturaleza humana (que a veces incluye también la idea de una naturaleza racional en general) donde vienen a entremezclarse asombrosamente ora la perfección, ora la felicidad, aquí el sentimiento moral, allí el temor de Dios, una pizca de esto y un poquito de aquello, sin que a nadie se le ocurra preguntarse si los principios de la moralidad tienen que ser buscados por doquier en el conocimiento de la naturaleza hu-

mana (algo que no podemos obtener sino a partir de la experiencia) o, de no ser esto así, si dichos principios podrían ser encontrados plenamente *a priori* y libres de cuanto sea empírico en los conceptos de una razón pura, sin que ni siquiera la más mínima parte provenga de algún otro lugar, proponiéndose uno el proyecto de aislar esta indagación como filosofía práctica pura o (si cabe utilizar tan desacreditado nombre) metafísica* de las costumbres, para llevarla hasta su cabal consumación y hacer esperar a ese público que reclama popularidad hasta el remate de tal empresa.

Sin embargo, una metafísica de las costumbres así, enteramente aislada y que no esté entremezclada con elemento alguno de antropología, l teología, física o hiperfísica, ni mucho menos con cualidades ocultas (a las que se podría llamar «hipofísicas»), no supone tan sólo un sustrato indispensable de cualquier conocimiento teórico y ciertamente preciso acerca de los deberes, sino que al mismo tiempo constituye un desiderátum importantísimo para la efectiva ejecución de sus preceptos. Pues la representación pura del deber, y en general de la ley moral, sin mezcla de adiciones ajenas provistas por acicates empíricos, ejerce sobre el corazón humano, a través del solitario camino de la razón (que así se da cuenta de que también pue-

* Si se quiere, al igual que se distingue la matemática pura de la aplicada o la lógica pura de la aplicada, puede diferenciarse la filosofía pura de las costumbres –la metafísica– de aquella otra que se aplica a la naturaleza humana. Esta denominación viene a recordarnos que los principios morales no han de fundamentarse sobre las propiedades de la naturaleza humana, sino que han de quedar establecidos por sí mismos *a priori*, aun cuando a partir de tales principios tienen que poder deducirse reglas prácticas para cualquier naturaleza racional y, por lo tanto, también para la naturaleza humana.

de ser práctica por sí misma), un influjo cuyo poder es muy superior al del resto de los móviles* que pudieran reclutarse desde el campo empírico, ya que aquella representación pura del deber desprecia estos móviles empíricos al hacerse consciente de su dignidad y puede aprender a dominarlas poco a poco; en su lugar una teoría moral mixta, que combine sentimientos e inclinaciones y al mismo tiempo conceptos racionales, l ha de hacer oscilar al ánimo entre motivaciones que no se dejan subsumir bajo principio alguno y que sólo pueden conducir al bien por casualidad, pero también desembocan con suma frecuencia en el mal.

[A 33]

* Tengo una carta del insigne Sulzer¹¹ (que en paz descanse), donde me pregunta cual puede ser la causa del por qué las teorías de la virtud vienen a ponerse tan poco en práctica, por muy convincentes que se muestren para la razón. Mi respuesta, que se demoró por aprestarme a darla íntegra, es la siguiente: los propios teóricos de la virtud no han depurado sus conceptos y, al querer hacerlo demasiado bien, echan a perder esa medicina que pretenden robustecer allegando cualesquiera motivaciones para el bien moral. Pues la observación l más elemental muestra que, cuando uno se representa una acción honesta realizada sin la mira de obtener provecho alguno en este u otro mundo y con un ánimo imperturbable incluso en medio de las mayores tentaciones de la indigencia o la seducción, deja muy atrás y eclipsa cualquier acción similar que se halle afectada en lo más mínimo por un móvil ajeno, ensalza el ánimo y despierta el deseo de poder obrar también así. Hasta los niños de mediana edad experimentan esa impresión y nunca se les debería hacer presentes los deberes de otra manera.

[A 34]

11. Johann Georg Sulzer (1720-1779), filósofo, pedagogo y traductor de Hume al alemán, se hizo conocer en la teoría del arte con su obra *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (1771-1774). En la primera *Crítica* ya es mencionado como ejemplo de hombre reflexivo y eminente (cf. KrV, A 711, B 769). La carta aludida aquí por Kant fue probablemente la que Sulzer le remitió el 8 de diciembre de 1770 (cf. Ak. X, 111 y ss.). [N. T.]

De lo dicho resulta que todos los conceptos morales tienen su sede y origen plenamente a *priori* en la razón, y ello tanto en la razón humana más común como en aquella que alcance las más altas cotas especulativas; resulta también que dichos principios no pueden ser abstraídos a partir de un conocimiento empírico y por ello mismo meramente contingente; resulta asimismo que en esa pureza de su origen resulta de justamente su dignidad para servirnos como superiores principios prácticos; resulta igualmente que al añadir algo empírico sustraemos esa misma proporción a su auténtico influjo y al valor ilimitado de las acciones; resulta que no lo exige únicamente la mayor necesidad desde un punto de vista teórico, cuando atañe simplemente a la especulación, ¡sino que también es de la máxima importancia tomar sus conceptos y leyes de la razón pura, exponiéndolos puros y sin mezcla, e incluso también es de la máxima importancia determinar el contorno de todo ese conocimiento racional práctico, pero puro, esto es, la capacidad global de la razón práctica pura, pero sin hacer depender aquí a los principios de la peculiar naturaleza de la razón humana, ¡tal como lo permite y hasta en ocasiones encuentra necesario la filosofía especulativa, sino que, justamente porque las leyes morales deben valer para cualquier ser racional, se deriven dichas leyes de los conceptos universales de un ser racional en general, y de este modo se presente primero toda moral como algo absolutamente independiente de la antropología que precisa para su *aplicación* a los hombres (lo cual se puede hacer muy bien en este tipo de conocimientos totalmente separados), exponiendo la moral como filosofía pura, o sea, como metafísica, habida cuenta de que, sin estar en posesión de dicha metafísica, no sólo sería vano determinar exactamente para el

[A.35]

<Ak. IV, 412>

enjuiciamiento especulativo lo moral del deber en todo cuanto es conforme al mismo, sino que también resultaría imposible dentro del uso común práctico, sobre todo en lo que atañe al aleccionamiento moral, asentar las costumbres en sus auténticos principios y promover con ello intenciones morales puras, para insertarlas en los ánimos en pro de un mundo mejor. ¡

Mas para proseguir ascendiendo los escalones naturales del presente tratado, no simplemente desde el enjuiciamiento moral común (que aquí es muy digno de atención) al filosófico, como ya ha tenido lugar, sino desde una filosofía popular, que no puede sino avanzar a tientas por medio de los ejemplos, hasta la metafísica (que no se deja retener por nada empírico y al tener que medir el conjunto global del conocimiento racional de tal índole llega en todo caso hasta las ideas, donde los ejemplos mismos nos abandonan), tenemos que observar y describir claramente la capacidad racional práctica (desde sus reglas de determinación universales hasta allí donde surge de tal facultad el concepto del deber.

Cada cosa de la naturaleza opera con arreglo a leyes. Sólo un ser racional posee la capacidad de obrar según la *representación* de las leyes o con arreglo a principios del obrar, esto es, posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones a partir de leyes se requiere una *razón*, la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente a la voluntad, entonces las acciones de un ser semejante que sean reconocidas como objetivamente necesarias lo serán también subjetivamente, es decir, la voluntad es una capacidad de elegir *solo aquello* que la razón reconoce independientemente de la inclinación ¡como prácticamente necesario, o sea, como bueno. Pero si la razón por sí sola no determina suficiente-

[A.37]

mente a la voluntad y ésta se ve sometida además a condiciones subjetivas (ciertos móviles) que no siempre coincidan con las objetivas, en \ una palabra, si la razón no es *de suyo* plenamente conforme con la razón (como es el caso entre los hombres), entonces las acciones que sean reconocidas como objetivamente necesarias serán subjetivamente contingentes y la determinación de una voluntad semejante con arreglo a leyes objetivas supone un *apremio*, es decir, la relación de las leyes objetivas para con una voluntad que no es del todo buena será ciertamente representada como la determinación de la voluntad de un ser racional por fundamentos de la razón, si bien esa voluntad no obedece necesariamente a estos fundamentos según su naturaleza.

La representación de un principio objetivo, en tanto que resulta apremiante para una voluntad, se llama un mandato (de la razón) y la fórmula del mismo se denomina *imperativo*.

Todos los imperativos quedan expresados mediante un *deber-ser* y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón con una voluntad cuya moralidad subjetiva no se ve necesariamente determinada merced a ello (un apremio). Dicen que sería bueno hacer o dejar de hacer algo, si bien | se lo dicen a una voluntad que no siempre hace algo por el hecho de representárselo como bueno. Sin embargo, *bueno*, en términos prácticos, es lo que determina a la voluntad mediante las representaciones de la razón, por ende, no por causas subjetivas, sino objetivas, o sea, por principios que sean válidos para cualquier ser racional en cuanto tal. Se distingue de lo *agradable* o aquello que sólo ejerce influjo sobre la voluntad mediante la sensación basada en causas meramente subjetivas, que sólo valen para el sentido

<Ak. IV, 413>

[A. 38]

de éste o aquél y no como principio de la razón que vale para todo el mundo* . \ |

Así pues, una voluntad perfectamente buena se hallaría igualmente bajo leyes objetivas (del bien), pero no por ello cabría representársela como *apremiada* para ejecutar acciones conformes a la ley, porque de suyo, según su modalidad subjetiva, sólo puede verse determinada por la representación del bien. De ahí que para la voluntad *divina* y en general para una voluntad *santia* no valga imperativo alguno: el *deber-ser* no viene aquí al caso, porque el *querer* coincide ya de suyo necesariamente con la ley. De ahí que los imperativos sean tan sólo fórmulas para expresar la relación de las leyes objetivas del querer en general con la imperfección subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional, v.g. de la voluntad humana.

* La dependencia que tiene la capacidad desiderativa respecto de las sensaciones se llama «inclinación» y ésta evidencia siempre una menesterosa *necesidad*. Pero la dependencia de una voluntad contingentemente determinable respecto de los principios de la razón se denomina *interés*. Éste sólo tiene lugar por lo tanto en una voluntad dependiente que no siempre es de suyo conforme a la razón; en la voluntad divina no cabe imaginar interés alguno. Pero la voluntad humana también puede *cobrar interés* por algo, sin por ello *obrar por interés*. Lo primero denota el interés *práctico* por la acción, lo segundo el interés *patológico* por el objeto de la acción. Lo primero muestra que la voluntad depende sólo de principios de la razón en sí misma, lo segundo que la voluntad depende de principios de la razón al efecto de la inclinación, puesto que aquí la razón sólo indica la regla práctica sobre cómo remediar la menesterosa necesidad de la inclinación. En el primer caso me interesa la acción, en el segundo el objeto de la acción (en tanto que me resulta \ grato). En el primer capítulo hemos visto que en una acción por mor del deber no ha de mirarse al interés hacia el objeto, sino simplemente un interés hacia la acción misma y su principio en la razón (la ley).

<Ak. IV, 414>
[A. 39]

<Ak. IV, 414>

Todos los imperativos mandan *hipotéticamente*. Los primeros representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para conseguir alguna otra cosa que se quiere (o es posible que se quiera). El imperativo categórico sería el que representaría una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a ningún otro fin.

Como toda ley práctica representa una acción posible como buena y, por ello, como necesaria para un sujeto susceptible de verse determinado prácticamente por la razón, todos los imperativos constituyen fórmulas para determinar la acción que es necesaria según el principio de una voluntad buena de uno u otro modo. Si la acción fuese simplemente buena como medio *para otra cosa*, entonces el imperativo es *hipotético*; si se representa como buena *en sí*, o sea, como necesaria en una voluntad conforme de suyo con la razón, entonces es *categórico*.

Por lo tanto, el imperativo dice qué acción posible gracias a mí sería buena y representa la regla práctica en relación con una voluntad que no ejecuta inmediatamente una acción por el hecho de ser buena, en parte porque el sujeto no siempre sabe que lo sea y, aun cuando lo supiera, sus máximas bien pudieran ser contrarias a los principios objetivos de una razón práctica.

El imperativo hipotético dice tan sólo que la acción es buena para algún propósito *posible* o *real*. En el primer caso es un principio *problemático-práctico* y en el segundo *asertórico-práctico*. El imperativo categórico que, sin referirse a ningún otro propósito, declara la acción como objetivamente necesaria de suyo, al margen de cualquier otro fin, vale como un principio *apodíctico-práctico*.¹

Lo que sólo es posible merced a las fuerzas de algún ser racional, puede uno pensarlo también como posi-

[A 40]

<Ak. IV, 415>

[A 41]

ble para alguna voluntad y por eso los principios de la acción son de hecho infinitos, en tanto que la acción sea representada como necesaria para conseguir un propósito posible y realizable a través suyo. Todas las ciencias contienen alguna parte práctica, la cual consiste de problemas relativos a un fin posible para nosotros y de imperativos sobre cómo puede ser alcanzado dicho fin. De ahí que tales imperativos puedan ser llamados de la *habilidad*. La cuestión aquí no es si el fin es razonable y bueno, sino solamente lo que uno ha de hacer para conseguirlo. Las prescripciones dadas por el médico para hacer sanar de un modo exhaustivo a su paciente y las dadas por un envenenador para matar infaliblemente a ese mismo hombre son idéntico valor, en tanto que cada cual sirve para realizar cabalmente su propósito. Como en la infancia no se sabe con qué fines nos hará toparnos la vida, los padres intentan hacer aprender a sus hijos una *multiplicidad* de cosas y atienden sobre todo a la *habilidad* en el uso de los medios para toda suerte de fines *discretoriales*, entre los cuales no pueden determinar si alguno podrá llegar a ser realmente en el futuro un fin de su pupilo, al ser siempre posible que alguna vez pudiera tenerlo por tal, y este cuidado es tan grande que normalmente se descuida formar y enmendar el juicio relativo al valor de las cosas que pudieran proponerse como fines.

Con todo, hay un fin que puede presuponerse como real en todos los seres racionales (en cuanto les cuerdan los imperativos como seres dependientes) y, por lo tanto, existe un propósito que no sólo *pueden* tener, sino que cabe presuponer con seguridad, ya que todos los seres racionales en su conjunto *tienen* según una necesidad natural: el propósito de la *felicidad*. El imperativo hipotético que representa la necesidad prác-

tica de la acción como medio para la promoción de la felicidad es *asertórico*. No cabe presentarlo simplemente como necesario para un propósito incierto y meramente posible, sino para un propósito que puede presuponerse con seguridad y *a priori* en cualquier hombre, y porque pertenece a su esencia. Ahora bien, la habilidad para elegir los medios relativos al mayor bienestar propio puede ser llamada *prudencia** en el sentido más estricto. | Así pues, el imperativo que se refiere a la elección de los medios para la felicidad propia, o sea, la prescripción de la prudencia, sigue siendo siempre *hipotético*; la acción no es mandada sin más, sino sólo como medio para algún otro propósito.

Finalmente hay un imperativo que, sin colocar como condición del fundamento ningún otro propósito a conseguir mediante cierto proceder, manda este proceder inmediatamente. Este imperativo es *categorórico*. No concierne a la materia de la acción y a lo que debe resultar de ella, sino a la forma y al principio de donde se sigue la propia acción y lo esencialmente bueno de la misma consiste en la intención, sea cual fuere su éxito. Este imperativo puede ser llamado el de la *moralidad*.

El querer según estos tres tipos de principios se diferencia también claramente por la *desigualdad* en el

* El término «prudencia» admite una doble acepción según nos referimos a la «prudencia mundana» o a la «prudencia privada». La primera es la habilidad que posee un hombre para tener influjo sobre los demás en pro de sus propósitos. La segunda es la pericia para hacer converger todos esos propósitos en pro del propio provecho duradero. Esta última es aquella a la que se retrotrae incluso el valor de la primera y de quien se muestra prudente con arreglo a la primera aceptación, mas no con respecto a la segunda, sería más correcto decir que es diestro y astuto, pero en suma es imprudente.

apremio de la voluntad. Para subrayar dicha diferencia creo que ajustándose a su jerarquización se les podría denominar: *reglas de la habilidad, consejos de la prudencia*¹² o *mandatos (leyes) de la moralidad*. Pues sólo la *ley* conlleva el concepto de una objetiva *necesidad incondicionada* y por lo tanto válida universalmente, y los mandatos son | *leyes* a las cuales hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aun en contra de la inclinación. El *consejo* entraña ciertamente necesidad, pero simplemente bajo una condición tan subjetiva como contingente, pudiendo valer sólo si este o aquel hombre cuenta en su felicidad con tal o cual cosa; en cambio el imperativo categórico no se limita por condición alguna y, al ser absolutamente necesario desde un punto de vista práctico, puede ser llamado con entera propiedad un «mandato». También se podría denominar a los primeros imperativos *técnicos* (pertenecientes al arte), a los | segundos *pragmáticos** (concernientes a la prosperidad) y a los ter-

* Me parece que así se puede definir del modo más exacto el auténtico significado del término *pragmático*. Pues se denomina «pragmáticas» a las *sanciones* que no emanan propiamente del derecho de los Estados, sino de las *providencias* para el bienestar general. Una *historia* es entendida como pragmática cuando nos hace *prudentes*, es decir, instruye al mundo cómo puede procurarse su provecho mejor o, cuando menos, tan bien como en tiempos pasados.

12. En este punto Kant podría haberse visto influenciado, directa o indirectamente, por los *Memoriales* de Jenofonte, obra en la cual este discípulo de Sócrates atesoró sus recuerdos del maestro, habida cuenta de que dicha obra fue profusamente publicada, traducida y comentada en la Alemania del siglo XVIII. Al menos así lo sugiere Norbert Hinske (cf. «Die Rechtsläge der Klugheit» in *Ganzen der Grundlegung*», en Otfried Höffe (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, pp. 140 y ss.). [N. T.]

ceros *morales* (relativos a la conducta libre en general, o sea, a las costumbres)¹³.

La cuestión a plantear ahora es ésta: ¿cómo son posibles todos esos imperativos? Esta pregunta no pretende averiguar cómo pueda pensarse la consumación de la acción que manda el imperativo, sino cómo puede ser pensado el premio de la voluntad que el imperativo expresa en el problema. Cómo es posible un imperativo de la habilidad, es algo que no precisa especial debate. Quien quiere un fin, quiere también (en

[A. 45]

tanto que la razón | ejerce un influjo decisivo sobre sus acciones) el medio indispensable para ello que se halla en su poder. Esta proposición es analítica en lo que atañe al querer, pues en el querer un objeto como efecto mío está ya pensada mi causalidad como causa agente, o sea, el uso del medio, y el imperativo extrae el concepto de las acciones necesarias para este fin a partir del concepto de un querer dicho fin (determinar los propios medios de un propósito en liza es algo que sin duda le corresponde a proposiciones sintéticas, pero éstas no conciernen al motivo, el acto de la voluntad, sino a la realización del objeto). Que para dividir una línea en dos partes iguales según un principio seguro, tengo que trazar dos arcos cruzados desde sus extremos, lo enseña ciertamente la matemática sólo por proposiciones sintéticas; pero cuando sé que sólo puede darse el efecto pensado a través de tal acción y que, si quiero cabalmente el efecto, también

13. Esta división tripartita ya era explicada por Kant en sus clases de filosofía moral. «Hay tres tipos de imperativos: un imperativo de la habilidad, uno de la prudencia y uno de la moralidad. Los imperativos de la moralidad son problemáticos, los de la prudencia son pragmáticos y los de la moralidad son morales...» (Cf. *Lecciones de ética*, Ak. XXVII.1, 245 y ss.; *Crítica*, Barcelona, 1988, pp. 40-42). [N. T.]

quiero la acción requerida para ello, esto supone una proposición analítica, pues representarme algo como cierto efecto posible de cierta manera gracias a mí y representarme a mí actuando de esa manera con vistas a ello es exactamente lo mismo.

Los imperativos de la prudencia coincidirían enteramente con los de la habilidad y serían igualmente analíticos, | siempre que fuera tan sencillo dar un concepto determinado de la felicidad. Pues tanto aquí como allí se diría: quien quiere el fin, quiere también (en una necesaria conformidad con la razón) los únicos medios para ello que se hallan en \ su poder. Pero, por desgracia, la noción de felicidad es un concepto tan impreciso que, aun cuando cada hombre desea conseguir la felicidad, pese a ello nunca puede decir con precisión y de acuerdo consigo mismo lo que verdaderamente quiere o desea. La causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de felicidad son en suma empíricos, es decir, tienen que ser tomados de la experiencia, siendo así que para la felicidad se requiere una totalidad absoluta, un máximo de bienestar en mis circunstancias actuales y en cualquier circunstancia futura¹⁴. Sin embargo, es imposible que un ser finito, aunque sea extraordinariamente perspicaz y esté tremendamente capacitado, pueda hacerse una idea precisa de lo que realmente quiere. Supongamos que quiera riqueza; ¿cuántas preocupaciones, envidias y asechanzas no se atraería sobre sí merced a ello? Si quisiera tener grandes conocimien-

[A. 46]

<Ak. IV, 418>

14. En la primera *Crítica* Kant daba esta definición: «La felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive*, por lo que atañe a su grado, como también *provisive*, respecto a su duración)» (*Crítica de la razón pura*, A 806, B 834). [N. T.]

tos y ser muy perspicaz, acaso esto le dotara tan sólo de una mayor agudeza en su mirada para mostrarle como más horribles unos males que ahora le pasaban desapercibidos y sigue sin poder evitar, o quizá sus apetitos impulsarían unas nuevas necesidades a satisfacer. De querer una larga vida, ¿quién le garantiza que no se trataría de una interminable calamidad? Al menos querrá tener salud; ¿cuán a menudo los achaques del cuerpo le han mantenido apartado de unos excesos en que le hubiera hecho caer una salud portentosa? Etc., etc. En resumen, no es capaz de precisar con plena certeza lo que le hará realmente feliz, por que para ello se requeriría omnisciencia. Para ser feliz, no se puede obrar según principios bien precisos, sino sólo según consejos empíricos, como los de la dieta, el ahorro, la cortesía, la discreción y otras cosas por el estilo sobre las cuales la experiencia enseña que por término medio suelen fomentar el bienestar. De aquí se sigue que los imperativos de la prudencia, hablando con propiedad, no pueden mandar, es decir, que no pueden presentar objetivamente acciones como práctico-necesarias y han de ser tenidos más bien como recomendaciones (*consilia*) que como mandatos (*praecepta*) de la razón. El problema sobre cómo determinar precisa y universalmente qué acción promoverá la felicidad de un ser racional es completamente irresoluble; por consiguiente no es posible un imperativo que mande en sentido estricto hacer lo que nos haga felices, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación¹⁵, un ideal que descansa sim-

15. «El concepto de la felicidad –escribirá Kant en su tercera *Crítica*– no es abstraído por el hombre a partir de sus sentidos; es más bien una mera *idea* de un estado, a la que el hombre pretende adecuar dicho estado bajo condiciones meramente empíricas (lo cual es imposible). El mismo se for-

plemente sobre fundamentos empíricos, de los cuales resultaría vano esperar que determinen una acción merced a la cual se alcanzase la totalidad de una serie de consecuencias que de hecho es infinita. Pese a todo, este imperativo de la prudencia sería una proposición analítico-práctica, con tal de admitir que los medios para la felicidad se dejan señalar certeramente; pues sólo se diferencia del imperativo de la habilidad en que mientras para éste el fin es meramente posible, para el de la prudencia ya viene dado; como los dos ordenan el medio para aquello que se presupone ser querido como fin, el imperativo que manda querer los medios a quien quiere el fin es en ambos casos analítico. Por lo tanto, la posibilidad de semejante imperativo no entraña dificultad alguna.

En cambio, cómo sea posible el imperativo de la *moralidad* es, sin duda, la única pregunta necesitada de una solución, ya que, al no ser hipotético en modo alguno, la necesidad objetivamente representada no puede apoyarse sobre ninguna presuposición, tal como sucedía en los imperativos hipotéticos. Aquí nunca debemos olvidar que no puede estipularse *a través de ningún ejemplo*, esto es, empíricamente, si hay dondequiera que sea un imperativo semejante y siempre cabe recelar de que cualquier imperativo aparentemente categórico bien pudiera ocultar uno hipotético. Por ejemplo, cuando se dice: «No debes prometer con engaño», y uno asume que la necesidad de tal

ja esa idea por medio de su entendimiento, enmarñado con la imaginación y los sentidos; el hombre modifica esta idea con tanta frecuencia que, aun cuando la naturaleza también estuviese totalmente sometida a su arbitrio, no podría adoptar en absoluto ninguna ley determinada, universal y fija, para coincidir con este titubeante fin que cada cual se propone de un modo arbitrario» (*Crítica de la facultad de juzgar*, Ak. V, 430). [N. T.]

tos y ser muy perspicaz, acaso esto le dotara tan sólo de una mayor agudeza en su mirada para mostrarle como más horribles unos males que ahora le pasaban desapercibidos y sigue sin poder evitar, o quizá sus apetitos impulsaran unas nuevas necesidades a satisfacer. De querer una larga vida, ¿quién le garantiza que no se trataría de una interminable calamidad? Al menos querrá tener salud; ¿cuán a menudo los achaques del cuerpo le han mantenido apartado de unos excesos en que le hubiera hecho caer una salud portentosa? Etc., etc. En resumen, no es capaz de precisar con plena certeza lo que le hará realmente feliz, por lo que para ello se requeriría omnisciencia. Para ser feliz, no se puede obrar según principios bien precisos, sino sólo según consejos empíricos, como los de la dieta, el ahorro, la cortesía, la discreción y otras cosas por el estilo sobre las cuales la experiencia enseña que por término medio suelen fomentar el bienestar. De aquí se sigue que los imperativos de la prudencia, hablando con propiedad, no pueden mandar, es decir, que no pueden presentar objetivamente acciones como práctico-necesarias y han de ser tenidos más bien como recomendaciones (*consilia*) que como mandatos (*praecepta*) de la razón. El problema sobre cómo determinar precisa y universalmente qué acción promoverá la felicidad de un ser racional es completamente irresoluble; por consiguiente no es posible un imperativo que mande en sentido estricto hacer lo que nos haga felices, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación¹⁵, un ideal que descansa sim-

15. «El concepto de la felicidad –escribirá Kant en su tercera *Crítica*– no es abstracto por el hombre a partir de sus sentidos; es más bien una mera *idea* de un estado, a la que el hombre pretende adecuar dicho estado bajo condiciones meramente empíricas (lo cual es imposible). El mismo se for-

plemente sobre fundamentos empíricos, de los cuales resultaría vano esperar que determinen una acción merced a la cual se alcanzase la totalidad de una serie de consecuencias que de hecho es infinita. Pese a todo, este imperativo de la prudencia sería una proposición analítico-práctica, con tal de admitir que los medios para la felicidad se dejan señalar certeramente; pues sólo se diferencia del imperativo de la habilidad en que mientras para éste el fin es meramente posible, para el de la prudencia ya viene dado; como los dos ordenan el medio para aquello que se presupone ser querido como fin, el imperativo que manda querer los medios a quien quiere el fin es en ambos casos analítico. Por lo tanto, la posibilidad de semejante imperativo no entraña dificultad alguna.

En cambio, cómo sea posible el imperativo de la *moralidad* es, sin duda, la única pregunta necesitada de una solución, ya que, al no ser hipotético en modo alguno, la necesidad objetivamente representada no puede apoyarse sobre ninguna presuposición, tal como sucedía en los imperativos hipotéticos. Aquí nunca debemos olvidar que no puede estipularse a través de ningún ejemplo, esto es, empíricamente, si hay dondequiera que sea un imperativo semejante y siempre cabe revelar de que cualquier imperativo aparentemente categórico bien pudiera ocultar uno hipotético. Por ejemplo, cuando se dice: «No debes prometer con engaños», y uno asume que la necesidad de tal

ja esa idea por medio de su entendimiento, enmarñado con la imaginación y los sentidos; el hombre modifica esta idea con tanta frecuencia que, aun cuando la naturaleza también estuviese totalmente sometida a su arbitrio, no podría adoptar en absoluto ninguna ley determinada, universal y fija, para coincidir con este titubeante fin que cada cual se propone de un modo arbitrario» (*Crítica de la facultad de juzgar*, Ak. V, 430). [N. T.]

FUNDAMENTOS DE LA LINGÜÍSTICA

a
 C
 t
 c
 a
 d
 e
 t
 a
 l
 e
 g
 o
 n
 i
 a
 s
 i
 n
 i
 e
 m
 p
 e
 z
 a
 l
 i
 z
 a
 c
 i
 o
 n
 e
 s
 t
 a
 d
 i
 a
 n
 t
 e
 s
 t
 e
 s
 e
 m
 p
 l
 e
 n
 t
 e
 s
 P
 o
 r
 t
 o
 c
 o
 n
 t
 a
 r
 a
 A
 d
 a
 e
 n
 e
 r
 í
 a
 n
 e
 c
 e
 s
 a
 r
 í
 a
 t
 í
 t
 u
 l
 o
 e
 l
 i
 m
 p
 e
 r
 i
 o
 m
 o
 u
 r
 t
 e
 r
 i
 a
 s
 e
 r
 l
 l
 a
 s
 e
 r
 í
 a
 d
 ,
 m
 a
 s
 e
 r
 í
 a
 r
 í
 o
 p
 a
 r
 c
 o
 n
 s
 i
 d
 e
 r
 e
 m
 o
 s
 p
 r
 o
 p
 o
 s
 i
 t
 o
 s

[A 49]

abstención no es un simple consejo para evitar algún otro mal, como si se dijera: «No debes prometer mintiendo para evitar quedar desacreditado si fueras descubierta», sino que, bien al contrario, afirma que una acción de este tipo ha de ser considerada como mala de suyo, entonces el imperativo de la prohibición es categórico; sin embargo, no se puede probar con certeza mediante ningún ejemplo que la voluntad quede aquí determinada simplemente por la ley sin intervenir algún otro móvil, aunque así lo parezca; pues siempre es posible que en secreto pudiera tener algún influjo sobre la voluntad el miedo a la vergüenza o quizá también el oscuro temor a otros peligros. ¿Quién puede demostrar la inexistencia de una causa mediante la experiencia, cuando ésta se limita a enseñarnos que no percibimos dicha causa? Pero en ese caso el así llamado «imperativo moral», que en cuanto tal se revela como categórico e incondicionado, se hace de hecho una prescripción pragmática que nos hace estar atentos a nuestro provecho y nos enseña simplemente a tener éste en cuenta.

Por lo tanto, tendremos que indagar enteramente *a priori* la posibilidad de un imperativo *categorico*, al no contar aquí con la ventaja de que su realidad esté dada en la experiencia, con lo cual su posibilidad sólo sería necesaria para explicarlo y no para estipularlo. A título provisional hay que comprender lo siguiente: el imperativo *categorico* es el único que se expresa como una *ley* práctica y los demás pueden ciertamente ser llamados en su conjunto *principios* de la voluntad, mas no *leyes*; porque lo que es meramente necesario para conseguir un propósito arbitrario puede ser considerado de suyo como contingente y siempre podemos zafarnos de la prescripción si desistimos del propósito, en cambio el mandato incondicionado no

[A 50]

deja libre a la voluntad para tener ningún margen discrecional con respecto a lo contrario y, por tanto, es lo único que lleva consigo esa necesidad que reclamamos a las leyes.

En segundo lugar, en este imperativo *categorico* o *ley* de la moralidad también hay una seria dificultad para captar su posibilidad. Se trata de una proposición sintético-práctica *a priori* y, como comprender la posibilidad de este tipo de proposiciones entraña una gran dificultad en el conocimiento teórico, puede aceptarse fácilmente que dicha dificultad no será menor en el práctico. |

Ante este problema queremos ensayar primero si acaso el simple concepto de un imperativo *categorico* no suministre también la fórmula del mismo y ésta contenga la única proposición que pueda ser un imperativo *categorico*, pues cómo sea posible semejante mandato absoluto, aun cuando sepamos cómo se formula, exigirá un arduo esfuerzo adicional que reservamos para el último capítulo.

Cuando pienso un imperativo *hipotético*, no sé de antemano lo que contendrá, hasta que se me da la condición. Sin embargo, al pensar un imperativo *categorico*, sé al instante lo que contiene. Pues como este imperativo, aparte de la ley, sólo contiene la necesidad

* Asocio con la voluntad el acto *a priori* sin presuponer condición alguna por parte de una inclinación y, por tanto, necesariamente (aunque sólo objetivamente, es decir, bajo la idea de una razón que tuviera pleno control sobre todos los motivos subjetivos). Ésta es una proposición práctica que no deduce analíticamente el querer una acción a partir de otra ya presupuesta (pues nosotros no poseemos una voluntad tan perfecta), sino que asocia inmediatamente dicho querer con el concepto de la voluntad, en cuanto voluntad de un ser racional, como algo que no está contenido en tal concepto.

[A 51]

de la máxima* de ser conforme \ a esa ley, pero como la ley no entraña condición alguna a la que se vea limitada, no queda nada más salvo la universalidad de una ley en general, universalidad a la que debe ser conforme | la máxima de la acción y esta conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario.

Así pues, el imperativo categórico es único y, sin duda, es éste: *obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal.*

Pues bien, si a partir de este único imperativo pueden ser deducidos –como de su principio– todos los imperativos del deber, aun cuando dejemos sin decidir si aquello que se llama deber acaso no sea un concepto vacío, al menos sí podremos mostrar lo que pensamos con ello y lo que quiere decir este concepto del deber.

Como la universalidad de la ley por la cual tienen lugar los efectos constituye aquello que propiamente se llama *naturaleza* en su sentido más lato (según la forma), o sea, la existencia de las cosas en cuanto se ve determinada según leyes universales, entonces el imperativo universal del deber podría rezar también así: *obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza.*

* *Máxima* es el principio subjetivo del obrar y tiene que diferenciarse del *principio objetivo*, o sea, de la ley práctica. La máxima contiene \ la regla práctica que la razón determina conforme a las condiciones del sujeto (muchas veces a la ignorancia o a las inclinaciones del mismo) y por lo tanto es el principio conforme al cual *obras*; pero la ley es el principio objetivo, válido para todo ser racional, el principio según el cual dicho sujeto *debe obrar*, o sea, un imperativo.

<Ak. IV, 421>

[A 52]

<Ak. IV, 421>

Ahora vamos a enumerar algunos deberes según la usual división de los mismos en deberes | hacia nosotros mismos y deberes hacia otros hombres, en deberes perfectos e imperfectos*.

1) Alguien que por una serie de infortunios quede sumido en la desesperación y experimente un hastío hacia la vida, todavía se halla \ con mucho en posesión de su razón como para poder preguntarse a sí mismo si acaso no será contrario al deber para consigo mismo arrebatare la vida. Que compruebe si la máxima propuesta para su acción pudiera convertirse en una ley universal de la naturaleza. Su máxima sería ésta: «En base al egoísmo adopto el principio de abreviar-me la vida cuando ésta me amenace a largo plazo con más desgracias que amenidades prometa». La cuestión es si este principio del egoísmo podría llegar a ser una ley universal de la naturaleza. Pronto se advierte que una naturaleza cuya ley fuera destruir la propia vida por esa misma sensación cuyo destino es | impulsar el fomento de la vida se contradiría a sí misma y no podría subsistir como naturaleza, por lo que aquella máxima no puede tener lugar como ley universal de la

* Conviene reparar aquí en que me reservo la división de los deberes para una futura *Metafísica de las costumbres* y utilizo la recién mentada de modo discrecional tan sólo para ordenar mis ejemplos. Por lo demás, aquí entiendo por «deber perfecto» aquel que no admite ninguna excepción en provecho de la inclinación y, en este sentido, no sólo habría *deberes perfectos* meramente externos, sino también internos, lo cual es contrario al uso terminológico adoptado por alguna escuela¹⁶, mas no pretendo justificarlo aquí, porque resulta indiferente para mi propósito actual si se me concede o no la razón en este punto.

16. Kant estaría aludiendo aquí a la tradición representada por pensadores iusnaturalistas tales como Grocio, Pufendorf, Thomasius y J. G. Sulzer. [N. T.]

naturaleza y por consiguiente contradice por completo al principio supremo de cualquier deber.

2) Otro se ve apremiado por la indignancia a pedir dinero en préstamo. Bien sabe que no podrá pagar, pero también sabe que no se le prestará nada si no promete solemnemente devolverlo en un plazo determinado. Le dan ganas de hacer una promesa semejante, pero todavía tiene suficiente conciencia [moral] como para preguntarse: «¿No es ilícito y contrario al deber remediar así la indignancia?». Suponiendo que con todo se decidiese a ello, la máxima de su acción sería del siguiente tenor: «Cuando me crea sumido en un apuro económico, pediré dinero a crédito y prometeré devolverlo, aunque sepa que nunca sucederá tal cosa». Este principio del egoísmo o de la propia conveniencia quizá pueda conciliarse con mi bienestar futuro, sólo que ahora la cuestión es ésta: «¿Es eso justo?». Transformo por tanto la pretensión del egoísmo en una ley universal y reformulo así la pregunta: «¿Qué pasaría si mi máxima se convirtiera en una ley universal?». Al instante advierto que nunca podría valer como ley universal de la naturaleza ni concordar consigo misma, sino ¡que habría de contradecirse necesariamente. Pues la universalidad de una ley según la cual quien crea estar en apuros pudiera prometer lo que se le ocurra con el designio de no cumplirlo haría imposible la propia promesa y el fin que se pudiera tener con ella, dado que nadie creería lo que se le promete, sino que todo el mundo se reíría de tal declaración al entenderla como una fatua impostura.

3) Un tercero encuentra dentro de sí un talento que con cierto cultivo podría convertirlo en un hombre útil para diversos propósitos. Pero sus acomodadas circunstancias le hacen preferir recrearse con los placeres antes que esforzarse por ampliar y mejorar sus

afortunadas disposiciones naturales. Pero todavía se pregunta si, al margen de que su máxima sobre des-cuidar sus disposiciones naturales coincida de suyo con su propensión hacia lo placentero, se compe-dece también con aquello que se llama «deber». Entonces advierte que sin duda la naturaleza siempre puede subsistir con arreglo a semejante ley universal, aun cuando el hombre (tal como hacen quienes habitan los mares del sur) deje ennohecer su talento y consa-gre su vida simplemente a la ociosidad, la diversión y la procreación, en una palabra, al goce; con todo, le re-sulta imposible *querer* que esto se convirtiera en una ley universal de la naturaleza o que haya sido deposi-tada como tal dentro de nosotros por el instinto | na-tural. Pues como ser racional quiere que se desarro-llen en él todas las capacidades, ya que le son dadas y resultan útiles para toda suerte de posibles propósitos.

4) Todavía piensa un *cierto*, a quien le va bien pero ve que otros (a los cuales él bien podría ayudar) han de luchar con improbas dificultades: «¿Qué me im-porta? ¡Que cada cual sea tan dichoso como el cielo quiera o pueda hacerse a sí mismo, que yo no le quita-ré nada ni tan siquiera le envidiaré, sólo que no me apetece contribuir en algo a su bienestar o a su auxilio en la indignancia!». Desde luego, si semejante modo de pensar se convirtiera en una ley universal de la natu-realeza, el género humano podría subsistir y, sin duda, mejor todavía que cuando todo el mundo habla mu-cho de compasión y benevolencia, apresurándose a ejercitarlas ocasionalmente, pero en cambio miente allí donde puede, trafica con el derecho de los hom-bres o lo quebranta de algún otro modo. Sin embargo, aun cuando es posible que según aquella máxima pu-diera sostenerse una ley universal de la naturaleza, es con todo imposible *querer* que un principio semejan-

te valga por doquier como una ley natural. Pues una voluntad que decidiera eso se contradiría a sí misma, al poder darse algunos casos en que precise amor o compasión por parte de otros y en los que, merced a una ley natural emanada | de su propia voluntad, se arrebataría la esperanza de auxilio que desea para sí.

[A 57]

Éstos son algunos de los muchos deberes reales, o al menos que son tenidos como tales por nosotros, cuya deducción¹⁷ a partir del aducido principio | único salta claramente a la vista. Uno ha de *poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal: tal es el canon del enjuiciamiento moral de una máxima en general. Algunas acciones están constituidas de tal modo que su máxima no puede ser *pensada* sin contradicción como ley universal de la naturaleza y mucho menos que uno pueda *querer* que *deba* volverse tal. En otras no cabe detectar esa imposibilidad interna, pero sí resulta imposible *querer* que su máxima sea elevada a la universalidad de una ley natural, porque semejante voluntad entraría en contradicción consigo misma. Se advierte fácilmente que la primera contradice al deber más estricto (ineludible), la segunda al más lato (meritorio) y así, por lo que atañe al tipo de obligatoriedad (no al objeto de su acción) todos los deberes quedan cabalmente ordenados por esos ejemplos en su dependencia del único principio.

Si ahora nos prestamos atención a nosotros mismos en cada transgresión de un deber, nos encontramos con que | realmente no queremos que nuestra máxima se convierta en una ley universal, pues esto

[A 58]

17. Me atengo aquí a la corrección introducida por Haterstein, quien propone leer «deducción» (*Ableitung*) donde se leía «división» (*Abteilung*). [N. T.]

nos resulta imposible, sino que más bien debe permanecer como una ley lo contrario de dicha máxima; sólo nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* a esa ley para nosotros o (también sólo por esta vez) en provecho de nuestra inclinación. Por consiguiente, si nosotros ponderásemos todo desde uno y el mismo punto de vista, a saber, el de la razón, detectaríamos una contradicción en nuestra propia voluntad, a saber, que cierto principio objetivo sea necesario como ley universal y pese a ello no tenga subjetivamente una validez universal, sino que debería prestarse a excepciones. Sin embargo, como en el primer caso consideramos nuestra acción desde el punto de vista de una voluntad enteramente conforme a la razón y luego desde el punto de vista de una voluntad afectada por la inclinación, aquí no se da en realidad contradicción alguna, sino más bien una resistencia de la inclinación frente al precepto de la razón (*antagonismus*), por lo cual la universalidad del principio (*universalitas*) se transforma en una mera validez general (*generalitas*), merced a la que el principio práctico de la razón debe reunirse con la máxima a mitad del camino. Aun cuando esto no puede justificarse en nuestro propio juicio imparcial, ello sí demuestra que reconocemos realmente la validez del imperativo categórico y sólo nos | permitimos (con todo respeto hacia esa validez) algunas excepciones que se nos antojan tan insignificantes como acuciantes. |

[A 59]

Al menos hemos mostrado que, si el deber es un concepto cuyo significado debe entrañar una legislación real para nuestras acciones, éste tan sólo puede ser expresado en imperativos categóricos, pero de ningún modo en imperativos hipotéticos; también hemos expuesto claramente para su uso –lo cual ya es mucho– el contenido del imperativo categórico que

ha de albergar el principio de todo deber (si tal cosa existiera). Pero todavía estamos muy lejos de demostrar *a priori* que un imperativo semejante tiene lugar realmente, o sea, que hay una ley práctica que manda sin más de suyo al margen de cualquier móvil y que la observancia de esa ley sea un deber.

Con el propósito de llegar a ello es de la máxima importancia tener presente esta advertencia: que no tiene ningún sentido querer deducir la realidad de ese principio a partir de algún *peculiar atributo de la naturaleza humana*. Pues el deber debe ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción; tiene que valer por lo tanto para todo ser racional (el único capaz de interpretar un imperativo) y *sólo por ello* ha de ser también una ley para toda voluntad humana. En cambio, lo que se deduzca a partir de la peculiar disposición natural de la humanidad, cuanto se deduzca de ciertos sentimientos y propensiones e incluso, si cabe, de una particular orientación que fuese propia de la razón humana y no tuviera que valer necesariamente para la voluntad de todo ser racional, esto es algo que ciertamente puede proporcionarnos una máxima, mas no una ley; puede suministrar nos un principio subjetivo según el cual nos permitimos tener inclinación y propensión a obrar, pero no un principio objetivo conforme al cual quedemos *obligados* a obrar, aun cuando toda nuestra propensión, inclinación y orientación natural estuvieran en contra; es más, la sublimidad y la dignidad interna en un deber quedan tanto más demostradas cuantas menos a favor y más en su contra estén las causas subjetivas, sin que por ello se debilite lo más mínimo el apremio instado por el deber ni disminuya un ápice su validez.

Aquí vemos a la filosofía colocada sobre un delicado criterio que debe ser firme, a pesar de no pender

del cielo ni apoyarse sobre la tierra. La filosofía debe probar aquí su lealtad oficiando como garante de sus propias leyes y no como heraldo de aquellas que le surra un sentido inculcado o quién sabe qué naturaleza tutora, pues estas últimas acaso puedan ser mejor que nada en absoluto, mas jamás pueden suministrar principios que dicte la razón y hayan de tener una fuente *a priori* que les dote | de su autoridad imperativa: no hay que esperar nada de la inclinación del hombre, sino todo del poder supremo de la ley y del debido respeto hacia ella o, en caso contrario, condenar a los hombres al autodesprecio que les hace aborrecerse a sí mismos en su fuero interno.

Por consiguiente, todo cuanto sea empírico no sólo es algo totalmente inservible como suplemento del principio de la moralidad, sino que se muestra sumamente perjudicial para la pureza misma de las costumbres, en las cuales el valor intrínseco de una voluntad absolutamente buena queda realizado por encima de cualquier precio y consiste precisamente en que el principio de la acción se vea libre del influjo ejercido por fundamentos contingentes que sólo puede suministrar la experiencia. Contra esa negligencia o banal modo de pensar que rebusca el principio entre motivaciones y leyes empíricas tampoco cabe promulgar con excesiva frecuencia demasiadas advertencias, porque, para no extenuarse, a la razón humana le gusta reposar sobre tal almohada y, al soñar con simulaciones más melifluas (que sin embargo le hacen estrechar entre sus brazos una nube en vez de abrazar a Juno¹⁸), suplanta a la moralidad por un híbrido cuyo

18. Juno era para los romanos el trasunto de lo que Hera significaba en la mitología griega, la diosa de la luna, la fertilidad y el matrimonio, en cuanto esposa del rey del Olimpo, es decir, del Júpiter latino o el Zeus he-

bastardo parentesco es de muy distinto linaje y que se parece a cuanto uno quiera ver en él, si bien jamás le confundirá con la virtud aquel que haya contemplado una sola vez su verdadero semblante*.

[A 62]

La cuestión entonces es ésta: ¿supone una ley necesaria para todas las *seres racionales* enjuiciar siempre sus acciones según máximas acerca de las cuales ellos mismos podrían querer que sirvieran como leyes universales? Si existe una ley tal, ésta ha de hallarse ya vinculada (plenamente *a priori*) con el concepto de la voluntad de un ser racional en general. Mas para descubrir esta vinculación hay que dar un paso más allá, por mucho que uno se resista a ello, y adentrarse en la metafísica, aunque tengamos que adentrarnos en un territorio metafísico distinto al de la filosofía especulativa, cual es la metafísica de las costumbres. \ En una filosofía práctica donde no nos concierne admitir fundamentos de aquello que *sucedé*, sino leyes de lo que *debe suceder*, aun cuando nunca suceda, esto es,

<Ak. IV, 427>

* Contemplar el auténtico semblante de la virtud equivale a presentar la moralidad despojada de cualquier aditamento sensible | y todo falso adorno relativo a la recompensa o al amor propio. Mediante un mínimo experimento de su razón, siempre que ésta no esté echada a perder para toda abstracción, cualquiera puede darse cuenta de que la moralidad logra eclipsar todo cuanto parece seducir a las inclinaciones.

lénico. El mito griego aludido aquí por Kant es en realidad el de Centauro. Al visitar el Olimpo, Ixión intentó seducir a Hera (Juno) y ésta previno a su marido (Zeus), quien decidió dar a una nube (Neféle) la figura de su mujer; con esta nube Ixión engendró a Centauro, un ser monstruoso que a su vez engendró a los centauros apareándose con las yeguas del monte Pelión. Estos centauros serían el bastardo al que se refiere Kant a continuación; esas criaturas con cuerpo y patas de caballo, pero con pecho, cabeza y brazos de hombre, simbolizaban para el mundo griego los apetitos de la naturaleza animal. [N. T.]

leyes objetivo-prácticas, no necesitamos emprender una indagación sobre los fundamentos del por qué algo agrada o desagrada, ni sobre cómo el deleite de la mera sensación se diferencia del gusto y si éste se distingue a su vez de un deleite universal de la razón; no precisamos indagar sobre qué descansa el sentimiento del placer y *displeaser*, ni cómo se originan a partir de ahí apetitos e inclinaciones y finalmente máximas gracias al concurso | de la razón, pues todo eso pertenece a una psicología empírica que constituiría la segunda parte de la teoría de la naturaleza, si se la considera *filosofía de la naturaleza* en tanto que se sustenta sobre *leyes empíricas*. Pero aquí se trata de leyes objetivo-prácticas, o sea, de la relación de una voluntad consigo misma, en tanto que dicha voluntad se determina simplemente por la razón y todo cuanto tiene relación con lo empírico queda suprimido de suyo; porque, si la *razón por sí sola* determina la conducta (algo cuya posibilidad queremos pasar a indagar justamente ahora), ha de hacerlo necesariamente *a priori*.

La voluntad es pensada como una capacidad para que uno se autodetermine a obrar *conforme a la representación de ciertas leyes*. Y una facultad así sólo puede encontrarse entre los seres racionales. Ahora bien, *fin* es lo que le sirve a la voluntad como fundamento objetivo de su autodeterminación y, cuando dicho fin es dado por la mera razón, ha de valer igualmente para todo ser racional. En cambio, lo que entraña simplemente el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es el fin, se denomina *medio*. El fundamento subjetivo del deseo es el *móvil*, mientras que el *motivo* es el fundamento objetivo del querer; de ahí la diferencia entre los fines subjetivos que descansan sobre móviles y los fines objetivos que dependen de motivos | válidos para todo ser racional. Los principios

[A 64]

prácticos son *formales*, cuando hacen abstracción de todo fin subjetivo, pero son *materiales*, cuando dan pábulo a esos fines subjetivos y, por lo tanto, a ciertos móviles. Los fines que un ser racional se propone arbitrariamente como *efectos* de su acción (fines materiales) son todos ellos relativos, pues sólo su relación con una peculiar capacidad desiderativa del sujeto les confiere algún valor y tampoco pueden suministrar principios necesarios \ que valgan para todo querer, es decir, leyes prácticas. De ahí que todos esos fines relativos sólo sean el fundamento de imperativos hipotéticos.

Suponiendo que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* posea un valor absoluto, algo que como *fin en sí mismo* pudiera ser un fundamento de leyes bien definidas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica.

Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional *existe* como un fin en sí mismo, *no simplemente como un medio* para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia \ otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre *al mismo tiempo como un fin*. Todos los objetos de la inclinación sólo poseen un valor condicionado, pues si no se dieran las inclinaciones y las necesidades sustentadas en ellas, su objeto quedaría sin valor alguno. Pero, en cuanto fuentes de necesidades, las inclinaciones mismas distan tanto de albergar un valor absoluto para deseárselas por ellas mismas, que más bien ha de suponer el deseo universal de cualquier ser racional el estar totalmente libre de ellas. Así pues, el valor de todos los objetos *a obtener* mediante nuestras acciones es siempre condicio-

[A. 65]

<Ak. IV, 428>

nado. Sin embargo, los seres cuya existencia no des cansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen sólo un valor relativo como medio, siempre que sean seres irracionales y por eso se llaman *cosas*; en cambio los seres racionales reciben el nombre de *personas* porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio y restringe así cualquier arbitrariedad (al constituir un objeto de respeto). Las personas, por lo tanto, no son meros fines subjetivos cuya existencia tiene un valor *para nosotros* como efecto de nuestra acción, sino que constituyen *fines objetivos*, es decir, cosas cuya existencia supone un fin en sí mismo y a decir verdad un fin tal en cuyo lugar no puede ser colocado ningún otro fin al servicio del cual debiera quedar aquél *simplemente* como medio, porque sin ello no encontraríamos en parte alguna nada de ningún valor *absoluto*; pero si todo valor \ estuviese condicionado y fuera por lo tanto contingente, entonces no se podría encontrar en parte alguna para la razón ningún principio práctico supremo.

Así pues, si debe darse un supremo principio práctico y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, ha de ser tal porque la representación de lo que supone un fin para cualquiera por suponer un *fin en sí mismo* constituye un \ principio *objetivo* de la voluntad y, por lo tanto, puede servir como ley práctica universal. El fundamento de este principio estriba en que *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo*. Así se representa el hombre necesariamente su propia existencia, y en esa medida supone un principio *subjetivo* de las acciones humanas. Pero así se presenta igualmente cualquier otro ser racional su existencia con arreglo al mismo fundamento racional

[A. 66]

<Ak. IV, 429>

que vale también para mí*; por consiguiente, al mismo tiempo supone un principio *objetivo* a partir del cual, en cuanto fundamento práctico supremo, tendrían que poder derivarse todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será por lo tanto éste: *Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin | y nunca simplemente como medio.*

[A 67]

Reiterando los anteriores ejemplos, la cosa quedaría como sigue:

1) Según el concepto del necesario deber para con uno mismo, quien ande dando vueltas alrededor del suicidio¹⁹ se preguntará si su acción puede compadecerse con la idea de la humanidad *como fin en sí mismo*. Si para huir de una situación penosa se destruye a sí mismo, se sirve de una persona *simplemente como medio* para mantener una situación tolerable hasta el final de la vida. Pero el hombre no es una cosa y, por lo tanto, no es algo que pueda ser utilizado *simplemente como medio*, sino que siempre ha de ser considerado en todas sus acciones como fin en sí. Así pues, yo no puedo disponer del hombre en mi persona para mutilarle, estropearle o matarle. (Tengo que soslayar aquí una definición más precisa de este principio para evitar cualquier malentendido: v.g. la amputación de los miembros para conservarme o el peligro al cual ex-

* Enuncio aquí esta tesis como postulado. En el último apartado se hallarán sus fundamentos.

19. El tema del suicidio es tratado por Kant con bastante detenimiento en sus *Lecciones de ética* (Ak. XXVII, 1-368 y ss.; Crítica, Barcelona, 1988, pp. 188-197) y luego lo retomará en *La metafísica de las costumbres* (Ak. VI, 422-423). [N. T.]

pongo mi vida para conservarla; esto es algo que le corresponde a la moral propiamente dicha).

2) Por lo que atañe al deber necesario u obligatorio para con los demás, quien se propone hacer ante otros una promesa mendaz comprenderá en seguida que quiere servirse de algún otro hombre | *simplemente como medio*, sin que dicho hombre implique al mismo tiempo un fin en sí. Pues es del todo imposible que aquel a quien quiero utilizar para mis propósitos mediante una promesa semejante pueda estar de acuerdo con mi modo de proceder \ hacia él y, por lo tanto, resulta imposible que pueda albergar el fin de esta acción. Esta contradicción ante el principio de otros hombres salta a la vista más claramente cuando se traen a colación ejemplos de agresiones a la libertad y propiedad ajenas. Pues ahí es muy evidente que quien conculca los derechos de los hombres está decidido a servirse de la persona de otros simplemente como medio, sin tomar en consideración que en cuanto seres racionales deben ser apreciados siempre al mismo tiempo como fines, o sea, como seres que también habrían de poder albergar en sí el fin de esa misma acción*.

* Desde luego, no pienso que pueda servir aquí como pauta o principio el trivial: *quod tibi non vis fieri...*²⁰. Pues éste sólo se deriva de aquel, aunque con distintas restricciones; y no puede ser una ley universal, al no contener el fundamento de los deberes para con uno mismo, ni el de los deberes caritativos hacia los otros (pues más de uno aceptaría gustosamente que los demás no debieran hacerle bien alguno, con tal de quedar dispensado de prodigárselo a ellos), ni a la postre el de los deberes obligatorios para con los demás; pues con tal fundamento el criminal argumentaría contra el juez que le castiga, etc.

20. «Lo que no quieras que te hagan a ti, no se lo hagas tú a los demás.» Ésta es la llamada «regla de oro», a la que han dado cobijo muchas culturas y religiones; cf., v.g., Mateo, 7, 12 y Lucas, 6, 31. [N. T.]

3) Atendiendo al deber contingente (meritorio) para consigo mismo no basta que la acción no contradiga a la humanidad en nuestra persona como fin en sí mismo, también tiene que *concordar con ella*. Ahora bien, en la humanidad existen disposiciones tendientes a una mayor perfección que pertenecen al fin de la naturaleza con respecto a la humanidad en nuestro sujeto; descuidar dichas disposiciones podría muy bien subsistir con el *mantenimiento* de la humanidad como fin en sí mismo, mas no con la *promoción* de tal fin.

4) En lo tocante al deber meritorio para con los demás, el fin natural que tienen todos los hombres es su propia felicidad. A decir verdad, la humanidad podría subsistir si nadie contribuyese a la felicidad ajena con el propósito parejo de no sustraerle nada; pero esto supone únicamente una coincidencia negativa y no positiva con la *humanidad como fin en sí mismo*, si cada cual no se esforzase también tanto como pueda por promover los fines ajenos. Pues los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también: *mis* fines en la medida de lo posible, si aquella representación debe surtir en mí *todo* su efecto.

Este principio de la humanidad y de cualquier ser racional en general *como fin en sí mismo* (que supone la máxima condición restrictiva de la libertad | de las acciones de cada hombre) no está tomado de la experiencia: 1) por causa de su universalidad, puesto que abarca a todos los seres racionales en general y ser esto algo que ninguna experiencia alcanza a determinar; 2) porque en ese principio la humanidad no es representada (subjetivamente) como fin de los hombres, esto es, como un objeto que uno se fije realmente de suyo como fin, sino como fin objetivo que, cuales fueren los fines que queramos, debe constituir en cuanto

[A 69]

ley la suprema condición restrictiva de cualquier fin subjetivo, teniendo que provenir por lo tanto de la razón pura. El fundamento de toda legislación práctica se halla *objetivamente en la regla* y la forma de la universalidad que la capacita para ser una ley (acaso una ley de la naturaleza), pero se halla *subjetivamente* en el fin, según el primer principio. Pero el sujeto de todos los fines es cualquier ser racional como fin en sí mismo, con arreglo al segundo principio; de aquí se sigue ahora el tercer principio práctico de la voluntad, como suprema condición de la concordancia de la voluntad con la razón práctica universal, la idea de la *voluntad de cualquier ser racional como una voluntad que legisla universalmente*.

Conforme a este principio quedan reprobadas todas las máximas que no puedan compadecerse con la propia legislación universal de la voluntad. Así pues, no se trata tan sólo de que la voluntad quede sometida a la ley, | sino que se somete a ella *como autolegisladora* y justamente por ello ha de comenzar a considerársela sometida a la ley (de la cual ella misma puede considerarse como autora).

Los imperativos, según ese modo de representación, o sea, la universal legalidad de las acciones afín a un *orden natural* o la universal *preeminencia teleológica* de los seres racionales en sí mismos, excluían de su autoridad imperativa cualquier mezcla de algún interés como móvil, justamente porque eran representados como categóricos; pero sólo fueron *conjeturados* como categóricos porque había que asumir tales imperativos si se quería explicar el concepto del deber. Mas merced a ello no podía demostrarse que hubiera enunciados prácticos que mandaran categóricamente, ni esto es algo que pueda ocurrir tampoco ahora en este apartado; lo único que sí podía suceder era esto:

[A 71]

<AK IV, 431>

[A 70]

que la renuncia a todo interés en el querer por mor del deber, como el signo distintivo que diferencia específicamente al imperativo categórico del hipotético, quedara insinuada en el imperativo mismo \ mediante alguna determinación intrínseca y esto sucedió en la actual tercera fórmula del principio, o sea, en la idea de la voluntad de cada ser racional como *voluntad universalmente legisladora*.¹

Aunque una voluntad *que se halla bajo leyes* bien pudiera estar vinculada a esa ley mediante un interés, cuando pensamos una voluntad semejante resulta imposible que dependa de interés alguno, en tanto que ella misma es legisladora por encima de todo; pues tal voluntad dependiente todavía precisaría ella misma de otra ley que restringiera el interés de su egoísmo a la condición de una validez como ley universal.

Por lo tanto, el principio de toda voluntad humana como *de una voluntad que legisla universalmente a través de todas sus máximas**, si fuese aparejado de exactitud, resultaría *harto conveniente* como imperativo categórico, puesto que a causa de la idea de legislación universal *no se fundamenta sobre interés alguno* y por lo tanto es el único entre todos los imperativos posibles que puede ser *incondicionado*; o aún mejor, enunciándolo al revés, si hay un imperativo categórico (esto es, una ley para cada voluntad de un ser racional), sólo puede mandar hacerlo todo merced a la máxima de su voluntad, como una voluntad que al mismo tiempo pudiera tenerse por objeto a sí misma l como universalmente legisladora, pues sólo entonces el principio práctico y el imperativo al que obedece di-

* Aquí puedo quedar dispensado de aducir ejemplos para ilustrar este principio, pues los que ilustraron inicialmente el imperativo categórico y su fórmula podrían servir aquí a tal fin.

[A 72]

<Ak. IV, 432>

cha voluntad es incondicionado, habida cuenta de que no puede tener interés alguno como fundamento.

No resulta sorprendente que, si echamos una mirada retrospectiva hacia todos los esfuerzos emprendidos desde siempre para descubrir el principio de la moralidad, veamos por qué todos ellos han fracasado en su conjunto. Se veía al hombre vinculado a la ley a través de su deber; pero a nadie se le ocurrió que se hallaba sometido *sólo a su propia y sin embargo universal legislación*, y que sólo está obligado a obrar en conformidad con su propia voluntad, si bien ésta legisla universalmente según el fin de la naturaleza. Pues cuando se le pensaba tan sólo como sometido a una ley (sea cual fuere), dicha ley tenía que comportar \ algún interés como estímulo o coacción, puesto que no emanaba como ley de su voluntad, sino que ésta quedaba apremiada por *alguna otra instancia* a obrar de cierto modo en conformidad con la ley. Pero merced a esta conclusión totalmente necesaria quedaba perdido para siempre cualquier esfuerzo encaminado a encontrar un fundamento supremo del deber. Pues nunca se alcanzaba el deber, sino una necesidad de la acción sustentada en cierto interés. Mas entonces el imperativo tenía que acabar siendo siempre l condicionado y no podía valer en modo alguno como mandato moral. Así pues, voy a llamar a este axioma el principio de la *autonomía* de la voluntad, en contraposición con cualquier otro que por ello adscribiré a la *heteronomía*.

El concepto de cada ser racional que ha de ser considerado como legislando universalmente a través de todas las máximas de su voluntad, para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista, conduce a un concepto inherente al mismo y muy fructífero: el de *un reino de los fines*.

Entiendo por *reino* la conjunción sistemática de distintos seres racionales gracias a leyes comunes.

<Ak. IV, 433>

[A 74]

Como las leyes determinan los fines según su validez universal resultará que, si abstraemos la diversidad personal de los seres racionales y el contenido de sus fines privados, podría pensarse un conjunto de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, cuanto de los propios fines que cada cual pueda ponerse a sí mismo) en una conjunción sistemática, esto es, cabría pensar un reino de los fines que sea posible según los principios citados más arriba.

Pues los seres racionales están todos bajo la ley de que cada cual no debe tratarse a sí mismo ni a los demás | *nunca simplemente como medio*, sino siempre *al mismo tiempo como un fin en sí mismo*. Mas de aquí nace una conjunción sistemática de los seres racionales merced a leyes objetivas comunes, esto es, nace un reino que, como dichas leyes tienen justamente por propósito la relación de tales seres entre sí como fines y medios, puede ser llamado un reino de los fines (que, claro está, sólo es un ideal).

Un ser racional pertenece al reino de los fines como *miembro* si legisla universalmente dentro del mismo, pero también está sometido él mismo a esas leyes. Pertenece a dicho reino como *jefe* cuando como legislador no está sometido a la voluntad de ningún otro. \

El ser racional tiene que considerarse siempre como legislador en un reino de los fines posible merced a la libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya sea como jefe. Mas no puede pretender este último puesto simplemente merced a la máxima de su voluntad, sino sólo cuando se trate de un ser plenamente independiente y sin necesidades que limiten su capacidad de adecuarse a la voluntad.

La moralidad consiste, pues, en la relación de cualquier acción con la única legislación por medio de la cual es posible un reino de los fines. Esta legislación

tiene que poder ser encontrada | en todo ser racional y tiene que poder emanar de su voluntad, cuyo principio por lo tanto es éste: no acometer ninguna acción con arreglo a otra máxima que aquella según la cual pueda compadecerse con ella el ser una ley universal y, por consiguiente, sólo de tal modo que *la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora*. Si las máximas no son ya necesariamente acordes por su naturaleza con este principio objetivo de los seres racionales, entonces la necesidad de la acción según aquel principio se denomina apremio práctico, esto es, *deber*. El deber no le incumbe al jefe en el reino de los fines, pero sí a cada miembro y ciertamente a todos en igual medida.

La necesidad práctica de obrar según este principio, o sea, el deber, no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino simplemente en la relación de los seres racionales entre sí, en la cual la voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre al mismo tiempo como *legisladora*, porque de lo contrario no podría pensarse como *fin en sí mismo*. Así la razón refiere cada máxima de la voluntad como universalmente legisladora a toda otra voluntad y también a cualquier acción ante uno mismo, y esto no por algún otro motivo práctico o algún provecho futuro, sino por la idea de la | *dignidad* de un ser racional, el cual no obedece a ninguna otra ley salvo la que se da simultáneamente él mismo.

En el reino de los fines todo tiene o bien un *precio* o bien una *dignidad*²¹. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo *equivalente*; en cambio, lo

21. Esta distinción se inspira en los estoicos, quienes distinguían entre *pre-tium* y *dignitas* (cf., vg., Séneca, *Cartas morales a Lucilio*, 71, 33), [N. T.]

que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad.

Cuanto se refiere a las universales necesidades e inclinaciones humanas tiene un *precio de mercado*; aquello que sin presuponer una necesidad se adecua a cierto gusto, esto es, a una complacencia en \ el simple juego sin objeto de nuestras fuerzas anímicas tiene un *precio afectivo*; sin embargo, lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser fin en sí mismo, no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor intrínseco: la *dignidad*.

Ahora bien, la moralidad es la única condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo; porque sólo a través suyo es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en la medida en que ésta es susceptible de aquélla, es lo único que posee dignidad. La destreza y el celo en el trabajo tienen un precio de mercado; el ingenio, la imaginación vivaz y el humor tienen un precio afectivo; en cambio, la fidelidad en las promesas o la benevolencia por principios (no por instinto) poseen un valor intrínseco. Tanto la naturaleza como el arte no albergan nada que puedan colocar en su lugar si faltasen la moralidad y la humanidad, porque su valor no estriba en los efectos que producen de ellas, ni en el provecho y utilidad que reporten, sino en las intenciones, esto es, en las máximas de la voluntad que están prestas a manifestarse de tal modo en acciones, aunque no se vean favorecidas por el éxito. Estas acciones no necesitan ninguna recomendación de alguna disposición o gusto subjetivos para contemplarlas con inmediato favor y complacencia, sin precisar de ninguna propensión o sentimiento inmediatos; dichas acciones presentan a la voluntad que las ejecuta como objeto de un respeto inmediato y no

<Ak. IV, 435>

[A 78]

se requiere sino razón para *imponerlas* a la voluntad, no para *obtenerlas por astucia*, lo cual supondría una contradicción entre los deberes. Esta valoración permite reconocer el valor de tal modo de pensar como dignidad y lo coloca infinitamente por encima de cualquier precio, con respecto al cual no puede establecerse tasación o comparación algunas sin, por decirlo así, profanar su santidad.

Y ¿qué es entonces lo que autoriza a la buena intención moral o a la virtud a tener tan altas | pretensiones? Ni más ni menos que la *participación en la legislación universal* que le procura al ser racional, haciéndole por ello bueno para un posible reino de los fines, al cual ya estaba destinado por su propia naturaleza como fin en sí mismo, y justamente por ser quien legisla en el reino de los fines, como libre con respecto a todas las leyes de la naturaleza, al obedecer sólo aquellas leyes que se da él mismo y según las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal (a la que \ simultáneamente se somete él mismo). Pues nada tiene un valor al margen del que le determina la ley. Si bien la propia legislación que determina todo valor ha de poseer por ello una dignidad, o sea, un valor incondicionado e incomparable para el cual tan sólo la palabra *respeto* aporta la expresión conveniente de la estima que ha de profesarle un ser racional. Así pues, la *autonomía* es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.

Las tres citadas maneras de representarse el principio de la moralidad sólo son en el fondo otras tantas fórmulas de una misma ley, cada una de las cuales incorpora dentro de sí a las otras dos. Con todo, sí hay una diferencia en ellas más subjetiva que objetiva-práctica al acercarse a la razón a la intuición (según una

[A 79]

<Ak. IV, 436>

[A.80]

cierta analogía) † y por ello al sentimiento. Todas las máximas tienen:

- 1) una *forma* que consiste en la universalidad, y en este punto la fórmula del imperativo categórico es expresada así: «Que las máximas han de ser escogidas como si fuesen a valer como leyes universales de la naturaleza»;
- 2) una *materia*, o sea, un fin, y la fórmula dice que: «El ser racional como fin según su naturaleza y, por tanto, como fin en sí mismo tendría que servir para toda máxima como condición restrictiva de todo fin meramente relativo y arbitrario»;
- 3) una *determinación cabal* de todas las máximas mediante dicha fórmula: «Todas las máximas de la propia legislación deben concordar a partir de una legislación propia con un posible reino de los fines, como un reino de la naturaleza»*. El decurso acontece aquí como mediante las categorías de la *unidad* de la forma de la voluntad (de su universalidad), de la *pluralidad* de la materia (de los objetos, es decir, de los fines) y de la *totalidad* del sistema. Pero es mejor que en el *enjuiciamiento moral* uno proceda siempre | según el método más estricto y coloque como fundamento la fórmula universal del imperativo categórico: *obra según la máxima que pueda hacer de sí al mismo tiempo \ una ley universal*. Pero si uno quiere procurar al mismo tiempo un *acceso* a la ley moral, entonces resulta muy útil guiar mediante los tres conceptos nombra-

* La teleología examina la naturaleza como un reino de los fines y la moral considera un posible reino de los fines en cuanto reino de la naturaleza. Allí el reino de los fines es una idea teórica para explicar lo que hay. Aquí es una idea práctica para lo que no es, pero puede verificarse realmente gracias a nuestro hacer o dejar de hacer y justamente conforme a esta idea.

dos a una y la misma acción y aproximarla con ello tanto como sea factible a la intuición.

Ahora podemos acabar allí de donde partíamos, a saber, el concepto de una voluntad incondicionalmente buena. Es *absolutamente buena* la voluntad que no puede ser mala y cuya máxima nunca puede autocontradecirse cuando es convertida en una ley universal. Este principio supone también por tanto una ley su-
prema: «Obra siempre según aquella máxima cuya universalidad como ley puedas querer a la vez»; ésta es la única condición bajo la que una voluntad nunca puede estar en contradicción consigo misma, y tal imperativo es categórico. Como la validez de la voluntad en cuanto ley universal para acciones posibles guarda analogía con la concatenación universal de la existencia de las cosas según leyes universales, que es lo formal de la naturaleza en general, entonces el imperativo categórico puede expresarse también así: *Obra según máximas que al mismo tiempo puedan tenerse a sí mismas por objetos como leyes universales de la | naturaleza*. Así está constituida por lo tanto la fórmula de una voluntad absolutamente buena.

La naturaleza racional se exceptúa de las demás por fijarse a sí misma un fin. Éste sería la materia de toda buena voluntad. Pero, como en la idea de una voluntad absolutamente buena sin condición restrictiva alguna (la consecución de este o aquel fin) hay que hacer abstracción de todo fin a *realizar* (como aquello que convertiría a cualquier voluntad en algo sólo relativamente bueno), el fin no ha de ser pensado aquí como un fin a realizar, *sino* como un fin *establecido por cuenta propia* y, por tanto, tiene que ser pensado sólo negativamente, o sea, como algo contra lo cual no ha de obrarse jamás y que nunca ha de ser apreciado simplemente como medio, sino que ha de ser estima-

[A.82]

[A.81]

<AK. IV. 437>

do al mismo tiempo como fin en todo querer. Ahora bien, éste no puede ser otro que el propio sujeto de todos los fines posibles, dado que éste es al mismo tiempo el sujeto de una posible voluntad absolutamente buena; pues dicha voluntad no puede, sin incurrir en contradicción, ser menos estimada que cualquier otro objeto. El principio «Obra con respecto a todo ser racional (ya se trate de ti mismo o de cualquier otro) de tal modo que él valga al mismo tiempo en tu máxima como fin en sí», es en el fondo idéntico a éste: «Obra según una máxima que contenga dentro de sí a la vez su propia validez universal para todo ser racional». Pues decir que debo restringir mi máxima | en el uso de los medios hacia todo fin a la condición de su universalidad como ley para todo sujeto, equivale a decir que el sujeto de los fines, o sea, el propio ser racional, tiene que ser colocado como fundamento de todas las máximas de las acciones nunca simplemente como medio, sino como suprema condición restrictiva en el uso de todos los medios, es decir, siempre y simultáneamente como fin.

Sin duda alguna, de aquí se sigue que todo ser racional, como fin en sí mismo, habría de poder considerarse al mismo tiempo como legislador universal con respecto a todas las leyes a las que pueda verse sometido, porque justamente esa pertinencia de sus máximas para con una legislación universal es lo que le distingue como fin en sí mismo, e igualmente esta dignidad (prerrogativa) suya por encima de todos los seres simplemente naturales comporta que siempre haya de adoptar sus máximas desde su propio punto de vista, pero al mismo tiempo haya de asumir también el punto de vista de cualesquiera otros seres racionales como legisladores (a los que por eso se les llama también personas). De tal modo es posible un

<Ak. IV, 438>

[A 83]

mundo de seres racionales (*mundus intelligibilis*) como un reino de los fines, y ciertamente por la propia legislación de todas las personas como miembros. En virtud de lo cual, todo ser racional ha de obrar como si merced a sus máximas fuera siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines. El principio formal de esta máxima es éste: | «Obra como si tu máxima fuese a servir al mismo tiempo de ley universal (de todo ser racional)». Un reino de los fines sólo es posible por analogía con un reino de la naturaleza, si bien en el primero todo se rige según máximas o leyes autoimpuestas y en el segundo según leyes de causas eficientes cuyo apremio es externo. Aun cuando se le considere como a una máquina, también al conjunto de la naturaleza, en la medida en que tiene relación con seres racionales como fines suyos, se le otorga por este motivo el nombre de reino de la naturaleza. Este reino de los fines tendría realmente lugar mediante las máximas cuya regla prescribe el imperativo categórico a todos los seres racionales, si fuesen observadas universalmente dichas máximas. Ahora bien, aunque el ser racional no pueda contar con que, si él mismo observase puntualmente esa máxima, por ello cualquier otro sería fiel justamente a esa misma máxima, ni tampoco puede contar igualmente con que el reino de la naturaleza y su ordenación teleológica concuerden con él, en cuanto miembro capaz de adecuarse a un reino de los fines posible por él mismo, esto es, no puede contar con que favorezcan su expectativa de fidelidad, | pese a todo, aquella ley que dice: «Obra según máximas de un miembro que legisla universalmente para un reino de los fines simplemente posible», mantiene toda su vigencia porque manda categóricamente. Y aquí se halla precisamente la paradoja: al margen de cualquier otro fin o provecho alcanzable a través

[A 84]

<Ak. IV, 439>

[A 85]

suyo, ¡ la simple dignidad de la humanidad como naturaleza racional, el respeto a una simple idea, debería servir como inexorable precepto de la voluntad y en esta independencia de las máximas respecto de todos esos móviles consiste su sublimidad y la dignidad de todo sujeto racional a ser un miembro legislador en el reino de los fines; pues de lo contrario tendrían que verse representados tan sólo como sometidos a las leyes naturales de sus necesidades. Aun cuando tanto el reino de la naturaleza como el reino de los fines fuesen pensados cual reunidos bajo un jefe y este último reino dejara por ello de ser una simple idea para cobrar realidad efectiva, tal idea recibiría ciertamente con ello el incremento de un poderoso móvil, mas nunca un aumento de su valor intrínseco; pues, pese a todo, este único legislador omnímodo habría de ser representado siempre tal como él mismo enjuicia el valor de los seres racionales, según tan sólo ese desinteresado proceder suyo que les es prescrito simplemente por aquella idea. La esencia de las cosas no cambia por sus relaciones externas y aquello que, sin reparar en esto último, constituye el valor absoluto del hombre es también aquello merced a lo cual ha de ser juzgado por quien quiera que sea, incluido el ser supremo. *Moralidad* es, por tanto, la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la legislación universal | posible gracias a sus máximas. La acción que puede compadecerse con la autonomía de la voluntad es *lícita* y la que no concuerde con ella es *ilícita*. La voluntad cuyas máximas coinciden necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad *santa* y absolutamente buena. La dependencia de una voluntad que no es absolutamente buena respecto del principio de autonomía (el apremio moral) supone la *obligación*. Ésta no puede ser aplicada por lo tanto a

[A 86]

un ser santo. La necesidad objetiva de una acción por obligación se llama *deber*.

A partir de lo que acabamos de decir, ahora resulta sencillo explicarse cómo es que, aun cuando bajo el concepto del deber pensamos una sumisión bajo la ley, al mismo tiempo nos representamos merced a ello una cierta sublimidad y *dignidad* en aquella persona que cumple todos sus deberes. Pues ciertamente no hay sublimidad alguna en esa persona como *sometida* a la ley moral, pero sí la hay en tanto que al mismo tiempo es *legisladora* de dicha ley y sólo por ello está sometida a ella. También hemos mostrado más arriba cómo ni el miedo ni la inclinación, sino exclusivamente el respeto hacia la ley es el móvil que puede conferir un valor moral a la acción. Nuestra propia voluntad, en la medida en que obraría tan sólo bajo la condición de una legislación universal posible por sus máximas, ¡ esta voluntad posible para nosotros en la idea es el auténtico objeto del respeto, y la dignidad de la humanidad consiste justo en esa capacidad para dar leyes universales, aunque con la condición de quedar sometida ella misma a esa legislación.

[A 87]

La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad

La autonomía de la voluntad es aquella modalidad de la voluntad por la que ella es una ley para sí misma (independientemente de cualquier modalidad de los objetos del querer). El principio de autonomía es por lo tanto éste: no elegir sino de tal modo que las máximas de su elección estén simultáneamente comprendidas en el mismo querer como ley universal. Que esta regla práctica sea un imperativo, es decir, que la vo-

huidad de todo ser racional esté vinculada necesariamente a ella como condición, no puede ser probado por el mero análisis de los conceptos de que consta, al tratarse de una proposición sintética; se tendría que superar el conocimiento de los objetos y pasar a una crítica del sujeto, es decir, de la razón práctica pura, pues esa proposición sintética que manda apodícticamente ha de ser reconocida plenamente *a priori*; pero este asunto no es materia propia del presente | capítulo. Sin embargo, que el principio de autonomía pensado sea el único principio de la moral, es algo que se deja exponer merced al simple análisis de los conceptos de la moralidad. Pues con ello se descubre que su principio ha de ser un imperativo categórico, si bien éste no manda ni más ni menos que esa autonomía. |

[A. 88]

<AK. IV, 441>

La heteronomía de la voluntad como fuente de todos los principios espurios de la moralidad

Cuando la voluntad busca la ley que debe determinarla *en algún otro lugar* que no sea la idoneidad de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la modalidad de cualquiera de sus objetos, comparece siempre la *heteronomía*. La voluntad no se da entonces la ley a sí misma, sino que quien le da esa ley es el objeto merced a su relación con la voluntad. Esta relación, al margen de que descanse sobre la inclinación o se sustente sobre representaciones de la razón, sólo hace posibles los imperativos hipotéticos: «Debo hacer algo, *porque quiero alguna otra cosa*». En cambio el imperativo moral y, por ende, categórico, dice: «Debo obrar así o así, a pesar de que no quiera ninguna otra cosa». Así por ejemplo, mientras el primero dice: «No

debo mentir, si quiero conservar mi reputación», el segundo | dice: «No debo mentir, aunque no me reportase la menor deshonra». El último tiene que hacer abstracción de todo objeto, de suerte que éste no tenga *influjo* alguno sobre la voluntad, a fin de que la razón práctica (la voluntad) no sea una simple administradora del interés ajeno, sino que simplemente demuestre su propia autoridad imperativa como legislación suprema. Así pues, yo debo, verbigracia, intentar promover la felicidad ajena, no como si me importase su existencia (ya sea por una inmediata inclinación hacia ello o por alguna complacencia indirecta a través de la razón), sino simplemente porque la máxima que lo excluyese no puede verse comprendida en uno y el mismo que-
rer como ley universal.

[A. 89]

División de todos los posibles principios de la moralidad a partir del admitido concepto fundamental de la heteronomía

La razón humana, tanto aquí como dondequiera que sea en su uso puro, mientras le falta la crítica, intenta en principio ensayar todos los posibles caminos equivocados, antes de conseguir encontrar el único verdadero.

Todos los principios que cabe adoptar desde este punto de vista son o bien *empíricos* o bien | *racionales*²².

[A. 90]

22. En la segunda *Crítica* Kant desarrollará esta división: «Todos los posibles fundamentos para determinar la voluntad son *meramente subjetivos* y por lo tanto empíricos, o bien *objetivos* a la par que racionales; pero ambos pueden ser a su vez *internos* o *externos*» (*Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 39; Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 111). A renglón seguido nos brinda un esquema de todos los principios materiales, ejemplificándolos en autores tales como Crusius, Wolff, Hutcheson, Epicuro, Mandeville o Montaigne (cf. *ibid.*, Ak. V, 40; p. 112). [N. T.]

Los primeros parten del principio \ de la felicidad y se edifican sobre un sentimiento físico o sobre un sentimiento moral, mientras que los segundos parten del principio de perfección y se erigen, o bien sobre el concepto racional de dicha perfección como efecto positivo, o bien sobre el concepto de una perfección independiente (la voluntad de Dios) como causa determinante de nuestra voluntad.

Los principios empíricos no sirven en modo alguno para fundamentar sobre ellos leyes morales. Pues esa universalidad con que las leyes deben valer para todos los seres racionales sin distinción, esa necesidad práctica incondicionada que por ello se les impone, queda suprimida cuando su fundamento es tomado de la peculiar organización de la naturaleza humana o de las contingentes circunstancias en que se ve emplazada. Con todo, el principio de la felicidad propia es el más reprochable, no simplemente a causa de que sea falso y la experiencia contradiga esa pretensión, como si el bienestar se ajustara siempre con arreglo a la buena conducta, ni tampoco simplemente porque no contribuya en modo alguno al fundamento de la moralidad, al ser algo por completo diferente hacer a un hombre feliz que hacerlo bueno, pues es muy distinto convertirlo en alguien prudente y atento a su provecho que hacer de él alguien virtuoso; dicho concepto es el más reprochable porque coloca bajo la moralidad móviles que más bien socavan y amigüalan su sublimidad, al colocar en una misma clase a las motivaciones | de la virtud con las del vicio y enseñar tan sólo a hacer mejor el cálculo, suprimiendo así por completo la diferencia específica entre ambas. En cambio, el sentimiento moral, ese presunto sentido especial* (por trivial

* Adscribo el principio del sentimiento moral a la felicidad, porque todo interés empírico promete encontrarse con una

que resulte la invocación del mismo, pues quienes no pueden pensar creen salir del apuro gracias al sentir incluso en aquello que concierne simplemente a las leyes universales, siendo así que por naturaleza los sentimientos se diferencian infinitamente entre sí en el grado, no suministran una medida uniforme del bien y del mal, ni tampoco puede uno juzgar válidamente a otros por medio de su sentimiento) se mantiene sin embargo más próximo a la moralidad y a su dignidad, porque rinde a la virtud el honor de atribuirle inmediatamente la complacencia y la más alta estima, sin \ espetarle a la cara que no es su belleza, sino sólo el provecho lo que nos une a ella.

Entre los fundamentos racionales de la moralidad el concepto ontológico de la perfección (por vano, indefinido e inservible que sea para descubrir dentro del incommensurable campo de la realidad posible la suma que nos resulte más apropiada, por mucho que dicho concepto posea también una inevitable propensión a

contribución al bienestar a través del agrado que algo asegura, ya sea inmediatamente y sin propósito de alcanzar provecho alguno, ya sea con las miras puestas en cierto provecho. E igualmente hay que adscribir el principio de la participación en la felicidad ajena a aquel sentido moral asumido por Hutcheson²³.

23. Francis Hutcheson (1694-1746) es uno de los principales representantes de la teoría del sentido moral que puso en boga la ilustración escocesa y así se constata en la *Crítica de la razón práctica* (cf. Ak. V, 40; Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 112). Kant manejó las traducciones alemanas realizadas por Johann Heinrich Merck en 1760 y 1762, respectivamente, de sus obras principales, a saber el *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* (1725) y las *Illustrations on the Moral Sense* (1728). De los escritos de Hutcheson disponemos en castellano de la reciente edición realizada por Julio Seoane Pimilla y que se ha publicado con el título de *Escritos sobre la idea de virtud y sentido moral* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1999). [N. T.]

dar vueltas en círculo para distinguir específicamente de cualquier otra la realidad de que aquí se trata y tampoco pueda evitar presuponer clandestinamente la moralidad que debe explicar) es, pese a todo, mejor que el concepto teológico, que deriva la moralidad de una omnipotente voluntad divina, no sólo porque somos incapaces de intuir su perfección y únicamente podemos derivarla de nuestros conceptos, entre los que el de más ilustre linaje es la moralidad, sino porque, si no hacemos esto (lo cual supondría un tosco círculo vicioso en la explicación), el concepto que nos queda de su voluntad a partir de las propiedades de la ambición y el afán de dominio, unidas a las temibles representaciones del poder y el afán de venganza, tendrían que constituir las bases de un sistema de las costumbres que sería justamente el opuesto al de la moralidad.

Pero si yo tuviera que elegir entre el concepto del sentido moral y el de la perfección en general (cuando menos ninguno de los dos causa quebranto alguno a la moralidad, aunque tampoco le sirvan en absoluto como rudimentos para sustentarla), me decantaría por el último, puesto que al menos este principio sus- trae a la sensibilidad el dictamen de la cuestión trasla- dándolo al tribunal de la razón pura y, aunque dicho tribunal no dictamine aquí nada, a pesar de todo mantiene sin adulterarla esa idea indeterminada (de una voluntad buena en sí) y deja el camino abierto a una ulterior definición.

Además creo poder quedar dispensado de conti- nuar refutando todos estos conceptos. Esta refutación es tan sencilla que probablemente la captan muy bien incluso quienes por su oficio se ven requeridos a pro- clamar una de tales teorías (dado que los oyentes no soportan bien el aplazamiento del juicio) y por ello re-

sultaría un trabajo superfluo realizar dicha refutación. Lo más interesante para nosotros aquí es saber que es- tos principios erigen por doquier como primer funda- mento de la moralidad a la heteronomía de la volun- tad y que justamente por ello han de malograr necesari- mente su fin. ¹

Dondequiera que un objeto de la voluntad haya de ser colocado como fundamento para prescribir a la voluntad la regla que la determina, dicha regla no es otra cosa que heteronomía; el imperativo está condi- cionado, a saber: *si o porque* uno quiere este objeto, ha de obrar así o así; por lo tanto, tal imperativo nunca puede mandar moralmente, es decir, categóricamen- te. Ya sea que el objeto determine a la voluntad me- diante la inclinación, como en el principio de la felici- dad propia, o mediante la razón orientada hacia los objetos de nuestro querer posible en general, como en el principio de la perfección, el caso es que la voluntad no se determina jamás a sí misma *inmediatamente* por la representación de la acción, sino sólo a través del móvil que supone para la voluntad el efecto previs- to de la acción; *debo hacer algo, porque quiero alguna otra cosa*, y aquí todavía ha de ser colocada como fun- damento en mi sujeto otra ley, según la cual quiero ne- cesariamente esa otra cosa y dicha ley precisa a su vez de un imperativo que restrinja esa máxima. Pues como el impulso que la representación de un objeto posible por nuestras fuerzas según la modalidad natu- ral del sujeto debe ejercer sobre su voluntad pertenece a la naturaleza de dicho sujeto, ya se trate de la sensi- bilidad (de la inclinación y del gusto) o del entendi- miento y de la razón, que se ejercitan con complacen- cia sobre un objeto según la peculiar organización de su naturaleza, entonces la naturaleza daría propia- mente la ley que, como tal, no sólo ha de ser reconoci-

da y demostrada por la experiencia, con lo cual será contingente en sí y por ello no será válida para esa regla apodictico-práctica que ha de ser la regla moral, sino que es *siempre sólo heteronomía* de la voluntad; la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que ésta le viene dada por un impulso ajeno mediante la naturaleza del sujeto afinada para la receptividad de dicho impulso.

Así pues, la voluntad absolutamente buena, cuyo principio ha de ser un imperativo categórico, al mostrarse indeterminada con respecto a cualquier objeto, albergará simplemente la *forma del querer* en general y ciertamente como autonomía, esto es, la propia idoneidad de la máxima de toda buena voluntad para convertirse ella misma en ley universal es la única ley que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional, sin colocar como fundamento de dicha voluntad móvil e interés algunos.

Cómo sea posible semejante proposición sintético-práctica a priori y por qué sea necesaria, es un problema cuya solución no se halla dentro de los confines de la metafísica de las costumbres, siendo así que tampoco hemos afirmado aquí su verdad, ni mucho menos hemos pretendido tener en nuestro poder una demostración del mismo. Al desarrollar el concepto de moralidad en boga, sólo hemos mostrado que una autonomía de la voluntad está inevitablemente adherida a dicho concepto o más bien oficia como fundamento suyo. Por lo tanto, quien tenga en alguna consideración a la moralidad, y no la considere una idea quimérica desprovista de verdad, tiene que admitir a la par el principio de moralidad introducido. Este capítulo era por tanto simplemente analítico, al igual que el primero. Que la moralidad no sea ninguna fantasmagoría —lo cual se sigue si el imperativo categórico, y

[A 95]

<AK. IV. 445>

[A 96]

con él la autonomía de la voluntad, existe de verdad y de modo absolutamente necesario como un principio *a priori*— requiere un *posible uso sintético de la razón práctica pura*, al que no nos cabe aventurarnos sin anticipar una *crítica* de esa misma capacidad racional, una crítica de la cual en el último capítulo expondremos las líneas maestras de un modo que baste a nuestro propósito. \ |

<Ak. IV, 446>

[A 97]

Tercer capítulo Tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica pura

<Ak. IV, 447>

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

La *voluntad* es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y *libertad* sería la propiedad de esta causalidad para poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la *determinen*; tal como la *necesidad natural* es la propiedad de la causalidad de todo ser irracional para ver determinada su actividad por el influjo de causas ajenas.

La citada definición de la libertad es *negativa* y por ello infructuosa para comprender su esencia, si bien de ella fluye un concepto *positivo* de libertad tanto más fecundo y fructífero. Como el concepto de una causalidad conlleva el de *leyes* según las cuales mediante algo que llamamos causa ha de ser puesta otra | cosa, a saber, la consecuencia, aunque la libertad no sea una propiedad de la voluntad según leyes naturales, no es por ello enteramente anómica, sino que más bien ha de ser una causalidad según leyes inmutables, aun cuando éstas sean de muy particular índole; pues

[A 98]

de otro modo una voluntad libre sería un absurdo. La necesidad natural era una autonomía de las causas eficientes, ya que todo efecto sólo era posible según la ley de que otra cosa determine a la causalidad a la causa eficiente; ¿acaso puede entonces ser la libertad \ de la voluntad otra cosa que autonomía, esto es, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Mas el enunciado: «La voluntad es en todas las acciones una ley para sí misma» designa tan sólo el principio de obrar conforme a ninguna otra máxima que aquella que también pueda tenerse por objeto a sí misma como una ley universal. Pero ésta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad; por lo tanto, una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son exactamente lo mismo.

Por consiguiente, si se presupone la libertad de la voluntad, la moralidad junto a su principio se sigue de ello por el simple análisis de su concepto. Pese a lo cual dicho principio sigue siendo una proposición sintética: una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima siempre puede contenerse a sí misma | considerada como ley universal, pues mediante el análisis del concepto de una voluntad absolutamente buena no puede ser hallada esa propiedad de la máxima. Pero tales proposiciones sintéticas sólo son posibles porque ambos conocimientos quedan unidos entre sí mediante la vinculación con un tercero en donde se encuentren mutuamente. El concepto *positivo* de libertad procura este tercer término que no puede ser, como en las causas físicas, la naturaleza del mundo sensible (en cuyo concepto vienen a coincidir los conceptos de algo como causa en relación con *otra cosa* como efecto). Lo que sea este tercer término, al que nos remite la libertad y del cual tenemos una idea *a priori*, no se deja pronosticar aquí de inmediato, al

[A 99]

igual que tampoco se hace comprender sin más la deducción del concepto de libertad a partir de la razón práctica pura y con ella la posibilidad de un imperativo categórico, sino que aún se requiere cierta preparación.

La libertad tiene que ser presupuesta como atributo de la voluntad en todos los seres racionales

No basta con adjudicar libertad a nuestra voluntad por el motivo que fuere, si no tenemos una razón suficiente para atribuir esa misma libertad a todos los seres racionales. Pues como la moralidad nos sirve de ley simplemente por ser seres *racionales*, entonces ha de valer también para todo ser racional y, como la moralidad tiene que ser deducida exclusivamente a partir de la propiedad de la libertad, entonces la libertad tiene que ser demostrada también como propiedad de la voluntad de todo ser racional y no basta con exponerla desde ciertas pretendidas experiencias \ de la naturaleza humana (si bien esto es absolutamente imposible y únicamente puede ser expuesto *a priori*), sino que ha de ser mostrada como algo perteneciente a la actividad de seres racionales dotados de voluntad. Así las cosas, yo digo: todo ser que no puede obrar sino *bajo la idea de libertad* es por eso mismo realmente libre, esto es, valen para él todas las leyes que se hallan indisolublemente vinculadas con la libertad, tal como si su libertad también fuese dada por libre en sí misma y fuese válida en la filosofía teórica*. Yo afir-

* Tomo este camino que resulta suficiente para nuestro propósito, el camino de asumir la libertad sólo como fundamento colocado por los seres racionales entre sus acciones simplemente

[A 100]

<AK. IV, 448>

[A 101]

mo lo siguiente: a todo | ser racional que tiene una voluntad también hemos de otorgarle necesariamente aquella libertad bajo la cual obra. Pues en un ser semejante pensamos una razón que es práctica, esto es, que tiene una causalidad con respecto a sus objetos. Mas resulta imposible imaginar una razón que con respecto a sus juicios reciba un encauzamiento diferente al de la propia conciencia, pues entonces el sujeto no adjudicaría la determinación del discernimiento a su razón, sino a un impulso. La razón tiene que considerarse a sí misma como autora de sus juicios, independientemente de influjos ajenos y por consiguiente, ha de ser considerada por ella misma como libre en cuanto razón práctica o como voluntad de un ser racional; es decir, que su voluntad sólo puede ser una voluntad propia bajo la idea de la libertad y, por lo tanto, ésta ha de ser atribuida a todo ser racional.

Acercas del interés inherente a las ideas de la moralidad

Hemos acabado por retrotraer el prefijado concepto de la moralidad a la idea de la libertad, mas no podemos demostrar esta idea como algo real ni siquiera dentro de nosotros mismos o en la naturaleza humana; \ sólo vimos que hemos de presuponerla, si | queremos imaginarnos un ser en cuanto ser racional y

en la idea, para no verme obligado a demostrar también la libertad desde un punto de vista teórico. Pues aun cuando esto último quede sin estipular, esas mismas leyes que obligarían a un ser que fuese realmente libre, valdrían también para un ser que no puede obrar sino bajo la idea de su propia libertad. Así pues, aquí podemos zafarnos del lastre que pesa sobre la teoría.

<AK. IV, 449>

[A 102]

con consciencia de su causalidad respecto a las acciones, es decir, como dotado de una voluntad, y así descubrimos que justo por eso mismo hemos de atribuir a cualquier ser con razón y dotado de voluntad la propiedad de determinarse al obrar bajo la idea de su libertad.

Sin embargo, a partir de la presuposición de estas ideas se ha derivado también la consciencia de una ley para el obrar: que los principios subjetivos de las acciones, o sea, las máximas, hayan de ser asumidas siempre de tal manera que valgan también objetivamente, esto es, como principios universales y, por lo tanto, puedan servir para nuestra propia legislación universal. Pero, ¿por qué debo someterme a ese principio en cuanto ser racional y debe hacerlo también cualquier otro ser dotado de razón? Quiero conceder que ningún interés me *impulsa* a ello, pues esto no proporcionaría imperativo categórico alguno; mas con todo he de *cobrar* necesariamente un interés en ello y comprender cómo sucede eso, pues este «deber-ser» supone propiamente un querer que vale para todo ser racional, bajo la condición de que la razón fuera en él práctica sin obstáculo alguno; para seres que, como es nuestro caso, se ven afectados mediante la sensibilidad por móviles de otro tipo y entre los cuales no sucede siempre lo que la razón haría por sí sola, ¡aquella necesidad de la acción significa tan sólo un «deber-ser» y la necesidad subjetiva difiere de la objetiva.

Se diría que nos limitamos a presuponer la verdadera ley moral en la idea de la libertad o, lo que viene a ser lo mismo, que nos limitamos a presuponer el propio principio de autonomía de la voluntad, sin poder demostrar su realidad ni su necesidad objetiva, pese a lo cual siempre habríamos ganado con ello algo

[A 103]

muy importante, porque al menos habríamos definido ese genuino principio con más exactitud de la que suele prodigarse, si bien con respecto a su validez y a la necesidad práctica de someterse al mismo no habríamos adelantado nada; pues no podríamos brindar una respuesta satisfactoria a quien nos preguntase por qué la validez universal de nuestras máximas tomada como una ley tendría que ser la condición restrictiva de nuestras acciones, o en qué fundamos el valor que atribuimos a este tipo de proceder, un valor tan grande que no puede haber en lugar alguno ningún interés más elevado, ni cómo es que merced a ello el hombre cree sentir \ su valor personal, frente al cual no importa nada el valor de un estado agradable o desagradable.

Sin duda, descubrimos que podemos cobrar un interés en una modalidad personal que no ¡ conlleva ningún interés acerca del estado, con tal de que aquella modalidad nos capacite para participar de este estado, en el caso de que la razón lo administrara, o sea, que la simple dignidad de ser feliz pueda interesar de suyo, sin el motivo de participar en tal felicidad; pero de hecho este juicio sólo es el efecto de la importancia presupuesta a la ley moral (cuando nos desprendemos de todos los intereses empíricos gracias a la idea de la libertad). Mas todavía no podemos comprender que debamos desprendernos de tal interés, esto es, que debamos considerarnos como libres al obrar y sin embargo sometidos a ciertas leyes, para descubrir simplemente un valor en nuestra persona que pueda resarcir cualquier merma de cuanto procura un valor a nuestro estado, ni tampoco podemos comprender cómo sea esto posible o, por consiguiente, *desde dónde obliga la ley moral*.

Aquí se muestra —hay que confesarlo abiertamente— una especie de círculo vicioso del que no parece

[A 104]

<Ak. IV, 450>

haber ninguna escapatatoria. Nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensar nos bajo leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a esas leyes, porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad, ya que la libertad y la propia legislación de la voluntad son en ambos casos | autonomía, o sea, conceptos intercambiables; pero justamente por ello el uno no puede ser utilizado para explicar al otro e indicar el fundamento del mismo, sino como máximo sólo para reducir en sentido lógico a un único concepto representaciones aparentemente diversas del mismo objeto (tal como se reducen a su mínima expresión diferentes quebrados de igual contenido).

Pero todavía nos resta una salida, cual es la de indagar si cuando nos pensamos como causas eficientes *a priori* merced a la libertad, no adoptamos algún otro punto de vista que cuando nos representamos a nosotros mismos según nuestras acciones como efectos que vemos ante nuestros ojos.

Hay una observación que no precisa emplear ninguna reflexión sutil y cabe admitir que puede hacerla el entendimiento más común, si bien a su manera mediante una oscura \ distinción del discernimiento que dicho entendimiento llama «sentimiento»: todas las representaciones que nos llegan al margen de nuestro arbitrio (como las de los sentidos) sólo nos dan a conocer los objetos tal como nos afectan, con lo cual permanece desconocido para nosotros aquello que puedan ser en sí y por lo que atañe a este tipo de representaciones, incluso con la más esforzada | atención y claridad que pueda añadir siempre el entendimiento, nosotros pese a todo logramos con ello el simple conocimiento de los *fenómenos*, nunca de las cosas *en sí mismas*. Tan pronto como es hecha esta distinción

[A 105]

<Ak. IV, 451>

[A 106]

(acaso simplemente por la observada diferencia entre las representaciones que nos son dadas desde otro lugar, y en las que somos pasivos, de aquellas representaciones que nos fabricamos exclusivamente nosotros mismos, y con las que demostramos nuestra actividad), se sigue de suyo que tras los fenómenos ha de admitirse y suponerse alguna otra cosa, que no es fenómeno, a saber, las cosas en sí, aunque, al poder conocerlas tan sólo como nos afectan, nos conformemos con no aproximarnos a ellas y no poder saber nunca qué sean en sí. Esto ha de proporcionar una, si bien tosca, distinción entre un *mundo sensible* y el *mundo inteligible*, de los cuales el primero puede ser harto diferente, según la diversa sensibilidad de los múltiples espectadores, mientras el segundo, que sirve de fundamento al primero, permanece siempre idéntico. Al hombre tan siquiera le cabe conocer cómo es él en sí mismo, según el conocimiento que tiene de sí por la sensación interna. Pues como, por decirlo así, él no se crea a sí mismo y no recibe su concepto *a priori*, sino empíricamente, es natural que sólo pueda recabar información de sí a través del sentido interno | y, por consiguiente, sólo a través del fenómeno de su naturaleza y el modo cómo es afectada su consciencia, pese a lo cual, sobre esa modalidad de su propio sujeto puesta por puros fenómenos, ha de admitir necesariamente otra cosa que subyace como fundamento, a saber, su yo tal como éste pueda estar constituido en sí mismo y, por lo tanto, con respecto a la simple percepción y receptividad de las sensaciones tiene que adscribirse al *mundo inteligible*, pero con respecto a lo que pueda ser en él actividad pura (aquello que no llega a la consciencia por medio de la afección de los sentidos, sino inmediatamente) ha de adscribirse a ese *mundo inteligible* del que sin embargo no conoce nada más.

[A 107]

haber ninguna escapatoria. Nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensar-nos bajo leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a esas leyes, porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad, ya que la libertad y la propia legislación de la voluntad son en ambos casos | autonomía, o sea, conceptos intercambiables; pero justamente por ello el uno no puede ser utilizado para explicar al otro e indicar el fundamento del mismo, sino como máximo sólo para reducir en sentido lógico a un único concepto representaciones aparentemente diversas del mismo objeto (tal como se reducen a su mínima expresión diferentes quebrados de igual contenido).

Pero todavía nos resta una salida, cual es la de indicar si cuando nos pensamos como causas eficientes *a priori* merced a la libertad, no adoptamos algún otro punto de vista que cuando nos representamos a nosotros mismos según nuestras acciones como efectos que vemos ante nuestros ojos.

Hay una observación que no precisa emplear ninguna reflexión sutil y cabe admitir que puede hacerla el entendimiento más común, si bien a su manera mediante una oscura \ distinción del discernimiento que dicho entendimiento llama «sentimiento»: todas las representaciones que nos llegan al margen de nuestro arbitrio (como las de los sentidos) sólo nos dan a conocer los objetos tal como nos afectan, con lo cual permanece desconocido para nosotros aquello que puedan ser en sí y por lo que atañe a este tipo de representaciones, incluso con la más esforzada | atención y claridad que pueda añadir siempre el entendimiento, nosotros pese a todo logramos con ello el simple conocimiento de los *fenómenos*, nunca de las *cosas en sí mismas*. Tan pronto como es hecha esta distinción

[A 105]

<Ak. IV, 451>

[A 106]

(acaso simplemente por la observada diferencia entre las representaciones que nos son dadas desde otro lugar, y en las que somos pasivos, de aquellas representaciones que nos fabricamos exclusivamente nosotros mismos, y con las que demostramos nuestra actividad), se sigue de suyo que tras los fenómenos ha de admitirse y suponerse alguna otra cosa, que no es fenómeno, a saber, las cosas en sí, aunque, al poder conocerlas tan sólo cómo nos afectan, nos conformemos con no aproximarnos a ellas y no poder saber nunca qué sean en sí. Esto ha de proporcionar una, si bien tosca, distinción entre un *mundo sensible* y el *mundo inteligible*, de los cuales el primero puede ser harto diferente, según la diversa sensibilidad de los múltiples espectadores, mientras el segundo, que sirve de fundamento al primero, permanece siempre idéntico. Al hombre tan siquiera le cabe conocer cómo es él en sí mismo, según el conocimiento que tiene de sí por la sensación interna. Pues como, por decirlo así, él no se crea a sí mismo y no recibe su concepto *a priori*, sino empíricamente, es natural que sólo pueda recabar información de sí a través del sentido interno | y, por consiguiente, sólo a través del fenómeno de su naturaleza y el modo cómo es afectada su conciencia, pese a lo cual, sobre esa modalidad de su propio sujeto puesta por puros fenómenos, ha de admitir necesariamente otra cosa que subyace como fundamento, a saber, su yo tal como éste pueda estar constituido en sí mismo y, por lo tanto, con respecto a la simple percepción y receptividad de las sensaciones tiene que adscribirse al *mundo inteligible*, pero con respecto a lo que pueda ser en él actividad pura (aquello que no llega a la conciencia por medio de la afección de los sentidos, sino inmediatamente) ha de adscribirse a ese *mundo inteligible* del que sin embargo no conoce nada más.

[A 107]

Esta misma conclusión ha de pronunciarse al hombre reflexivo acerca de todas las cosas \ que se le pueden presentar; presumiblemente también quepa hablarla en el entendimiento más común, el cual —como se sabe— es muy proclive a esperar encontrar siempre tras los objetos de los sentidos todavía algo invisible y activo por sí mismo, pero a su vez lo desbarata todo tan pronto como pretende hacer perceptible ese algo invisible, al querer convertirlo en un objeto de la intuición, perdiéndose así cualquier punto de sensatez.

Ahora bien, el hombre encuentra realmente dentro de sí una capacidad por la cual se distingue de todas las demás cosas e incluso \ de sí mismo en tanto que se vea afectado por los objetos, y tal cosa es la *razón*. Está, como espontaneidad pura, se alza incluso por encima del entendimiento, pues aunque éste supone también espontaneidad y no contiene, como los sentidos, simples representaciones que sólo emergen cuando uno se ve afectado por las cosas (pasivamente por tanto), pese a todo su actividad no puede producir ningún otro concepto que cuantos sirven tan sólo para *poner bajo reglas a las representaciones sensibles* y reunir las con ello en una consciencia, mas no pensaria nada en absoluto sin ese uso de la sensibilidad; en cambio la *razón* exhibe bajo el nombre de las ideas una espontaneidad tan pura que sobrepasa con mucho todo cuanto pueda procurarle la sensibilidad, revelando su más ilustre tarea al distinguir entre el mundo sensible y el mundo inteligible, a la par que indica sus limitaciones al propio entendimiento.

Por ello un ser racional ha de verse a sí mismo, en cuanto *inteligencia* (luego no por el lado de sus fuerzas inferiores), no como perteneciente al mundo sensible, sino al inteligible; por consiguiente, posee dos puntos de vista desde los que puede considerarse a sí mismo y

<Ak. IV.452>

[A 108]

reconocer las leyes del uso de sus fuerzas, y por ende de todas sus acciones, *primero* en tanto que pertenece al mundo sensible \ y está bajo las leyes naturales (heteronomía), *segundo* como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan simplemente en la razón.

Como un ser racional, que pertenece al mundo inteligible, el hombre nunca puede pensar 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 ha de atribuirse siempre a sí misma) es la libertad. Con la idea de libertad está indisolublemente unido el concepto de *autonomía*, pero con éste se asocia ese principio universal de la moralidad que sustenta en aquella idea todas las acciones \ de *seres racionales*, tal como la ley de la naturaleza sustenta todos los fenómenos.

Ahora queda desbancada esa sospecha —que antes suscitábamos— de que nuestra inferencia de la autonomía a partir de la libertad y de la ley moral desde la libertad contuviera un círculo vicioso encubierto, esto es, que quizá habíamos asentado la idea de libertad sólo a causa de la ley moral, para luego concluir ésta a partir de la libertad, con lo cual no podríamos dar ningún fundamento de dicha ley moral, sino sólo como petición de un principio que las almas bienintencionadas nos concederán gustosamente, pero que nunca \ podríamos establecer como una tesis demostrable. Pues ahora vemos que, cuando nos pensamos como libres, nos trasladamos al mundo inteligible como miembros de él y reconocemos la autonomía de la voluntad, junto con su corolario, que es la moralidad; pero cuando nos pensamos como sometidos al deber, nos consideramos como pertenecientes al

[A 109]

<Ak. IV.453>

[A 110]

mundo sensible y a la vez, sin embargo, como miembros de mundo inteligible.

¿Cómo es posible un imperativo categórico?

El ser racional se cuenta como inteligencia en el mundo inteligible y, como una causa eficiente que pertenece a ese mundo, denomina *voluntad* a su causalidad. Por otro lado, también cobra consciencia de sí como una parte del mundo sensible, en el cual sus acciones son halladas como simples fenómenos de aquella causalidad; pero la posibilidad de tales acciones no puede ser comprendida por esa causalidad que no conocemos, sino que, en vez de eso, aquellas acciones habrían de ser comprendidas, en tanto que pertenecientes al mundo sensible, como determinadas por otros fenómenos: apetitos e inclinaciones. En cuanto simple miembro del mundo inteligible, todas mis acciones serían perfectamente conformes al principio de autonomía de la voluntad pura; como simple parte del mundo sensible, todas mis acciones tendrían que ser tomadas como plenamente conformes a la ley natural de los apetitos y las inclinaciones, o sea, a la heteronomía de la voluntad. (Las primeras se basarían en el supremo principio de la moralidad, las segundas en el de la felicidad.) *Mas como el mundo inteligible entraña el fundamento del mundo sensible y por ende también las leyes del mismo*, dicho mundo intelectual supone una instancia legislativa inmediata con respecto a mi voluntad (que pertenece por entero al mundo inteligible) y también ha de ser pensado como tal, con lo cual habré de reconocerme en cuanto inteligencia, aunque por otra parte me reconozca como un ser \ que pertenece al mundo sensible, sometido a

[A 111]

la ley del primero, esto es, a la razón, que alberga esta ley en la idea de libertad, y por lo tanto como sometido a la autonomía de la voluntad; por consiguiente, las leyes del mundo inteligible han de ser consideradas como imperativos para mí y las acciones adecuadas a este principio tienen que ser vistas como deberes.

Y así son posibles los imperativos categóricos, gracias a que la idea de libertad me convierte en un miembro del mundo inteligible; si fuese únicamente tal, todas mis acciones *serían* siempre conformes a la autonomía de la voluntad, mas como quiera que me intuyo al mismo tiempo como miembro del mundo sensible, *deben* ser conformes a dicha autonomía. Este «deber-ser» *categórico* representa una proposición sintética *a priori*, toda vez que sobre mi voluntad afectada por apetitos sensibles se añade todavía la idea de esa misma voluntad, pero pura en cuanto perteneciente al mundo inteligible, la idea de una voluntad práctica por sí misma que contiene, según la razón, la suprema condición de aquella otra voluntad afectada por los apetitos sensibles; más o menos como a las intuiciones del mundo sensible se añaden los conceptos del entendimiento, los cuales por sí mismos no significan sino la forma legal en general y de ese modo hacen posibles esas proposiciones sintéticas *a priori* sobre las cuales descansa todo conocimiento de una naturaleza.

El uso práctico de la razón humana común confirma la exactitud de esta deducción. No hay nadie, ni tan siquiera el peor de los malvados, con tal de que por lo demás esté acostumbrado a usar la razón, que, si uno le presenta ejemplos de honradez en los propósitos, de constancia en el seguimiento de buenas máximas, de compasión y de benevolencia universal (todo ello asociado con enormes sacrificios de provecho y

[A 112]

sosiego), no desee que él pudiera ser asimismo tan bienintencionado. Sólo que no puede conseguirlo muy bien dentro de sí a causa de sus inclinaciones e impulsos, siendo así que pese a ello y al mismo tiempo desea verse libre de semejantes inclinaciones, tan pedenosas para él. Con ello, el sujeto en cuestión testimonia que, con una voluntad libre de los impulsos de la sensibilidad, se traslada con el pensamiento a un orden de cosas muy distinto al de sus apetitos en el campo de la sensibilidad, dado que de aquel deseo no puede aguardar ningún placer relativo a los apetitos, ni por lo tanto ningún estado que satisfaga alguna de sus inclinaciones reales | o imaginarias (pues con ello la idea misma que le sonsaca ese deseo vería menoscabada su excelencia), sino que sólo puede aguardar un mayor valor intrínseco a su persona. El cree ser esta | persona mejor, cuando se traslada al punto de vista de un miembro del mundo inteligible, algo a lo que involuntariamente le apremia la idea de libertad, o sea, la independencia de las *causas* determinantes del mundo sensible; en ese mundo inteligible cobra consciencia de una buena voluntad que, según su propia confesión, constituye para su mala voluntad la ley cuya autoridad conoce en cuauto la contraviene. El «deber-ser» moral es propio por tanto de un querer necesario como miembro de un mundo inteligible y sólo será pensado por él como «deber-ser» en tanto que simultáneamente se considere como un miembro del mundo sensible.

El último confín de toda filosofía práctica

Todos los hombres se piensan como libres con arreglo a su voluntad. De ahí provienen todos los juicios relativos a las acciones tal y como éstas hubieran *debido*

[A 113]

<Ak. IV, 453>

darse, aun cuando no se *hayan dado*. Sin embargo, esta libertad no es un concepto de la experiencia, ni tampoco puede serlo, porque perdura siempre, aunque la experiencia muestre lo contrario | de aquellas demandas que son representadas como necesarias bajo el presupuesto de la libertad. Por otro lado, es igualmente necesario que todo cuanto sucede sea indefectiblemente determinado según leyes de la naturaleza, y esta necesidad natural tampoco es un concepto de la experiencia, justamente porque conlleva el concepto de necesidad y comporta por lo tanto un conocimiento *a priori*. Pero este concepto de una naturaleza se ve confirmado por la experiencia y tiene que ser inevitablemente presupuesto, si es que debe ser posible la experiencia, o sea, el conocimiento coherente conforme a leyes universales de los objetos de los sentidos. Por eso la libertad sólo es una *idea* de la razón, cuya realidad objetiva es en sí dudosa, pero la naturaleza es un *concepto del entendimiento* que demuestra su realidad con ejemplos de la experiencia y así tiene que demostrarlo necesariamente.

Ahora bien, aquí se origina una dialéctica de la razón, puesto que, con respecto a la voluntad, la libertad que se le atribuye parece hallarse en contradicción con la necesidad natural y en esa encrucijada la razón, *con un propósito especulativo*, encuentra el camino de la necesidad natural mucho más allanado y utilizable que el de la libertad, siendo así que, pese a todo, *con un propósito práctico*, el sendero de la libertad constituye la única senda sobre la que resulta posible valerse de la propia razón en nuestro \ hacer y dejar de hacer; de ahí que a la filosofía | más sutil le resulte tan imposible como a la razón humana más común el marginar a la libertad mediante argucias. Así pues, la razón ha de presuponer más bien que entre la libertad y la necesi-

<Ak. IV, 456>

[A 115]

[A 114]

dad natural de las mismas acciones humanas no se hallará contradicción alguna, puesto que no puede renunciar al concepto de naturaleza ni mucho menos al de libertad.

No obstante, esta pseudocontradicción tiene que ser exterminada cuando menos de un modo convincente, aun cuando no pudiera concebirse jamás cómo sea posible la libertad. Pues si el pensamiento de la libertad se autocontradijera o contradijese a la naturaleza, que es igualmente necesaria, entonces la libertad tendría que ser abandonada en aras de la necesidad natural.

Más es imposible sustraerse a esa contradicción, si el sujeto que se tiene por libre se pensara a sí mismo *en igual sentido o en idéntica relación* cuando se proclama libre que, con respecto a la misma acción, cuando se sabe sometido a la ley natural. Por eso supone una tarea inexcusable de la filosofía especulativa el mostrar, cuando menos, que su ilusorio engaño respecto de tal contradicción estriba en que pensamos al hombre en muy otro sentido y relación, cuando le llamamos libre que cuando le consideramos, en cuanto parte de la naturaleza, como *¡sometido a las leyes de ésta, y que ambas cosas no sólo pueden muy bien darse juntas, sino que también han de ser pensadas como necesariamente conciliadas* en el mismo sujeto, porque de lo contrario no podría indicarse motivo alguno por el cual debiéramos atosigar a la razón con una idea que, aun cuando puede asociarse *sin contradicción* con otra suficientemente acreditada, nos enreda pese a todo en un asunto que pone en serios aprietos a la razón dentro de su uso teórico. Pero este deber sólo le incumbe a la filosofía especulativa, para procurar vía libre a la filosofía práctica. Así pues, no queda al antojo del filósofo, si quiere suprimir esa ilusoria contra-

[A 116]

dicción o dejarla intacta; pues en este último caso la teoría sobre este particular sería un *bonum vacans*, del que con todo fundamento puede tomar posesión el fatalista, tras expulsar a toda moral de una propiedad pretendidamente suya que posee sin título alguno.

Sin embargo, todavía no se puede decir que sea aquí donde comienza el confin de la filosofía práctica. Pues arreglar ese litigio no es algo que le corresponda en modo alguno a la filosofía práctica, sino que ésta sólo exige de la razón especulativa que ponga término a ese desacuerdo en que se enreda ella misma con \ las cuestiones teóricas, para que la razón práctica tenga paz y seguridad frente a las agresiones externas que pudieran disputarle el suelo donde ella quiere edificar. |

Pero esa legítima pretensión, incluso de la razón humana común, a la libertad de la voluntad se funda en la consciencia y la correspondiente presuposición de la independencia de la razón respecto de causas determinantes meramente subjetivas, que en suma constituyen cuanto pertenece simplemente a la sensación y quedan englobadas por tanto bajo el rótulo genérico de «sensibilidad». El hombre, que se considera de tal modo como inteligencia, se sitúa merced a ello en un orden de cosas diferente y en una relación de muy otra especie con los fundamentos determinantes, cuando se piensa como inteligencia dotada de una voluntad y, por consiguiente, de causalidad, que cuando se percibe como un fenómeno en el mundo sensible (lo que también es de hecho) y somete su causalidad a leyes de la naturaleza según una determinación externa. Pero en seguida se da cuenta de que ambas cosas pueden tener lugar al mismo tiempo e incluso habría de ser así. Pues no entraña la menor contradicción el que una cosa *inmersa en el fenómeno* (lo cual pertenece al mundo sensible) esté sometida a ciertas leyes, respec-

[A 117]

to de las cuales ella misma sea independientemente *como cosa* o ser *en sí*; sin embargo, que el hombre haya de representarse y pensarse a sí mismo de esa doble manera descansa, por lo que atañe a lo primero, sobre la conciencia de sí mismo como objeto afectado por los sentidos y, por lo tocante a lo segundo, sobre la conciencia de sí mismo como inteligencia, esto es, como independiente de las impresiones sensibles en el uso de la razón (o sea, como perteneciente al mundo inteligible).¹

[A 118]

Por eso el hombre se atribuye una voluntad que no deja cargar en su cuenta nada de cuanto pertenece simplemente a sus apetitos e inclinaciones y, en cambio, piensa como posibles a través suyo, e incluso como necesarias, acciones que sólo pueden tener lugar con la postergación de cualquier apetito e incentivo sensibles. La causalidad de tales acciones está en él como inteligencia, así como en las leyes de los efectos y acciones con arreglo a los principios de un mundo inteligible, del cual acaso no sabe nada más que dentro de dicho mundo la ley es dada exclusivamente por la razón, por una razón ciertamente pura e independiente de la sensibilidad, sabiendo igualmente que, como en ese mundo él sólo es un auténtico yo en cuanto inteligencia (en cambio como hombre sólo es fenómeno de sí mismo), le corresponden inmediata y categóricamente, de suerte que aquello hacia lo cual le incitan inclinaciones e impulsos (toda la naturaleza del mundo sensible) no puede causar quebranto alguno a las leyes de su querer en cuanto inteligencia, y hasta el punto de que no se responsabiliza de esas inclinaciones e impulsos y no los imputa a su *auténtico yo*, esto es, a su *voluntad*, aunque sí se responsabilice de la indulgencia que pueda prodigar hacia ellas, cuando les otorga un influjo sobre sus máximas en detrimento de la ley racional de la voluntad.

<Ak. IV, 458>

Al adentrarse en un mundo inteligible por medio del *peisar* la razón práctica no traspasa sus confines, pero sí lo hace cuando pretende *intuirse* o *sentirse* dentro de dicho mundo inteligible. Lo primero sólo es un pensamiento | negativo con respecto al mundo sensible, según el cual este último no da ninguna ley a la razón en la determinación de la voluntad, y sólo es positivo en este único punto: que esa libertad, en cuanto determinación negativa, va unida al mismo tiempo con una capacidad (positiva) e incluso con una causalidad de la razón, a la que nosotros llamamos una voluntad, capacidad para obrar de tal modo que el principio de las acciones sea conforme a la moralidad esencial de una causa racional, es decir, a la condición de que la validez universal de la máxima sea homologable con la de una ley. Pero si en ese mundo inteligible la razón práctica fuese a buscar además un *objeto de la voluntad*, o sea, una motivación, entonces sí traspasaría sus confines y pretendería conocer algo de lo que nada sabe. El concepto de un mundo inteligible sólo es, por lo tanto, un *punto de vista* que la razón se ve obligada a adoptar fuera de los fenómenos *para pensarse a sí misma como práctica*, algo que no sería posible si los influjos de la sensibilidad fuesen determinantes para el hombre, pero que sin embargo es necesario, a no ser que deba negársele al hombre la consciencia de sí mismo como inteligencia y, por lo tanto, como causa racional y activa, o sea, como causa eficiente a través de la razón. Este pensamiento acarrea sin duda la idea de un orden y una legislación distintos a los del mecanicismo natural que se halla en el mundo sensible, lo cual hace necesario el concepto de un mundo inteligible (esto es, el conjunto de los seres racionales como cosas en sí mismas), | pero sin la más mínima pretensión de hacer algo más que pensar sim-

[A 120]

plemente con arreglo a su condición *formal*, esto es, conforme a la universalidad de la máxima de la voluntad como ley, o sea, según la autonomía de la voluntad, que es lo único que puede compadecerse con su libertad; en cambio, todas las leyes que están determinadas en torno a un objeto proporcionan una heteronomía que sólo se halla en las leyes naturales y sólo puede concurrir al mundo sensible.

Ahora bien, la razón traspasaría todos sus confines si se atreviese a *explicar cómo* pueda ser práctica la *raza* \ pura, lo cual sería tanto como emprender la tarea de explicar *cómo* es posible la *libertad*.

Pues no podemos explicar nada salvo lo que podemos reducir a leyes cuyo objeto pueda ser dado en una experiencia posible. Sin embargo, la libertad es una mera idea cuya realidad objetiva no puede ser probada en modo alguno según leyes de la naturaleza, ni tampoco por tanto en alguna experiencia posible; por consiguiente, como a ella misma nunca puede serle atribuido un ejemplo según alguna analogía, la libertad jamás puede ser concebida ni tampoco comprendida. La libertad sólo vale como un presupuesto necesario de la razón en un ser que cree tener consciencia de una voluntad, esto es, de una capacidad diferente de la simple capacidad desiderativa (a saber, la capacidad de determinarse a obrar como inteligencia, o sea, según leyes de la razón, independientemente | de los instintos naturales). Mas allí donde cesa la determinación según leyes naturales, cesa también toda *explicación* y no queda nada salvo la *apología*, esto es, el rechazo de las objeciones de aquellos que pretenden haber mirado con más profundidad en la esencia de las cosas y por ello declaran sin vacilar que la libertad es imposible. Sólo se les puede mostrar que la contradicción pretendidamente descubierta por ellos aquí no

consiste sino en esto: como ellos, para conferir validez a la ley natural en relación con las acciones humanas, hubieron de considerar necesariamente al hombre como fenómeno y ahora, cuando se les pide que deban pensarlo como inteligencia también como cosa en sí misma, siguen considerándolo siempre como fenómeno, la separación de su causalidad (esto es, de su voluntad) de todas las leyes naturales del mundo sensible en uno y el mismo sujeto incurriría ciertamente en una contradicción, pero esa contradicción dejaría de tener lugar si recapacitasen y, como es lo suyo, quisieran confesar que tras los fenómenos todavía habrían de subsistir como fundamento las cosas en sí mismas (aunque ocultas), a cuyas leyes relativas al efecto no se les puede pedir que deban identificarse con aquellas bajo las cuales se hallan sus fenómenos.

La imposibilidad subjetiva de *explicar* la libertad de la voluntad equivale a la imposibilidad de arbitrar y hacer concebible un | *interés** \ que el hombre pueda

[A 122]

<Ak. IV, 460>

* Interés es aquello por lo que la razón se hace práctica, es decir, se vuelve una razón que determina a la voluntad. Por ello sólo respecto del ser racional se dice que adquiere un interés por algo, mientras que las criaturas irracionales sólo sienten impulsos sensibles. \ La razón sólo adquiere un interés inmediato por la acción, cuando la validez universal de la máxima de dicha acción supone un motivo suficiente para determinar a la voluntad. Sólo ese interés es puro. Pero cuando la razón sólo puede determinar a la voluntad mediante algún otro objeto del deseo o bajo la presuposición de un sentimiento particular del sujeto, entonces la razón sólo adquiere un interés mediato por la acción y, como la razón por sí sola no puede descubrir sin experiencia ningún objeto de la voluntad ni tampoco un sentimiento particular que le sirva de motivo, este último interés sólo sería empírico y no un interés puro de la razón. El interés lógico de la razón (de promover sus conocimientos) nunca es inmediato, sino que presupone propósitos de su uso.

<Ak. IV, 460>

[A 121]

<Ak. IV, 459>

adquirir por las leyes morales²⁴; sin embargo, el hombre adquiere de hecho un interés por ello y a los rudimentos de tal cosa dentro de nosotros lo llamamos «sentimiento moral», al que algunos han hecho pasar falsamente por la pauta de nuestro enjuiciamiento moral, toda vez que ha de ser visto más bien como el efecto *subjetivo* que la ley ejerce sobre la voluntad, algo para lo que tan sólo la razón introduce fundamentos objetivos.

Para querer ese «deber-ser» que tan sólo la razón prescribe al ser racional afectado sensiblemente, a la razón le hace falta sin duda una capacidad de *insfundir un sentimiento de placer* o de complacencia en el cumplimiento del deber, o sea, una causalidad de la razón para determinar la sensibilidad conforme a sus principios. Pero es completamente imposible comprender, esto es, hacer concebible *a priori*, cómo un simple pensamiento, el cual no entraña dentro de sí nada sensible, engendre una sensación de placer o displacer; pues ésta es una peculiar especie de causalidad respecto de la cual, como de cualquier causalidad, no podemos definir *a priori* nada en absoluto, sino que acerca de ella hemos de interrogar a la experiencia. Sin embargo, como ésta no puede presentarnos ninguna relación de causa-efecto sino entre dos objetos de la experiencia, pero aquí la razón pura debe ser la causa de un efecto que ciertamente se halla en la experiencia merced a simples ideas (que no proporcionan en modo alguno ningún objeto para la experiencia), en-

24. «El interés moral supone un interés de la simple razón práctica que sea puro e independiente de los sentidos. [...] una máxima sólo es genuinamente moral cuando descansa sin más sobre el interés que se adopta en el cumplimiento de la ley» (*Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 79; Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 172). [N. T.]

[A 123]

tonces la explicación de cómo y por qué nos interesa la *universalidad de la máxima como ley*, o sea, la moralidad, es totalmente imposible para nosotros los hombres. Lo único cierto es que dicha ley no tiene validez para nosotros *porque interese* (pues esto supone heteronomía y dependencia de la razón práctica respecto de la sensibilidad, es decir, \ de un sentimiento que estuviese a su base, con lo cual la razón práctica nunca podría ser legisladora en términos morales), sino que interesa porque vale para nosotros en cuanto hombres, toda vez que ha surgido de nuestra voluntad como inteligencia y, por lo tanto, ha emanado de nuestro auténtico yo; *mas lo que pertenece al simple fenómeno se ve necesariamente subordinado por la razón a la modalidad de la cosa en sí misma.* |

[A 124]

Así pues, la pregunta sobre cómo sea posible un imperativo categórico puede ser contestada en tanto que pueda indicarse el único presupuesto bajo el cual es posible dicho imperativo, a saber, la idea de libertad, e igualmente en tanto que pueda comprenderse la necesidad del mencionado presupuesto, lo cual resulta suficiente para el *uso práctico* de la razón, esto es, para convencerse sobre la *validez de tal imperativo* y con ello también de la ley moral, si bien cómo sea posible ese mismo presupuesto es algo que jamás se deja comprender por ninguna razón humana. Sin embargo, al presuponer que la voluntad de una inteligencia es libre, su *autonomía* es un corolario necesario en tanto que única condición formal bajo la cual puede ser determinada dicha voluntad. Presuponer esta libertad de la voluntad (sin contradecir el principio de la necesidad natural en la concatenación de los fenómenos del mundo sensible) no sólo es perfectamente *posible* (tal como puede mostrarlo la filosofía especulativa), sino que para un ser racional consciente de su

causalidad mediante la razón, o sea, consciente de una voluntad (distinta de los apetitos), también es *necesario* ponerla como condición práctica en la idea de todas sus acciones arbitrarias, por debajo de cualquier otra condición ulterior. Ahora bien, explicar *cómo* pueda ser práctica por sí misma una razón pura sin otros móviles que cupiera tomar de algún otro lugar, esto es, explicar cómo el simple *principio de la validez universal de todas sus máximas como ley* (principio que sería la forma de una razón práctica pura), al margen de cualquier materia (objeto) de la voluntad por la que cupiese adquirir previamente algún interés, pueda suministrar por sí misma un móvil y originar un interés que cupiera calificar de *moralmente* puro, o con otras palabras: explicar *cómo pueda ser práctica la razón pura*, es algo para lo que toda razón humana es totalmente incapaz y cualquier esfuerzo destinado a buscar una explicación para ello supondrá un estuero baldío.

Es exactamente lo mismo que si yo intentase averiguar cómo es posible la libertad misma en cuanto causalidad de una voluntad. Pues ahí abandono el fundamento \ de explicación filosófica sin tener ningún otro. Desde luego, podría revolotear fantiosamente por el mundo inteligible que resta, el mundo de las inteligencias; sin embargo, aunque acerca de dicho mundo posea una *idea* que tiene buena base, con todo carezco del más mínimo *conocimiento* acerca del mismo, ni tampoco puedo alcanzar jamás ese conocimiento gracias a todo el empeño de mi natural capacidad racional. Esa idea sólo denota un algo que resta cuando excluyo de los motivos determinantes de mi voluntad todo cuanto pertenece al mundo sensible, simplemente para localizar el principio de las motivaciones tomadas del campo de la sensibilidad y delimita-

[A 125]

◀Ak. IV, 462>

tar sus lindes, mostrando con ello que dentro de sí no abarca del todo la totalidad, sino que fuera de sus fronteras hay algo más, si bien yo no pueda conocer ulteriormente / ese plus. Tras segregar toda materia, esto es, el conocimiento de los objetos, de esa razón pura que piensa este ideal no me resta sino la forma, o sea, la ley práctica de la validez universal de las máximas y el pensar la razón conforme a esa ley como posible causa eficiente, en referencia a un mundo inteligible puro, es decir, como causa determinante de la voluntad; aquí el móvil tiene que brillar por su ausencia y esa misma idea de un mundo inteligible tendría que ser el móvil o aquello por lo que la razón adquiere primordialmente un interés; pero hacer esto concebible supone justamente el problema que no podemos resolver.

Aquí se halla entonces el confin más lejano de toda indagación moral, si bien el determinarlo es también de una gran importancia para que, por un lado, la razón no busque en el entorno del mundo sensible, de un modo perjudicial para las costumbres, la motivación suprema y un interés concebible pero empírico, mas esa delimitación también tiene su importancia para que, por otro lado, la razón tampoco bata imponente sus alas en el espacio para ella vacío de los conceptos trascendentes, bajo el nombre de mundo inteligible, sin moverse del sitio y extraviándose entre quimeras. Por lo demás, la idea de un mundo inteligible puro, entendido como un conjunto de todas las inteligencias al que pertenecemos nosotros mismos en cuanto seres racionales (aunque por otra parte seamos al mismo tiempo miembros del mundo sensible), sigue persistiendo siempre como una idea útil y lícita al efecto de una fe / racional, aun cuando todo saber tenga su término en los confines de dicha idea, para

[A 126]

[A 127]

producir un vivo interés por la ley moral dentro de nosotros, gracias al magnífico ideal de un reino universal de *finés en sí mismos* (seres racionales), al cual nosotros sólo podemos pertenecer como miembros, cuando nos cuidamos de proceder \ según máximas de la libertad como si fueran leyes de la naturaleza.

<AK-IV, 463>

Observación final

El uso especulativo de la razón, a propósito de la naturaleza, acarrea la necesidad absoluta de alguna causa suprema del mundo; el uso práctico de la razón, a propósito de la libertad, acarrea también una necesidad absoluta, pero sólo de las leyes de las acciones de un ser racional en cuanto tal. Supone un principio esencial de cualquier uso de nuestra razón el impulsar su conocimiento hasta la conciencia de su necesidad (ya que sin ésta no sería un conocimiento de la razón). Pero también supone una limitación igualmente esencial de esa misma razón que no pueda comprender la necesidad de cuanto existe o tiene lugar, ni de lo que debe suceder, si no se pone como fundamento una condición bajo la cual eso existe, tiene lugar o debe tenerlo. De este modo, merced a esa continua demanda por la condición, la satisfacción de la razón queda constantemente aplazada. De ahí que la razón busque sin descanso lo necesario-incondicionado y se vea forzada a conjeturarlo sin ningún medio para hacérselo concebible, dándose por contenta con tal de que pueda cubrir el concepto que se avenga con esa hipótesis. Por lo tanto, el que la razón no pueda hacer concebible una ley práctica incondicionada (como ha de serlo el imperativo categórico) conforme a su necesidad absoluta, no es algo que suponga una censura para nuestra

[A 128]

deducción del principio supremo de la moralidad, sino más bien un reproche que habría de hacerse a la razón humana en general; el hecho de que no quiera hacer esto mediante una condición, o sea, por medio de algún interés colocado como fundamento, es algo que no puede serle afiado, porque entonces no sería una ley moral, esto es, una ley suprema de la libertad. Y así nosotros no concebimos ciertamente la incondicionada necesidad práctica del imperativo moral, pero sí concebimos su misterio, lo cual es todo cuanto en justicia puede ser exigido de una filosofía que, en materia de principios, aspira a llegar hasta los confines de la razón humana.