

INTRODUCCIÓ

Quan Immanuel Kant, un dels filòsofs més importants de tots els temps, neix a Königsberg —Prússia Oriental aleshores, Kaliningrad, Rússia, avui—, feia setanta-cinc anys que havia mort Descartes a Estocolm i, a Edimburg, David Hume era un noi de tretze anys. A diferència d'aquests antecessors seus, prototipus el primer del pensament racionalista i el segon de l'orientació empirista, Kant emprendre el camí del mig. Les seves obres principals són: *Crítica de la raó pura* (1781, 1787), *Prolegòmens a tota metafísica futura que vulgui presentar-se com a ciència* (1783), *Fonaments de la metafísica dels costums* (1785), *Crítica de la raó pràctica* (1790) i *Crítica del judici* (1793). Aparentment, no és més que un professor culte —que es guanya la vida fent classes, primer a fills de famílies nobles, després com a professor a la Universitat de Königsberg— i famós per les classes i els seus llibres i també per les bones relacions que sap establir amb tothom en el món acadèmic i en el tracte amb els altres; un home de vida metòdica i senzilla, amable i molt inclinat a la tertúlia de sobretaula, gran lector i molt poc viatger: les primeres biografies diuen d'ell que només s'havia allunyat de la seva ciutat per arribar-se a la rodalia un parell de vegades, però que deixà bocabadat un anglès donant-li detalls summament precisos del pont de Westminster. En realitat, a aquest filòsof metòdic i moderat, li devem haver repensat tota la filosofia anterior amb un intent de

superar tant el racionalisme com l'empirisme. El conjunt de la seva obra és un bon exemple de la reorientació filosòfica de la Il·lustració europea, que ell abreuja amb la consigna «Pensa pel teu compte!», és a dir, la norma de pensar amb llibertat: ««No hi ha una filosofia que calgui aprendre i mantenir —diu ell—, no més podem aprendre a filosofar, això és, a exercir la capacitat de la nostra raó i prendre els sistemes de filosofia com una història de l'ús de la raó». A l'obra de Kant hem d'atribuir, de fet, com ell mateix pretén i tal com ho confirma la tradició, un *canvi de perspectiva* en la filosofia, és a dir, en la manera fonamental de pensar, que rep el nom de «revolució copernicana del pensament». En línies generals, el canvi de perspectiva que introdueix Kant consisteix a iniciar, entre el racionalisme continental i l'empirisme britànic, una tercera via filosòfica anomenada *apriorisme*, que vol ser síntesi i superació de les altres dues, que Kant anomena «filosofia transcendental», i que és, en l'àmbit del pensament, una autèntica «revolució copernicana», que fa girar l'objecte conegut entorn del subjecte que coneix, i no a l'inrevés, com interpretava la forma de pensar la tradició; és a dir, Kant se centra en l'estudi de les condicions de l'home que coneix i no en les condicions de les coses conegudes. Conèixer, en aquests cas, no és sotmetre's simplement un subjecte humà a les impressions d'un objecte; no és obrir els ulls (els sentits) davant les coses i pensar-les, sinó més aviat sotmetre-les a les condicions que imposa l'estructura de la ment humana. «Sabem», pròpiament, quan sabem com hem de conèixer.

Segons Descartes, la millor manera de conèixer una cosa és pensar-la; només l'enteniment sap i entén què li passa al tros de cera —el de la seva *Segona meditació*— que constantment canvia d'aspecte i forma mentre es va fonent. Hume, al contrari, sosté que una percepció de la ment o una idea només és vàlida si prové d'una impressió dels sentits. Dues postures antitètiques de l'origen del coneixement humà: o la raó o l'experiència, en Descartes i en Hume inicialment contraposades; les idees són necessàries

per entendre les coses (per tant, són necessàries les *idees innates*) i les coses són necessàries per tenir idees (per tant, només hi ha idees *si hi ha impressions*). Kant, contra Descartes, sosté que el coneixement *sempre comença* per l'experiència, que subministra la matèria inicial; però també sosté contra Hume, com a característica essencial del seu sistema, que *no tot el coneixement* prové de l'experiència. No tot el coneixement prové de l'experiència perquè conèixer, saber, implica *necessitat* i *universalitat*, característiques que no provenen de l'experiència, i són els prerequisits que imposa el coneixement humà. Per conèixer, a més de les condicions materials que el fan possible —que existeixin coses, que posseïm sentits per captar-les, etc.—, són necessàries altres condicions no materials, sense les quals les impressions serien confuses i imprecises: no podem adonar-nos de res que no esdevingui en un espai i en un temps determinats, en un «aquí» i un «ara» concrets, com a eixos fonamentals de la consciència humana. L'organisme humà requereix percebre en l'*espai* i en el *temps*, o, per dir-ho a la manera de Kant, perquè siguem sensibles a les coses, cal que la nostra sensació sigui *espacial* i *temporal*. Espai i temps, per tant, són les *condicions a priori* que fan possible el coneixement sensible; són *condicions transcendents*, val a dir, en la terminologia de Kant, pròpies de la sensibilitat humana, no condicions de les coses. El coneixement sensible humà progressa fins a convertir-se en coneixement intel·lectual: «pensaments sense intuïcions serien buits, intuïcions sense pensaments serien cegues». No podem apropar-nos mentalment a res sense suposar prèviament que ens importa saber què és i no entenem cap esdeveniment si no hem suposat que tot esdevenir té una causa, per exemple. Es tracta de nocions prèvies, que Kant anomena *substància, possibilitat, existència, realitat, causalitat*, entre d'altres, i també *dotze categories*, o regles per pensar; són les condicions *a priori* del coneixement intel·lectual. Les condicions de l'enteniment (les dotze categories) amb les de la sensibilitat (l'espai i el temps) formen l'aparell transcendental —és a dir, universal i ne-

cessari— amb què ens apropem a l'experiència. Ens hi apropem però també, d'alguna manera, la constituïm: l'*experiència* i la *naturalesa* —això és, la connexió sistemàtica de tots els fenòmens físics i psíquics, mitjançant les regles de pensar—, són una construcció de la ment humana quan fa possibles *a priori* els objectes de la naturalesa i les lleis amb què es regeixen. Per això Kant afirma, com a lema de la seva revolució copernicana: «L'enteniment no obté les seves lleis de la naturalesa, sinó que les hi *prescriu* (*a priori*)»; no pròpiament les lleis empíriques, sinó *allò en què es fonamenten* les lleis empíriques.

Tenint en compte els àmbits en què s'apliquen aquestes condicions (transcendentals) del coneixement humà, són tres les preguntes que Kant es planteja sobre el saber i la conducta humana: «Què puc saber?, què haig de fer?, què puc esperar?».

QUÈ PUC SABER?

Coneixem perquè *sabem com* coneixem, ja ho hem dit. Això caracteritza l'home enfront de qualsevol altre coneixement en éssers no humans. Si en el coneixement hi ha elements *a priori*, la seva existència serà tant més manifesta com més rigorosa sigui la manera de conèixer: la de la *ciència*; i que la ciència conté elements *a priori*, ho veiem en les seves expressions fonamentals, que Kant anomena «judicis sintètics *a priori*» —una afirmació universal i necessària anterior a tota experiència—, que d'una manera o altra s'han de donar en allò que coneixem pels *sentits*, en allò que sabem mitjançant l'enteniment i en allò (si és el cas) que volem conèixer mitjançant la raó, o que pretenem conèixer. I així Kant discuteix en la *Crítica de la raó pura*: Quines condicions *a priori* suposa el coneixement sensible? Com són possibles els judicis sintètics *a priori* en la matemàtica? Quines condicions *a priori* suposa el coneixement intel·lectual? Com són possibles els judicis sintètics *a priori* en la física? Quins són els elements *a priori* de la raó? Són possibles els judicis sintètics *a priori* en metafísica?

A les dues primeres preguntes respondrà en l'*estètica transcendental*; a la quarta i a la quinta en l'*analítica transcendental* i, a les dues últimes en la *dialèctica transcendental*.

Conèixer sempre és conèixer l'experiència. Per tant, les condicions que fan possible l'experiència i que la constitueixen *a priori* no poden anar més enllà de l'experiència. El que hi ha més enllà és *transcendent*, ultrapassa les nostres possibilitats, que són, alhora, els nostres límits. Si creiem que també podem posar condicions a hipotètics coneixements transcendents —com Déu, el món i el jo—, caurem malauradament en una *il·lusió transcendental*: en un mal ús, erroni i gens crític, de les condicions transcendents del coneixement, que Kant condemna: «No podem tenir coneixement *a priori* més que d'objectes de l'experiència». Ens confegiríem així una falsa metafísica transcendental, que pretén conèixer objectes transcendents. L'intent d'esbrinar si les categories es poden també aplicar a un nivell —el de la raó— que està més enllà de l'experiència acaba amb una resposta negativa; per tant, en la metafísica, la ciència clàssica de la raó, no són possibles els judicis sintètics *a priori*. La metafísica parla en principi de coses que transcendeixen els fenòmens de l'experiència i pretén un (presumpte) coneixement que no es fonamenta en els fenòmens, sinó en una suposada *cosa en si* desconeguda. Dels objectes propis de la metafísica tradicional —Déu, el món i el jo— no hi ha un veritable coneixement. Són, com diu Kant, *idees reguladores* —ideals— de la vida teòrica i pràctica de l'ésser humà.

QUÈ HAIG DE FER?

També la moral de Kant, igual que la seva teoria del coneixement, es fonamenta en elements *a priori*: la raonabilitat de la nostra conducta pràctica s'ha de fonamentar igualment en algun *a priori*, en el subjecte, si volem que sigui *universal* i *necessària* per a tothom, és a dir, «bona sense cap restricció». Si la justificació del coneixement consistia en un examen, o crítica, de la *raó*

pura (abans de qualsevol experiència), la justificació de la moralitat consisteix en una crítica de la *raó pràctica*, o voluntat humana.

Kant inicia la resposta a la pregunta «què he de fer?» exposant-la d'una forma planera, en la *Fonamentació de la metafísica dels costums* (1785). El que diu aquí ho desenvoluparà amb més extensió i profunditat en la *Crítica de la raó pràctica* (1790).

En les dues obres l'autor estudia les condicions que fan possible la moral. Una moral serà digna de l'ésser humà només si es *a priori*, *categòrica* i *autònoma*. Les normes de la moralitat, vàlides per a tothom i constrenyents per a tothom, s'han d'expressar en principis directius de la conducta humana. I aquests judicis han de tenir unes característiques. Han de ser *categòrics*; és a dir, no poden estar subjectes a condicions o suposicions. No poden ser *hipotètics*; com ho seria per exemple el judici o la norma que digués «si vols *x* has de fer *y*», on se suposa la condició que es vulgui *x*. Els judicis, a més, han de ser *autònoms*. Això vol dir que no poden basar-se en lleis que provenguin de fora de la consciència humana (d'instàncies polítiques, religioses...). L'ésser humà moral ha de ser el legislador dels seus actes. La seva voluntat (la *raó pràctica*) ha de ser la que determini la seva conducta. En cas contrari, estaríem parlant de judicis *heterònoms* i d'una moral imposada des de fora.

Els principis morals s'han de basar en *judicis a priori*. Aquesta expressió, tan utilitzada per Kant, posa l'accent en el fet que els nostres judicis no es poden fonamentar en l'experiència (l'experiència és variada i diferent segons els llocs i els temps), sinó en principis que han de ser vàlids per a tota experiència possible: «vàlids per a tot ésser racional com a tal». Si depenguessin de l'experiència moral dels diferents pobles o costums, els judicis serien a *posteriori*.

De fet, «l'única cosa bona és una bona voluntat», precisa Kant; és com si digués: la moralitat rau en la *determinació* de l'home, en l'*actitud* o en la *intenció*, no en allò que fa. La idea la

trobem tant en la *Fonamentació dels costums* com en la *Crítica de la raó pura*. La frase defineix el que s'anomena *formalisme ètic*. Que l'ètica kantiana és una ètica formal vol dir que la moral no ens diu exactament *quina cosa* o *què* hem de fer, sinó *com* hem d'*actuar*. El «com» hem d'actuar defineix un principi regulador de les nostres accions que ha de ser indiscutiblement *universal* i *constrenyent*. Aquest principi, segons Kant, és el *deure*. I Kant ho determina més: actuar moralment no és actuar *conforme al deure*, adequant-nos al deure, sinó actuar *per deure*, independentment de qualsevol benefici o conseqüència que se'n pugui treure. Si ajudem una persona gran a creuar un carrer i ho fem perquè ens vegin els nostres veïns i diguin: «Com n'és de bona persona!», no estarem actuant malament, però no actuarem moralment perquè no ho fem per deure, sinó per treure'n algun benefici. Seria «conforme al deure, però no seria feta per deure», i per tant, no tindria pròpiament el valor moral que ha de definir la nostra conducta.

«Deure» es defineix simplement com la necessitat d'actuar segons la llei: «deure és la necessitat de dur a terme una acció per respecte a la llei». Per tant, actuem per deure quan actuem per respecte a una llei. I l'única llei universal i obligatòria per a tot ésser racional només es pot expressar mitjançant l'*imperatiu categòric*, del qual Kant dona diverses formulacions:

«Actua només segons aquella màxima per la qual puguis al mateix temps voler que ella esdevingui una llei universal» (*Fonamentació dels costums*). O bé, de manera similar: «Actua de tal manera que la màxima de la teva voluntat pugui valer sempre i al mateix temps com a principi d'una legislació universal» (*Crítica de la raó pura*).

Acceptant que l'existència de les coses (tant del món físic com del món moral) sempre està determinada per lleis universals, Kant formula també una altra definició d'imperatiu del deure: «Actua com si la màxima de la teva acció degués convertir-se per la teva voluntat en llei universal de la naturalesa» (*Fonamenta-*

ció dels costums). És a dir, segons aquesta última formulació, podríem imaginar-nos viure en un món moral regit per una voluntat legisladora universal —una llei— que funcionés igual que són regides totes les coses de la naturalesa sotmeses al determinisme de les lleis universals.

Després de presentar aquestes definicions, Kant proposa quatre exemples amb els quals discuteix si el criteri de les diferents conductes que representen poden servir com una *lleï universal de la naturalesa*: per exemple, i resumint, una persona que, per la seva situació desesperada, vol acabar amb la seva vida, pot voler que la seva decisió, inspirada per l'amor propi, serveixi com a imperatiu categòric, és a dir, com a llei universal de la naturalesa? Respon Kant que una llei que «fos destruir la vida precisament per mitjà del sentiment que té com a destinació estimular la promoció de la vida, entraria en contradicció amb ella mateixa i, per tant, no subsistiria com a naturalesa».

La teoria ètica de Kant, amb el seu formalisme i rigorisme, deixa oberta la porta a una reflexió i un debat per decidir quin tipus d'actuació pot constituir (en la nostra pràctica) una llei universal per a tothom. Pot servir la moral kantiana —tan rigorosa i formal— per orientar-nos sobre com actuar en una situació concreta?

Per l'altra banda, una moral basada en l'imperatiu categòric, una voluntat legisladora universal que s'autoimposa actuar *per deure*, anul·la la llibertat de la voluntat humana?

Hi ha un àmbit, en la persona humana, el físic i el biològic, on les persones actuen segons una causalitat natural que segueix les lleis de la naturalesa física, d'acord amb els instints i les necessitats físiques o biològiques; en aquest àmbit, la voluntat humana no és precisament «legisladora», està sotmesa a la causalitat física. Però en l'àmbit moral la voluntat de l'ésser racional —la raó pràctica— és *autora* dels seus principis, és autolegisladora, per tant és lliure. No és en absolut incompatible la llibertat humana amb l'imperatiu que la voluntat s'imposa a si mateixa: «una vo-

luntat lliure i una voluntat sotmesa a lleis morals són tot u». Més aviat, l'imperatiu categòric fa possible la voluntat humana lliure, perquè aquesta no és res més que autonomia, a saber, «la propietat de ser ella mateixa la llei».

L'autonomia de la voluntat suposa que l'home, com a ésser racional que és, és *un fi en si mateix* i no un mitjà per a alguna cosa o finalitat. L'última formulació que fa Kant de l'imperatiu categòric desenvolupa aquest aspecte: «Actua de manera que tractis la humanitat, tant en la teva persona com en la persona de qual-sevol altre, sempre al mateix temps com a fi, mai simplement com a mitjà». Per això l'home pertany al que ell anomena el «regne dels fins». En aquest àmbit, aquella persona dissortada que vol posar fi a la seva vida per sortir-se'n dels seus mals tràngols deixaria de ser un fi per si mateixa i la seva actuació seria «simplement un mitjà per al manteniment d'una situació suportable fins a la fi de la vida».

La llibertat, que a la *Fonamentació de la metafísica dels costums* apareix com a condició de la moralitat, en la *Crítica de la raó pura* (secció «Dialèctica transcendental») —on Kant estudia el coneixement del món moral— és només un concepte no demostrable per la raó. Un concepte o una realitat que pròpiament no podem concebre, només podem *postular*. Els postulats són un enunciat o una proposició que es consideren vertaders sense possibilitat de demostració, però que, tanmateix fan possible la moral.

QUÈ PUC ESPERAR?

Aquesta pregunta és una conseqüència dels «postulats» de la moral de Kant: si l'home «ha de ser» moral, li escau «esperar de ser-ho». Les dues coses tenen com a fonament la llibertat humana, i aquesta té un aspecte extern i un altre d'intern; per això, allò que ens cal esperar es desenvolupa d'una manera efectiva tant en el temps (llibertat externa) com fora del temps (llibertat interna); i també podem dir: allò que li cal esperar ho espera l'home

com a cosa en si o com a ser intel·ligible que és (immortal, per tant) o com a fenomen, sotmès a les lleis del temps.

En el temps a l'home se li obre la perspectiva —l'esperança— de construir la seva llibertat i la seva racionalitat pràctica: d'aquest tema tracta la filosofia de la història i a ell dedica Kant les obres *Idea d'una història universal des d'un punt de vista cosmopolita* (1784), *Inici versemblant de la història humana* (1786) i *El conflicte de les facultats* (1798). L'home tendeix a ser lliure i racional, i s'hi esforça, tot al llarg de la història; ni la llibertat ni la racionalitat li han estat atorgades ja acabades: són com *idees reguladores* a les quals l'home, si no sempre com a individu però sí com a espècie, ha d'emmotllar-se al llarg de la història. Aquest intent constant constitueix el progrés lineal de la història.

Fora del temps, els postulats de la raó pràctica també fan concebre esperances: si l'home és moral, si la moralitat és el seu «bé suprem», el seu *bé complet* és la suma de moralitat i felicitat. Aconseguir el bé complet és tasca d'un progrés infinit que només és possible en el supòsit que hi hagi una eternitat, o en el supòsit de la immortalitat i l'existència d'un ésser suprem, Déu, perquè només ell pot ser-ne la garantia. Ara, si parlem d'aquesta manera és que ens trobem davant les portes de la religió: la moralitat en hi duu, i aquest és el tema de la filosofia de la religió. Però ens hi duu només en el terreny pràctic, no en el teòric; només quan ens permet esperar allò mateix que la raó pràctica postula, però no arriba a conèixer. Teòricament de Déu no en sabem res més que l'hem de pensar com un *principi regulador* dels nostres pensaments, un *ideal de la raó* que busca en totes les coses la plenitud del sentit, un ideal al qual l'home tendeix, no com a objecte possible de coneixement, sinó com a «punt de convergència» que mai no pot atènyer.

EPÍLEG

«Dues coses omplen la meua ment d'una admiració i temor reverencial sempre nous i com més freqüentment i continuadament reflexiono sobre elles: el cel estelat damunt meu i la llei moral dins meu», diu Kant cap al final de la *Crítica de la raó pràctica*, i això diu l'epitafi gravat en una làpida a prop de la seva tomba, a Kaliningrad. Rememora que l'home pertany misteriosament tant al món dels fenòmens i del mecanisme determinista com al de la vida moral i la llibertat.

MIGUEL MARTÍNEZ LLANAS

FONAMENTACIÓ DE LA METAFÍSICA DELS COSTUMS

SECCIÓ PRIMERA

Transició del coneixement racional comú de la moralitat al coneixement filosòfic

No és possible de pensar res enlloc en el món, ni tampoc en general fora del món, que pugui ser tingut sense restricció per bo, llevat únicament d'una *bona voluntat*. La intel·ligència, l'agudeza, el judici i tots els altres *talents* de l'esperit, diguin-se com es vulgui, o bé el coratge, la decisió, la perseverança en els propòsits, com a qualitats del temperament, són sens dubte des de diversos punts de vista bons i desitjables. Però poden esdevenir també extremament dolents i perjudicials, si no és bona la voluntat que ha de fer ús d'aquests dons naturals, la disposició pròpia de la qual s'anomena per això *caràcter*. El mateix passa amb els *dons de la fortuna*. El poder, la riquesa, l'honor, fins i tot la salut i el ple benestar i l'acontentament amb la pròpia situació, això que s'anomena *felicitat*, produeixen coratge, i així sovint també petulància, allí on no existeix una bona voluntat que rectifiqui i faci adequat a fins universalment vàlids l'influx d'aquests dons i, al mateix temps, tot el principi de l'acció; sense esmentar que un espectador raonable i imparcial mai no pot tenir satisfacció davant la visió que tot li va constantment bé a un ésser que no és ornat per cap tret d'una voluntat pura i bona, i que així la bona voluntat sembla constituir la condició indispensable d'allò que ens fa dignes de ser feliços.

Algunes qualitats són fins i tot favorables a aquesta bona voluntat i poden facilitar molt la seva obra. Però, malgrat això, no tenen cap valor intrínsec absolut, sinó que continuen pressuposant una bona voluntat. Això limita l'alta estima que, d'altra banda, es té per elles amb raó i no permet de considerar-les com a absolutament bones. La moderació en els afectes i en les passions, l'autodomini i la reflexió sòbria, no solament són qualitats bones des de molts punts de vista, sinó que semblen constituir fins i tot una part del *valor interior* de la persona. Tanmateix, manca molt en aquest punt per a poder considerar-les com a bones sense cap restricció (encara que hagin estat lloades absolutament per part dels antics). Sense el fonament d'una bona voluntat, en efecte, poden esdevenir summament dolentes: la sang freda d'un malvat no solament el fa molt més perillós, sinó que el fa també immediatament als nostres ulls més detestable encara del que ens hauria semblat sense això.

[Característiques d'una «bona voluntat»]

La bona voluntat no és bona per allò que ella fa o aconsegueix, no és bona per la seva capacitat d'obtenir qualsevol fi proposat, sinó únicament pel voler, és a dir, és bona en si i, considerada en si mateixa, ha de ser apreciada sense comparació molt més que tot allò que pugui ser acomplert per ella simplement en benefici d'alguna inclinació, i fins i tot, si es vol, de la suma de totes les inclinacions. També en el cas que, per un desfavor particular del destí o per la dotació escassa d'una naturalesa negligent, a aquesta voluntat li manqués completament la facultat de dur a terme el seu propòsit, fins i tot en el cas que amb el seu esforç més gran no aconseguís res i restés només la bona voluntat (entesa, certament, no pas com un simple desig, sinó com la convocatòria de tots els mitjans que es trobin a la nostra disposició), fins i tot aleshores seria com una joia que resplendeix en si mateixa, com alguna

cosa que té en si mateix tot el seu valor. La utilitat o la inutilitat no pot fer créixer ni minvar gens aquest valor. En certa manera, la utilitat seria només l'encast que permet de manejar millor la joia en la circulació ordinària o que és capaç d'atreure sobre ella l'atenció d'aquells qui encara no son prou coneixedors de la matèria, però que no podria recomanar-la als coneixedors ni determinar-ne el preu.

Tanmateix, en aquesta idea del valor absolut de la simple voluntat, sense avaluar cap utilitat en la seva valoració, hi ha alguna cosa de tan estranya que, malgrat tota la unanimitat de la raó comuna amb aquesta idea, ha de sorgir, no obstant això, la sospita que tal vegada en el fons hi hagi simplement un secret fantasieig de gran volada i que pugui ser entès falsament el propòsit de la natura d'establir la raó com a rectora de la nostra voluntat. Per això volem examinar aquesta idea des d'aquest punt de vista. [...]

[«Bona voluntat» i deure]

Tanmateix, per tal de desenvolupar el concepte d'una bona voluntat summament apreciada en ella mateixa i sense cap propòsit ulterior, d'una bona voluntat tal com rau ja intrínsecament en l'enteniment natural sa i que no fretura tant de ser ensenyada com de ser simplement explicada; per tal de desenvolupar aquest concepte que està sempre al capdamunt en l'apreciació del valor complet de les nostres accions i que constitueix la condició de tota la resta, anem a prendre com a objecte del nostre estudi el concepte de *deure*, concepte que implica el de bona voluntat, bé que amb certes limitacions i amb certs obstacles subjectius, els quals, no obstant això, ben lluny d'ocultar-lo i de fer-lo incognoscible, el que fan més aviat és fer-lo ressortir per contrast i fer-lo resplendir amb més claredat encara.

Deixo de banda aquí totes aquelles accions que ja són reconegudes encontinent com a contràries al deure encara que puguin

ser útils des de tal o tal punt de vista, perquè pel que fa a aquestes accions la qüestió no és mai si poden aconseguir-se *per deure*, ja que estan fins i tot en pugna amb el deure. Deixo de banda també aquelles accions que realment són conformes al deure, però envers les quals els homes no tenen immediatament *cap inclinació*, per bé que les duen a terme perquè són impulsats a fer-les en virtut d'una altra inclinació, perquè aquí pot distingir-se fàcilment si l'acció conforme al deure s'ha produït *per deure* o bé per un propòsit egoista. Molt més difícil és observar aquesta distinció allí on l'acció és conforme al deure i, a més a més, el subjecte té una inclinació *immediata* envers ella. Per exemple, és certament conforme al deure que el botiguer no demani un preu excessiu al seu comprador inexpert; això, allí on hi ha molt comerç, tampoc no ho fa el comerciant intel·ligent, sinó que manté un preu establert en general per a tothom, de manera que fins i tot un infant compra a la seva botiga igualment bé que qualsevol altra persona. Per tant, tothom és *honradament* servit. Però això no és ni de bon tros suficient per permetre de creure que el comerciant ha procedit per deure i per principis d'honradesa. Ho exigia el seu avantatge, i no pot acceptar-se aquí que, a més a més, ell hagi d'haver tingut encara una inclinació immediata envers els clients en el sentit de no fer, en certa manera per amor, cap preferència en el preu a l'un i no a l'altre. Per consegüent, l'acció no s'ha produït pas ni per deure ni per inclinació immediata, sinó simplement amb un propòsit interessat.

En canvi, conservar la pròpia vida és un deure i, a més a més, tothom hi té una inclinació immediata. Per aquest motiu, la preocupació sovint angoixosa que en tenen la major part dels homes no té un valor intrínsec ni la seva màxima posseeix un contingut moral. Sens dubte, conserven la seva vida *d'una manera conforme al deure*, però no pas *per deure*. Al contrari, quan unes contrarietats i un rancor desesperat han llevat completament el gust per la vida, quan el dissortat, d'ànima forta, més enfellonit pel seu destí que no pas apocat o abatut, desitja la mort i, això no obstant,

conserva la seva vida sense estimar-la, no pas per inclinació o per temor, sinó per deure, aleshores la seva màxima té un contingut moral.

Ser benefactor quan un pot és un deure i, a més a més, hi ha algunes ànimes tan compassivament disposades que, fins i tot sense un altre mòbil de vanitat o de propi interès, troben un gaudi interior a escampar la joia al seu voltant i poden fruir de l'aconcentament dels altres en la mesura que constitueix obra seva. Jo sostinc, tanmateix, que en aquest cas una acció d'aquesta mena, encara que sigui conforme al deure, encara que sigui estimable, no té un autèntic valor moral, sinó que fa parella amb d'altres inclinacions, com, per exemple, amb la inclinació envers l'honor, la qual, si sortosament encerta allò que de fet és comunament útil i adequat al deure, allò que consegüentment és digne d'honor, mereix lloança i estímul, però no pas una gran estima, perquè a la màxima li manca el contingut moral, és a dir, que aquestes accions siguin assolertes, no pas per inclinació, sinó *per deure*. Per tant, en el supòsit que l'ànima d'aquell filantrop fos envoltada per un rancor personal que dissipa tota participació en un altre destí, que continués tenint encara la facultat de fer bé als altres dissortats, però que no fos afectat per una fretura aliena perquè ja està prou ocupat amb la seva pròpia, i que tanmateix, quan no l'impulsa a fer això cap inclinació, s'arrabassés d'aquesta insensibilitat mortal i complís l'acció sense cap inclinació, sinó únicament per deure, només aleshores tindria el seu autèntic valor moral. Més encara: si la natura hagués posat poca simpatia en el cor de tal o tal individu, si aquest (d'altra banda, un home honrat) fos de temperament fred i indiferent envers les sofrances dels altres, tal vegada perquè, dotat dels dons particulars de la paciència i de la fortesa resistent enfront de les pròpies sofrances, pressuposa també o fins i tot exigeix els mateixos dons en qualsevol altra persona; si la natura no hagués configurat pròpiament un home d'aquesta mena (el qual, veritablement, no seria pas el seu producte més dolent) per a ser un filantrop, no trobaria enca-

ra en si mateix una font per a atorgar-se personalment un valor molt superior a aquell que pot tenir un temperament de bon natural? Ben cert! Precisament aquí apareix el valor del caràcter, valor moral i que és incomparablement el suprem, és a dir, valor propi d'aquell qui fa el bé, no pas per inclinació, sinó per deure.

Assegurar la pròpia felicitat és un deure (si més no, indirecte), perquè la manca d'acontentament amb la pròpia situació, dins una estretor de moltes preocupacions i enmig de fretures insatisfetes, podria esdevenir fàcilment una gran *temptació de transgredir els deures*. Però, també aquí, sense tenir en compte el deure, tots els homes tenen ja per si mateixos la inclinació més poderosa i més íntima envers la felicitat, perquè és precisament en aquesta idea on totes les inclinacions s'apleguen en una suma. Només que la prescripció de la felicitat té sovint una constitució tal que produeix un gran perjudici a algunes inclinacions, i l'home no pot fer-se cap concepte determinat i segur de la suma de totes les satisfaccions aplegades sota el nom de felicitat. D'aquí que no l'hagi de sorprendre que una inclinació única, determinada pel que fa a allò que promet i a l'època en què pot ser assolida la seva satisfacció, pugui predominar sobre una idea vacil·lant; que un home, per exemple un gotós, pugui elegir d'assaborir allò que li abelleix i de patir allò que pugui esdevenir-li, perquè segons el seu càlcul aquí almenys no s'ha pairat de la fruïció del moment present per l'esperança tal vegada vana d'una felicitat que ha de raure en la salut. Però també en aquest cas, si la inclinació universal envers la felicitat no determinés la seva voluntat, si la salut no entrés, si més no per a ell, d'una forma tan necessària en aquest càlcul, encara restaria aquí, igual que en tots els altres casos, una llei, és a dir, la llei de promoure la seva felicitat, no per inclinació, sinó per deure, i només per això el seu capteniment té l'autèntic valor moral.

En aquest sentit cal entendre també sens dubte els passatges de l'Escriptura en què es mana d'estimar el proïsme, fins i tot el nostre enemic. Un amor com a inclinació, en efecte, no pot ser

manat. Però fer el bé per simple deure, quan cap inclinació no hi impulsa, quan fins i tot s'hi oposa una aversió natural i insuperable, és un amor *pràctic* [que depèn de l'activitat racional] i no *patològic* [que depèn de la passió], un amor que rau en la voluntat i no pas en la tendència de la sensibilitat, un amor que rau en principis de l'acció i no pas en una compassió que es desteixina. Únicament aquest amor pot ser manat.

SECCIÓ SEGONA

Transició de la filosofia moral popular a la metafísica dels costums

Tot en la naturalesa actua segons lleis. Només un ésser racional té la facultat d'actuar segons la *representació de les lleis*, és a dir, segons principis; dit d'una altra manera, té una *voluntat*. Com que per a derivar les accions de lleis es requereix la raó, en aquest sentit la voluntat no és res més que raó pràctica. Si la raó determina inevitablement la voluntat, les accions d'un ésser així que són reconegudes com a objectivament necessàries són reconegudes també com a subjectivament necessàries, és a dir, la voluntat és una facultat d'elegir *només allò* que la raó, independentment de la inclinació, reconeix com a pràcticament necessari, és a dir, com a bo. Tanmateix, si la raó no determina suficientment per si sola la voluntat, si la voluntat està sotmesa encara a condicions subjectives (a determinats mòbils) que no sempre estan d'acord amb les condicions objectives, si, en un mot, la voluntat no és *en si mateixa* enterament conforme a la raó (tal com passa efectivament entre els homes), aleshores les accions que són reconegudes objectivament com a necessàries són subjectivament contingents, i la determinació d'una voluntat així conforme a lleis objectives constitueix un *constrenyiment*; és a dir, la relació de les lleis objectives amb una voluntat que no és completament bona és representada com la determinació de la voluntat d'un ésser racional acomplerta per principis de la raó, certament, però per principis als quals aquesta voluntat, segons la seva naturalesa, no és necessàriament obedient.

La representació d'un principi objectiu, en la mesura en què aquest principi és constrenyedor per a una voluntat, s'anomena un *manament* (de la raó), i la fórmula del manament s'anomena *imperatiu*.

[Imperatius categòrics i imperatius hipotètics]

Tots els imperatius són expressats per «deure», i d'aquesta manera indiquen la relació d'una llei objectiva de la raó amb una voluntat, la qual, segons la seva constitució subjectiva, no és pas determinada necessàriament per aquesta llei (un constrenyiment). Diuen que seria bo de fer o de deixar de fer alguna cosa, però ho diuen a una voluntat que no sempre fa una cosa perquè li és representat que és bo de fer la. Ara bé, és pràcticament *bo* allò que determina la voluntat per mitjà de les representacions de la raó, conseqüentment no pas en virtut de causes subjectives, sinó objectivament, és a dir, per principis que són vàlids per a tot ésser racional com a tal. Això es distingeix de l'*agradable*, d'allò que té influència sobre la voluntat només per mitjà de la sensació en virtut de causes simplement subjectives, vàlides només per a la sensibilitat de tal o tal individu i no pas com un principi de la raó vàlid per a tothom.

Una voluntat perfectament bona, per tant, estaria certament bé sota lleis objectives (del bé), però no podria pas per això ser representada com *constreta* a fer accions conformes a la llei, ja que per si mateixa, segons la seva constitució subjectiva, només pot ser determinada per la representació del bé. D'aquí que cap imperatiu no valgui per a la voluntat *divina* ni, en general, per a una voluntat *santa*. Aquí no s'escau parlar de «deure», perquè el voler ja està per si mateix necessàriament d'acord amb la llei. D'aquí que els imperatius siguin només fórmules destinades a expressar la relació d'unes lleis objectives del voler en general amb la imperfecció subjectiva de la voluntat de tal o tal ésser racional com, per exemple, de la voluntat humana.

Ara: tots els imperatius manen o *hipotèticament* o *categòricament*. Els imperatius hipotètics representen la necessitat pràctica d'una acció possible com a mitjà per aconseguir una altra cosa que es vol (o que almenys és possible que es vulgui). L'imperatiu categòric seria aquell que representaria una acció com a necessà-

ria per si mateixa, sense referència a un altre fi, com a objectivament necessària.

Com que tota llei pràctica representa una acció possible com a bona i per això la representa com a necessària per a un subjecte pràcticament determinable per la raó, tots els imperatius són fórmules de la determinació de l'acció que és necessària segons el principi d'una voluntat bona d'alguna manera. Ara: si l'acció és bona simplement com a *mitjà per a una altra cosa*, aleshores l'imperatiu és *hipotètic*; si l'acció és representada com a bona *en si*, consegüentment com a necessària en una voluntat conforme en si mateixa a la raó, i l'imperatiu n'és el principi determinant, aleshores aquest imperatiu és *categòric*.

Per tant, l'imperatiu expressa quina acció possible feta per mi seria bona, i representa la regla pràctica en relació amb una voluntat que no fa pas tot seguit una acció perquè és bona, ja sigui perquè el subjecte no sap sempre que aquesta acció sigui bona, ja sigui perquè, encara que ho sàpiga, les seves màximes podrien tanmateix ser contràries als principis objectius d'una raó pràctica.

L'imperatiu hipotètic, per tant, diu només que l'acció és bona pel que fa a algun objectiu *possible o real*. En el primer cas, és un principi *problematicopràctic*, mentre que en el segon és un principi *assertoriopràctic*. L'imperatiu categòric, que declara l'acció per si mateixa com a objectivament necessària sense referència a cap mena d'objectiu, és a dir, sense cap altre fi, val com un principi *apodicticopràctic*.

Podem pensar que allò que només és possible per les forces d'un ésser racional qualsevol també constitueix un objectiu possible per a una voluntat qualsevol, i d'aquí que els principis de l'acció, en la mesura que aquesta és representada com a necessària per a aconseguir qualsevol propòsit susceptible així de ser realitzat, siguin de fet infinitament nombrosos. Totes les ciències tenen una part pràctica, la qual es compon de temes que suposen que qualque objectiu és possible per a nosaltres, i d'imperatius sobre com aquest objectiu pot ser assolit. D'aquí que aquests im-

peratius puguin ser anomenats en general imperatius de l'*habilitat*. La qüestió no rau pas aquí a saber si l'objectiu és bo i raonable, sinó solament a saber allò que s'ha de fer per a assolir-lo. Les prescripcions útils al metge per a guarir d'una manera radical el seu home i les prescripcions útils a un enverinador per a matar-lo amb seguretat són del mateix valor, en la mesura que tant l'un com l'altre se'n serveixen per a accomplir perfectament el seu propòsit. Com que en la primera joventut ningú no sap quins objectius podrien presentar-se en la vida, els pares procuren principalment que els seus fills aprenguin un munt de *coses ben diverses* i tenen cura de l'*habilitat* en l'ús dels mitjans aptes per a aconseguir tota mena de fins *proposables*, cap dels quals ells no poden determinar si podrà esdevenir veritablement en el futur un propòsit del seu educand, malgrat que és *possible* que ell pugui tenir aquest propòsit qualque vegada; i aquesta preocupació és tan gran que comunament els pares descuren la tasca de formar i de rectificar el judici dels seus fills sobre el valor de les coses que ells podrien convertir certament en fins propis.

No obstant això, hi ha *un* fi que es pot pressuposar com a real en tots els éssers racionals (en tant que els escauen imperatius, és a dir, com a éssers dependents) i, per consegüent, un objectiu que ells no poden simplement tenir, sinó que es pot pressuposar amb seguretat que tots *tenen* en virtut d'una necessitat natural, i aquest objectiu és la *felicitat*. L'imperatiu hipotètic que representa la necessitat pràctica de l'acció com a mitjà per a la promoció de la felicitat és *assertori*. No podem presentar-lo simplement com a necessari per a un objectiu incert, només possible, sinó per a un objectiu que podem pressuposar amb certesa i a priori en qualsevol home, per tal com pertany a la seva essència. Ara: podem anomenar *prudència* en el seu sentit més rigorós l'habilitat en l'elecció dels mitjans que menen l'home al seu propi benestar més gran. Per tant, l'imperatiu que es refereix a l'elecció dels mitjans per a aconseguir la pròpia felicitat, és a dir, la prescripció de la prudència, continua essent *hipotètic*. L'acció no és manada

d'una manera absoluta, sinó solament com a mitjà per a aconseguir un altre propòsit.

Finalment, hi ha un imperatiu que, sense posar en el fons com a condició cap altre propòsit assolible mitjançant una conducta determinada, ordena immediatament aquesta conducta. Aquest imperatiu és *categòric*. Es refereix, no pas a la matèria de l'acció ni a allò que ha de resultar-ne, sinó a la forma i al principi d'on ella mateixa se segueix, i allò que hi ha en ella d'essencialment bo rau en la intenció, prescindint de quin sigui el resultat. Aquest imperatiu pot anomenar-se l'*imperatiu de la moralitat*.

El voler segons aquestes tres menes de principis es distingeix també clarament per la *diferència* que hi ha en el constrenyiment de la voluntat. Ara: per tal de fer perceptible també aquesta diferència, crec que denominaríem de la manera més adequada aquests principis en el seu ordre si es digués: són o *regles* de l'habilitat, o *consells* de la prudència, o *manaments* (*lleis*) de la moralitat. Només la llei, en efecte, implica en si mateixa el concepte d'una *necessitat incondicionada*, veritablement objectiva i, per consegüent, universalment vàlida; i els manaments són lleis que han de ser obeïdes, és a dir, que han de ser seguides fins i tot contra la inclinació. L'*expressió d'un consell* implica certament una necessitat, però aquesta necessitat no pot valer sinó sota una condició subjectiva contingent, la condició referent a si tal o tal home compta fer això o allò per a la seva felicitat. En canvi, l'imperatiu categòric no és limitat per cap condició i, com que és absolutament, bé que pràcticament, necessari, pot anomenar-se amb tota propietat un manament. Podríem anomenar també els primers imperatius *tècnics* (corresponents a l'art); els segons, *pragmàtics* (corresponents al benestar); els tercers, *morals* (corresponents a la conducta lliure en general, és a dir, als costums).

[Possibilitat *a priori* d'un imperatiu categòric]

Ara es planteja aquesta qüestió: com són possibles tots aquests imperatius? Aquesta pregunta no demana pas de saber com es pot concebre l'acompliment de l'acció que l'imperatiu ordena, sinó com es pot concebre simplement el constrenyiment de la voluntat que l'imperatiu expressa en la tasca que es vol emprendre. Com un imperatiu de l'habilitat és possible, és cosa que no necessita certament cap explicació particular. Aquell qui vol l'objectiu, vol també (en la mesura que la raó té una influència decisiva sobre les seves accions), el mitjà indispensablement necessari per a això i que està en el seu poder. Aquesta proposició és, pel que fa al voler, analítica, donat que en l'acte de voler un objecte com a efecte meu és pensada ja la meua causalitat com una causa que actua, és a dir, és pensat l'ús dels mitjans, i l'imperatiu treu ja el concepte d'accions necessàries per a aquest fi del concepte de voler aquest fi. (Per a determinar els mitjans aptes per a aconseguir un propòsit que es pretén, calen certament proposicions sintètiques; però aquestes proposicions afecten el principi de realització no pas de l'acte de la voluntat, sinó de l'objecte). Que per a dividir segons un principi segur una línia en dues parts iguals jo he de fer dos arcs de cercle a partir dels extrems d'aquesta línia, això ho ensenya certament la matemàtica només mitjançant proposicions sintètiques. Però que, sabent que únicament amb aquesta acció pot produir-se l'efecte pensat, si jo vull completament l'efecte, vull també l'acció que és requerida per a obtenir-lo, aquesta és una proposició analítica, perquè el fet de representar quelcom com un efecte possible que jo puc produir d'una manera determinada i el fet de representar-me a mi mateix actuant d'aquesta manera amb vista a aquest efecte és tot u.

Els imperatius de la prudència, només que fos tan fàcil de donar un concepte determinat de la felicitat, coincidirien enterament amb els imperatius de l'habilitat i serien igualment analítics. Tant aquí com allí, en efecte, podria dir-se igualment: aquell

qui vol el fi vol també (necessàriament, segons la raó) els mitjans indispensables per aconseguir-ho que estan en el seu poder. Però, malauradament, el concepte de la felicitat és un concepte tan indeterminat que, malgrat que tothom desitja d'arribar a la felicitat, ningú no determina ni pot dir d'una manera decidida allò que pròpiament desitja i vol. La causa d'això és que tots els elements que pertanyen al concepte de la felicitat són en conjunt empírics, és a dir, han de ser manllevats a l'experiència, mentre que per a la idea de la felicitat es requereix, ni més ni menys, un tot absolut, un màxim de benestar en el meu estat actual i en tots els meus estats futurs. Ara: és impossible que l'ésser més perspicax i ensem més capaç de tot, però certament finit, pugui fer-se un concepte determinat d'allò que aquí pròpiament vol. Si vol la riquesa, quantes preocupacions, quanta enveja i quants acuits podrà carregar-se al damunt amb això! Si vol un gran coneixement i una gran intel·lecció, potser això només podrà fer que tingui una mirada més penetrant, capaç de mostrar-li d'una manera més terrible els mals que actualment encara s'oculten als seus ulls i que tanmateix no poden evitar-se, o bé només podrà llastar encara amb més fretures els seus desigs, que ja li costa prou de satisfer. Si vol una vida llarga, qui pot assegurar-li que no serà una llarga dissort? Si vol simplement salut, quantes vegades una indisposició del cos ha apartat d'un desordre en el qual hauria fet caure una salut magnífica! Etc. Dit breument: l'home no és capaç de determinar amb completa certesa segons un principi allò que el faria veritablement feliç, perquè per a això caldria l'omnisciència. Per consegüent, per tal de ser feliç, un no pot pas actuar segons principis determinats, sinó segons consells empírics, com per exemple de la dieta, de l'estalvi, de la cortesia, de la circumspecció, etc., els quals, segons ensenya l'experiència, la majoria de les vegades promouen mitjanament el benestar. D'aquí se segueix que els imperatius de la prudència, per parlar amb precisió, no poden pas ordenar, és a dir, no poden presentar objectivament accions com a pràcticament *necessàries*; que aquests imperatius

han de ser tinguts per consells (*consilia*) més que per manaments (*praecepta*) de la raó; que el problema de determinar d'una manera segura i universal quina acció promourà la felicitat d'un ésser racional és enterament insoluble i que, consegüentment, no és possible en vista d'això que cap imperatiu ordeni, en el sentit més rigorós de la paraula, de fer allò que fa feliç, ja que la felicitat no és un ideal de la raó, sinó de la imaginació, un ideal que es basa simplement en motius empírics, dels quals s'esperaria endebades que poguessin determinar una acció per la qual seria assolida la totalitat d'una sèrie de conseqüències de fet infinita. No obstant això, aquest imperatiu de la prudència, si s'accepta que els mitjans per a assolir la felicitat poden indicar-se amb seguretat, seria una proposició analíticopràctica, ja que només es distingeix de l'imperatiu de l'habilitat pel fet que en aquest darrer el fi és simplement possible, mentre que en el primer és donat. Tanmateix, com que ambdós imperatius ordenen simplement els mitjans per a assolir allò que se suposa que es volia com a fi, aleshores l'imperatiu que ordena de voler els mitjans a aquell qui vol el fi és en tots dos casos analític. Per tant, pel que fa a la possibilitat d'un imperatiu d'aquesta mena, tampoc no hi ha cap dificultat.

En canvi, saber com és possible l'imperatiu de la *moralitat* és sens dubte l'única qüestió que fretura d'una solució, ja que aquest imperatiu no és hipotètic i, per consegüent, la necessitat objectivament representada no pot basar-se en cap pressuposició com en els imperatius hipotètics. Només que aquí no s'ha de perdre mai de vista que no és *mitjançant cap exemple*, per tant empíricament, com pot decidir-se si pot existir algun imperatiu d'aquest tipus; al contrari, cal preocupar-se pel fet que tots els imperatius que semblen categòrics puguin ser amagadament hipotètics. Per exemple, si es diu: «No has de prometre res falsament», i se suposa que la necessitat d'aquesta abstenció no és com un simple consell encaminat a evitar algun altre mal, un consell que significaria més o menys: «No has de prometre falsament per tal que no perdís el crèdit si això es descobreix», sinó que s'afirma, al con-

trari, que una acció d'aquesta mena ha de ser considerada en ella mateixa com a dolenta, aleshores l'imperatiu de la prohibició és consegüentment categòric. No obstant això, no es pot demostrar amb certesa en cap exemple que la voluntat sigui determinada aquí simplement per la llei, sense cap altre mòbil, encara que sembli ser així; perquè sempre és possible que la por de la vergonya, tal vegada també un obscur recel d'altres perills, pugui tenir una influència secreta sobre la voluntat. Qui pot provar per l'experiència la inexistència d'una causa, quan l'experiència no ensenya res més sinó que nosaltres no percebem aquella causa? En aquest cas, tanmateix, l'anomenat imperatiu moral, que com a tal sembla categòric i incondicionat, de fet seria només una prescripció pragmàtica que ens fa parar esment en el nostre profit i ens ensenya simplement a tenir-ne cura.

Per consegüent, haurem d'investigar completament *a priori* la possibilitat d'un imperatiu categòric, ja que aquí no tenim l'avantatge que la seva realitat ens sigui donada en l'experiència i que, per tant, l'examen de la possibilitat no sigui necessari per al seu establiment, sinó només per a la seva explicació. Ara com ara cal reconèixer que l'imperatiu categòric és l'únic que parla com una llei pràctica, mentre que els altres imperatius en conjunt poden ser anomenats certament principis de la voluntat, però no pas lleis; en efecte, allò que és necessari de fer simplement per a la consecució d'un propòsit qualsevol pot ser considerat en si com a contingent, i sempre podem alliberar-nos de la prescripció si renunciem al propòsit; al contrari, el manament incondicionat no deixa a la voluntat la discreció d'optar pel contrari i, consegüentment, és l'únic que implica en si mateix aquella necessitat que exigim per a les lleis.

En segon lloc, en el cas d'aquest imperatiu categòric o d'aquesta llei de la moralitat, la causa de la dificultat (de penetrar-ne la possibilitat) és també molt gran. Aquest imperatiu és una proposició *sinteticopràctica a priori* i, com que la possibilitat d'entendre les proposicions d'aquesta mena té tanta dificultat en el co-

neixement teòric, pot presumir-se fàcilment que no tindrà menys dificultat en el coneixement pràctic.

Tocant a aquest problema, intentarem primer de veure si tal vegada el simple concepte d'un imperatiu categòric no en proporciona també la fórmula, una fórmula que contingui la proposició que únicament pot ser un imperatiu categòric; ja que la qüestió referent a com és possible un tal manament absolut, malgrat que sapiguem com fa, exigirà encara un encara esforç particular i carregós, que reservem per a la darrera secció.

Quan penso en un imperatiu *hipotètic* en general, no sé per endavant allò que contindrà, fins que m'és donada la condició. Però si penso en un imperatiu *categòric*, aleshores sé tot seguit allò que conté. En efecte, com que fora de la llei l'imperatiu només conté la necessitat per a la màxima de conformar-se a aquesta llei, mentre que la llei no conté cap condició a la qual estigui limitada, no resta res més que la universalitat d'una llei en general, a la qual ha de conformar-se la màxima de l'acció, i és únicament aquesta conformitat allò que l'imperatiu representa pròpiament com a necessari.

[Definició d'imperatiu categòric]

L'imperatiu categòric, per consegüent, és únic i precisament aquest: *actua només segons aquella màxima per la qual puguis al mateix temps voler que ella esdevingui una llei universal.*

Ara: si d'aquest imperatiu únic poden ser derivats tots els imperatius del deure com del seu principi, aleshores —encara que deixem sense decidir si allò que anomenem deure no és al capdavant un concepte buit— podem indicar, si més no, allò que entenem per deure i allò que vol dir aquest concepte.

Com que la universalitat de la llei segons la qual es produeixen efectes constitueix allò que s'anomena pròpiament *naturalesa* en el sentit més general (segons la forma), és a dir l'existència de les coses en la mesura que és determinada segons lleis universals,

l'imperatiu universal del deure podria expressar-se també d'aquesta manera: *actua com si la màxima de la teva acció degués convertir-se per la teva voluntat en llei universal de la naturalesa*.

Ara anem a enumerar alguns deures, segons la seva divisió ordinària en deures envers nosaltres mateixos i deures envers els altres homes, en deures perfectes i deures imperfectes.

[Quatre exemples]

1. Un individu que a causa d'una sèrie de mals que l'han menat a la desesperació sent fàstic per la vida està encara prou en possessió de la raó per preguntar-se si no és contrari al deure envers si mateix llevar-se la vida. Ara intenta de veure si la màxima de la seva acció pot esdevenir una llei universal de la naturalesa. La seva màxima és: «Per amor propi em faig un principi d'abreujar-me la vida, si aquesta en un termini més llarg més aviat m'amenança amb mals que em promet comoditats». Cal preguntar-se només si aquest principi de l'amor propi pot esdevenir una llei universal de la naturalesa. En aquest punt, tanmateix, es veu tot seguit que una naturalesa, la llei de la qual fos destruir la vida precisament per mitjà del sentiment que té com a destinació estimular la promoció de la vida, entraria en contradicció amb ella mateixa i, per tant, no subsistiria com a naturalesa; per tant, és impossible que aquella màxima pugui tenir el lloc d'una llei universal de la naturalesa i, en conseqüència, està completament en oposició amb el principi suprem de tot deure.

2. Un altre individu es veu empès per la necessitat a demanar que li prestin diners. Ell sap molt bé que no podrà tornar-los però també veu que no li prestaran res si no promet fermament de tornar-ho, en un temps determinat. Té ganes de fer aquesta promesa, però encara té prou consciència per preguntar-se: no és prohibit i contrari al deure sortir del pas d'aquesta manera? Su-

posant, tanmateix, que prenguéssim aquesta determinació, la màxima de la seva acció s'expressaria així: «Quan cregui que necessito diners, els demanaré prestats i prometre tornar-los, encara que sàpiga que no ho faré mai». Malgrat que tal vegada aquest principi de l'amor propi o del propi profit pugui estar d'acord amb tot el meu benestar futur, ara la pregunta és aquesta: és això just? Jo transformo, per tant, l'exigència de l'amor propi en una llei universal i plantejo la qüestió d'aquesta manera: què passaria si la meva màxima esdevingués una llei universal? Aquí veig tot seguit que mai no podria valer com una llei universal de la naturalesa ni estar d'acord amb si mateixa, sinó que necessàriament entraria en contradicció. En efecte, la universalitat d'una llei segons la qual tothom que cregui trobar-se en un destret pot prometre allò que se li acudeixi amb la intenció de no complir-ho faria impossible la promesa i el fi que amb ella es pugui obtenir, en la mesura que ningú no creuria allò que se li promet, sinó que tothom es riuria de semblant manifestació com d'un pretext va.

3. Un tercer individu troba en si mateix un talent que mitjançant qualche cultura podria convertir-lo en un home útil des de tots els punts de vista. Ell es veu, tanmateix, en unes circumstàncies còmodes i s'estima més sumir-se en el plaer que esforçar-se a desenvolupar i a millorar les seves sortoses disposicions naturals. Malgrat tot, es pregunta encara si la seva màxima de l'abandonament dels seus dons naturals, que està d'acord amb la seva inclinació al divertiment, concorda també amb allò que s'anomena deure. En aquest punt, veu que certament una naturalesa amb aquesta llei universal podria continuar subsistint encara, malgrat que l'home (a l'estil dels habitants del mar del Sud) deixés oxidar-se el seu talent i pensés dedicar la seva vida només a l'oci, al divertiment, a la reproducció, en un mot, al gaudi. Però és impossible que pugui *voler* que això esdevingui una llei universal de la naturalesa o que una cosa així sigui implantada en nosaltres per un instint natural. En tant que és un ésser racional, en efecte, vol necessàriament que

es desenvolupin en ell totes les facultats, perquè li són donades certament com a útils per a tota mena de propòsits possibles.

4. Encara un quart individu, al qual tot li va bé, malgrat que veu que d'altres persones han de lluitar amb grans dificultats (a les quals, sens dubte, ell també podria prestar ajut), pensa d'aquesta manera: «Què m'importa? Cadascú pot ser tan feliç com vulgui el cel o com pugui fer-se ell mateix; jo no li llevaré pas res ni mai l'envejaré; es tracta només que no tinc gens de ganes d'aportar res al seu benestar o d'assistir-lo en el destret!» Ara: si aquesta manera de pensar esdevingués una llei universal de la naturalesa, el gènere humà podria certament subsistir i, sens dubte, encara millor que quan tothom parloteja de compassió i de benevolència o fins i tot s'apressa a practicar ocasionalment accions d'aquesta mena, però també, així que pot, enganya, ven el dret dels homes o li causa qualsevol altre perjudici. Tanmateix, bé que és possible que pugui subsistir segons aquella màxima una llei universal de la naturalesa, és tanmateix impossible de *voler* que un tal principi valgui pertot arreu com a la llei de la naturalesa. Una voluntat que decidís això, en efecte, es contradiria ella mateixa, en la mesura que poden produir-se certament molts casos en què aquest individu freturi de l'amor i de la compassió dels altres i en què, a causa d'aquesta llei de la naturalesa sorgida de la seva pròpia voluntat, es llevaria ell mateix tota esperança d'aconseguir l'assistència que desitja.

Aquests són, doncs, alguns dels nombrosos deures reals, o si més no tinguts per nosaltres com a tals, la deducció dels quals a partir del principi únic enunciat es palesa clarament als ulls. S'ha de *poder voler* que una màxima de la nostra acció esdevingui una llei universal: aquest és el cànon del judici moral de la nostra acció en general. Algunes accions són de tal índole que la seva màxima mai no pot ser *pensada* sense contradicció com una llei universal de la naturalesa, deixant de banda que es pugui *voler*

que *degui* esdevenir-ho. En altres accions no pot trobar-se certament aquesta impossibilitat intrínseca, però és sens dubte impossible de *voler* que la seva màxima sigui elevada a la universalitat d'una llei de la naturalesa, per tal com una voluntat com aquesta es contradiria ella mateixa. Veiem fàcilment que la màxima de les primeres s'oposa al deure estricte o rigorós (irremissible), mentre que la de les segones s'oposa només al deure ampli (meritori), i que així tots els deures, pel que fa a l'espècie d'obligació (no pas a l'objecte de l'acció), són exposats completament mitjançant aquests exemples en la seva dependència respecte al principi únic.

Si ara parem esment en nosaltres mateixos pel que fa a qualsevol transgressió d'un deure, trobem que veritablement no volem pas que la nostra màxima hagi d'esdevenir una llei universal, perquè això ens és impossible, sinó que és més aviat el contrari d'aquesta màxima allò que ha de romandre universalment una llei; només ens prenem la llibertat de fer-ne una *excepció* per a nosaltres (o encara només per aquesta vegada), en profit de la nostra inclinació. Conseqüentment, si ho consideréssim tot des d'un sol i mateix punt de vista, és a dir, des del punt de vista de la raó, aleshores trobaríem una contradicció en la nostra pròpia voluntat, és a dir, que cert principi és necessari objectivament com a llei universal i que, tanmateix, subjectivament no ha de valer universalment, sinó que ha de permetre excepcions. Tanmateix, com que una vegada considerem la nostra acció des del punt de vista d'una voluntat completament conforme a la raó, mentre que després considerem aquesta mateixa acció des del punt de vista d'una voluntat afectada per una inclinació, no hi ha aquí veritablement cap contradicció, bé que hi ha certament una resistència de la inclinació enfront de la prescripció de la raó (*antagonismus*): això fa que la universalitat del principi (*universalitas*) sigui transformada en una simple generalitat (*generalitas*), de manera que el principi pràctic de la raó ha de trobar-se a mig camí amb la màxima. Ara: malgrat que això no pugui ser justificat en el nostre

propi judici emès imparcialment, demostra sens dubte que reconeixem veritablement la validesa de l'imperatiu categòric i que (amb tot respecte envers aquest imperatiu) ens permetem només algunes excepcions que, ens sembla, són insignificants i a les quals ens hem sentit constrets.

Per consegüent, hem aconseguit de provar si més no que, si el deure és un concepte que ha de tenir una significació i implicar una veritable legislació per a les nostres accions, aquesta legislació només pot ser expressada en imperatius categòrics, mai en imperatius hipotètics; de la mateixa manera hem exposat clarament i d'una forma determinada per a cada ús —i ja és molt—, el contingut de l'imperatiu categòric, el qual hauria d'implicar el principi de tots els deures (si és que n'hi ha en general). Tanmateix, encara no hem arribat a demostrar *a priori* que existeixi veritablement un tal imperatiu, que hi hagi una llei pràctica que mani per si mateixa absolutament i sense cap mena de mòbil, i que l'acatament d'aquesta llei sigui un deure. [...]

[L'home com a «fi en si»]

La voluntat és concebuda com una facultat de determinar-se a si mateix a actuar conforme a la representació de certes lleis. I una tal facultat només pot trobar-se en éssers racionals. Ara: allò que serveix a la voluntat de principi objectiu de la seva autodeterminació és el fi, i aquest fi, si és donat només per la raó, ha de valer igualment per a tot ésser racional. En canvi, allò que conté simplement el principi de la possibilitat de l'acció l'efecte de la qual és el fi s'anomena el *mitjà*. El principi subjectiu del desig és el *mòbil*, mentre que el principi objectiu del voler és el *motiu*; d'aquí prové la distinció entre fins subjectius, que es basen en mòbils, i fins objectius, que depenen de motius vàlids per a tot ésser racional. Els principis pràctics són *formals*, quan fan abstracció de tots els fins subjectius; són *materials*, quan posen per principi aquests

fins, consegüentment certs mòbils. Els fins que un ésser racional es proposa al seu albir com a *efectes* de la seva acció (fins materials) són en conjunt només relatius, atès que únicament la seva relació amb una facultat de desitjar del subjecte particularment constituïda els atorga el valor que tenen, el qual consegüentment no pot proporcionar cap principi universal per a tot ésser racional ni principis vàlids i necessaris per a tota voluntat, és a dir, lleis pràctiques. D'aquí que tots aquests fins relatius només siguin el fonament d'imperatius hipotètics.

Però suposant que hi hagi qualche cosa l'*existència de la qual en si mateixa* tingui un valor absolut, quelcom que, com a *fi en si mateix*, podria ser un fonament de lleis determinades, aleshores en això i només en això rauria el fonament d'un imperatiu categòric possible, és a dir, d'una llei pràctica.

Ara bé, jo dic: l'home, i en general tot ésser racional, existeix com a fi en si mateix, *no pas simplement com a mitjà* per a un ús qualsevol de tal o tal voluntat; en totes les seves accions, tant en aquelles que estan dirigides a si mateix com en aquelles que estan dirigides a d'altres éssers racionals, sempre ha de ser considerat al *mateix temps com a fi*. Tots els objectes de les inclinacions tenen només un valor condicionat; perquè, si no existissin les inclinacions i les fretures basades en elles, el seu objecte no tindria cap valor. Però les inclinacions, com a fonts de les fretures, són tan lluny de tenir un valor absolut per a ser desitjades per elles mateixes, que més aviat ser-ne completament lliure ha de ser el desig universal de tot ésser racional. Per consegüent, el valor de tots els objectes que *es poden adquirir* amb la nostra acció és sempre condicionat. Els éssers l'*existència dels quals es basa* certament no en la nostra voluntat, sinó en la natura, només tenen, si són éssers irracionals, un valor relatiu, com a mitjans, i d'aquí que s'anomenin *coses*; en canvi, els éssers racionals s'anomenen *persones*, per tal com la seva naturalesa els qualifica ja com a fins en si mateixos, és a dir, com a quelcom que no pot ser emprat simplement com a mitjà, que consegüentment limita en la matei-

xa mesura tot lliure albir (i és un objecte de respecte). Per tant, aquests no són pas fins simplement subjectius l'existència dels quals, com a efecte de la nostra acció, tingui un valor *per a nosaltres*, sinó que són *fins objectius*, és a dir, coses l'existència de les quals és en si mateixa un fi, i concretament un fi tal que no pot ser substituït per cap altre, un fi al servei del qual tots els altres fins haurien d'estar *simplement* com a mitjans. Sense això no es trobaria res enlloc que tingués un *valor absolut*; i si tot valor fos condicionat, i per tant contingent, no podria trobar-se enlloc per a la raó un principi pràctic suprem.

Per consegüent, si hi ha d'haver un principi pràctic suprem i, pel que fa a la voluntat humana, un imperatiu categòric, cal que sigui un principi tal que a partir de la representació d'allò que és necessàriament un fi per a tothom —ja que és un *fi en si mateix*— constitueixi un principi *objectiu* de la voluntat, un principi que consegüentment pugui servir de llei pràctica universal. El fonament d'aquest principi és aquest: *la naturalesa racional existeix com a fi en si mateix*. Així es representa necessàriament l'home la seva pròpia existència; en aquesta mesura, per tant, és un principi *subjectiu* d'accions humanes. Però així es representa també tot altre ésser racional la seva existència, com a conseqüència del mateix fonament racional que val també per a mi; per consegüent, és al mateix temps un principi *objectiu* del qual han de poder ser deduïdes, com d'un fonament pràctic suprem, totes les lleis de la voluntat. Per tant, l'imperatiu pràctic serà el següent: *Actua de tal manera que tractis la humanitat, tant en la teva persona com en la persona de qualsevol altre, sempre al mateix temps com a fi, mai simplement com a mitjà*. Vegem si això pot portar-se a efecte.

Per tal de restar en els exemples anteriors, resulta:

En primer lloc, segons el concepte del deure necessari envers un mateix, aquell qui intenta perpetrar un suïcidi es preguntarà si la seva acció pot concórdar amb la idea de la humanitat *com a fi en si*. Si ell, per tal d'escapar-se d'una situació penosa, es des-

trueix a si mateix, se serveix d'una persona simplement com un mitjà per al manteniment d'una situació suportable fins a la fi de la vida. Però l'home no és una cosa, no és consegüentment quelcom que pugui ser tractat simplement com un *mitjà*, sinó que en totes les seves accions ha de ser considerat sempre com un fi en si mateix. Per consegüent, jo no puc disposar pas de l'home en la meua persona, jo no puc mutilar-lo, danyar-lo o matar-lo. (He de preterir aquí la determinació més precisa d'aquest principi, com caldria per a evitar tot malentès, per exemple en el cas de l'amputació dels membres per tal de conservar-me, del perill al qual exposo la meua vida per tal de conservar-la, etc.; aquesta determinació pertany a la Moral pròpiament dita.)

En segon lloc, pel que fa al deure necessari o estricte envers els altres, aquell qui té al cap la idea de fer una falsa promesa s'adonarà tot seguit que vol servir-se d'un altre home *simplement com a mitjà*, sense que aquest contingui al mateix temps el fi en si mateix. De fet, és impossible que aquell que jo vull emprar per al meu propòsit mitjançant una tal promesa estigui d'acord amb la meua manera de captenir-me envers ell i, per tant, que contingui en si mateix el fi d'aquesta acció. Aquest conflicte amb el principi de respectar els altres homes es palesa més clarament als ulls quan s'addueixen exemples d'atacs a la llibertat i a la propietat d'altri. Aquí apareix clar, en efecte, que el transgressor dels drets dels homes té la intenció de servir-se de la persona dels altres simplement com a mitjà, sense prendre en consideració que ells, com a éssers racionals, sempre han de ser valorats al mateix temps com a fins, és a dir, només com a éssers tals que hagin de poder contenir també en si mateixos el fi d'aquesta mateixa acció.

En tercer lloc, pel que fa al deure contingent (meritori) envers un mateix, no n'hi ha prou que l'acció no contradigui la humanitat en la nostra persona com a fi en si, sinó que ha de *concórdar* també *amb ella*. Ara: en la humanitat hi ha disposicions a una perfecció més gran que pertanyen al fi de la naturalesa respecte a la humanitat que hi ha en el nostre subjecte; descurar aquestes

disposicions podria ser compatible certament amb el *manteniment* de la humanitat com a fi en si, però no pas amb la *promoció* d'aquest fi.

En quart lloc, tocant al deure meritori envers els altres, el fi natural que tenen tots els homes és la seva pròpia felicitat. Ara: la humanitat podria subsistir certament, si ningú no contribuís a la felicitat aliena, bé que sense sostreure-li tampoc res a posta; però això seria només una concordança negativa i no pas positiva amb la *humanitat com a fi en si*, si cadascú no intentés també tant com li fos possible de promoure els fins dels altres. Perquè el subjecte, que és un fi en si mateix, té uns fins que, si aquella representació ha de fer en mi *tot* el seu efecte, han de ser també *els meus* fins en la mesura més gran possible.

I. KANT, *Fonamentació de la metafísica dels costums*, traducció de Joan Leita, Barcelona, Edicions 62, 2009, pàgs. 67-125 (amb lleugeres variacions per raons escolars). L'obra conté un interessant quadre cronològic de la vida i l'obra de Kant (pàgs. 33-48).

GRUP C: SEGLE XIX
JOHN STUART MILL (1806-1873)