

FUNDAMENTACIÓN DE LA
METAFÍSICA DE LAS
COSTUMBRES.
1785

IMMANUEL KANT.

IMMANUEL
KANT

FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

CAPÍTULO PRIMERO

TRÁNSITO DEL CONOCIMIENTO MORAL COMÚN DE LA RAZÓN AL CONOCIMIENTO
FILOSÓFICO

Ni en el mundo ni, en general, fuera de él es posible pensar nada que pueda ser considerado bueno sin restricción, excepto una *buena voluntad*. El entendimiento, el ingenio, la facultad de discernir,¹ o como quieran llamarse los talentos del espíritu; o el valor, la decisión, la constancia en los propósitos como cualidades del temperamento son, sin duda, buenos y deseables en muchos sentidos, aunque también pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos si la voluntad que debe hacer uso de estos dones de la naturaleza y cuya constitución se llama propiamente carácter no es buena. Lo mismo sucede con los dones de la fortuna. El poder, la riqueza, el honor, incluso la salud y la satisfacción y alegría con la propia situación personal, que se resume en el término , dan valor, y tras él a veces arrogancia. Si no existe una buena voluntad que dirija y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio general de la acción; por no hablar de que un espectador racional imparcial, al contemplar la ininterrumpida prosperidad de un ser que no ostenta ningún rasgo de una voluntad pura y buena, jamás podrá llegar a sentir satisfacción, por lo que la buena voluntad parece constituir la ineludible condición que nos hace dignos de ser felices.

Algunas cualidades son incluso favorables a esa buena voluntad y pueden facilitar bastante su trabajo, pero no tienen ningún valor interno absoluto, sino que presuponen siempre una buena voluntad que restringe la alta estima que solemos tributarles (por lo demás, con razón) y no nos permite considerarlas absolutamente buenas. La moderación en afectos y pasiones, el dominio de sí mismo, la sobria reflexión, no son buenas solamente en muchos aspectos, sino que hasta parecen constituir una parte del valor interior de la persona, no obstante lo cual están muy lejos de poder ser definidas como buenas sin restricción (aunque los antiguos las consideraran así incondicionalmente). En efecto, sin los principios de una buena voluntad pueden llegar a ser extraordinariamente malas, y la sangre fría de un malvado no sólo lo hace mucho más peligroso sino mucho más despreciable ante nuestros ojos de lo que sin eso podría considerarse.

La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice ni por su aptitud para alcanzar algún determinado fin propuesto previamente, sino que sólo es buena por el querer, es decir, en sí misma, y considerada por sí misma es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos realizar en provecho de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aunque por una particular desgracia del destino o por la mezquindad de una

¹ En alemán *Urteilkraft*. El contexto parece aconsejar una versión algo diferente a la que da Morente, ya que Kant se está refiriendo aquí a simples facultades psicológicas que no tienen nada que ver con la de la que habla el filósofo en otros lugares.

naturaleza madrastra faltase completamente a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad (desde luego no como un mero deseo sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder), aun así esa buena voluntad brillaría por sí misma como una joya, como algo que en sí mismo posee pleno valor. Ni la utilidad ni la esterilidad pueden añadir ni quitar nada a este valor. Serían, por así decir, como un adorno de reclamo para poder venderla mejor en un comercio vulgar o llamar la atención de los pocos entendidos, pero no para recomendarla a expertos y determinar su valor.

Sin embargo, hay algo tan extraño en esta ideal del valor absoluto de la mera voluntad sin que entre en consideración ningún provecho al apreciarla, que, al margen de su conformidad con la razón común, surge inevitablemente la sospecha de que acaso el fundamento de todo esto sea simplemente una sublime fantasía y que quizá hayamos entendido erróneamente el propósito de la naturaleza al haber dado a nuestra voluntad la razón como directora. Por ello vamos a examinar esta idea desde este punto de vista.

Admitimos como principio que en las disposiciones naturales de un ser organizado, es decir, adecuado teleológicamente para la vida, no se encuentra ningún instrumento dispuesto para un fin que no sea el más propio y adecuado para dicho fin. Ahora bien, si en un ser dotado de razón y de voluntad el propio fin de la naturaleza fuera su conservación, su mejoramiento y, en una palabra, su felicidad, la naturaleza habría tomado muy mal sus disposiciones al elegir la razón de la criatura como la encargada de llevar a cabo su propósito. En efecto, todas las acciones que en este sentido tiene que realizar la criatura, así como la regla general de su comportamiento, podrían haber sido dispuestas mucho mejor a través del instinto, y aquel fin podría conseguirse con una seguridad mucho mayor que la que puede alcanzar la razón; y si ésta debió concederse a la venturosa criatura, sólo habría de servirle para hacer consideraciones sobre la feliz disposición de su naturaleza, para admirarla, regocijarse con ella y dar las gracias a la causa bienhechora por ello pero no para someter su facultad de desear a esa débil y engañosa tarea y malograr la disposición de la naturaleza; en una palabra, la naturaleza habría impedido que la razón se volviese hacia su uso práctico y tuviese la desmesura de pensar ella misma, con sus endebles conocimientos, el bosquejo de la felicidad y de los medios que conducen a ella; la naturaleza habría recobrado para sí no sólo la elección de los fines sino también de los medios mismos, entregando ambos al mero instinto con sabia precaución.

En realidad, encontramos que cuanto más se preocupa una razón cultivada del propósito de gozar de la vida y alcanzar la felicidad, tanto más se aleja el hombre de la verdadera satisfacción, por lo cual muchos, y precisamente los más experimentados en el uso de la razón, acaban por sentir, con tal de que sean suficientemente sinceros para confesarlo, cierto grado de *misología* u odio a la razón, porque tras hacer un balance de todas las ventajas que sacan, no digo ya de la invención de todas las artes del lujo vulgar, sino incluso de las ciencias (que al fin y al cabo les parece un lujo del entendimiento), hallan, sin embargo, que se han echado encima más penas que felicidad hayan podido ganar, y, más que despreciar, envidian al hombre común, que es más propicio a la dirección del mero instinto natural y no consiente a su razón que ejerza gran influencia en su hacer y omitir. Y hasta aquí hay que confesar que el juicio de los que rebajan mucho y hasta declaran inferiores a cero las elogiosas ponderaciones de los grandes provechos que la razón nos proporciona de cara a la felicidad y satisfacción en la vida, no es un juicio de hombres entristecidos o desagradecidos a las bondades del gobierno del universo, sino que en tales juicios está implícita la idea de otro propósito de la existencia mucho más digno, para el cual, no para la felicidad, está destinada propiamente la razón; y ante ese fin como suprema condición deben inclinarse casi todos los fines particulares del hombre.

En efecto, como la razón no es bastante apta para dirigir de un modo seguro a la voluntad en lo que se refiere a los objetos de ésta y a la satisfacción de nuestras necesidades (que en parte la razón misma multiplica), pues a tal fin nos habría conducido mucho mejor un instinto natural congénito; como, sin embargo, por otra parte, nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena, no en tal o cual sentido, como *medio*, sino *buena en sí misma*, cosa para la cual la razón es absolutamente necesaria, si es que la naturaleza ha procedido por doquier con un sentido de finalidad en la distribución de las capacidades. Esta voluntad no ha de ser todo el bien ni el único bien, pero ha de ser el bien supremo y la condición de cualquier otro, incluso del deseo de felicidad, en cuyo caso se puede muy bien hacer compatible con la sabiduría de la naturaleza, si se advierte que el cultivo de la razón, necesario para aquel fin primero e incondicionado, restringe de muchas maneras, por lo menos en esta vida. La consecución del segundo fin, siempre condicionado, que es la felicidad, sin que por ello la naturaleza se conduzca contrariamente a su sentido finalista, porque la razón, que reconoce su destino práctico supremo en la fundamentación de una voluntad buena, no puede sentir en el cumplimiento de tal propósito más que una satisfacción especial, a saber, la que nace de la realización de un fin determinado solamente por la razón, aunque ello tenga que ir unido a algún perjuicio para los fines de la inclinación.

Para desarrollar el concepto de una buena voluntad, digna de ser estimada por sí misma y sin ningún propósito exterior a ella², tal como se encuentra ya en el sano entendimiento natural, que no necesita ser enseñado sino más bien ilustrado³; para desarrollar este concepto que se halla en la cúspide de toda la estimación que tenemos de nuestras acciones y que es la condición de todo lo demás, vamos a considerar el concepto del deber, que contiene el de una voluntad buena, aunque bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos que, sin embargo, lejos de ocultarlo y hacerlo incognoscible, lo hacen resaltar por contraste y aparecer con mayor claridad.

Prescindo aquí de todas aquellas acciones ya conocidas como contrarias al deber, aunque en este o aquel sentido puedan ser útiles, pues en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pueden suceder por deber, ya que ocurren en contra de éste. También dejaré a un lado las acciones que, siendo realmente conformes al deber, no son aquellas acciones por las cuales siente el hombre una inclinación inmediata, sino que las lleva a cabo porque otra inclinación le empuja a ello. En efecto, en estos casos puede distinguirse muy fácilmente si la acción conforme al deber ha sucedido por deber o por una intención egoísta. Mucho más difícil de notar es esa diferencia cuando la acción es conforme al deber y el sujeto tiene, además, una inclinación inmediata por ella. Por ejemplo, es conforme al deber, desde luego, que el comerciante no cobre más caro a un comprador inexperto, y en los sitios donde hay mucho comercio el comerciante avisado no lo hace, en efecto, sino que mantiene un precio fijo para todos en general, de forma que un niño puede comprar en su tienda tan bien como otro cualquiera. Así pues, uno es servido honradamente, pero esto no es ni mucho menos suficiente para creer que el comerciante haya obrado así por deber o por principios de honradez: lo exigía su provecho. Tampoco es posible admitir además que el comerciante tenga una inclinación inmediata hacia los compradores, de manera que por amor a ellos, por decirlo así, no haga

² Morente traduce la expresión kantiana *weitere Absicht* como “propósito ulterior”. Creemos que la traducción debe añadir el matiz de que una buena voluntad tomada en su sentido puro no puede plantearse propósitos que se hallen fuera de su jurisdicción, por lo que introducimos un criterio, por así decir, espacial y traducimos.

³ En alemán *aufgeklärt*, por lo que preferimos mantener el matiz de una educación que, a la manera piagetiana, se limita a estimular el proceso de desarrollo natural del espíritu humano. Morente también recoge dicho matiz traduciendo .

diferencias a ninguno en el precio. Por consiguiente, la acción no ha sucedido ni por deber ni por inclinación inmediata, sino simplemente con una intención egoísta.

En cambio, conservar la propia vida es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene un valor interno, y la máxima que rige ese cuidado carece de contenido moral. Conservan su vida en conformidad con el deber, pero no *por deber*. En cambio, cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado a un hombre todo el gusto por la vida, si este infeliz, con ánimo fuerte y sintiendo más indignación que apocamiento o desaliento, y aun deseando la muerte, conserva su vida sin amarla sólo por deber y no por inclinación o miedo, entonces su máxima sí tiene un contenido moral.

Ser benéfico en la medida de lo posible es un deber. Pero, además, hay muchas almas tan llenas de conmiseración que encuentran un íntimo placer en distribuir la alegría a su alrededor sin que a ello les impulse ningún motivo relacionado con la vanidad o el provecho propio, y que pueden regocijarse del contento de los demás en cuanto que es obra suya. Pero yo sostengo que, en tal caso, semejantes actos, por muy conformes que sean al deber, por muy dignos de amor que sean, no tienen, sin embargo, un verdadero valor moral y corren parejos con otras inclinaciones, por ejemplo con el afán de honores, el cual, cuando por fortuna se refiere a cosas que son en realidad de general provecho, conformes al deber y, por tanto, honrosas, merece alabanzas y estímulos, pero no estimación, pues la máxima carece de contenido moral, esto es, que tales acciones no sean hechas por inclinación sino por deber.

Pero supongamos que el ánimo de ese filántropo estuviera nublado por un dolor propio que apaga en él toda conmiseración por la suerte del prójimo; supongamos además, que le quedara todavía capacidad para hacer el bien a otros miserables, aunque la miseria ajena no le conmueve porque le basta la suya para ocuparle; si entonces, cuando ninguna inclinación le empuja a ello, sabe desasirse de esa mortal insensibilidad y realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, solo por deber, entonces y sólo entonces posee esta acción su verdadero valor moral. Pero hay más aún: un hombre a quien la naturaleza haya puesto poca simpatía en el corazón; un hombre que, siendo por lo demás honrado, fuese de temperamento frío e indiferente a los dolores ajenos, acaso porque él mismo acepta los suyos con el don peculiar de la paciencia y fuerza de resistencia, y supone estas mismas cualidades, o hasta las exige, igualmente en los demás; un hombre como éste (que no sería seguramente el peor producto de la naturaleza), desprovisto de cuanto es necesario para ser un filántropo, ¿no encontraría en sí mismo, sin embargo, cierto germen capaz de darle un valor mucho más alto que el que pueda derivarse de un temperamento bueno? ¡Es claro que sí! Precisamente en ello estriba el valor del carácter que, sin comparación, es el más alto desde el punto de vista moral: en hacer el bien no por inclinación sino por deber.

Asegurar la felicidad propia es un deber, al menos indirecto, pues el que no está contento con su estado, el que se ve apremiado por muchas tribulaciones sin tener satisfechas sus necesidades, puede ser fácilmente víctima de la tentación de infringir sus deberes. Pero, aun sin referimos aquí al deber, ya tienen todos los hombres por sí mismos una poderosísima e íntima inclinación por la felicidad, porque justamente en esta idea se resume la totalidad de las inclinaciones. Pero puesto que el precepto de la felicidad está la mayoría de las veces constituido de tal suerte que perjudica grandemente a algunas inclinaciones, y el hombre no puede hacerse un concepto seguro y determinado de esa suma de satisfacciones resumidas bajo el nombre general de , no es de admirar que una inclinación única, bien determinada en cuanto a lo que ordena y al tiempo en que cabe satisfacerla, pueda vencer a aquella idea tan vacilante, y que algunos hombres (por ejemplo, uno que

sufra de la gota) puedan preferir disfrutar de lo que les agrada y sufrir lo que sea preciso, porque, por lo menos según su apreciación momentánea, no desean perder el goce del momento presente por atenerse a las esperanzas (acaso infundadas) de una felicidad que se encuentra en la salud. Pero aun en este caso, aunque la universal tendencia a la felicidad no determine su voluntad, aunque la salud no entre para él tan necesariamente en los términos de su apreciación, queda, sin embargo, aquí, como en todos los demás casos, una ley, a saber: la de procurar cada cual su propia felicidad no por inclinación sino por deber, y sólo entonces tiene su conducta un verdadero valor moral.

Así hay que entender, sin duda alguna, los pasajes de la Escritura en donde se ordena que amemos al prójimo, incluso al enemigo. En efecto, el amor como inclinación no puede ser mandado, pero hacer el bien por deber, aun cuando ninguna inclinación empuje a ello y hasta se oponga una aversión natural e invencible, es amor *práctico* y no patológico, amor que tiene su asiento en la voluntad y no en una tendencia de la sensación, amor que se fundamenta en principios de la acción y no en la tierna compasión, y que es el único que puede ser ordenado.

La segunda proposición es ésta: una acción hecha por deber no tiene su valor moral en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta: no depende pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear. Por lo anteriormente dicho se ve claramente que los propósitos que podamos tener al realizar las acciones, y los efectos de éstas, considerados como fines y motores de la voluntad, no pueden proporcionar a las acciones ningún valor absolutamente moral. Así pues, ¿dónde puede residir este valor, ya que no debe residir en la relación de la voluntad con los efectos esperados? No puede residir más que en el principio de la voluntad. prescindiendo de los fines que puedan realizarse por medio de la acción, pues la voluntad situada entre su principio a priori, que es formal, y su resorte a posteriori, que es material, se encuentra, por decirlo así, en una encrucijada, y puesto que ha de ser determinada por algo, tendrá que serlo por el principio formal del querer en general cuando una acción sucede por deber, puesto que todo principio material le ha sido sustraído.

La tercera proposición, consecuencia de las dos anteriores, yo la formularía de esta manera: *el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley*. Por ejemplo, como efecto de la acción que me propongo realizar, puedo tener inclinación, mas nunca respeto, justamente porque es un efecto y no una actividad de la voluntad. De igual modo, por una inclinación en general, sea mía o de cualquier otro, no puedo tener respeto; a lo sumo, puedo aprobarla en el primer caso, y en el segundo, a veces incluso amarla, es decir, considerarla favorable a mi propio provecho. Pero objeto de respeto, y en consecuencia un mandato, solamente puede serlo aquello que se relaciona con mi voluntad sólo como fundamento y nunca como efecto, aquello que no está al servicio de mi inclinación sino que la domina, o al menos la descarta por completo en el cómputo de la elección, esto es, la simple ley en sí misma. Una acción realizada por deber tiene que excluir completamente, por tanto, el influjo de la inclinación, y con éste, todo objeto de la voluntad. No queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad más que, objetivamente, la ley, y subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica, y, por lo tanto, la máxima⁴ de obedecer siempre a esa ley, incluso con perjuicio de todas mis inclinaciones.

⁴ (Nota de Kant): Máxima es el principio subjetivo del querer: el principio objetivo (esto es, el que serviría de principio práctico, aun subjetivamente, a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno dominio sobre la facultad de desear) es la ley práctica.

Así pues, el valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera, ni tampoco, por consiguiente, en ningún principio de la acción que necesite tomar su fundamento determinante en ese efecto esperado. Pues todos esos efectos (el agrado por el estado propio, incluso el fomento de la felicidad ajena) pueden realizarse por medio de otras causas, y no hace falta para ello la voluntad de un ser racional, que es lo único en donde puede, sin embargo, encontrarse el bien supremo y absoluto. Por lo tanto, ninguna otra cosa, sino sólo la representación de la ley en sí misma (que desde luego no se encuentra más que en un ser racional) en cuanto que ella, y no el efecto esperado, es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos *bien moral*, el cual está ya presente en la persona misma que obra según esa ley, y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acción.⁵

Ahora bien, ¿cuál puede ser esa ley cuya representación, aun sin referirnos al efecto que se espera de ella, tiene que determinar la voluntad para que ésta pueda llamarse, sin ninguna restricción, absolutamente buena? Puesto que he sustraído la voluntad a todos los impulsos que podrían apartarla del cumplimiento de una ley, no queda nada más que la legalidad universal de las acciones en general (que debe ser el único principio de la voluntad); es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal*. Aquí, la mera legalidad en general (sin poner como fundamento ninguna ley adecuada a acciones particulares) es la que sirve de principio a la voluntad, y así tiene que ser si el deber no debe reducirse a una vana ilusión y un concepto quimérico: y con todo esto coincide perfectamente la razón común de los hombres en sus juicios prácticos, puesto que el citado principio no se aparta nunca de sus ojos.

Sea, por ejemplo, la pregunta siguiente: ¿me es lícito, cuando me encuentro en un apuro, hacer una promesa con el propósito de no cumplirla? Fácilmente hago aquí la diferencia que puede comportar la significación de la pregunta de si es prudente o de si es conforme al deber hacer una falsa promesa. Lo primero puede suceder, sin duda, muchas veces. Ciertamente veo con gran claridad que no es bastante el librarme, por medio de ese recurso, de una dificultad presente, sino que hay que considerar detenidamente si no podrá ocasionarme luego esa mentira contratiempos mucho más graves que éstos que ahora consigo eludir; y como las consecuencias, a pesar de cuanta astucia me precie de tener, no son tan fácilmente previsibles que no pueda suceder que la pérdida de la

⁵ (Nota de Kant): Podría objetárseme que, bajo el nombre de respeto, busco refugio en un oscuro sentimiento en lugar de dar una solución clara a la cuestión por medio de un concepto racional. Pero aunque el respeto es, efectivamente, un sentimiento, no es un sentimiento recibido del exterior por medio de un influjo, sino espontáneamente autogenerado a través de un concepto de la razón y, por lo tanto, específicamente distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo. Lo que yo reconozco inmediatamente para mí como una ley lo reconozco con respeto, y este respeto significa solamente la conciencia de la *subordinación* de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos en mi sentir. La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma se llama respeto, de manera que este es considerado efecto de la ley sobre el sujeto y no causa. Propiamente es respeto la representación de un valor que menoscaba el amor que me tengo a mí mismo. Por consiguiente, es algo que no se considera ni como objeto de la inclinación ni como objeto del temor, aun cuando tiene algo de análogo con ambos a un mismo tiempo. El objeto del respeto es, pues, exclusivamente la ley, esa ley que nos imponemos a nosotros mismos, y, no obstante, como necesaria en sí misma. Como ley que es, estamos sometidos a ella sin tener que consultar al egoísmo. Como impuesta por nosotros mismos es, sin embargo, una consecuencia de nuestra voluntad. En el primer sentido tiene analogía con el miedo; en el segundo, con la inclinación. Todo respeto a una persona es propiamente respeto a la ley (a la honradez, etc.) de la cual esa persona nos da ejemplo. Puesto que la ampliación de nuestro talento la consideramos también como un deber, resulta que ante una persona de talento nos representamos, por decirlo así, *el ejemplo de una ley* (asemejamos a dicha persona por medio del ejercicio) y ello constituye nuestro respeto. Todo ese llamado interés moral consiste exclusivamente en el respeto a la ley.

confianza en mí sea mucho más desventajosa para mí que el daño que pretendo evitar ahora, habré de considerar si no sería más sagaz conducirme en este asunto según una máxima universal y adquirir la costumbre de no prometer nada sino con el propósito de cumplirlo. Pero pronto veo con claridad que una máxima como ésta solo se fundamenta en la naturaleza inquietante de las consecuencias. Ahora bien, es cosa muy distinta ser veraz por deber o serlo por temor a las consecuencias perjudiciales, porque, en el primer caso, el concepto mismo de la acción contiene ya una ley para mí, mientras que en el segundo tengo que empezar observando a mi alrededor qué consecuencias puede acarrearme la acción. Si me aparto del principio del deber, eso será malo con seguridad, pero si soy infiel a mi máxima de la sagacidad ello puede serme provechoso a veces, aun cuando desde luego es más seguro permanecer fiel a ella. En cambio, para resolver de la manera más breve y sin engaño alguno la pregunta de si una promesa mentirosa es conforme al deber, me bastará preguntarme a mí mismo: ¿me daría yo por satisfecho si mi máxima (salir de apuros por medio de una promesa mentirosa) debiese valer, tanto para los demás como para mí, como ley universal?, ¿podría yo decirme a mí mismo: cada cual puede hacer una promesa falsa cuando se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo? Y bien pronto me convenzo de que bien puedo querer la mentira, pero no puedo querer, sin embargo, una ley universal de mentir, pues, según esa ley, no habría ninguna promesa propiamente hablando, porque sería inútil hacer creer a otros mi voluntad con respecto a mis futuras acciones, ya que no creerían mi fingimiento, o si, por precipitación lo hicieran, me pagarían con la misma moneda. Por lo tanto, tan pronto como se convirtiese en ley universal, mi máxima se destruiría a sí misma.

Con el objeto de saber lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno no necesito ir a buscar muy lejos una especial penetración. Inexperto en lo que se refiere al curso del mundo, incapaz de estar preparado para todos los sucesos que en él ocurren, me basta con preguntar: ¿puedes querer que tu máxima se convierta en ley universal? Si no, es una máxima reprobable, y no por algún perjuicio que pueda ocasionarte a ti o a algún otro, sino porque no puede incluirse como principio en una legislación universal posible. No obstante, la razón me impone un respeto inmediato por esta legislación universal cuyo fundamento no conozco aún ciertamente (algo que deberá indagar el filósofo), pero al menos comprendo que se trata de un valor que excede en mucho a cualquier otro que se aprecie por la inclinación, y que la necesidad de mis acciones por puro respeto a la ley práctica es lo que constituye el deber, ante el cual tiene que inclinarse cualquier otro fundamento determinante, puesto que es la condición de una voluntad buena en sí, cuyo valor está por encima de todo.

Así pues, hemos llegado al principio del conocimiento moral de la razón común del hombre, razón que no precisa este principio tan abstracto y en forma tan universal, pero que, sin embargo, lo tiene continuamente delante de los ojos y lo usa como criterio en sus enjuiciamientos. Sería muy fácil mostrar aquí cómo, con este compás en la mano, sabe distinguir perfectamente en todos los casos que ocurren qué es bien, qué es mal, qué es conforme al deber o contrario al deber, cuando, sin enseñarle nada nuevo, se le hace atender solamente, como hacía Sócrates, a su propio principio, y que no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno, y hasta sabio y virtuoso. La verdad es que podía haberse sospechado esto de antemano: que el conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer y, por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más común. Y aquí puede verse, no sin admiración, cómo en el entendimiento de juzgar prácticamente es muy superior a la de juzgar teóricamente. En esta última, cuando la razón común se atreve a salirse de las leyes de la experiencia y de las percepciones sensibles, cae en simples incomprendibilidades y contradicciones consigo misma, o al menos en un caos de incertidumbre, oscuridad y vacilaciones. En cambio, la facultad de juzgar prácticamente comienza mostrándose ante todo muy acertada cuando el entendimiento común

excluye de las leyes prácticas todo motor sensible. Después llega incluso a tanta sutileza que puede ser que, contando con la ayuda exclusiva de su propio fuero interno, quiera, o bien criticar otras pretensiones relacionadas con lo que debe considerarse justo, o bien determinar sinceramente el valor de las acciones para su propia ilustración; y, lo que es más frecuente, en este último caso puede abrigar la esperanza de acertar igual que un filósofo, y hasta casi con más seguridad, porque el filósofo sólo puede disponer del mismo principio que el hombre común, pero, en cambio, puede muy bien enredar su juicio en gran cantidad de consideraciones extrañas y ajenas al asunto, apartándolo así de la dirección recta. ¿No sería entonces lo mejor atenerse en cuestiones morales al juicio de la razón común y, a lo sumo, emplear la filosofía sólo para exponer cómodamente, de manera completa y fácil de comprender, el sistema de las costumbres y sus reglas para el uso (aunque más aún para la disputa) sin quitarle al entendimiento humano común su venturosa sencillez en el terreno de lo práctico, ni empujarle con la filosofía por un nuevo camino de investigación y enseñanza?

Gran cosa es la inocencia, pero ¡qué desgracia que no pueda conservarse bien y se deje seducir tan fácilmente! Por eso la sabiduría misma (que consiste más en el hacer y el omitir que en el saber) necesita de la ciencia, no para aprender de ella, sino para procurar asiento y duración a sus preceptos. El hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos aquellos mandamientos del deber que la razón le representa muy dignos de respeto; esa fuerza contraria radica en sus necesidades e inclinaciones, cuya satisfacción total resume bajo el nombre de . Ahora bien, la razón ordena sus preceptos sin prometer nada a las inclinaciones, severamente y casi con desprecio, por así decir, y total despreocupación hacia esas pretensiones tan impetuosas y a la vez tan aparentemente espontáneas que ningún mandamiento consigue nunca anular. De aquí se origina una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia a discutir esas estrechas leyes del deber, a poner en duda su validez, o al menos su pureza y severidad estrictas, acomodándolas en lo posible a nuestros deseos e inclinaciones, es decir, en el fondo, a pervertirlas y privarlas de su dignidad, cosa que al fin y al cabo la propia razón práctica común no puede aprobar en absoluto.

De esta manera, la razón humana común se ve empujada, no por necesidad alguna de especulación (cosa que no le ocurre nunca mientras se contenta con ser simplemente una sana razón), sino por motivos prácticos, a salir de su círculo y dar un paso en el campo de una filosofía práctica para recibir enseñanza y clara advertencia acerca del origen de su principio y exacta determinación del mismo, en contraposición con las máximas que radican en las necesidades e inclinaciones. Así podrá salir de su perplejidad sobre las pretensiones de ambas partes y no corre peligro de perder los verdaderos principios morales a causa de la ambigüedad en que fácilmente se cae. Por consiguiente, se va tejiendo en la razón práctica común cuando se cultiva una dialéctica inadvertida que le obliga a pedir ayuda a la filosofía, del mismo modo que sucede en el uso teórico, con lo que ni la práctica ni la teoría encontrarán paz y sosiego más que en una crítica completa de nuestra razón.

CAPÍTULO SEGUNDO

TRÁNSITO DE LA FILOSOFÍA MORAL POPULAR A LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

Si el concepto de deber que tenemos por ahora ha sido obtenido a partir del uso común de nuestra razón práctica, no debe inferirse, de ninguna manera, que lo hayamos tratado como concepto de experiencia. Todo lo contrario: si prestamos atención a la experiencia del hacer y omitir humanos encontramos quejas no sólo numerosas sino (hemos de admitirlo) también justas, por no haber podido adelantar ejemplos seguros de la disposición de espíritu de quien obra por el puro deber; hallamos que aunque muchas acciones suceden en conformidad con lo que ordena el deber, siempre cabe la duda de si han ocurrido por deber, y, por lo tanto, de si poseen un valor moral. Por eso ha habido en todos los tiempos filósofos que han negado en absoluto la realidad de esa disposición de espíritu en las acciones humanas y lo han atribuido todo a un egoísmo más o menos refinado, aunque no por eso han puesto en duda la exactitud del concepto de moralidad. Más bien han hecho mención, con íntima pena, de la fragilidad e impureza de la naturaleza humana, que si bien es lo bastante noble como para proponerse como precepto una idea tan digna de respeto, es al mismo tiempo demasiado débil para ponerla en práctica, y emplea la razón, que debería servirle de legisladora, para administrar el interés de las inclinaciones, bien sea aisladamente, bien sea (en la mayoría de las ocasiones) en su más alto grado de compatibilidad mutua.

En realidad es absolutamente imposible determinar por medio de la experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, por lo demás conforme con el deber, haya tenido su asiento en fundamentos exclusivamente morales y por medio de la representación del deber. Pues a veces se da el caso de que, a pesar del examen más penetrante, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso —independientemente del fundamento moral del deber— como para mover a tal o cual buena acción o a un gran sacrificio, sólo que de ello no podemos concluir con seguridad que la verdadera causa determinante de la voluntad no haya sido en realidad algún impulso secreto del egoísmo oculto tras el simple espejismo de aquella idea: solemos preciarnos mucho de poseer algún fundamento determinante lleno de nobleza, pero es algo que nos atribuimos falsamente. Sea como sea, y aun ejercitando el más riguroso de los exámenes, no podemos nunca llegar por completo a los más recónditos motores de la acción, puesto que cuando se trata del valor moral no importan las acciones, que se ven, sino sus principios íntimos, que no se ven.

A esos que se burlan de la moralidad y la consideran una simple ensoñación de la fantasía humana llevada más allá de sí misma a causa de su vanidad no se les puede hacer máspreciado favor que concederles que los conceptos del deber (como todos los demás, según les hace creer su comodidad) se derivan única y exclusivamente de la experiencia, pues de ese modo, en efecto, se les ofrece un triunfo seguro. Por amor a los hombres voy a admitir que la mayor parte de nuestras acciones son conformes al deber; pero si se miran de cerca los pensamientos y los esfuerzos, se tropieza uno por todas partes con el amado yo, que continuamente se destaca y sobre el que se fundamentan los propósitos, y no sobre el estrecho mandamiento del deber, que muchas veces exigiría la renuncia y el sacrificio. No se necesita ser un enemigo de la virtud: basta con observar el mundo con sangre fría, sin tomar enseguida por realidades los vivísimos deseos en pro del bien, para dudar en ciertos momentos (sobre todo cuando el observador es ya de edad avanzada y posee una capacidad de juzgar que la experiencia ha afinado y agudizado para la observación) de si realmente se halla en el mundo una virtud verdadera. Y aquí no hay nada que pueda evitarnos la caída completa de nuestra idea de deber y permitirnos conservar en el alma un respeto bien fundamentado a su ley, a no ser la clara

convicción de que no importa que no haya habido nunca acciones emanadas de esas puras fuentes, pues no se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino de que la razón, por sí misma e independientemente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder, y que algunas acciones, de las que el mundo quizá no ha dado todavía ningún ejemplo y hasta de cuya realizabilidad puede dudar muy mucho quien todo lo fundamenta en la experiencia, son ineludiblemente mandadas por la razón. Así, por ejemplo, la pura lealtad en las relaciones de amistad no podría dejar de ser *exigible* a todo hombre, aunque hasta hoy no hubiese habido ningún amigo leal, porque, como deber en general, este deber reside, antes que en toda experiencia, en la idea de una razón que determina la voluntad por fundamentos a priori.

Añádase a esto que, si no se quiere negar al concepto de moralidad toda verdad y toda relación con un objeto posible, no puede ponerse en duda que su ley es de tan extensa significación que tiene validez no sólo para los hombres sino *para todos los seres racionales en general*, y no sólo bajo condiciones contingentes y con excepciones sino *de un modo absolutamente necesario*, por lo cual resulta claro que no hay experiencia que pueda dar ocasión de inferir ni siquiera la posibilidad de semejantes leyes apodícticas. En efecto, ¿con qué derecho podemos tributar un respeto ilimitado a lo que acaso no sea válido más que en las condiciones contingentes de la humanidad y considerarlo precepto universal para toda naturaleza racional? ¿cómo vamos a considerar las leyes de determinación de nuestra voluntad como leyes de determinación de la voluntad de un ser racional en general y, precisamente por ello, válidas también para nosotros, si fueran simplemente empíricas y no tuvieran su origen completamente a priori en una razón pura práctica?

El peor servicio que puede hacerse a la moralidad es querer deducirla de determinados ejemplos, porque cualquier ejemplo que se me presente en este sentido tiene que ser previamente juzgado, a su vez, según principios de la moralidad para saber si es digno de servir de ejemplo originario, esto es, de modelo, así que el ejemplo no puede ser de ninguna manera el que nos proporcione el concepto de moralidad. El mismo Santo del evangelio tiene que ser comparado, ante todo, con nuestro ideal de la perfección moral antes de que le reconozcamos como tal. Y él dice de sí mismo: Mas ¿de dónde tomamos entonces el concepto de Dios como bien supremo? Exclusivamente de la *idea* que la razón a priori bosqueja de la perfección moral y vincula inseparablemente al concepto de una *voluntad libre*. La imitación no tiene lugar alguno en el terreno de la moral, y los ejemplos sólo sirven como estímulos, al poner fuera de duda la posibilidad de hacer lo que manda la ley, presentándonos intuitivamente lo que la regla práctica expresa de una manera universal, pero no autorizando nunca a que se deje a un lado su verdadero original, que reside en la razón, para limitarse a regir la conducta por medio de ejemplos.

Así pues, si no hay ningún verdadero principio supremo de la moralidad que no descansa en la razón pura independientemente de toda experiencia, creo que ni siquiera es necesario preguntar si será bueno establecer a priori esos conceptos con todos los principios pertenecientes a ellos y exponerlos en general (in abstracto), en cuanto que su conocimiento debe distinguirse del conocimiento común y llamarse . Pero en esta época nuestra podría, acaso, ser necesario hacerlo, pues si reuniéramos votos sobre si debe preferirse un conocimiento racional puro separado de todo lo empírico, es decir, una metafísica de las costumbres, o una filosofía práctica popular, pronto se adivina de qué lado se inclinaría el peso de la balanza.⁶

⁶ En la primera edición Kant había escrito . En esta segunda edición Kant introduce, como vemos, una mayor dosis de cautela recurriendo a la célebre metáfora de la balanza. En todo el escrito kantiano se deja ver un profundo espíritu dialéctico expresado, como en la metáfora de la balanza (presente también en el escrito del año 1766 sobre Schwedenborg), en la actitud de problemática búsqueda de las condiciones de una moralidad a

Este descender a conceptos populares es ciertamente muy plausible, a condición de que se haya realizado previamente el ascenso a los principios de la razón pura y se haya llegado en este sentido a una completa satisfacción. Esto quiere decir que conviene fundamentar primero la teoría de las costumbres en una metafísica, y luego, una vez que ha adquirido suficiente firmeza, procurarle acceso por medio de la popularidad. Pero es completamente absurdo querer descender a lo popular en la primera investigación, de la que depende toda la exactitud de los principios. Y no es sólo que un proceder semejante no puede tener nunca la pretensión de alcanzar el mérito rarísimo de la verdadera popularidad filosófica, pues no se necesita mucho arte para ser entendido por todos si para ello se empieza renunciando a todo conocimiento bien fundamentado, sino que además da lugar a una repulsiva mezcla de observaciones traídas por los pelos y de principios medio inventados, que embelesa a los espíritus mediocres porque hallan en ella lo necesario para su charla cotidiana, pero que produce en los que conocen el asunto confusión y descontento hasta el punto de hacerles apartar la vista; en cambio los filósofos, que perciben muy bien todos esos fuegos de artificio, reciben poca atención, aun cuando, después de apartarse por un tiempo de la supuesta popularidad y habiendo adquirido conocimientos precisos, podrían con justicia aspirar a ser populares.

No hay más que mirar los ensayos sobre la moralidad que se han escrito según los gustos de esa moda, y se verá enseguida cómo se mezclan en extraño consorcio, ya la peculiar determinación de la naturaleza humana (comprendida en ella también la idea de una naturaleza racional en general), ya la perfección, ya la felicidad, aquí el sentimiento moral, allí el temor de Dios, un poco de esto, otro poco de aquello, etc., sin que a nadie se le ocurra preguntar si los principios de la moralidad han de buscarse en el conocimiento de la naturaleza humana (que no podemos obtener más que por medio de la experiencia) o si, en el caso de que la respuesta sea negativa, deben buscarse en los conceptos absolutamente puros de la razón, libres de todo cuanto sea empírico y completamente a priori, y no en ninguna otra parte; si, además, debe tomarse la decisión de poner aparte esta investigación como filosofía práctica pura o (si es lícito emplear un nombre tan difamado) metafísica de las costumbres⁷, llevarla por sí sola a su máxima perfección y consolar al público, deseoso de popularidad, hasta la terminación de aquella empresa.

Pero esta metafísica de las costumbres, totalmente aislada y sin ninguna mezcla de antropología, ni de teología, ni de física o hiperfísica, ni menos aún de cualidades ocultas (lo que podríamos llamar hipofísica), no es sólo un indispensable sustrato de todo conocimiento teórico de los deberes determinado con seguridad, sino al mismo tiempo un desideratum de la mayor importancia para la verdadera realización de sus preceptos. En efecto, la representación pura del deber y, en general, de la ley moral sin mezcla de las adiciones extrañas de atractivos empíricos tiene sobre el corazón humano, por el solo camino de la razón (que por medio de ella se da cuenta por primera vez de que también puede ser por sí misma una razón práctica), un influjo tan superior a todos los demás resortes que podrían sacarse del campo empírico que, consciente de su propia dignidad, los desprecia y se convierte poco a poco en maestra del hombre⁸. En cambio, una teoría de la moralidad mezclada

priori.

⁷ (Nota de Kant): Así como se distinguen la matemática pura y la matemática aplicada, y la lógica pura y la lógica aplicada, pueden distinguirse, si se quiere, la filosofía pura de las costumbres (metafísica) y la filosofía aplicada (sobre todo a la naturaleza humana). Esta distinción nos recuerda inmediatamente que los principios morales no deben fundamentarse en las propiedades de la naturaleza humana, sino que han de subsistir por sí mismos a priori, pero que debe ser posible derivar de esos principios reglas prácticas para toda naturaleza racional y, por lo tanto, también para la naturaleza humana.

⁸ (Nota de Kant): Poseo una carta del difunto Sulzer en la que este hombre excelente me pregunta cuál puede ser la causa de que las teorías de la virtud por muy convincentes que sean para la razón, resulten, sin embargo,

y compuesta de resortes extraídos de los sentimientos y de las inclinaciones y al mismo tiempo de conceptos racionales deja inevitablemente el ánimo oscilante entre causas determinantes diversas, irreductibles a un principio y que pueden conducir al bien sólo por casualidad, pero que la mayoría de las veces lo hacen hacia el mal.

Por todo lo dicho se ve claramente que todos los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente a priori, en la razón, y ello tanto en la razón humana más común como en la más altamente especulativa; que no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico y, por tanto, contingente; que en esa pureza de su origen reside precisamente su dignidad, la dignidad de servirnos de principios prácticos supremos; que siempre que les añadimos algo empírico restamos otro tanto de su legítimo influjo y empobrecemos el valor ilimitado de las acciones; que no es sólo por una absoluta necesidad teórica en lo que atañe a la especulación, sino también por su extraordinaria importancia práctica, por lo que resulta indispensable obtener los conceptos y las leyes morales a partir de una razón pura, exponerlos puros y sin mezcla e incluso determinar la extensión de todo ese conocimiento práctico puro, es decir, toda la facultad de la razón pura práctica, pero todo ello sin hacer que los principios dependan de la especial naturaleza de la razón humana, como lo permite y hasta lo exige a veces la filosofía especulativa, sino derivándolos del concepto universal de un ser racional en general, y de esta manera, la moral, que necesita de la antropología para su aplicación al género humano, habrá de exponerse antes que nada de una manera completamente independiente de ésta, como filosofía pura, es decir, como metafísica (cosa que muy bien se puede hacer en esta especie de conocimientos totalmente separados), teniendo plena conciencia de que, sin estar en posesión de tal metafísica, no ya sólo sería inútil intentar distinguir con exactitud, de cara a un enjuiciamiento especulativo, lo propiamente moral del deber de lo que simplemente es conforme al deber⁹, sino que ni siquiera sería posible, en el mero uso común y práctico de la instrucción moral, fundamentar las costumbres en sus verdaderos principios y fomentar así las disposiciones morales puras del ánimo e inculcarlas en los espíritus para el mayor bien del mundo.

Ahora bien, para que en esta investigación vayamos por sus pasos naturales y pasemos no sólo del enjuiciamiento moral común (que es aquí muy digno de respeto) al filosófico, como ya hemos hecho, sino de una filosofía popular, que no puede llegar más allá de donde la lleve su tanteo por entre ejemplos, a la metafísica (que no se deja detener por nada empírico y, al tener que medir el conjunto total del conocimiento racional de esta clase llega hasta las ideas mismas, donde los ejemplos nada

tan poco eficaces. Mi contestación se retrasó a causa de los preparativos que estaba haciendo para darla completa. Pero no es otra más que ésta: los teóricos de la virtud no han depurado sus conceptos y, queriendo hacerlo mejor y acopiando por todas partes causas determinantes del bien moral para hacer enérgica la medicina, terminan por echarla a perder. Pues, en efecto, la más vulgar observación muestra que cuando se representa un acto de honradez realizado con independencia de toda intención de provecho en este mundo o en otro, llevado a cabo con ánimo firme bajo las mayores tentaciones de miseria o atractivos diversos, deja muy por debajo de sí a cualquier otro acto semejante que esté afectado en lo más mínimo por un motivo extraño, eleva el alma y despierta el deseo de hacer otro tanto. Incluso niños de mediana edad sienten esta impresión, por lo que no se les debería presentar los deberes de otra manera.

⁹ En alemán *vergeblich sei das Moralische der Pflicht in allem, was pflichtmässig ist, genau für die spekulative Beurteilung zu bestimmen*. La traducción aquí propuesta, algo menos exacta que la ofrecida por Morente, intenta hacer resaltar el matiz que hace posible la apertura del problema entre la *Moralität* y la *Sittlichkeit*, puesto que la ausencia de una metafísica de las costumbres en el sentido kantiano provoca la confusión entre una y otra, así como la lenta e inexorable disolución de la primera en la segunda. El precio que se paga por tal disolución es inadmisibile: nada menos que la *relativización* de la virtud moral, primer paso para su simple desaparición.

tienen que hacer)¹⁰, tenemos que investigar y exponer claramente la facultad práctica de la razón, desde sus reglas universales de determinación hasta allí donde surge el concepto del deber.

En la naturaleza cada cosa actúa siguiendo ciertas leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios, pues posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones a partir de las leyes es necesaria la razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente la voluntad de un ser, las acciones de éste, reconocidas como objetivamente necesarias, son también subjetivamente necesarias, es decir, que la voluntad es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón reconoce como prácticamente necesario, es decir, como bueno, independientemente de la inclinación. Pero si la razón por sí sola no determina suficientemente la voluntad; si la voluntad se halla sometida también a condiciones subjetivas (ciertos resortes) que no siempre coinciden con las condiciones objetivas; en una palabra, si la voluntad no es en sí plenamente conforme a la razón (tal y como realmente sucede en los hombres), entonces las acciones consideradas objetivamente necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de tal voluntad en conformidad con las leyes objetivas se denomina *constricción*, es decir, que la relación de las leyes objetivas para con una voluntad no enteramente buena se representa como la determinación de la voluntad de un ser racional por medio de fundamentos racionales, pero a los cuales esta voluntad no es por su naturaleza necesariamente obediente.

La representación de un principio objetivo en cuanto que es constrictivo para una voluntad se denomina mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama *imperativo*.

Todos los imperativos se expresan por medio de un *deber* y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón con una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada necesariamente por tal ley (constricción). Se dice que sería bueno hacer o dejar de hacer algo, sólo que se le dice a una voluntad que no siempre hace lo que se le representa como bueno. Es bueno prácticamente, en cambio, aquello que determina la voluntad por medio de representaciones de la razón y, en consecuencia, no por causas subjetivas sino objetivas, es decir, por fundamentos que son válidos para todo ser racional en cuanto tal. Se distingue de lo agradable en que esto último es aquello que ejerce influjo sobre la voluntad exclusivamente por medio de la sensación, por causas meramente subjetivas, que valen sólo para éste o aquél, sin ser un principio de la razón válido para cualquiera.¹¹

¹⁰ En la primera edición Kant había escrito: “donde los ejemplos, por muy adecuados que sean a las ideas, nada tienen que hacer”.

¹¹ (*Nota de Kant*): La dependencia en que la facultad de desear se halla con respecto a las sensaciones se llama inclinación, que demuestra siempre una exigencia. Cuando una voluntad determinada de un modo contingente depende de principios de la razón nos encontramos ante un *interés*. El interés sólo se encuentra, por tanto, en una voluntad dependiente que no siempre es por sí misma conforme a la razón: en la voluntad divina no cabe pensar en la existencia de un interés. Pero la voluntad humana puede también *tomar interés* por algo sin por ello *obrar por interés*. Lo primero significa el interés *práctico* en la acción; lo segundo, el interés *patológico* en el objeto de la acción. Lo primero demuestra que la voluntad depende de principios de la razón en sí misma, mientras que lo segundo demuestra que la voluntad depende de principios de la razón con respecto a la inclinación, pues, en efecto, la razón no hace aquí más que dar la regla práctica de cómo poder satisfacer la exigencia de la inclinación. En el primer caso me interesa la acción; en el segundo, el objeto de la acción (en cuanto que me es agradable). Ya hemos visto en el primer capítulo que cuando una acción se cumple por deber no hay que mirar el interés en el objeto sino exclusivamente en la acción misma y su principio fundamentado en la razón (la ley).

Una voluntad perfectamente buena se hallaría, según esto, bajo leyes objetivas (del bien), pero no podría representarse como coaccionada para realizar acciones simplemente conformes al deber, puesto que se trata de una voluntad que, según su constitución subjetiva, sólo acepta ser determinada por la representación del bien. De aquí que para la voluntad divina y, en general, para una voluntad *santa*, no valgan los imperativos: el no tiene un lugar adecuado aquí, porque ese tipo de querer coincide necesariamente con la ley. Por eso los imperativos constituyen solamente fórmulas para expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional, por ejemplo, de la voluntad humana.

Pues bien, todos los imperativos mandan, o bien hipotéticamente, o bien categóricamente. Aquéllos representan la necesidad práctica de una acción posible como medio de conseguir otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera). El imperativo categórico sería aquel que representa una acción por sí misma como objetivamente necesaria, sin referencia a ningún otro fin.

Puesto que toda ley práctica representa una acción posible como buena y, por tanto, como necesaria para un sujeto capaz de determinarse prácticamente por la razón, resulta que todos los imperativos son fórmulas de la determinación de la acción que es necesaria según el principio de una voluntad buena. Ahora bien, si la acción es buena sólo como medio para alguna otra cosa, el imperativo es hipotético, pero si la acción es representada como buena en sí, es decir, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, o sea, como un principio de tal voluntad, entonces el imperativo es categórico.

El imperativo dice, pues, qué acción posible por mí es buena, y representa la relación de una regla práctica con una voluntad que no hace una acción sólo por el hecho de ser una acción buena, primero, porque el sujeto no siempre sabe que es buena, y segundo, porque, aunque lo supiera, sus máximas podrían ser contrarias a los principios objetivos de una razón práctica.

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

Aquello que es posible para las capacidades de algún ser racional puede pensarse como propósito posible para alguna voluntad. Por eso, los principios de la acción en cuanto que ésta es representada como necesaria para conseguir algún propósito posible son, en realidad, infinitos. Todas las ciencias contienen alguna parte práctica que consiste en proponer problemas que constituyen algún fin posible para nosotros, así como en imperativos que dicen cómo puede conseguirse tal fin. Éstos pueden llamarse, en general, imperativos *de habilidad*. No se trata de si el fin es racional y bueno, sino sólo de lo que hay que hacer para conseguirlo. Los preceptos que sigue el médico para curar perfectamente a un hombre y los que sigue el envenenador para matarlo son de igual valor, en cuanto que cada uno de ellos sirve para realizar perfectamente su propósito. En la primera juventud nadie sabe qué fines podrán ofrecérsenos en la vida, y por eso los padres tratan de que sus hijos aprendan muchas cosas y procuran darles habilidad para el uso de los medios útiles a cualquier tipo de fines, puesto que no pueden determinar de ninguno de ellos si no será más adelante un propósito real del educando, siendo posible que alguna vez lo considere como tal. Y es tan grande este

cuidado, que los padres suelen olvidar reformar y corregir el juicio de los niños sobre el *valor* de las cosas que pudieran proponerse como fines¹².

No obstante, hay un fin que puede presuponerse como real en todos los seres racionales (en cuanto que les convienen los imperativos, como seres dependientes que son); hay un propósito que no sólo pueden tener, sino que puede suponerse con total seguridad que todos tienen por una necesidad natural, y éste es el propósito de *felicidad*. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio de fomentar la felicidad es asertórico. No es lícito presentarlo como necesario sólo para un propósito incierto y simplemente posible, sino que ha de serlo para un propósito que podemos suponer con plena seguridad y a priori en todo hombre porque pertenece a su esencia. Ahora bien, la habilidad al elegir los medios para conseguir la mayor cantidad posible de bienestar propio podemos llamarla *sagacidad* en sentido estricto¹³. Así pues, el imperativo que se refiere a la elección de dichos medios, esto es, el precepto de la sagacidad, es hipotético: la acción no es mandada absolutamente, sino como simple medio para otro propósito.

Por último, hay un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Tal imperativo es categórico. No se refiere a la materia de la acción y a lo que ha de producirse con ella, sino a la forma y al principio que la gobierna, y lo esencialmente bueno de tal acción reside en el ánimo del que la lleva a cabo, sea cual sea el éxito obtenido. Este imperativo puede llamarse *imperativo de la moralidad*.

El querer, según estas tres clases de principios, también se distingue claramente por el grado de desigualdad en la constricción de la voluntad. Para hacerla patente, yo creo que la denominación más adecuada en el orden de los principios sería decir que son, o bien *reglas* de la habilidad, o bien *consejos* de la sagacidad, o bien *mandatos* (leyes) de la moralidad. En efecto, sólo la ley lleva consigo el concepto de una necesidad incondicionada y objetiva, y, por tanto, válida universalmente, y los mandatos son leyes a las que hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aun en contra de las inclinaciones. El consejo, sin duda, encierra necesidad, sólo que ésta es válida bajo la condición subjetiva y contingente de que este o aquel hombre incluya tal o cual cosa entre las que pertenecen a su felicidad. En cambio, el imperativo categórico no es limitado por ninguna condición y puede considerarse propiamente un mandato, por ser, como es, absoluto a la vez que prácticamente necesario. Los primeros imperativos podrían llamarse también técnicos (pertenecientes al arte); los segundos, pragmáticos (pertenecientes al bienestar¹⁴), y los terceros, morales (pertenecientes a la conducta libre en general, es decir, a las costumbres).

Ahora se plantea la siguiente cuestión: ¿cómo son posibles todos esos imperativos? Esta pregunta no pretende saber cómo puede pensarse el cumplimiento de la acción ordenada por el imperativo, sino

¹² Kant está hablando, obviamente, del *valor moral* de las cosas.

¹³ (*Nota de Kant*): La palabra se toma en dos sentidos: en un caso puede llevar el nombre de sagacidad mundana, en el otro, el de sagacidad privada. La primera es la habilidad de un hombre que tiene influjo sobre los demás para usarlos en pro de sus propósitos, mientras que la segunda es el conocimiento que reúne todos esos propósitos para el propio provecho duradero. La segunda es la que da propiamente valor a la primera, hasta el punto de que de quien es sagaz en la primera acepción y no en la segunda podría decirse que es hábil y astuto, pero no sagaz en sentido pleno.

¹⁴ (*Nota de Kant*): Me parece que ésta es la manera más exacta de determinar la función propia de la palabra, ya que, en efecto, se llaman pragmáticas a las sanciones que no se originan propiamente del derecho de los Estados como leyes necesarias, sino del cuidado por la felicidad universal. Una Historia es pragmática cuando nos hace sagaces, o sea, cuando nos enseña cómo poder procurar mejor nuestro provecho o, al menos, tan bien como nuestros antecesores.

cómo puede pensarse la constricción de la voluntad que el imperativo expresa. No hace alta una explicación especial de cómo es posible un imperativo de habilidad. El que quiere un fin quiere también (en cuanto que la razón tiene un decisivo influjo sobre sus acciones) el medio indispensablemente necesario para alcanzarlo si está en su poder. Esta proposición es, en lo que se refiere al querer mismo, analítica, pues en el querer un objeto como producto de mi acción está ya pensada mi causalidad como causa activa, es decir, el uso de los medios, y el imperativo extrae el concepto de las acciones necesarias para tal fin del concepto de un querer ese fin (para determinar los propios medios conducentes a un determinado propósito hacen falta, sin duda, proposiciones sintéticas, pero éstas atañen al fundamento para hacer real el objeto, no al fundamento para hacer real el acto mismo de la voluntad). Que para dividir una línea en dos partes iguales según un principio seguro tengo que trazar desde sus extremos dos arcos de círculo es algo que la matemática enseña, sin duda, por proposiciones sintéticas, pero una vez que sé que solo mediante esa acción puede producirse el efecto citado, si quiero íntegro tal efecto quiero también la acción necesaria para él, y esto último sí es una proposición analítica, pues es lo mismo representarme algo como efecto posible de cualquier actividad mía y representarme a mí mismo obrando de esa manera para la obtención de tal efecto.

Los imperativos de la sagacidad coincidirían completamente con los de la habilidad y serían, como éstos, analíticos si fuera igualmente fácil dar un concepto determinado de la felicidad. Pues aquí como allí se podría afirmar que el que quiere el fin quiere también (de conformidad con la razón necesariamente) los medios que están para ello en su poder. Pero es una desgracia que el concepto de felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aun cuando todo hombre desea alcanzarla nunca puede decir de una manera bien definida y sin contradicción lo que propiamente quiere y desea. La causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son empíricos, es decir, que tienen que derivarse de la experiencia, y que, sin embargo, para la idea de felicidad se exige un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro. Ahora bien, es imposible que un ser, por muy perspicaz y poderoso que sea, siendo finito, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere en este sentido. Si quiere riqueza ¡cuántas preocupaciones, cuánta envidia, cuántas asechanzas no podrá atraerse con ella! ¿Quiere conocimiento y saber? Pero quizá esto no haga sino darle una visión más aguda que le mostrará más terribles aún los males que ahora están ocultos para él y que no puede evitar, o impondrá a sus deseos, que ya bastante le dan que hacer, necesidades nuevas. ¿Quiere una larga vida? ¿Quién le asegura que no ha de ser una larga miseria? ¿Quiere al menos tener salud? Pero ¿no ha sucedido muchas veces que la flaqueza del cuerpo le ha evitado caer en excesos que habría cometido de haber tenido una salud perfecta? etc., etcétera. En suma, nadie es capaz de determinar con plena certeza mediante un principio cualquiera qué es lo que le haría verdaderamente feliz, porque para eso se necesitaría una sabiduría absoluta. Así pues, para ser feliz no cabe obrar por principios determinados sino sólo por consejos empíricos, por ejemplo, de dieta, de ahorro, de cortesía, de comedimiento, etc.; la experiencia enseña que estos consejos son los que mejor fomentan, por lo general, el bienestar. De aquí se deduce que los imperativos de la sagacidad no pueden, hablando con rigor, mandar, esto es, exponer objetivamente ciertas acciones como necesarias prácticamente; que hay que considerarlos más bien como consejos (consilia) que como mandatos (praecepta) de la razón, y que el problema de determinar con seguridad y universalidad qué acción fomenta la felicidad de un ser racional es totalmente irresoluble, puesto que no es posible a este respecto un imperativo que mande en sentido estricto realizar lo que nos haga felices, porque la felicidad no es un ideal de la razón sino de la imaginación, que descansa en fundamentos meramente empíricos, de los cuales en vano se esperará que determinen una acción por la cual se alcance la totalidad —en realidad infinita— de consecuencias. Este imperativo de la sagacidad sería, además (admitiendo que los medios para llegar a la felicidad pudieran indicarse con certeza), una proposición analítico-práctica,

pues sólo se distingue del imperativo de la habilidad en que en éste el fin es sólo posible y en aquél el fin está dado. Ahora bien, como ambos ordenan sólo los medios para aquello que se supone ser deseado como fin, resulta que el imperativo que manda querer los medios a quien quiere el fin es en ambos casos analítico. Así pues, no hay ninguna dificultad con respecto a la posibilidad de tal imperativo.

En cambio, el único problema que necesita solución es, sin duda alguna, el de cómo es posible el imperativo de la moralidad, porque éste no es hipotético y, por lo tanto, la necesidad representada objetivamente no puede fundamentarse en ninguna suposición previa, como en los imperativos hipotéticos. Ahora bien, no debe perderse de vista que no existe ningún ejemplo ni forma de decidir empíricamente si hay semejante imperativo, sino que, por el contrario, se debe sospechar siempre que algunos imperativos aparentemente categóricos pueden ser en el fondo hipotéticos. Así, por ejemplo, cuando se dice *no debes prometer falsamente* y se admite que la necesidad de tal omisión no es un simple consejo encaminado a evitar un mal mayor, como sería si se dijese *no debes prometer falsamente; no vayas a perder tu crédito al ser descubierto*, sino que se afirma que una acción de esta especie tiene que considerarse mala en sí misma, entonces el imperativo de la prohibición es categórico. Sin embargo, no se puede mostrar con seguridad en ningún ejemplo que la voluntad se determina aquí sin ningún otro motor y sólo por la ley, aunque así lo parezca, pues siempre es posible que en secreto el temor a la vergüenza o acaso también el recelo oscuro de otros peligros tengan influjo sobre la voluntad. ¿Quién puede demostrar la no existencia de una causa por la experiencia cuando ésta sólo nos enseña que no percibimos tal causa? De esta manera, el llamado imperativo moral, que parece un imperativo categórico incondicionado, sería en realidad un precepto pragmático que nos hace atender a nuestro provecho y nos enseña solamente a tenerlo en cuenta.

Por consiguiente, tendremos que investigar completamente a priori la posibilidad de un imperativo categórico, porque aquí no contamos con la ventaja de que su realidad nos sea dada en la experiencia, ya que en tal caso sólo sería preciso explicar su posibilidad sin necesidad de establecerla. Por eso hemos de comprender, por el momento, que el imperativo categórico es el único que se expresa en una *ley práctica*, y que los demás imperativos pueden llamarse principios de la voluntad pero no leyes de la voluntad, porque lo que sólo es necesario hacer como medio para conseguir un propósito cualquiera puede considerarse contingente en sí mismo, y en todo momento podemos quedar libres del precepto al renunciar al propósito, mientras que el mandato incondicionado no deja a la voluntad ninguna libertad con respecto al objeto y, por tanto, lleva en sí mismo aquella necesidad que exigimos siempre de la ley.

En segundo lugar, la naturaleza de la dificultad que se halla en este imperativo categórico o ley de la moralidad (la dilucidación de su posibilidad misma) es muy especial. Se trata de una proposición sintético-práctica a priori¹⁵, y puesto que el conocimiento de la posibilidad de este género de proposiciones ya fue bastante difícil en la filosofía teórica, fácilmente se puede inferir que no habrá de serlo menos en la filosofía práctica.

¹⁵ (*Nota de Kant*): Enlazo el acto a priori con la voluntad sin presuponer como condición la existencia de inclinaciones, es decir, necesariamente (aunque sólo de un modo objetivo, esto es, bajo la idea de una razón que tenga pleno poder sobre todas las motivaciones subjetivas). Es ésta, pues, una proposición práctica que no deriva analíticamente el querer una acción de otro querer anteriormente presupuesto (pues no tenemos una voluntad tan perfecta), sino que lo vincula al concepto de la voluntad de un ser racional inmediatamente, como algo que no está contenido en ella.

A la vista de este problema intentaremos ver primero si el puro concepto de un imperativo categórico nos puede proporcionar la fórmula que contenga la proposición que pueda ser un imperativo categórico, pues aunque ya sepamos qué es lo que dice todavía necesitaremos un esfuerzo especial y difícil para saber cómo es posible este mandato absoluto, asunto que dejaremos para el último capítulo.

Cuando pienso un imperativo hipotético en general no sé lo que contiene hasta que me es dada la condición, pero si pienso un imperativo categórico enseguida sé qué contiene. En efecto, puesto que el imperativo no contiene, aparte de la ley, más que la necesidad de la máxima de adecuarse a esa ley¹⁶, y ésta no se encuentra limitada por ninguna condición, no queda entonces nada más que la universalidad de una ley general a la que ha de adecuarse la máxima de la acción, y esa adecuación es lo único que propiamente representa el imperativo como necesario.

Por consiguiente, sólo hay un imperativo categórico y dice así: *obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal.*

Ahora bien, si de este único imperativo pueden derivarse, como de un principio, todos los imperativos del deber, podremos al menos mostrar lo que pensamos al pensar el deber y lo que significa este concepto, aunque dejemos sin decidir si eso que llamamos no será acaso un concepto vacío.

Puesto que la universalidad de la ley por la que suceden determinados efectos constituye lo que se llama naturaleza en su sentido más amplio (atendiendo a la forma), es decir, la existencia de las cosas en cuanto que están determinadas por leyes universales, resulta que el imperativo universal del deber acepta esta otra formulación: *obra como si la máxima de su acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza.*

Vamos a enumerar ahora algunos deberes siguiendo la división corriente que se hace de ellos en deberes para con nosotros mismos y deberes para con los demás hombres, así como deberes perfectos y deberes imperfectos¹⁷.

Un hombre que, por una serie de desgracias rayanas en la desesperación, siente despegarse de la vida, tiene aún suficiente razón como para preguntarse si no será contrario al deber para consigo mismo quitarse la vida. Pruebe a ver si la máxima de su acción puede convertirse en ley universal de la naturaleza. Su máxima es *me hago, por egoísmo, el principio de abreviar mi vida cuando ésta, a la larga, me ofrezca más males que bienes.* Se trata ahora de saber si tal principio egoísta puede ser una ley universal de la naturaleza. Muy pronto se ve que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma mediante el mismo impulso encargado de conservarla sería, sin duda alguna, una naturaleza

¹⁶ (Nota de Kant): La máxima es el principio subjetivo de la acción y debe distinguirse del principio objetivo, la ley práctica. Aquella contiene la regla práctica que determina la razón en conformidad con las condiciones del sujeto (muchas veces su ignorancia, e incluso sus inclinaciones), y es, en consecuencia, el principio por el cual *obra de hecho* el sujeto. La ley, por el contrario, es el principio objetivo y válido para todo ser racional, y es, por tanto, en este sentido, el principio por el cual *debe obrar* el sujeto.

¹⁷ (Nota de Kant): Hay que advertir en este punto que me reservo la división de los deberes para una futura *Metafísica de las costumbres*. Esta que ahora uso es sólo una división cualquiera para ordenar mis ejemplos. Por lo demás, entiendo aquí por deber perfecto aquel que no admite excepción en favor de las inclinaciones, por lo que tengo deberes perfectos tanto internos como externos. Esto es algo que contradice el uso que tales términos tienen en las escuelas, pero que aquí no intentaré justificar porque resulta indiferente para mi propósito que se admita o no.

contradictoria y que no podría subsistir. Por lo tanto, aquella máxima no puede realizarse como ley natural universal y, en consecuencia, contradice por completo al principio supremo de todo deber.

Otro hombre se ve apremiado por la necesidad de pedir dinero prestado. Sabe perfectamente que no podrá pagar, pero también sabe que nadie le prestará nada si no promete formalmente devolverlo en determinado tiempo. Siente deseos de hacer tal promesa, pero aún le queda conciencia bastante como para preguntarse: ¿no está prohibido, no es contrario al deber salir de apuros de esta manera? Supongamos que, pese a todo, decide hacerlo, por lo que la máxima de su acción vendría a ser ésta: *cuando crea estar apurado por la falta de dinero tomaré prestado y prometeré el pago, aun cuando sé que no voy a realizarlo nunca*. Este principio del egoísmo o de la propia utilidad es quizá compatible con todo mi bienestar futuro, pero la cuestión ahora es la siguiente: ¿es lícito esto? Transformo, pues, la exigencia del egoísmo en una ley universal y propongo así la pregunta: ¿qué sucedería si mi máxima se convirtiese en ley universal? Enseguida veo que no puede valer como ley natural universal ni estar de acuerdo consigo misma sino que siempre ha de ser contradictoria. En efecto, la universalidad de una ley que sostenga que quien crea estar apurado puede prometer lo que se le ocurra proponiéndose no cumplirlo haría imposible la promesa misma y el fin que con ella pudiera obtenerse, pues nadie creería en tales promesas y todos se reirían de ellas como de un vano engaño.

Una tercera persona encuentra cierto talento en su interior, lo que, con la ayuda de alguna cultura, podría hacer de él un hombre útil en diferentes aspectos. Sin embargo, se encuentra en circunstancias cómodas y prefiere ir en búsqueda de placeres a esforzarse por ampliar y mejorar sus afortunadas capacidades naturales. Pero se pregunta si su máxima de dejar sin cultivar su talento natural, aparte de coincidir con su tendencia a la pereza, se ajusta además a lo que se entiende por deber. Y entonces se ve que muy bien puede subsistir una naturaleza que se rija por tal ley universal, aunque el hombre (como hacen los habitantes de los mares del Sur) deje que se enmohezcan sus talentos y entregue su vida a la ociosidad, el regocijo y la reproducción, o sea, en una palabra, al disfrute. Pero *no puede querer* que ésta sea una ley natural universal o que se halle impresa en nosotros por algún instinto natural, pues, en cuanto ser racional, necesariamente quiere que se desarrollen todas las facultades en él, ya que le han sido dadas y le sirven para todo género de propósitos posibles.

Una cuarta persona a quien le van bien las cosas ve a otros luchando contra grandes dificultades. Podría ayudarles, pero piensa: ¿a mí qué me importa? ¡que cada uno sea lo feliz que el cielo le conceda o él mismo quiera hacerse; nada voy a quitarle, y ni siquiera le tendré envidia; no tengo ganas de contribuir a su bienestar o a su ayuda en la necesidad! Ciertamente, si tal modo de pensar fuese una ley universal de la naturaleza podría muy bien subsistir la raza humana, y sin duda, mejor aún que charlando todos de compasión y benevolencia, poniéndolas por las nubes e incluso ejerciéndolas en ocasiones, pero también engañando en cuanto se tiene la oportunidad, traficando con el derecho de los hombres o lesionándolo de varias maneras. Pero bien, sea como fuere, aun cuando sea posible que aquella máxima se mantenga como ley natural universal, es imposible, sin embargo, querer que tal principio valga siempre y por todas partes como ley natural, pues una voluntad que así lo decidiera se contradiría a sí misma, ya que podrían suceder algunos casos en que necesitara del amor y compasión de los demás, y entonces, por la misma ley natural originada en su propia voluntad, se vería privado de toda esperanza de ayuda¹⁸.

¹⁸ Nótese que, de los cuatro ejemplos aducidos por Kant, este último es especialmente confuso desde el punto de vista de una moralidad a priori, pues, aunque Kant introduce el concepto de compasión (lo que le aparta inmediatamente de las concepciones liberales vigentes en su época, como ya señalara magistralmente Ernst Bloch), todavía nos encontramos con un criterio de reciprocidad perfectamente falible, en la medida en que

Estos son algunos de los muchos deberes reales, o al menos considerados así por nosotros, cuya derivación del único principio citado arriba salta claramente a la vista. Hay que *poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en ley universal: tal es, en general, el canon del enjuiciamiento moral de la misma. Algunas acciones están constituidas de tal modo que su máxima no puede ni siquiera ser pensada sin contradicción como ley natural universal, y mucho menos se puede querer que deba serlo. En otras, ciertamente, no se encuentra esa imposibilidad interna, pero es imposible querer que su máxima sea elevada a la universalidad de una ley natural, porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma. Es fácil ver que las primeras acciones contradicen al deber estricto (ineludible), mientras que las segundas lo hacen al deber amplio (meritorio), con lo que todos los deberes, en lo que se refiere al modo de obligar (no al objeto de la acción), quedan por medio de estos ejemplos considerados íntegramente en su relación de dependencia con respecto al principio único.

Si ahora nos fijamos en nosotros mismos en los casos en que contravenimos a un deber, hallaremos que no queremos realmente que nuestra máxima se convierta en ley universal, pues eso es imposible, sino que es más bien lo contrario lo que debe mantenerse como una ley universal, pero nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* para nosotros (aunque sólo sea para este caso) en provecho de nuestra inclinación. Por consiguiente, si lo consideráramos todo desde un único punto de vista, el punto de vista de la razón, hallaríamos una contradicción en nuestra propia voluntad, a saber: que cierto principio es objetivamente necesario como ley universal, y, sin embargo, no vale subjetivamente con universalidad, sino que ha de incluir excepciones. Pero puesto que nosotros consideramos en unas ocasiones nuestra acción desde el punto de vista de una voluntad completamente adecuada a la razón, y en otras consideramos la misma acción desde el punto de vista de una voluntad afectada por las inclinaciones, resulta que no hay aquí ninguna contradicción real, sino una resistencia de la inclinación contra el precepto de la razón (antagonismus), por donde la universalidad (universalitas) del principio se convierte en mera validez común (generalitas) por la que el principio práctico de la razón debe coincidir con la máxima a mitad de camino. Ahora bien, el hecho mismo de que no nos sea posible justificar nada de esto ante la imparcialidad de nuestro propio juicio viene a demostrar que, pese a todo, reconocemos realmente la validez del imperativo categórico, aunque nos permitimos (desde luego con todos los respetos para él) algunas excepciones consideradas insignificantes y, al parecer, aceptadas casi a regañadientes¹⁹.

Así pues; hemos demostrado por lo menos que si el deber es un concepto que ha de contener significación e influencia auténticamente legislatora sobre nuestras acciones no puede expresarse más que en imperativos categóricos, de ningún modo en imperativos hipotéticos. También (y esto ya es bastante) hemos expuesto de manera clara y concreta en todos los sentidos el contenido del imperativo categórico que debería encerrar el principio de todo deber (si es que existe algo

alguien puede aceptar una situación asimétrica, aun quedando con ello enormemente perjudicado. Y es que Kant no ha introducido *aún* el criterio a priori de una moralidad pura nucleado en torno a unas determinadas *sensibilidad y madurez morales* por las que debo querer que exista una solidaridad universal aunque no me perjudique su no existencia. La fundamentación propiamente kantiana tiene lugar más adelante en referencia a los mismos cuatro ejemplos que acabamos de ver.

¹⁹ Nótese el tono irónico empleado por Kant a la hora de caracterizar a esta (por decirlo con Hegel) *bella conciencia*, que hace lo que le dicta su inclinación inmediata pero sin abandonar la defensa -por supuesto retórica- de los deberes del imperativo moral. Recordará, asimismo, el lector cómo hablaba Kant algo más arriba de las , etc., lo que anula ipso facto los reproches que se han formulado acerca de una supuesta hipocresía en el establecimiento de su concepción analítica de la ética. Quien se lleva la palma en este tipo de reproches no es otro, sin duda, que el Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*.

parecido). Pero no hemos llegado aún al punto de poder demostrar a priori que tal imperativo existe realmente, que hay una ley práctica que manda por sí misma, absolutamente y sin ningún resorte impulsivo, y que la obediencia a esa ley constituye un deber.

Teniendo el propósito de llegar a esto, es de la mayor importancia dejar sentada la advertencia de que a nadie se le ocurra derivar la realidad de ese principio a partir de las propiedades particulares de la naturaleza humana. El deber ha de ser una necesidad práctica incondicionada de la acción y debe valer, por consiguiente, para todos los seres racionales (que son los únicos seres a quienes puede referirse un imperativo), y sólo por eso ha de ser una ley para todas las voluntades humanas. En cambio, lo que se derive de la especial disposición natural de la humanidad, lo que se derive de ciertos sentimientos y tendencias, e incluso de alguna orientación concreta que pudiera estar inscrita en la razón del hombre, y no valga necesariamente para la voluntad de todo ser racional, todo eso podrá darnos una máxima, pero no una ley; podrá darnos un principio subjetivo según el cual tendremos inclinación y tendencia a obrar de cierta manera, pero no un principio objetivo que nos obligue a obrar de determinada manera, aun cuando nuestra tendencia, inclinación y disposición naturales sean contrarias. Es más: tanto mayores serán la grandeza y la dignidad interior de un mandato cuanto menores sean las causas subjetivas favorables y mayores las contrarias, sin debilitar por ello en lo más mínimo la constrictión de la ley ni disminuir ni un ápice su validez.

Vemos aquí, en efecto, cómo la filosofía está colocada en una posición bastante precaria, pues ha de mantenerse firme sin pender de nada que esté en el cielo ni apoyarse en nada que esté sobre la tierra. Aquí ha de demostrar su integridad como guardadora de sus leyes, no como heraldo de las que le insinúe algún sentido impreso o quién sabe qué naturaleza providente, las cuales, aunque son mejores que no tener nada, no pueden nunca proporcionar principios, porque éstos son dictados por la razón y han de tener su origen completamente a priori, y con ello, su autoridad imperativa. En suma: no esperar nada de la inclinación humana sino de la suprema autoridad de la ley y del respeto a la misma, o, en otro caso, condenar al hombre a autodespreciarse y execrarse en su interior.

Todo aquello, pues, que sea empírico representa un añadido al principio de la moralidad, y, como tal, no sólo resulta inadecuado sino altamente perjudicial para la pureza de las costumbres mismas, en las cuales el valor propio —y más allá de todo precio— de una voluntad absolutamente pura consiste justamente en que el principio de la acción se halla libre de todos aquellos influjos de motivos contingentes que sólo la experiencia es capaz de proporcionar. Contra esta negligencia y hasta baja del modo de pensar que busca el principio en motivaciones y leyes empíricas no serán nunca demasiado frecuentes e intensas las reconvenciones, porque la razón humana, cuando se cansa, va gustosamente a reposar en ese almohadón, y en los ensueños de dulces ilusiones (que la hacen abrazar una nube en lugar de a Juno) la moralidad es sustituida por un bastardo compuesto de miembros procedentes de diferentes orígenes y que se parece a todo lo que se quiera ver en él excepto a la virtud, al menos para aquel que la haya visto una vez en su verdadera figura²⁰.

Entonces la cuestión es la siguiente: ¿es una ley necesaria para todos los seres racionales juzgar siempre sus acciones según máximas que ellos mismos puedan querer que sirvan, a la vez, de leyes universales? Si es así, entonces esto se encuentra vinculado, de un modo absolutamente *a priori*, al

²⁰ (Nota de Kant): Contemplar la virtud en su verdadera figura no significa otra cosa que representar la moralidad despojada de todo lo sensible y de todo adorno, recompensa o egoísmo. Fácilmente puede cualquiera, por medio de un pequeño ensayo de su razón (con tal de que no esté incapacitada para toda abstracción) convencerse de todo lo que oscurece a la moralidad, aquello que aparece como un excitante a las inclinaciones.

concepto de la voluntad de un ser racional en general. Mas para descubrir tal vinculación hace falta, aunque se resista uno a ello, dar un paso más y entrar en la metafísica, aunque en una esfera distinta de la de la filosofía especulativa, es decir, en una metafísica de las costumbres. En una filosofía práctica, en donde no se trata para nosotros de admitir fundamentos de lo que sucede de hecho sino de lo que debe suceder, aun cuando ello no suceda jamás, esto es, de admitir leyes objetivas prácticas; en una filosofía práctica, digo, no necesitamos establecer investigaciones acerca de los fundamentos de por qué unas cosas agradan y otras desagradan, de cómo el placer de la mera sensación debe distinguirse del gusto, y éste, a su vez, de una satisfacción general de la razón; no necesitamos investigar en qué descansan los sentimientos de placer y dolor, y cómo de aquí se originan deseos e inclinaciones y de ellas (por la intervención de la razón) determinadas máximas, etc., pues todo eso pertenece a una psicología empírica, que constituiría la segunda parte de una teoría de la naturaleza considerada como filosofía de la naturaleza en cuanto que se fundamenta en *leyes empíricas*. Aquí se trata de leyes objetivas prácticas y, por tanto, de la relación de una voluntad consigo misma en cuanto que se determina exclusivamente por la razón, con lo que cae todo lo que tiene relación con lo empírico, porque si la razón por sí sola determina la conducta (algo de cuya posibilidad vamos a ocuparnos ahora mismo), ha de hacerlo necesariamente *a priori*.

La voluntad es pensada como la facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes. Una facultad semejante sólo puede hallarse en los seres racionales. Ahora bien, entendemos por *fin* aquello que sirve a la voluntad como fundamento objetivo de su autodeterminación, y cuando es puesto por la mera razón tal fin debe valer igualmente para todos los seres racionales. En cambio, lo que constituye simplemente el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es el fin se denomina *medio*. El fundamento subjetivo del deseo es el *estímulo*, mientras que el fundamento objetivo del querer constituye el *motivo*. Por eso se hace una distinción entre los fines subjetivos, que descansan en estímulos, y los fines objetivos, que pasan a convertirse en motivos que valen para todo ser racional. Los principios prácticos son formales cuando hacen abstracción de todos los fines subjetivos, y son materiales cuando consideran los fines subjetivos y en consecuencia ciertos estímulos. Aquellos fines que, como efectos de la acción de un ser racional, se propone éste a su capricho (fines materiales) son todos ellos simplemente relativos, pues su valor reside en su mera relación con una determinada facultad de desear del sujeto y no pueden proporcionar en consecuencia, ningún principio universal válido y necesario para todo ser racional ni tampoco para todo querer, es decir, que no pueden establecer leyes prácticas. Por esta razón, todos estos fines relativos no pueden apoyarse más que en imperativos hipotéticos.

Pero si suponemos que hay algo cuya existencia en sí misma posee un *valor absoluto*, algo que, como fin en sí mismo, puede ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de una ley práctica.

Ahora yo digo que el hombre, y, en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad, y debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo sino las dirigidas también a los demás seres racionales. Todos los objetos de las inclinaciones tienen un valor, pues si no hubiera inclinaciones y necesidades fundamentadas en ellas su objeto carecería de valor. Pero las inclinaciones mismas como fuentes de las necesidades están tan lejos de tener un valor *absoluto* para ser deseadas, que más bien el deseo general de todo ser racional sería el librarse completamente de ellas. Así pues, el valor de todos los objetos que podemos obtener por medio de nuestras acciones es siempre un valor condicionado. Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad sino en la naturaleza tienen, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como simples medios, y por eso se llaman . En cambio, los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue

como fines en sí mismos, o sea, como algo que no puede ser usado meramente como medio y por tanto, limita todo capricho en este sentido (y es, en definitiva, objeto de respeto). No son éstos, pues, fines subjetivos cuya existencia tiene un valor para nosotros como efecto de nuestra acción, sino que son fines objetivos, es decir, seres cuya existencia es un fin en sí misma, y un fin tal que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debiera éste servir de medio, porque sin esto no habría posibilidad de hallar en ninguna parte nada que tuviera valor absoluto, y si todo valor fuera condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse ningún principio práctico supremo para la razón.

Por lo tanto, si ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal que, por la representación de lo que es necesariamente fin para todos por ser un fin en sí mismo, constituya un principio objetivo de la voluntad y pueda servir, en consecuencia, como ley práctica universal. El fundamento de este principio es así: *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en este sentido dicha existencia es un principio subjetivo de las acciones humanas. Pero también se representa así su existencia todo ser racional, justamente a consecuencia del mismo fundamento racional que tiene valor para mí²¹, por lo que es, pues, al mismo tiempo, un principio objetivo del cual, como fundamento práctico supremo que es, han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será entonces como sigue: *obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio*²². Vamos a ver ahora si esto puede llevarse a cabo.

Volviendo a los ejemplos anteriores, tendríamos:

1. Según el concepto de deber necesario para consigo mismo, quien ande pensando en el suicidio tendrá que preguntarse si su acción puede resultar compatible con la idea de la humanidad como fin en sí. Si, para escapar de una situación dolorosa, se destruye a sí mismo, hace uso de una persona como simple medio para conservar una situación tolerable hasta el fin de la vida²³. El hombre no es una cosa ni es algo, pues, que pueda usarse como simple medio, sino que debe ser considerado, en todas las acciones, como un fin en sí. En consecuencia, no puedo disponer del hombre, en mi persona, para mutilarle, estropearle o matarle. (Prescindo aquí de una determinación más precisa de este principio para evitar malentendidos, como, por ejemplo, la amputación de miembros para conservarme, o el peligro al que expongo mi vida para conservarla, etc.)

2. Por lo que se refiere al deber necesario para con los demás, el que está pensando hacer una falsa promesa comprenderá inmediatamente que quiere usar a otro hombre como un simple medio, sin considerarlo, al mismo tiempo, un fin en sí mismo. En efecto, aquel a quien yo quiero aprovechar,

²¹ (*Nota de Kant*): Presento esta proposición como un postulado. En el último capítulo hallará el lector sus fundamentos.

²² Hemos empleado el término “relacionarse”, aunque el verbo empleado por Kant es el verbo *brauchen*, porque responde mucho mejor al espíritu de lo afirmado por el filósofo, cuya insistencia en la legitimidad moral de la utilización de unos hombres por otros no deja lugar a dudas. La traducción de Morente es, en este sentido, mucho más exacta.

²³ Como podrá advertir el lector, nos encontramos ante uno de los razonamientos más confusos (el peor, sin duda, de todo el escrito kantiano), en la medida en que viene a fundamentarse de una manera inevitable en una extraña dualidad entre la persona y su cuerpo, lo que supone la pervivencia en la filosofía de Kant de ciertos vestigios *cristianos* que en nada ayudan al desarrollo de dicha filosofía, cuyas apelaciones a la divinidad cristiana son extraordinariamente aisladas y se hallan, como se puede comprobar tras la lectura del presente escrito, radicalmente alejadas de cualquier connotación apologetica.

por medio de esa promesa, para mis propósitos no puede aceptar el modo que tengo de tratarle y ser el fin de esa acción²⁴. Claramente salta a la vista el desprecio al principio de la dignidad de los otros hombres cuando se eligen ejemplos de ataques a la libertad y la propiedad de los demás, pues se ve inmediatamente que el que lesiona los derechos de los hombres está decidido a usar a la persona ajena como un simple medio, sin tener en consideración que los demás, como seres racionales que son, deben ser estimados al mismo tiempo como fines en sí, es decir, sólo como seres que deben contener en sí mismos el fin de la acción²⁵.

3. Con respecto al deber contingente (meritorio) para con uno mismo, no basta con que la acción no contradiga a la humanidad como fin en sí misma contenida en nuestra persona, sino que tiene que concordar positivamente con ella. Ahora bien, en la humanidad hay capacidades de perfeccionamiento que pertenecen al fin de la naturaleza en lo que se refiere a la humanidad contenida en nuestra persona, con lo que descuidar dichas capacidades puede muy bien compatibilizarse con el mero mantenimiento de la humanidad como fin en sí misma, pero no con el *fomento* de tal fin.

4. Con respecto al deber meritorio para con los demás, el fin natural que tienen todos los hombres es su propia felicidad. Es bien cierto que podría mantenerse la humanidad aunque nadie contribuyera a la felicidad de los demás, con tal de no sustraerle nada, pero es una concordancia meramente negativa y no positiva con la humanidad como fin en sí el que nadie se esfuerce en lo que pueda por fomentar los fines ajenos. En efecto, siendo el sujeto un fin en sí mismo, sus fines deben ser, en la medida de lo posible, también míos, si es que aquella representación ha de ejercer sobre mí todo su efecto.

Este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general como fin en sí misma, principio que constituye la suprema condición limitativa de la libertad de las acciones de todo hombre, no se deriva de la experiencia. Primero, a causa de su *universalidad*, puesto que se extiende a todos los seres racionales y no hay experiencia que alcance a determinar tanto. Segundo, porque en dicho principio la humanidad no es representada como fin del hombre (subjétivamente), es decir, como objeto que nos proponemos como un fin de hecho, sino como un *fin objetivo* que, sean cuales sean los fines que tengamos, constituye como ley la suprema condición limitativa de todos los fines subjetivos, y, por tanto, debe originarse en la razón pura. En efecto, el fundamento de toda legislación práctica se encuentra objetivamente en la regla y en aquella forma de universalidad que la capacita para ser una ley (siempre una ley natural), según el primer principio, mientras que, subjétivamente, tal fundamento se encuentra en el fin de la acción. Ahora bien, el sujeto de todos los fines según el segundo principio, es todo ser racional como fin en sí mismo, de donde se sigue un tercer principio práctico de la voluntad como condición suprema de la concordancia entre ésta y la razón práctica universal, a saber, la idea de *la voluntad de todo ser racional como una voluntad un universalmente legisladora*.

²⁴ Por el contexto se observa inmediatamente que se trata de un fin relativo.

²⁵ (*Nota de Kant*): No se piense que en este asunto pueda servir de principio rector el trivial dicho *quod tibi non vis fieri*, etc., pues éste es derivado de aquél, aunque con diversas limitaciones. Tal dicho no puede constituir una ley universal porque no contiene el fundamento de los deberes para consigo mismo, ni tampoco el de los deberes de la compasión para con los demás (pues alguien podría decir que los demás no deben tenerle compasión con tal de quedar él dispensado de tenérsela a ellos), ni tampoco el de los deberes necesarios de unos con otros, pues el criminal podría apoyarse en él para argumentar contra el juez que le condena, etc.

Según este principio, han de rechazarse todas aquellas máximas que no puedan compatibilizarse con la propia legislación universal de la voluntad. De esta manera, la voluntad no está sometida sin más a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada autolegisladora, y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a aquella ley de la que ella misma es autora.

Los imperativos, según el modo anterior de representarlos, es decir, como la legalidad universal de acciones semejante a un orden natural, o bien como la preferencia universal por los seres racionales en sí mismos, excluyen de su autoridad, sin duda, toda mezcla de algún interés como estímulo justamente porque son representados como categóricos. Pero han sido solamente admitidos como imperativos categóricos porque resulta necesario si se quiere explicar el concepto de deber, pero no ha podido demostrarse por sí mismo que existan proposiciones prácticas que mandan categóricamente, como tampoco puede demostrarse ahora en este capítulo. Sin embargo, podía suceder una cosa, y es que la ausencia de todo interés en el querer por deber, como característica específica que distingue el imperativo categórico del hipotético, es indicada en el imperativo mismo por medio de alguna determinación contenida en él, y esto es justamente lo que ocurre en la formulación del tercer principio que hemos dado, es decir, en la idea de la voluntad de todo ser racional como voluntad universalmente legisladora.

En efecto, si pensamos tal voluntad veremos que una voluntad subordinada a leyes puede estar vinculada a éstas, sin duda, por algún interés, pero una voluntad que es ella misma suprema legisladora no puede, en cuanto que lo es, depender de ningún interés, pues en tal caso necesitaría de alguna otra ley que sometiese el interés de su egoísmo a la condición de una validez elevada a ley universal.

Así pues, si en efecto es exacto el principio de toda voluntad humana como una voluntad universalmente legisladora por medio de todas sus máximas, sería muy apto para un imperativo categórico²⁶, pues ateniéndonos a la idea de una legislación universal no se fundamenta en ningún interés y, de todos los imperativos posibles, es el único que puede considerarse *incondicionado*, o, mejor aún, invirtiendo la oración: si hay un imperativo categórico (es decir, una ley para la voluntad de todo ser racional), sólo podrá mandar que se haga todo por una máxima de la voluntad que pueda considerarse al mismo tiempo universalmente legisladora con respecto al objeto, pues sólo entonces el principio práctico y el imperativo al que obedece son incondicionados, ya que no puede tener ningún interés como fundamento.

No es de extrañar entonces que, si consideramos todos los esfuerzos emprendidos hasta ahora para descubrir el principio de la moralidad, todos hayan fracasado inevitablemente. Si nos limitamos a observar al hombre atado sin más a leyes por medio de su deber, podemos no caer en la cuenta de que es posible que esté sujeto a su propia legislación, que a la vez es universal, y de que puede estar obligado a obrar sólo en conformidad con su propia voluntad legisladora, que además es, por un cierto fin natural, universalmente legisladora. En efecto, si se piensa al hombre simplemente sometido a una ley (la que sea), es preciso que ésta lleve consigo algún interés, como atracción o coacción, pues no surge como una ley de su propia voluntad, sino que ésta se ve obligada a actuar en conformidad a algo diferente. Esta inevitable consecuencia arruina irremediabilmente todo esfuerzo encaminado a descubrir un fundamento supremo del deber, pues de este modo nunca se obtiene deber sino necesidad de la acción proveniente de un interés determinado, sea propio o ajeno, lo que

²⁶ (*Nota de Kant*): Puedo abstenerme aquí de aducir ejemplos para explicar este principio, pues en este sentido sirven todos los que ilustraron el imperativo categórico y sus formas.

supone que el imperativo ha de ser siempre condicionado y no puede servir para el mandato moral²⁷. Llamaré a este principio el principio de la *autonomía* de la voluntad, por oposición a cualquier otro, al que, por lo mismo, calificaré de heteronomía.

El concepto de todo ser racional, que por las máximas de su voluntad debe considerarse legislador universal para juzgarse a sí mismo y a sus acciones desde este punto de vista, conduce a un concepto estrechamente vinculado a él y muy fructífero, el concepto de *reino de los fines*.

Por entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales mediante leyes comunes. Pero puesto que las leyes determinan los fines según su validez universal, resulta que, si prescindimos de las diferencias personales entre los seres racionales así como de todo contenido de sus fines privados, es posible pensar una totalidad de los fines (tanto de los seres racionales como de los fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en un enlace sistemático, es decir, un reino de los fines posible según los ya citados principios.

En efecto, todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás nunca como simple medio sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo. Entonces nace de aquí un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes, esto es, un reino que, puesto que esas leyes se proponen relacionar a esos seres como fines y medios, muy bien puede llamarse un reino de los fines, aunque, desde luego, sólo en la idea.

Un ser racional pertenece como miembro al reino de los fines cuando forma parte de él como legislador universal, pero también cuando se halla sujeto a las leyes. Pertenece al reino como jefe cuando, como legislador, no está sometido a la voluntad de otro.

El ser racional debe considerarse siempre legislador en un reino de fines posibles gracias a la libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya sea como jefe. Mas si ocupa este segundo puesto, no puede ser sólo por la máxima de su voluntad, sino sólo si es un ser totalmente independiente, sin que la capacidad adecuada a su voluntad posea necesidades ni limitaciones.

La moralidad consiste, pues, en la relación de toda acción con aquella legislación por la cual es posible un reino de los fines. Pero esa legislación debe hallarse en todo ser racional y ha de poder originarse en su voluntad, cuyo principio, en consecuencia, es el de no hacer ninguna acción por otra máxima que ésta: que tal máxima pueda ser una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma, al mismo tiempo, universalmente legisladora. Si las máximas no son, por su propia naturaleza, necesariamente conformes con ese principio objetivo de los seres racionales universalmente legisladores, entonces la necesidad de la acción, según el mismo

²⁷ Estamos ante un punto algo confuso en el desarrollo de la reflexión moral kantiana, puesto que una traducción literal del mismo vendría a dar a entender al lector que las escuelas filosóficas de la moralidad (reducidas, en lo esencial, a escuelas *teológicas* y escuelas *pragmatistas*) resultan incapaces de captar los ejemplos empíricos de una moral autónoma al reducir todo fenómeno moral a sus aspectos de coacción de la voluntad por parte de una ley exterior a ella, lo que supone la imposibilidad radical de una noción como la de *autocoacción racional* de la voluntad. Ello supone, sin embargo, la existencia de ejemplos empíricos de una moralidad pura, lo que no parece poder articularse (al margen de las advertencias kantianas sobre la imitación como simple ejercicio de la virtud) con sus tantas veces señalada imposibilidad de fundamentar la moralidad en otro terreno que no sea el de la razón pura. En el fondo se trata, una vez más, del viejo problema entre la moralidad y la eticidad, cuya solución kantiana contiene matices que hemos procurado incorporar en la presente traducción. De ahí que su exactitud sea menor que la ofrecida por Morente en este sentido.

principio, se llama constricción práctica, es decir, *deber*. El deber no se refiere al jefe en el reino de los fines, pero sí a todo miembro y a todos en igual medida.

La necesidad práctica de obrar según ese principio, es decir, el deber, no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino sólo en la relación de los seres racionales entre sí, relación en la que la voluntad de un ser racional debe considerarse al mismo tiempo legisladora, pues si no no podría pensarse como fin en sí mismo. La razón vincula, pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier voluntad y también a cualquier acción para consigo misma, y esto no en virtud de ningún otro motivo práctico o en vista de algún provecho futuro, sino por la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece otra ley que aquella que él se da a sí mismo.

En el reino de los fines todo tiene un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad.

Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene un precio comercial; lo que, sin suponer una necesidad, se adecua a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego de nuestras facultades sin fin alguno, tiene un precio de afecto; pero aquello que constituye la condición para que algo sea un fin en sí mismo no tiene un valor meramente relativo o precio, sino que tiene un valor interno, es decir, dignidad.

La moralidad es aquella condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo, puesto que sólo por ella es posible ser miembro legislador en un reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad en cuanto que es capaz de moralidad son lo único que posee dignidad. La habilidad y la ambición en el trabajo tienen un precio comercial; la gracia, la imaginación viva, el ingenio, tienen un precio de afecto; en cambio, la fidelidad en las promesas, la benevolencia por principios (no por instinto), tienen un valor interior. Igual que el arte, la naturaleza no contiene nada que pueda sustituirla caso de faltar, pues su valor no consiste en los efectos que de ella brotan ni en el provecho y utilidad que proporcionan, sino en los sentimientos morales, es decir, en las máximas de la voluntad dispuestas a manifestarse en acciones de este tipo aunque no se vean favorecidas por el éxito. Esas acciones no necesitan que las recomiende ninguna disposición o gusto subjetivo para considerarlas con inmediata satisfacción, ni necesitan de ninguna tendencia o sentimiento inmediatos. Representan a la voluntad que las realiza como objeto de respeto absoluto, pues no hace falta más que la razón para imponer dichos actos a la voluntad sin necesidad de adularla, algo que, en el terreno de los deberes, sería una contradicción. Esta apreciación da a conocer, por tanto, el valor de dignidad que tiene tal modo de pensar y lo aleja infinitamente de todo precio, con el cual ni siquiera puede ponerse en comparación sin menoscabar, por así decir, la santidad del mismo.

Pero ¿qué es lo que justifica tan altas pretensiones de los sentimientos morales buenos o de la virtud? Nada menos que la participación del ser racional en la legislación universal, haciéndole por ello apto para ser miembro de un reino posible de fines (al que por su propia naturaleza estaba ya destinado) como fin en sí mismo y, por consiguiente, como legislador en dicho reino, como libre con respecto a todas las leyes naturales y obedeciendo sólo a aquellas que da él mismo y por las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal (a la que, al mismo tiempo, él mismo se somete), pues nada tiene más valor que el que determina la ley. Precisamente por eso la legislación misma, que determina todo valor, debe poseer una dignidad, o sea, un valor incondicionado, incomparable, para el cual sólo la palabra respeto ofrece la expresión conveniente de la estimación que un ser racional ha de tributarle. La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.

Las tres citadas maneras de representar el principio de la moralidad son en el fondo, otras tantas fórmulas de una misma ley, cada una de las cuales contiene en su interior a las otras dos. No obstante, hay en ellas una diferencia que, sin duda, es más subjetiva que objetivamente práctica, pues se trata de acercar una idea de la razón a la intuición (según cierta analogía) y, por ello mismo, al sentimiento. En efecto, todas las máximas tienen:

1. Una *forma*, que consiste en la universalidad, y en este sentido se expresa la fórmula del imperativo categórico afirmando que las máximas tienen que ser elegidas como si debieran valer como leyes naturales universales.
2. Una *materia*, es decir, un fin, y entonces la fórmula sostiene que el ser racional debe servir como fin por su naturaleza y, por consiguiente, como fin en sí mismo, o sea, que toda máxima ha de suponer una condición limitativa de todos los fines meramente relativos o caprichosos.
3. Una *determinación integral* de todas las máximas por medio de la fórmula según la cual todas las máximas deben concordar, por propia legislación, en un reino posible de fines como si fuera un reino de la naturaleza²⁸.

El proceso se desarrolla aquí siguiendo las categorías de la *unidad* de la forma de la voluntad (su universalidad), de la *pluralidad* de la materia (los objetos, o sea, los fines) y de la *totalidad* del sistema. Pero en el juicio moral lo mejor es proceder siempre por el método más estricto y basarse en la fórmula universal del imperativo categórico: *obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma ley universal*. Ahora bien, si se quiere procurar acceso a la ley moral, resulta utilísimo conducir una y la misma acción por los tres citados conceptos y, en la medida de lo posible, acercarla así a la intuición.

Ahora podemos terminar en el mismo punto por el que habíamos comenzado, es decir, por el concepto de una voluntad absolutamente buena. La voluntad es absolutamente buena cuando no puede ser mala y, por consiguiente, cuando su máxima no puede contradecirse nunca al ser transformada en ley universal. Este principio es también su ley suprema: obra siempre según una máxima que puedas querer al mismo tiempo que su universalidad sea ley. Ésta es la única condición bajo la cual una voluntad no puede estar nunca en contradicción consigo misma, y este imperativo es categórico. Puesto que la validez de la voluntad, como ley universal para acciones posibles, acepta una analogía con el enlace universal de la existencia de las cosas según leyes universales, que es en general lo formal de la naturaleza, resulta que el imperativo categórico también puede expresarse de la siguiente manera: *obra según máximas que, al mismo tiempo, puedan tener por objeto presentarse como leyes naturales universales*. Así está constituida la fórmula de una voluntad absolutamente buena.

La naturaleza racional se distingue de las demás en que se pone un fin a sí misma, y éste sería la materia de toda buena voluntad. Pero como en la idea de una voluntad absolutamente buena sin condición limitativa (alcanzar este o aquel fin) hay que hacer completa abstracción de todo fin a realizar (aquel que cada voluntad llevaría a cabo más o menos bien), resulta que el fin no debe pensarse aquí como un fin a realizar sino como un fin independiente y, por tanto, de modo negativo, es decir, como un fin contra el cual no debe obrarse nunca y que no debe, en consecuencia,

²⁸ (*Nota de Kant*): La teleología concibe la naturaleza como un reino de fines, mientras que la moral concibe un posible reino de fines como un reino de la naturaleza. Allí el reino de los fines es una idea teórica para explicar lo que es; aquí es una idea práctica para realizar lo que no es pero puede ser real por nuestras acciones y omisiones, todo ello de conformidad con esa idea.

apreciarse como simple medio sino siempre, al mismo tiempo, como un fin de todo querer. Este fin no puede ser otra cosa que el fundamento²⁹ de todos los demás fines posibles, pues es también el fundamento de una posible voluntad absolutamente buena que no puede colocarse en función de ningún otro objeto sin caer en una contradicción. El principio *trata a todo ser racional (a sí mismo y a los demás) de tal modo que en tu máxima tal ser valga al mismo tiempo como fin en sí* es idéntico, en el fondo, al principio *obra según una máxima que contenga en sí misma su validez universal para todo ser racional*, pues si en el uso de los medios para todo fin yo debo limitar mi máxima a la condición de su validez universal como ley para todo sujeto, esto equivale a que el sujeto de los fines, es decir, el ser racional mismo, no debe nunca fundamentar las máximas de sus acciones como si fueran un simple medio, sino como constituyendo la suprema condición limitativa en la utilización de los medios, o sea, siempre y al mismo tiempo como un fin.

Ahora bien, de aquí se sigue sin discusión que todo ser racional como fin en sí mismo debe poderse considerar, con respecto a todas las leyes a que pudiera estar sometido, legislador universal, porque justamente esa aptitud de sus máximas para la legislación universal lo distingue como fin en sí mismo, al igual que su dignidad (prerrogativa) sobre todos los simples seres naturales lleva consigo el tomar siempre sus máximas desde su propio punto de vista, y, al mismo tiempo desde el de los demás seres racionales como legisladores (que por eso se llaman personas) Y de esta manera es posible un mundo de seres racionales (*mundus intelligibilis*) como reino de los fines por la propia legislación de todas las personas que son miembros de él. Por consiguiente, todo ser racional debe obrar como si fuera por sus máximas un miembro legislador en el reino universal de los fines. El principio formal de tales máximas es: *obra como si tu máxima debiera servir al mismo tiempo de ley universal para todos los seres racionales*. Un reino de los fines sólo es posible, pues, por analogía con un reino de la naturaleza: aquél, según máximas, es decir, reglas que se pone a sí mismo; éste, según leyes de causas eficientes mecánicas. No obstante, al conjunto de la naturaleza, aunque es considerado una máquina, se le da el nombre de reino de la naturaleza en cuanto que tiene referencia a los seres racionales como fines suyos. Tal reino de los fines sería realmente realizado por máximas, cuya regla prescribe el imperativo categórico a todos los seres racionales, si tales máximas fueran seguidas universalmente. Ahora bien, aunque el ser racional no puede contar con que, porque él mismo siga puntualmente esa máxima, por eso mismo los demás habrán de ser fieles a la misma; aunque tampoco puede contar con que el reino de la naturaleza y la ordenación finalista que contiene (y en la que él mismo está incluido) habrán de coincidir con un posible reino de los fines realizado por él mismo y satisfacer así su esperanza de felicidad, etc., sin embargo, la ley que dicta *obra siguiendo las máximas de un miembro legislador universal en un posible reino de fines* conserva toda su fuerza porque manda categóricamente. Y aquí justamente está la paradoja: en que solamente la dignidad del hombre como naturaleza racional, sin considerar ningún otro fin o provecho a conseguir por ella, es decir, sólo el respeto por una pura idea debe servir, no obstante, como ineludible precepto de la voluntad, y precisamente en esta independencia de la máxima con respecto a todos los demás estímulos consiste su grandeza, así como la dignidad de todo sujeto racional consiste en ser miembro legislador en un reino de fines, puesto que de otro modo, tendría que representarse solamente como sometido a la ley natural de sus necesidades.

Aun cuando el reino de la naturaleza y el reino de los fines fuesen pensados como reunidos en un solo rector supremo y, de esta manera, el reino de los fines no fuera una simple idea sino algo verdaderamente real, ello proporcionaría, sin duda, a la dignidad del hombre como ser racional el

²⁹ En alemán *Subjekt*. Haber traducido *habría* introducido quizá alguna confusión, pues, como el mismo Kant va a señalar un poco más abajo, el sujeto de los fines es el ser racional mismo. De cualquier forma, se trata aquí, obviamente, de un fundamento moral.

refuerzo de un poderoso motor, pero nunca aumentaría su valor interno, pues independientemente de tal cosa ese mismo legislador único y absoluto debería ser representado según la forma en que juzga el valor de los seres racionales en función de la conducta desinteresada que les prescribe única y exclusivamente aquella idea. La esencia de las cosas no se altera por sus relaciones externas y lo que, sin pensar en estas últimas, constituye el valor absoluto del hombre ha de ser precisamente lo que sirva para juzgarle, sea quien sea el que le juzgue, aun el mismo ser supremo. La moralidad, por consiguiente, es la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, es decir, con una posible legislación universal por medio de sus máximas. Aquella acción que pueda resultar compatible con la autonomía de la voluntad es una acción permitida, mientras que la que no es compatible es una acción prohibida. La voluntad cuyas máximas concuerdan necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad *santa* absolutamente buena. La dependencia en que una voluntad no absolutamente buena se halla con respecto al principio de la autonomía (la constrictión moral) constituye una obligación. Esta última no puede referirse, lógicamente, a un ser santo. La necesidad objetiva de una acción obligatoria se llama *deber*.

Por lo que antecede resulta fácil explicar cómo sucede que, aunque bajo el concepto de deber pensamos una sumisión a la ley, nos representamos, no obstante, cierta grandeza y dignidad en aquella persona que cumple todos sus deberes, y si, desde luego, no hay en ella ninguna grandeza en cuanto que está sometida a la ley moral, sí la hay en cuanto que es al mismo tiempo legisladora, única causa por la que está sometida a la ley. También hemos mostrado más arriba cómo ni el miedo ni la inclinación sino sólo el respeto a la ley moral es el resorte que puede dar valor moral a la acción. Nuestra propia voluntad en cuanto que obra solamente bajo la condición de una posible legislación universal, esa voluntad posible para nosotros en la idea, es el objeto propio del respeto, y la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esa capacidad de ser legisladora universal, aunque bajo la condición de estar al mismo tiempo sometida a esa legislación.

LA AUTONOMÍA DE LA VOLUNTAD COMO SUPREMO PRINCIPIO DE LA MORALIDAD

La autonomía de la voluntad es el estado por el cual ésta es una ley para sí misma, independientemente de cómo están constituidos los objetos del querer. En este sentido, el principio de la autonomía no es más que elegir de tal manera que las máximas de la elección del querer mismo sean incluidas al mismo tiempo como leyes universales. Que esta regla práctica es un imperativo, es decir, que la voluntad de todo ser racional está vinculada necesariamente a tal regla como su condición, es algo que por el mero análisis de los conceptos integrantes en esta afirmación no puede demostrarse, pues es una proposición sintética. Habría que salirse del conocimiento de los objetos y pasar a una crítica del sujeto, es decir, a una crítica de la razón pura práctica, ya que, al mandar apodóticamente, esa proposición práctica debe poder ser conocida de un modo completamente a priori. Mas este asunto no pertenece propiamente al presente capítulo. En cambio, sí puede mostrarse muy bien, por medio de un simple análisis de los conceptos de la moralidad, que el citado principio de autonomía es el único principio de la moral, pues de esa manera se halla que debe ser un imperativo categórico, que, no obstante, no manda ni más ni menos que esa autonomía justamente.

LA HETERONOMÍA DE LA VOLUNTAD COMO ORIGEN DE TODOS LOS PRINCIPIOS LEGÍTIMOS DE LA MORALIDAD

Cuando la voluntad busca la ley que ha de determinarla en algún otro lugar diferente a la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, sale fuera de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, se produce entonces, sin lugar a dudas, heteronomía. No es entonces la voluntad la que se da a sí misma la ley, sino que es el objeto, por su relación con la voluntad, el encargado de dar tal ley. Ya sea que descansa en la inclinación, ya sea que lo haga en representaciones de la razón, esta relación no hace posibles más que imperativos hipotéticos, tales como *debo hacer esto o lo otro porque quiero alguna otra cosa*. En cambio, el imperativo moral, o., lo que es igual, categórico, sostiene: *debo obrar de este o de aquel modo al margen absolutamente de lo que yo quiera*. Así, por ejemplo, el primero aconseja: *no debo menor si quiero conservar la honra*, mientras que el segundo me ordena *no debo mentir aunque el mentir no me acarree la menor vergüenza*. Este último, pues, debe hacer abstracción de todo objeto, hasta el punto de que no tenga el menor influjo sobre la voluntad, y ello para que la razón práctica (voluntad) no sea una simple administradora de unos intereses extraños, sino para que demuestre su propia autoridad imperativa como suprema legislación. Deberé, por ejemplo, fomentar la felicidad ajena no porque me importe algo su existencia (por inclinación inmediata o por alguna satisfacción obtenida por la razón de una manera indirecta), sino solamente porque la máxima que la excluyese no podría concebirse en uno y el mismo querer como ley universal.

DIVISIÓN DE TODOS LOS PRINCIPIOS POSIBLES DE LA MORALIDAD SEGÚN EL CONCEPTO FUNDAMENTAL YA ADMITIDO DE LA HETERONOMÍA

Cuando la razón humana, en éste como en todos sus usos puros, carece de crítica, intenta primero todos los caminos posibles (ilícitos) antes de conseguir entrar en el único camino verdadero.

Todos los principios que pueden adoptarse desde este punto de vista son o *empíricos* o *racionales*. Los primeros, derivados del principio de la felicidad, tienen su asiento en el sentimiento ético o en el sentimiento moral; los segundos, derivados del principio de la perfección, se asientan en el concepto racional de dicha perfección como motivación posible³⁰, o bien en el concepto de una perfección sustantiva (la voluntad de Dios) como causa determinante de nuestra voluntad.

Los principios empíricos no sirven nunca como fundamentos de leyes morales, pues la universalidad con que deben valer para todos los seres racionales sin distinción, o, lo que es igual, la necesidad práctica incondicionada que por ello mismo les es atribuida, desaparecen cuando el fundamento de dichos principios se deriva de la peculiar constitución de la naturaleza humana o de las circunstancias contingentes en que se coloca. Ahora bien, el principio de la felicidad resulta ser el más rechazable, no sólo porque es falso y porque la experiencia contradice el supuesto de que el bienestar se rige por el buen obrar; no sólo porque no contribuye en nada a fundamentar la moralidad, pues es muy distinto hacer un hombre feliz que un hombre bueno, así como igualar a un hombre astutamente entregado a la búsqueda de su provecho con un hombre dedicado a la práctica de la virtud, sino porque reduce la moralidad a resortes que más bien derriban y aniquilan su elevación, juntando en una misma clase de cosas las motivaciones que impulsan a la virtud con aquellas que empujan al vicio enseñando solamente a hacer bien los cálculos y borrando, en suma, la

³⁰ En alemán *Wirkung*. Hemos traducido porque este término viene a dar con la clave del pensamiento moral kantiano en este punto, ya que una voluntad absolutamente buena debe recibir toda su motivación (en el marco del problema del anclaje motivacional) precisamente de la representación *ideal* del deber moral, sin añadir ni una sola determinación exterior en términos de refuerzo psicológico.

diferencia específica entre virtud y vicio. En cambio, el sentimiento moral, ese supuesto sentido especial³¹ (aunque no puede ser más superficial una apelación a este sentido con la creencia de que quienes no pueden pensar sabrán dirigirse bien por medio del sentir en aquello que se refiere a leyes universales, y aunque ni los sentimientos, que por naturaleza son infinitamente distintos unos de otros en cuanto al grado, dan una pauta estable del bien y del mal, ni puede uno juzgar válidamente a los demás apoyándose en el sentimiento), está, sin embargo, más cerca de la moralidad y su dignidad, pues tributa a la virtud el honor de atribuirle inmediatamente satisfacción y aprecio sin decirle en su cara, por así decir, que no es su belleza, sino el provecho, lo que nos vincula a ella.

Entre los principios racionales de la moralidad es preferible, con mucho, el concepto ontológico de la perfección (por vacío, indeterminado y, en consecuencia, inutilizable que resulte para poder encontrar, en el inconmensurable campo de toda la realidad posible, la mayor cantidad de bienestar posible para nosotros, y aunque al distinguir específicamente la realidad de que se está hablando aquí de cualquier otra realidad tenga dicho concepto una inevitable propensión a dar vueltas en círculo y no le quede más remedio que suponer de antemano la moralidad que debía explicar); con todo, el concepto ontológico de la perfección es mejor que el concepto teológico, que deriva la moralidad de una voluntad divina perfectísima, y ello no sólo porque no podemos intuir la perfección divina y sólo podemos deducirla de nuestros conceptos, entre los cuales el principal es el de la moralidad, sino porque si no hacemos esto (y hacerlo sería cometer un círculo vicioso en la explicación) no nos queda más concepto de la voluntad divina que el que se deriva de las propiedades de la ambición y el afán de dominio unidas a las terribles representaciones de la fuerza y la venganza, que habrían de formar el fundamento de un sistema de las costumbres radicalmente opuesto al de la moralidad³².

Ahora bien, si yo tuviera que elegir entre el concepto del sentimiento moral y el de la perfección en general (ninguno de los dos lesiona la moral, aun cuando no son aptos tampoco para servirle de fundamento), me decidiría en favor del segundo, pues éste, al menos, alejando de la sensibilidad la decisión del asunto y trasladándola al tribunal de la pura razón (aunque éste tampoco puede decidir nada), conserva la idea indeterminada de una voluntad buena en sí, sin falsearla, para una determinación más exacta y precisa.

Además, creo que puedo dispensarme de una refutación minuciosa de estos conceptos. Es tan fácil, tan bien la ven, probablemente, aquellos que por su oficio están obligados a pronunciarse a favor de algunas de estas teorías (pues los oyentes no toleran fácilmente la mera suspensión del juicio), que sería trabajo superfluo proceder a tal refutación. Aquí lo único que nos interesa es saber que estos principios no establecen más que heteronomía de la voluntad como fundamento primero de la moralidad, razón por la cual han de fracasar necesariamente³³.

³¹ (*Nota de Kant*): Coordino el principio del sentimiento moral con el de la felicidad porque todo interés empírico promete una contribución a la felicidad por medio del agrado que algo nos produce, ya sea inmediatamente y sin propósito de provecho, ya con referencia a éste último. De igual manera hay que incluir el principio de la compasión por la suerte ajena siguiendo en este caso al filósofo Hutcheson.

³² Observará el lector la funesta influencia que sobre esta concepción kantiana de la moralidad ejercen las reflexiones de Espinosa y de Rousseau. Las afirmaciones de Kant en este asunto le valieron, como sabemos, que en el edicto de Wollner de 1794 se le amenazara descaradamente si seguía exponiéndolas por escrito.

³³ Kant está hablando, naturalmente, de los principios empíricos de la moralidad, entre los que incluye no sólo el denominado principio de la felicidad sino (y aquí viene a ponerse de manifiesto una vez más la extraordinaria penetración reflexiva de este pensador) cualquier moralidad basada en el concepto teológico de la virtud *como un principio pragmático encubierto*. Tal es el marco general de las reflexiones que ahora siguen.

Allí donde un objeto de la voluntad es puesto como fundamento para prescribir a la voluntad la regla que ha de determinarla, esta regla no es más que simple heteronomía, y el imperativo se halla condicionado del siguiente modo: *hay que obrar de tal o cual modo si se quiere este objeto o porque se quiere este objeto*. Por consiguiente, no puede nunca mandar moralmente, o lo que es igual, categóricamente. Ya sea que el imperativo determine la voluntad por medio de la inclinación, como sucede en el principio de la propia felicidad, ya sea que la determine por medio de la razón dirigida a los objetos de nuestra voluntad posible en general como ocurre en el principio de la perfección, resulta que nunca se autodetermina la voluntad de un modo inmediato por la representación de la acción, sino que lo hace sólo por los motivos que actúan sobre la voluntad de cara al efecto previsto en la acción: *debo hacer algo porque quiero alguna otra cosa*. Y aquí hay que poner como fundamento de mi conducta otra ley según la cual quiero necesariamente esa otra cosa, y esa ley, a su vez, necesita de un imperativo que limite esa máxima. En efecto, puesto que el impulso que ha de ejercer sobre la voluntad del sujeto la representación de un objeto posible para nuestras capacidades y según la natural constitución del sujeto pertenece a la naturaleza de éste (ya sea de la sensibilidad — inclinación o gusto—, ya del entendimiento y la razón, que, según la peculiar disposición de su naturaleza, se aplican sobre un objeto con satisfacción), resulta que quien propiamente establece la ley sería la naturaleza, y esa ley no solamente tiene que ser conocida y demostrada como tal por medio de la experiencia, con lo que sería en sí misma contingente e impropia por ello para expresar una regla práctica apodíctica (como debe hacerlo la ley moral), sino que es siempre *mera heteronomía* de la voluntad, pues la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que la recibe de un impulso extraño a ella a través de la naturaleza del sujeto, es decir, en concreto, por medio de su peculiar receptividad.

Una voluntad absolutamente buena, cuyo principio tiene que ser un imperativo categórico, quedará, pues, indeterminada con respecto a todos los objetos y contendrá sólo la forma del querer en general como autonomía, es decir que la aptitud que posee la máxima de toda buena voluntad de hacerse a sí misma ley universal es la única ley que se autoimpone la voluntad de todo ser racional sin que intervenga como fundamento ningún impulso o interés.

Cómo es posible y por qué es necesaria tal proposición práctica sintética a priori constituye un problema cuya solución no cabe en los límites de una metafísica de las costumbres. Tampoco hemos afirmado aquí su verdad ni hemos presumido de tener una demostración en nuestro poder, sino que nos hemos limitado a exponer, una vez desarrollado en general el concepto de moralidad, el hecho de que una autonomía de la voluntad va inevitablemente implícita en dicho concepto, o, mejor, le sirve de base. Así pues, quien tenga a la moralidad por algo, y no por una idea quimérica desprovista de verdad, tendrá que admitir, asimismo, el citado principio de la misma. Este capítulo ha sido, ciertamente, sólo analítico, igual que el primero. Pero para que la moralidad no sea un vano fantasma (cosa que de suyo se deducirá si el imperativo categórico y con él la autonomía de la voluntad resultan ser verdaderos y absolutamente necesarios como principios a priori) hace falta un uso sintético posible de la razón pura práctica algo que no nos es posible adelantar sin que preceda una crítica de esa facultad. En el último capítulo expondremos sus rasgos principales, pues eso es suficiente para nuestro propósito.

CAPÍTULO TERCERO

ÚLTIMO PASO DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES A LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA

EL CONCEPTO DE LIBERTAD ES LA CLAVE PARA EXPLICAR LA AUTONOMÍA DE LA VOLUNTAD

Por *voluntad* se entiende una especie de causalidad de los seres vivos en cuanto que son racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad por la cual puede ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen, así como por *necesidad natural* hemos de entender aquella propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser empujados a la actividad por el influjo de causas ajenas a ellos.

La citada definición de libertad es negativa y, por lo tanto, infructuosa para conocer su esencia, pero de ella se deriva un concepto positivo de la misma que es extraordinariamente rico y fructífero. El concepto de una causalidad lleva consigo el concepto de *ley*, según la cual, por medio de algo que llamamos «causa», ha de ponerse algo, la consecuencia, de donde resulta que la libertad, aunque no es una propiedad de la voluntad según leyes naturales, no por eso carece de ley, sólo que se trata de una causalidad según leyes inmutables, aunque de distinta especie, pues de otro modo una voluntad libre vendría a ser algo absurdo. La necesidad natural es una heteronomía de las causas eficientes, pues cualquier efecto sólo es posible siguiendo la ley de que alguna otra cosa determine la causa eficiente de la causalidad. ¿Qué puede ser entonces la libertad de la voluntad sino autonomía, es decir, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Ahora bien, la proposición *la voluntad es, en todas sus acciones, una ley para sí misma* caracteriza únicamente el principio de actuar sólo según aquella máxima que puede presentarse como una ley universal. Justamente ésta es la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad. En consecuencia, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son la misma cosa.

Así pues, si se supone la libertad de la voluntad se obtiene por mero análisis de su concepto la moralidad junto con su principio. Sin embargo, este principio (una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima puede contenerse en sí misma siempre como ley universal) sigue siendo una proposición sintética, pues por medio del análisis del concepto de una voluntad absolutamente buena no es posible hallar esa propiedad de la máxima. Pero tales proposiciones sintéticas sólo son posibles porque los dos conocimientos están enlazados uno con otro por su vinculación a un tercero, en el cual se encuentran mutuamente. El concepto positivo de la libertad crea ese tercer conocimiento, que no puede ser, como en las causas físicas, la naturaleza del mundo sensible (en cuya noción vienen a juntarse los conceptos de algo como causa en relación con algo como efecto), sólo que aquí no puede manifestarse enseguida en qué consiste tal conocimiento, que nos indica la libertad y del que a priori tenemos una idea, así como tampoco puede hacerse comprensible todavía la deducción del concepto de libertad a partir de la razón pura práctica, y con ella, la posibilidad de un imperativo categórico. Para ello hace falta aún dar algunos pasos previos.

LA LIBERTAD COMO PROPIEDAD DE LA VOLUNTAD DE TODOS LOS SERES RACIONALES DEBE SER PRESUPUESTA

No basta con que atribuyamos libertad a nuestra voluntad, cualquiera que sea el fundamento en que nos apoyemos, si no tenemos razón suficiente para atribuirla asimismo a todos los seres racionales, pues como la moralidad nos sirve de ley en cuanto que somos seres racionales, tiene que valer

también para todos los seres racionales, y puesto que sólo puede derivarse de la propiedad de la libertad, ésta tiene que poder ser demostrada como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales. No es suficiente, pues, exponerla en la naturaleza humana mediante ciertas experiencias (aunque esto es absolutamente imposible, pues sólo puede ser expuesta *a priori*), sino que hay que *demostrarla* como perteneciente a la actividad de seres racionales en general y dotados de voluntad. Ahora digo lo siguiente: todo ser que no puede obrar de otra manera que bajo la idea de libertad es, por eso mismo, verdaderamente libre en sentido práctico, es decir, que valen para tal ser todas aquellas leyes que están unidas inseparablemente a la libertad, exactamente igual que si su voluntad fuese definida como libre en sí misma de un modo válido incluso en la filosofía teórica³⁴. Ahora bien, yo sostengo que a todo ser racional poseedor de voluntad debemos atribuirle necesariamente la idea de la libertad bajo la que obra, pues en tal ser pensamos una razón que es práctica, es decir, que introduce una auténtica causalidad con respecto a sus objetos. Desde luego, es imposible pensar una razón que con su propia conciencia respecto de sus juicios reciba una orientación proveniente de otra parte, pues entonces el sujeto atribuiría a un impulso, no a su razón, la determinación de su capacidad de juzgar. Tiene que considerarse a sí misma autora de sus principios independientemente de influjos ajenos, y, por consiguiente, como razón práctica o voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma libre. En otras palabras, su voluntad no puede ser voluntad propia más que bajo la idea de libertad, con lo que, en consecuencia, ésta ha de ser atribuida a todos los seres racionales.

DEL INTERÉS QUE RESIDE EN LAS IDEAS DE MORALIDAD

Hemos reducido el concreto concepto de moralidad, en último término, a la idea de libertad, aunque no pudimos demostrar ésta como algo real ni siquiera en nosotros mismos o en la naturaleza humana. Solamente vimos que hemos de suponerla si queremos pensar un ser como racional y con conciencia de su causalidad con respecto a sus acciones, es decir, como un ser dotado de voluntad. Por idéntico fundamento nos dimos cuenta de que tenemos que atribuir esa propiedad de determinarse a obrar bajo la idea de libertad a todo ser dotado de razón y voluntad.

De la suposición de estas ideas se ha derivado, además, la conciencia de una ley para la acción, la de que los principios subjetivos de las acciones, o sea, las máximas, siempre tienen que ser tomadas de modo que valgan también objetivamente (universalmente) como principios y puedan servir, por lo tanto, para nuestra propia legislación universal. Ahora bien, ¿por qué debo someterme a tal principio precisamente por ser yo racional, y por ello también todos los demás seres dotados de razón? Quiero admitir que ningún interés me *empuja* a ello, pues eso no proporcionaría ningún imperativo categórico, pero, sin embargo, *he de tomar algún interés en ello y comprender* cómo tiene lugar esto. En efecto, si la razón es absolutamente práctica en un ser racional, su deber es propiamente un querer que vale bajo la condición de que vale también para todos los seres racionales, pero para seres que, como nosotros, son afectados por la sensibilidad con estímulos de otra especie, para seres en que no siempre ocurre lo que la razón haría por sí sola, esa necesidad de la acción se llama «deber», lo que hace que deba distinguirse entre necesidad subjetiva y necesidad objetiva.

³⁴ (*Nota de Kant*): Este camino, que consiste en admitir la libertad sólo para los seres racionales en la medida en que realizan sus acciones mediante el simple fundamento de la idea, resulta suficiente para nuestro propósito, y es preferible, además, porque no obliga a demostrar la libertad también en un sentido teórico. Y aunque esto último quede algo oscuro, puede decirse que las mismas leyes que obligan a un ser verdaderamente libre valen también para un ser que no puede obrar más que bajo la idea de su propia libertad. Con ello nos libramos de un peso que oprime a la teoría.

Parece, pues, como si en la idea de libertad nos limitáramos a suponer sin más la ley moral, o sea, el principio mismo de la autonomía de la voluntad, pero sin poder demostrar por sí misma su realidad y necesidad objetivas, con lo que, sin duda, habríamos ganado algo muy importante al haber determinado al menos, con más precisión de la habitual, la legitimidad de tal principio. En cambio, por lo que atañe a su validez y a la necesidad práctica de someterse a él, no habríamos adelantado un solo paso, pues no podríamos dar una respuesta satisfactoria a quien nos preguntase por qué la universal validez de nuestra máxima considerada como ley tiene que ser la condición limitativa de nuestras acciones y en qué fundamentamos el valor que atribuimos a tal modo de actuar (valor que es tan alto que no puede haber en ninguna parte un interés mayor) y cómo ocurre que el hombre está convencido de que así adquiere un valor personal frente al cual nada significa una situación agradable o desagradable.

Ciertamente encontramos que podemos llegar a tomar interés por una cualidad personal sin que ello signifique un interés por la situación real que resulta cuando aquélla nos hace merecedores de participar en esta última siempre que la razón posibilite dicha participación, es decir, en concreto, que la mera dignidad de ser felices nos puede llegar a interesar por sí misma, aun sin tener ocasión de participar de la felicidad. Pero este juicio no es, en realidad, más que el resultado de haber supuesto de antemano la importancia misma de las leyes morales una vez que, por medio de la idea de libertad, nos separamos de cualquier interés empírico. Pero seguimos sin poder comprender aún cómo ocurre que nos separamos de ese interés empírico, es decir, cómo nos consideramos libres en el obrar debiendo considerarnos, sin embargo, sometidos al mismo tiempo a ciertas leyes para hallar en nuestra persona un valor que pueda compensar la pérdida de todo aquello que proporciona valor empírico a nuestro estado. Nos resulta imposible comprender cómo es posible esto, es decir, por qué obliga la *ley moral*.

Hay que confesar francamente que en este asunto hace su aparición una especie de círculo vicioso del que, al parecer, no hay manera de salir. Nos consideramos libres en el orden de las causas eficientes para pensarnos como sometidos a leyes morales en el orden de los fines, y luego nos consideramos sometidos a dichas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad. Hay un círculo vicioso, pues la libertad y la autolegislación de la voluntad son ambas autonomía, es decir, conceptos equivalentes, y, en consecuencia, uno de ellos no puede utilizarse para explicar el otro y establecer su fundamento, sino a lo sumo para reducir a un único concepto, en sentido lógico, representaciones aparentemente diferentes de un mismo objeto (igual que se reducen diferentes quebrados del mismo contenido a su mínima expresión).

No obstante, aún queda una salida, y es la de investigar si cuando nos pensamos, por medio de la libertad, como causas eficientes a priori, adoptamos o no 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 necesita de ninguna reflexión sutil y que puede hacerla, aunque a su manera, el entendimiento más común mediante una oscura distinción de su capacidad de juzgar a la que denomina «sentimiento». La observación es ésta: que todas aquellas representaciones que nos ocurren sin la intervención de nuestro albedrío (como las de los sentidos) nos dan a conocer los objetos tal y como nos afectan, permaneciendo desconocido lo que ellos sean en sí mismos, y que, por consiguiente, en lo que se refiere a este género de representaciones, sólo podemos llegar a conocer *fenómenos*, nunca las cosas en sí mismas, por grandes que sean la atención y la claridad que pueda añadir el entendimiento. Tan pronto se ha hecho esta distinción (establecida, en todo caso, por medio de la clara diferencia entre las representaciones que nos son dadas de otra parte y en las

que somos pasivos y aquellas otras que se generan exclusivamente a partir de nosotros mismos y en las cuales demostramos nuestra actividad), se hace evidente por sí mismo que detrás de los fenómenos hay que admitir algo que no es fenómeno, o sea, las cosas en sí, aunque, puesto que nunca pueden sernos conocidas en sí sino siempre como nos afectan, aceptamos el no poder acercarnos nunca a ellas ni saber cómo son en sí mismas. Esto tiene que proporcionar una distinción (aunque resulte un tanto grosera) entre *mundo sensible* y *mundo inteligible*, de los cuales el primero depende de la diferencia de sensibilidad de los distintos géneros de espectadores, mientras que el segundo, que le sirve de fundamento, permanece siempre idéntico. Y, en este sentido, ni siquiera le es lícito al hombre pretender conocerse (tal como es en sí mismo) por el conocimiento que tiene de sí mismo mediante la sensación interna, pues ya que, por decirlo así, él no se crea a sí mismo y no tiene de sí un concepto a priori sino que lo adquiere empíricamente, es natural que no pueda obtener conocimiento de sí a no ser por medio del sentido interno y, por tanto, por medio de su *ser fenoménico*³⁵, y por la forma en que su conciencia es afectada, aunque ha de admitir necesariamente sobre la constitución de su propio sujeto, compuesta de meros fenómenos, alguna otra cosa colocada a su base, es decir, su yo tal y como es en sí. En resumen, que el hombre debe contarse entre los miembros del mundo sensible con respecto a la simple percepción y receptividad de las sensaciones, y, con respecto a lo que en él sea pura actividad (lo que no llega a la conciencia por la afección de los sentidos sino inmediatamente), entre los del mundo inteligible, pese a no poder conocerlo.

A esta conclusión tiene que llegar el hombre reflexivo acerca de todo aquello que pueda presentársele, y sin duda se encuentra también en el entendimiento común, que, como es sabido, tiende a creer que detrás de los objetos de los sentidos existe algo invisible y activo por sí mismo, aunque pronto se estropea tal pensamiento al apresurarse a sensibilizar ese algo invisible, o sea, al querer hacer de ello un objeto de la intuición, con lo que no se convierte en un entendimiento más sensato de ninguna forma.

Ahora bien, el hombre encuentra en su interior una facultad por la que se distingue de todas las demás cosas, e incluso de sí mismo en cuanto que es afectado por objetos, y esa facultad no es otra que la razón. Como actividad propia, es incluso más alta que el entendimiento, porque aunque éste es también una actividad propia y no contiene, como el sentido, meras representaciones que sólo se producen cuando somos afectados por objetos (lo que hace que, en este sentido, seamos pasivos), no puede extraer de su actividad, sin embargo, más que aquellos conceptos que sólo sirven para reducir a reglas las representaciones sensibles y reunir las en una conciencia, lo que hace que sin ese uso de la sensibilidad le sea absolutamente imposible pensar. La razón, en cambio, muestra una espontaneidad tan pura a través de las ideas, que por ella excede con mucho a todo lo que pueda darle la sensibilidad, ya que su más principal tarea consiste precisamente en distinguir el mundo sensible del mundo inteligible, señalando así al entendimiento sus propios límites.

Por todo ello, un ser racional debe considerarse a sí mismo una inteligencia (o sea, no por parte de sus potencias inferiores), así como miembro no del mundo sensible sino del inteligible. Por consiguiente, posee dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo y conocer las leyes del uso de sus fuerzas y, en consecuencia, de todas sus acciones: el primer punto de vista, en cuanto que pertenece al mundo sensible y está sometido a leyes naturales (heteronomía), y el segundo, en cuanto que pertenece al mundo inteligible y se halla sometido a leyes independientes de la naturaleza, leyes fundamentadas solamente en la razón, no en la experiencia.

Como ser racional y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible, el hombre nunca puede pensar la

³⁵ Literalmente «por medio del fenómeno de su naturaleza» (*nur durch die Erscheinung seiner Natur*).

causalidad de su propia voluntad más que bajo la idea de *libertad*, pues ésta no es otra cosa que la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que siempre debe atribuirse a sí misma la razón). A la idea de libertad, por otro lado, viene a vincularse necesariamente el concepto de *autonomía*, y con ésta, el principio universal de la moralidad que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de los seres racionales, exactamente igual que la noción de *ley natural* sirve de fundamento a todos los fenómenos.

De esta manera queda desechado el temor manifestado más arriba de que hubiese un círculo vicioso escondido en nuestra conclusión, que iba de la libertad a la autonomía y de ésta a la ley moral, es decir, de que acaso hubiéramos establecido la idea de la libertad precisamente para dotar de fundamento a la ley moral, con el objeto de concluir ésta de aquélla, sin poder dar entonces ningún fundamento de la libertad sino sólo admitirla como una petición de principio, algo que con gusto admitimos nosotros, almas bien dispuestas moralmente, pero que no podemos nunca establecer como una proposición demostrable. Ahora ya vemos que cuando nos pensamos como seres libres nos incluimos en el mundo inteligible como miembros suyos, así como que conocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia, la moralidad. Sin embargo, si nos pensamos como seres obligados nos consideramos pertenecientes tanto al mundo sensible como al inteligible.

¿CÓMO ES POSIBLE UN IMPERATIVO CATEGÓRICO?

El ser racional se considera, al ser inteligencia, perteneciente al mundo inteligible, y llama *voluntad* a su causalidad porque la considera una causa eficiente perteneciente sólo a ese mundo. Por otro lado, sin embargo, tiene conciencia de sí también como parte del mundo sensible, en el que sus acciones se encuentran como simples fenómenos de aquella causalidad. Ahora bien, la posibilidad de tales acciones no puede comprenderse por esa causalidad, pues no la conocemos, sino que son más bien las acciones mismas las que han de ser conocidas como determinadas por otros fenómenos, o sea, apetitos e inclinaciones, pues pertenecen al mundo sensible. Como mero miembro del mundo inteligible todas mis acciones se adecuarían perfectamente al principio de la autonomía de la voluntad, mientras que como simple parte del mundo sensible mis acciones tendrían que ser tomadas completamente conforme a la ley natural de apetitos e inclinaciones, lo que es tanto como decir de la heteronomía de la naturaleza: las primeras se asentarían en el supremo principio de la *moralidad*; las segundas, en el de la *felicidad*. No obstante, puesto que el mundo inteligible contiene el fundamento del mundo sensible y, por tanto, también de sus leyes, y es, con respecto a mi voluntad (que pertenece a él completamente), inmediatamente legislador, y debe ser pensado como tal, resulta de aquí que, aunque por otra parte me conozca también como un ser perteneciente al mundo sensible, habré de conocerme, en cuanto inteligencia, como un ser sometido a la ley del mundo inteligible, es decir, del mundo de la *razón*, cuya ley (y por tanto también la ley de la autonomía de la voluntad) es contenida en la idea de libertad. En este sentido, por consiguiente, tendré que considerar las leyes del mundo inteligible como imperativos para mí, y las acciones prescritas por ellas, como deberes.

Así son posibles precisamente los imperativos categóricos: porque la idea de libertad hace de mí un miembro de un mundo inteligible, y si yo no formara parte más que de este mundo todas mis acciones *se adecuarían* siempre a la autonomía de la voluntad. Pero como al mismo tiempo me intuyo como miembro del mundo sensible, esas acciones en todo caso *deben* conformarse a dicha autonomía. Este deber categórico representa una proposición sintética a priori, puesto que a mi voluntad afectada por apetitos sensibles se añade la *idea* de esa misma voluntad como algo perteneciente al mundo inteligible, pura, por sí misma práctica, que contiene la condición suprema

de la voluntad sensible por medio de la razón. Ocurre poco más o menos como cuando a las intuiciones del mundo sensible se añaden conceptos del entendimiento, que por sí mismos no significan más que la forma de una *ley en general*, y así se hacen posibles proposiciones sintéticas a priori sobre las que viene a descansar todo el conocimiento de la naturaleza.

El uso práctico de la razón humana común confirma la exactitud de esta deducción. No hay nadie, ni siquiera el peor sinvergüenza, que, estando habituado a utilizar su razón, no sienta, al oír ejemplos de rectitud en los fines o de firmeza en las buenas máximas o de compasión y benevolencia universales (junto con grandes sacrificios de provecho y bienestar), el deseo de tener él también esos buenos sentimientos. Y aunque no pueda conseguirlo a causa de sus inclinaciones y apetitos, no deja de desear verse libre de ellos, pues a él mismo le pesan. Con ello, esta persona demuestra que, por medio del pensamiento, se autoincluye, con una voluntad libre de los acosos de la sensibilidad, en un orden de cosas hartamente diferente del de sus apetitos en el campo de la sensibilidad, pues de aquel noble deseo no puede esperar ningún placer de la sensibilidad y, por tanto, ningún estado que satisfaga sus inclinaciones, sean reales o imaginarias (pues ello iría en menoscabo de la excelencia de la idea que domina su deseo), sino sólo un mayor valor interior de su persona. Este hombre está convencido de ser mejor cuando se sitúa en el punto de vista de un miembro del mundo inteligible, algo a lo que involuntariamente le empuja la idea de libertad, es decir, de la independencia de las causas determinantes del mundo sensible. En ese mundo inteligible tiene conciencia de poseer una buena voluntad, que, según reconoce él mismo, constituye una *ley* para su mala voluntad como miembro del mundo sensible, reconociendo su autoridad precisamente al transgredirla. El deber moral es, pues, un propio querer necesario por ser miembro de un mundo inteligible, y si es pensado por él como un *deber* es porque se considera al mismo tiempo miembro del mundo sensible.

Por lo que se refiere a la voluntad, todos los hombres se piensan a sí mismos como seres libres, y por eso todos los juicios recaen sobre acciones consideradas como *debían haber ocurrido*, aun cuando no hayan ocurrido de hecho. Sin embargo, esta libertad no es un concepto de experiencia ni puede serlo, porque el concepto de libertad permanece siempre, aunque la experiencia muestre lo contrario de aquellas exigencias que, bajo la suposición de la libertad, son representadas como necesarias. Por otra parte, es igualmente necesario que todo cuanto ocurre se halle indefectiblemente determinado por leyes naturales, y esta necesidad natural tampoco es un concepto de experiencia, porque precisamente en ella reside el propio concepto de *necesidad* y, por lo tanto, de un conocimiento a priori. Pero al menos este concepto de naturaleza es confirmado por la experiencia, y debe ser inevitablemente supuesto si ha de ser posible la propia experiencia, es decir, el conocimiento de los objetos de los sentidos compuesto según leyes universales. Por eso, la libertad es sólo una *idea de la razón*, cuya realidad objetiva es en sí misma dudosa, mientras que la naturaleza, por el contrario, es un *concepto del entendimiento* que demuestra su realidad, y ello de un modo necesario, en ejemplos de la experiencia.

De todo esto nace, en consecuencia, una dialéctica de la razón, pues, en lo que respecta a la voluntad, la libertad que le es atribuida parece estar en contradicción con la necesidad natural, con lo que, desde un punto de vista especulativo, la razón halla el camino de la necesidad mucho más llano y sencillo que el de la libertad. Desde el punto de vista práctico, sin embargo, el sendero de la libertad es el único por el que resulta posible hacer uso de la razón en nuestras acciones y omisiones, lo que hace que ni la reflexión más sutil ni la razón humana más común puedan nunca excluir la libertad. Es inevitable, pues, suponer que entre la libertad y la necesidad natural de unas mismas acciones humanas no existe verdadera contradicción, pues no cabe suprimir ni el concepto de una ni el concepto de la otra. No obstante, esta aparente contradicción debe al menos ser anulada de modo

convinciente³⁶, aunque nunca pueda llegar a concebirse cómo es posible la libertad, ya que incluso si el pensamiento de la libertad se contradice o se opone a la naturaleza hasta la incompatibilidad más absoluta tendría que ser abandonado frente a la necesidad natural.

Ahora bien, es imposible obviar tal contradicción si el sujeto que se imagina libre se piensa en el mismo sentido o en la misma relación que cuando, con respecto a una y la misma acción, se sabe sometido a una ley natural. De ahí que sea un problema ineludible para la filosofía especulativa mostrar por lo menos que el engaño con respecto a la contradicción reposa en el hecho mismo de no percatarse de que cuando consideramos libre al hombre lo estamos pensando de manera muy diferente (y en el seno de una relación muy distinta) que cuando lo consideramos un mero pedazo de la naturaleza sometido a sus leyes, y que ambos aspectos no sólo pueden ser perfectamente compatibles, sino que deben pensarse como *necesariamente unidos* en el mismo sujeto, ya que, de lo contrario, no podría indicarse ningún fundamento de por qué endosar a la razón una idea que, si bien se une sin contradicción a otra idea suficientemente establecida, nos enreda, sin embargo, en un asunto por el cual la razón se ve reducida en su uso teórico a una enorme estrechez. Así que todo esto constituye un deber para la filosofía especulativa, con el objeto de dejar el campo libre a la razón práctica, por lo que, en consecuencia, no puede depender de una arbitraria decisión del filósofo ni disolver la aparente contradicción ni dejarla intacta³⁷, pues en este último caso la teoría quedaría en este punto como un *bonum vacans* en cuya posesión podría instalarse el fatalista y expulsar de su ilegítima propiedad toda moralidad.

Pese a todo, no puede decirse aún que aquí comienza el límite de la filosofía práctica, pues la anulación de esa contradicción, que no es asunto suyo, sólo debe hacerle exigir a la razón especulativa que ponga término al desconcierto en que ella misma viene a enredarse en cuestiones teóricas, para que así la razón práctica goce de paz y seguridad frente a ataques exteriores que podrían pretender disputarle el campo en que ella quiere edificar.

Pero la misma pretensión de libertad de la voluntad que tiene la razón humana común se fundamenta en la conciencia y en la admisión de la suposición de que la razón es independiente de causas que la determinan sólo de una manera subjetiva, causas que constituyen todas ellas lo que pertenece exclusivamente a la sensación y que se agrupan, por lo tanto, bajo la denominación de «sensibilidad». El hombre que de esta forma se considera inteligencia se sitúa así en un orden de cosas muy diferente y en una relación para con fundamentos determinantes de muy otra índole (dotado de voluntad y, por tanto, de causalidad) que cuando se percibe como un fenómeno en el mundo sensible (cosa que, por otra parte, es realmente) y somete su causalidad a leyes naturales siguiendo una determinación exterior. Sólo que muy pronto se convence de que ambas cosas pueden ser a la vez, o mejor aún, de que deben ser a la vez, pues no hay la menor contradicción en que una cosa *como fenómeno* (perteneciente al mundo sensible) esté sometida a ciertas leyes, y que esa misma cosa *como cosa o ser en sí mismo* sea independiente de dichas leyes. Y el hecho de que él mismo deba representarse y pensarse *de esa doble manera* obedece, en lo primero, a la conciencia que tiene de sí mismo como objeto afectado por los sentidos, y en lo segundo, a la conciencia que tiene de sí mismo

³⁶ En alemán *Indessen muss dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden*. El verbo *vertilgen* no deja lugar a dudas en este sentido: como el propio Kant va a señalar un poco más abajo, el filósofo debe abstenerse de superar la contradicción en un sentido idealista, es decir, de un modo exclusivamente conceptual, dejándola como estaba. Como ha señalado Colletti, la noción kantiana de contradicción apenas tiene que ver con este concepto tal y como va a desarrollarse en el idealismo posterior.

³⁷ En alemán *Also ist es nicht in das Belieben des Philosophen gesetzt, ob er den scheinbaren Widerstreit heben, oder ihn unangerührt lassen will*.

como inteligencia, o sea, como independiente de las impresiones sensibles en el uso de su razón (es decir, como perteneciente al mundo inteligible).

De aquí viene que el hombre no sólo se atribuya una voluntad que no admite nada de lo que pertenece a sus apetitos e inclinaciones, sino que, además, piense como posibles, y hasta como necesarias (por medio de su voluntad), aquellas acciones que sólo pueden suceder despreciando todos los apetitos e inclinaciones sensibles. La causalidad de estas acciones reside en él en cuanto inteligencia y en las leyes de los efectos y acciones que siguen principios de un mundo inteligible, del cual sólo llega a saber que la razón, y sólo la pura razón, independientemente de la sensibilidad, prescribe leyes. Igualmente, puesto que en este mundo él es, como mera inteligencia, el propio yo (mientras que como hombre no es más que el fenómeno de sí mismo), resulta que tales leyes le atañen inmediata y categóricamente, de manera que las estimulaciones de sus apetitos e impulsos (y, por tanto, la naturaleza entera del mundo sensible) no pueden menoscabar las leyes de su querer como inteligencia, y ello hasta el punto de que él mismo no responde de aquellos apetitos e impulsos ni los atribuye a su propio yo, o sea, a su voluntad, aunque sí es responsable de la complacencia que pudiera manifestarles si les concede influjo sobre sus máximas en perjuicio de las leyes racionales de la voluntad.

La razón práctica no traspasa sus límites al *pensarse* en un mundo inteligible, mientras que sí lo hace cuando quiere *intuirse*, sentirse en ese mundo. Lo primero es solamente, con respecto al mundo sensible, un pensamiento negativo que no da ninguna ley a la razón en la determinación de la voluntad. Sólo es positivo en un aspecto: en que esa libertad, como determinación negativa, va unida al mismo tiempo a una facultad (positiva) y a una causalidad de la razón que llamamos voluntad y que es la facultad de obrar de tal forma que el principio de las acciones se adecúe a la esencial propiedad de una causa racional, es decir, a la condición de una validez universal de la máxima como ley. Pero si además fuera en busca de un objeto de la voluntad, esto es, de una causa motivadora tomada del mundo inteligible, entonces traspasaría sus límites y pretendería conocer algo de lo que, en realidad, nada sabe. *En este sentido, el concepto de un mundo inteligible no es más que un punto de vista que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos para pensarse a sí misma como práctica*, punto de vista que no sería posible si los influjos de la sensibilidad fueran determinantes para el hombre, y que, además, resulta necesario si no quiere quitársele al hombre la conciencia de su yo como inteligencia y, por lo tanto, como causa racional y activa por medio de la razón, es decir, libremente eficiente. No hay duda de que este pensamiento produce la idea de un orden y una legislación distintos a los del mecanismo natural relacionado con el mundo sensible y hace necesario el concepto de un mundo inteligible (como el conjunto de los seres racionales en cuanto cosas en sí), pero sin la menor pretensión de pensarlo más que según su condición formal, o sea, según la universalidad de la máxima de la voluntad como ley y, por consiguiente, según la autonomía de la voluntad, que es lo único que resulta compatible con su libertad. En cambio, todas las leyes que se determinan en función de un objeto dan como resultado heteronomía, que no puede encontrarse más que en leyes naturales y que sólo se refiere al mundo sensible.

Ahora bien, si la razón emprendiera la tarea de explicar cómo puede ser práctica la razón pura, que vendría a ser lo mismo que explicar cómo es posible la libertad, entonces traspasaría todos sus límites.

En efecto, no podemos explicar nada más que reduciéndolo a leyes cuyo objeto pueda darse en alguna experiencia posible. Mas la libertad es una idea pura cuya realidad objetiva no puede exponerse de ninguna manera por leyes naturales ni, por tanto, en ninguna experiencia posible. Por consiguiente, puesto que nunca puede darse un ejemplo de ella por medio de ninguna analogía, no

cabe concebirla ni conocerla, sino que sólo vale como necesaria suposición de la razón en un ser que crea tener conciencia de una voluntad, es decir, de una facultad diferente de la mera facultad de desear (en una palabra, la facultad de decidirse a obrar como inteligencia, según leyes de la razón, independientemente de los instintos naturales). Pero donde termina la determinación por medio de leyes naturales acaba toda explicación y sólo queda la *defensa*, es decir, el rechazo de los argumentos de quienes pretenden haber intuido la esencia de las cosas y declaran sin ambages que la libertad es imposible. Sólo cabe mostrar a éstos que la contradicción que suponen haber descubierto aquí no consiste más que en que, para hacer valer la ley natural con respecto a las acciones humanas, no tienen más remedio que pensar al hombre sólo como fenómeno, y que cuando se les exige que lo piensen también como inteligencia (como cosa en sí) siguen considerándolo fenoménicamente, por lo que no es de extrañar que capten como algo contradictorio intentar separar la voluntad del hombre (fuente de su causalidad) de todas las leyes naturales del mundo sensible. Pero esa contradicción desaparece si reflexionan y admiten (como sería justo) que detrás de los fenómenos deben de estar las cosas en sí (aunque ocultas), es decir, cosas cuyas leyes no tienen que ser necesariamente idénticas a las de los fenómenos bajo los que se encuentran.

La imposibilidad subjetiva de explicar la libertad de la voluntad es idéntica a la de encontrar y hacer concebible un *interés* que el hombre pueda tomar en las leyes morales³⁸, lo que no evita que realmente tome un interés en ellas, interés cuyo fundamento en nosotros llamamos «sentimiento moral» y que ha sido presentado falsamente por algunos como el criterio de nuestro juicio moral, cuando en realidad no es más que el *efecto subjetivo* que la ley ejerce sobre la voluntad, ley cuyos fundamentos objetivos sólo los proporciona la razón.

Para que el ser racional afectado por los sentidos quiera lo que la sola razón le prescribe como un deber hace falta, sin duda alguna, una facultad de la razón que *inspire* un sentimiento de placer o satisfacción por el cumplimiento del deber y, por consiguiente, hace falta una causalidad de la razón que determine la sensibilidad conforme a sus principios³⁹. No obstante, resulta imposible conocer, o, lo que es igual, hacer concebible a priori cómo un mero pensamiento que no contiene en sí nada sensible puede producir una sensación de placer o dolor, pues se trata de una especie particular de causalidad de la que, como de toda causalidad, nada podemos determinar *a priori*, sino que sobre ello nos vemos obligados a interrogar a la experiencia. Y puesto que ésta no nos presenta nunca una relación de causa a efecto que no sea entre dos objetos de la experiencia y aquí la razón pura, por medio de puras ideas (que no pueden dar ningún objeto para la experiencia), debe ser la causa de un efecto que, sin embargo, sí se halla en la experiencia, resulta completamente imposible para

³⁸ (*Nota de Kant*): Interés es aquello por lo que la razón se hace práctica, es decir, causa determinante de la voluntad. Por eso se dice sólo de un ser racional que toma interés en tal o cual cosa, pues las criaturas irracionales solamente sienten impulsos sensibles. La razón toma un interés *inmediato* en la acción sólo cuando la universal validez de la máxima es suficiente fundamento para determinar la voluntad: sólo este interés es puro. Pero cuando la razón no puede determinar la voluntad más que por medio de otro objeto del deseo o bajo la suposición de un sentimiento particular del sujeto, entonces la razón toma con respecto a la acción un interés solamente mediato, y puesto que la razón por sí sola, sin ayuda de la experiencia, no puede hallar objetos de la voluntad ni un sentimiento particular que le sirva de base, este último interés sería meramente empírico y no un interés puro de la razón. El interés lógico de la razón (por aumentar sus conocimientos) nunca es inmediato, sino que supone siempre propósitos de su uso.

³⁹ Tres años más tarde, en la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant va a cifrar tal sentimiento en lo que él mismo denomina «contento de sí mismo» (*Selbstzufriedenheit*). Esta noción viene a ser la encargada de resolver, de un modo plenamente coherente no sólo con el conjunto global del pensamiento kantiano sino también con toda una cosmovisión ilustrada en donde resuenan claros ecos de los Rousseau, Espinosa, Diderot, etc., el complejo asunto del anclaje motivacional de una *virtud inmanente*. Cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 212.

nosotros, los hombres, la explicación de cómo y por qué nos interesa la universalidad legisladora de la máxima, es decir, la moralidad. Sea como sea, sin embargo, una cosa sí es cierta, y es que no porque tal máxima nos interese tiene validez para nosotros (pues eso sería heteronomía y haría depender la razón pura de la sensibilidad, concretamente de un sentimiento situado en su base, por lo que nunca podría ser moralmente legisladora), sino que, por el contrario, nos interesa porque tiene validez para nosotros como hombres, puesto que ha nacido de nuestra voluntad como inteligencia, es decir, de nuestro propio yo. Ahora bien, lo que pertenece al mero fenómeno queda necesariamente subordinado por la razón a la constitución de la cosa en sí misma.

Así pues, la pregunta de cómo es posible un imperativo categórico puede ser contestada, sin duda, en el sentido de indicar la única suposición bajo la cual tal imperativo resulta posible, o sea, la suposición de la libertad, así como en el sentido de poder llegar a conocer *la ineludible necesidad de tal suposición*, todo lo cual es suficiente para el uso práctico de la razón, esto es, para convencernos de la validez de tal imperativo y, con él, de la ley moral. Ahora bien, cómo es posible esa misma suposición es algo que ninguna razón humana puede llegar a conocer, sólo que si suponemos la libertad de la voluntad en una inteligencia, ello lleva implícita la consecuencia de la autonomía de ésta como la única condición formal bajo la cual puede ser determinada. Y suponer esa libertad de la voluntad no sólo es perfectamente *posible*, como demuestra la filosofía especulativa, sin caer en contradicción con el principio de la necesidad natural en el enlace de los fenómenos en el mundo sensible, sino que también resulta *necesario* para un ser racional que tiene conciencia de su causalidad por medio de la razón y, por ello, de una voluntad que se distingue de los apetitos, establecer dicha libertad sin más, o sea, en la idea como condición de todas sus acciones voluntarias. Pero la razón humana es totalmente impotente para explicar cómo la razón pura, sin ningún género de estímulos ajenos (vengan de donde vengan), puede ser por sí misma práctica, esto es, cómo el mero principio de la universal validez de todas sus máximas como leyes (pues ésta sería la *forma* de una razón pura práctica) y sin materia alguna de la voluntad (objeto) por la que pudiera tomarse algún interés de antemano, puede dar por sí mismo un estímulo y producir un interés que se llamaría moral; dicho de otra manera, cómo la razón pura puede ser práctica. Todo esfuerzo y trabajo que se emplee en buscar esta explicación son absolutamente vanos.

Es lo mismo que si yo quisiera descubrir cómo es posible la libertad misma como causalidad de una voluntad, pues en este punto abandono el fundamento filosófico de la explicación y no tengo ningún otro fundamento. Podría, sin duda, dar vueltas fantásticas por el mundo inteligible que aún conservo, o sea, por el mundo de las inteligencias, pero, aunque tengo una idea de él que no carece de un buen fundamento, carezco del más mínimo conocimiento de él y sé que jamás llegaré a tenerlo por mucho que se esfuerce mi facultad natural de la razón. En este sentido, ese mundo inteligible no significa más que lo que permanece una vez que he excluido de los fundamentos que determinan mi voluntad todo lo que pertenece al mundo sensible con el objeto de reducir el principio de las causas motrices al campo de la sensibilidad, limitándolo y mostrando que no lo abarca absolutamente todo, sino que fuera de él hay algo más (que, sin embargo, no conozco). Si de la razón pura que piensa ese ideal separamos toda materia, esto es, todo conocimiento de los objetos, no nos queda más que la forma, es decir, la ley práctica de la universal validez de las máximas y, con ella, la razón como posible causa eficiente en relación con un mundo inteligible puro, o, lo que es igual, como causa determinante de la voluntad. Aquí tiene que faltar por completo cualquier estímulo, pues la idea misma de un mundo inteligible debe constituir, justamente, el único estímulo que logre que la razón tome un interés desde el principio. Ahora, hacer concebible todo esto es precisamente el problema que no nos es posible resolver.

He aquí, por tanto, el límite supremo de toda investigación moral. Determinarlo es de enorme

importancia para la razón, pues, por una parte, así no se ve obligada a buscar en el mundo sensible (y de un modo perjudicial para las costumbres) el motor supremo y un interés concebible (pero empírico), y por otra parte, no despliega infructuosamente sus alas en el espacio (para ella vacío) de los conceptos *transcendentes* bajo el nombre de «mundo inteligible» sin avanzar ni un paso y perdiéndose entre fantasmas. Por lo demás, la idea de un mundo inteligible puro como un conjunto de todas las inteligencias al que nosotros mismos pertenecemos como seres racionales, aunque, por otro lado, somos miembros también del mundo sensible, sigue siendo una idea utilizable y permitida para el establecimiento de una *fe racional*, aun cuando todo saber positivo halla su término en sus límites, así como para que el magnífico ideal de un reino universal de los fines en sí (seres racionales), al que sólo podemos pertenecer como miembros cuando nos conducimos cuidadosamente siguiendo máximas de la libertad como si fueran leyes de la naturaleza, produzca en nosotros un vivo interés por la ley moral.

OBSERVACIÓN FINAL

El uso especulativo de la razón aplicada a la naturaleza conduce a la necesidad absoluta de alguna causa suprema del universo, mientras que el uso práctico de la razón aplicada a la libertad conduce también a una necesidad absoluta, pero sólo de las leyes de las acciones de un ser racional en cuanto tal. Ahora bien, es un principio esencial de todo uso de nuestra razón elevar su conocimiento hasta la conciencia de su necesidad (pues sin ella no sería nunca conocimiento de la razón). Pero también es una *limitación* esencial de la misma razón el no poder conocer la necesidad ni de lo que existe o sucede ni de lo que debe suceder *sin poner una condición bajo la que ello existe o sucede o debe suceder*. De esta forma, sin embargo, a causa de la constante pregunta sobre la condición, la satisfacción de la razón queda perpetuamente aplazada, y por eso busca ésta sin descanso lo que es incondicional-necesario y se ve obligada a admitirlo sin ningún medio para hacérselo concebible (bastante contenta queda cuando puede hallar el concepto que resulta compatible con tal suposición). No se trata, desde luego, de censurar a nuestra razón por la deducción que lleva a cabo del principio supremo de la moralidad (pues en ese caso sería necesario más bien un reproche a la razón humana misma por no poder hacer concebible una ley práctica incondicionada, como tiene que serlo el imperativo categórico, en su absoluta necesidad), sólo que si no quiere hacerlo por medio de una condición, o sea, por medio de algún interés puesto como fundamento, entonces no hay que censurarla por ello en absoluto, ya que entonces no sería una ley moral, es decir, una ley suprema de la libertad. En conclusión, si es bien cierto que no concebimos la necesidad práctica incondicionada del imperativo moral, también lo es que concebimos, al menos, su inconcebibilidad, y esto es todo lo que, en justicia, puede exigirse de una filosofía que aspira a alcanzar mediante principios los límites de la razón humana.