

Segundo capítulo

Tránsito de la filosofía moral popular a una metafísica de las costumbres

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

<Ak. IV, 406>

[A 25]

[A 26] concepto de moralidad, aludiendo más bien con profundo pesar a la fragilidad e impureza de la naturaleza humana, la cual es lo bastante | noble para convertir tan respetable idea en precepto suyo, pero al mismo tiempo es demasiado débil para cumplirlo y utiliza esa razón que debiera servirle como legisladora para cuidar del interés de las inclinaciones aisladamente o, a lo sumo, en su mayor compatibilidad mutua. \

<Ak. IV, 407>

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

[A 27]

A quienes se burlan de la moralidad, considerándola como un simple delirio de una fantasía humana so-

brepujada por la vanidad, no se les puede rendir mejor servicio que concederles que los conceptos del deber (tal como por comodidad se persuade uno gustosamente de que también sucede así con todos los demás conceptos) han de ser extraídos exclusivamente a partir de la experiencia, pues con ello se les dispensa un triunfo seguro. Por amor a la humanidad quiero conceder que la mayoría de nuestras acciones son conformes al deber; pero si se miran de cerca sus caprichos y cavilaciones, uno tropieza por doquier con ese amado yo, que siempre descuella, sobre el cual se apoya su propósito, y no sobre ese severo mandato del deber que muchas veces exigiría abnegación. No necesita uno ser precisamente un enemigo de la virtud, sino tan sólo un observador sereno que no identifique sin más un vivo deseo por hacer el bien con su autenticidad, para (sobre todo con el bagaje de los años y un discernimiento tan escarmentado por la experiencia como aguzado para la observación) dudar en ciertos momentos de si realmente se da en el mundo alguna virtud genuina. Y aquí nada nos puede preservar de que abandonemos por completo nuestras ideas relativas al deber, para conservar en el alma un fundado respeto hacia su ley, salvo la clara convicción de que, aun cuando nunca haya habido acciones emanadas \ | de tales fuentes puras, la cuestión aquí no es en absoluto si sucede esto o aquello, sino que la razón manda por sí misma, e independientemente de todos los fenómenos, lo que debe suceder, con lo cual acciones de las que quizá el mundo no ha dado todavía ejemplo alguno hasta la fecha, y sobre cuya

<Ak. IV, 408>

[A 28]

viabilidad podría dudar mucho quien todo lo basa en la experiencia, son inexcusablemente mandadas por la razón, de modo que no quepa mermar un ápice la inmaculada lealtad exigible por cada hombre en la amistad, aunque acaso hasta ahora no hubiese habido ningún amigo leal⁹, porque este deber reside, como un deber genérico anterior a cualquier experiencia, en la idea de una razón que determina a la voluntad mediante fundamentos *a priori*.

Además, ha de tenerse presente que, si no se quiere impugnar toda verdad y relación con algún posible objeto al concepto de moralidad, no cabe poner en tela de juicio que su ley tenga una significación tan extendida como para valer no sólo para los hombres, sino para todo *ser racional en general*, y ello no sólo bajo condiciones azarosas y con excepciones, sino de modo *absolutamente necesario*; resulta obvio que ninguna experiencia puede dar lugar a inferir tales leyes apodícticas o tan siquiera su mera posibilidad. Pues con qué derecho podríamos | profesar un respeto sin límites, como precepto universal para toda naturaleza racional, a lo que quizá sólo sea válido bajo eventuales condiciones de la humanidad; y ¿cómo unas leyes para determinar *nuestra* voluntad deben hacer-

[A 29]

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

se pasar por leyes destinadas a determinar la voluntad de cualquier ser racional y ser tomadas en cuanto tales por leyes nuestras, si fuesen meramente empíricas y no tuviesen su origen íntegramente *a priori* en la razón práctica pura?

El peor servicio que se puede rendir a la moralidad es querer hacerla derivar de unos cuantos ejemplos. Porque cualquier ejemplo suyo que se me presente ha de ser enjuiciado previamente según principios morales, para ver si es digno de servir como ejemplo primordial o modelo, pero en modo alguno puede suministrar el concepto de moralidad. Incluso el santo del evangelio tiene que ser comparado primero con nuestro ideal de perfección moral, antes de que le reconozcamos como tal; él mismo se pregunta: ¿Por qué me llamáis «bueno» a mí (a quien veis), si nadie es bueno (el arquetipo del bien) salvo el único Dios (al que no veis)? ¿De dónde obtenemos el concepto de Dios \ en cuanto supremo bien? Exclusivamente de la *idea* sobre perfección moral que la razón proyecta *a priori* asociándola indisolublemente con el concepto de una voluntad libre. El remedo no tiene cabida | en lo moral y los ejemplos no sirven sino de aliento, esto es, ponen fuera de duda que sea viable lo que manda la ley, al hacer intuitivo lo que la regla práctica expresa de un modo más universal, pero nunca pueden legitimar el amoldarse a los ejemplos y marginar al auténtico original que se halla en la razón.

<Ak. IV, 40>

[A 30]

Así pues, si no existe ningún auténtico principio supremo de la moralidad que, al margen de toda

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

[A 31] Esta condescendencia hacia los conceptos del pueblo resulta sin duda muy meritoria cuando previamente se haya verificado con plena satisfacción el ascenso hasta los principios de la razón pura, pues esto significaría tanto como *fundamentar* la teoría de las costumbres primero sobre la metafísica y, una vez que se mantiene firme, procurarle luego un *acceso* a través de la popularidad. Pero es manifiestamente absurdo pretender complacer a ésta ya en esa primera indagación sobre la que descansa cualquier precisión de los principios. Este proceder jamás puede reivindicar el sumamente raro mérito de alcan-

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

zar una *popularidad filosófica*, ya que no hay arte alguno en hacerse comprender fácilmente cuando uno renuncia con ello a un examen bien fundado, trayendo a colación una repulsiva mezcolanza de observaciones compiladas atropelladamente y principios a medio razonar con la que sí se deleitan las cabezas más banales, por encontrar allí algo utilizable para sus parloteos cotidianos, mientras los más perspicaces quedan sumidos en la perplejidad y se sienten descontentos por no saber mirarla con desdén, aunque a los filósofos que descubren el engaño se les preste una escasa atención cuando, después de haber esquivado durante un tiempo \ esa presunta popularidad, podrían aspirar a ser populares con toda justicia tras haber adquirido una determinada evidencia.

<Ak. IV, 410>

Si uno echa un vistazo a los ensayos que versan sobre la moralidad con ese regusto popular tan en boga, pronto se topará con una peculiar determinación de la naturaleza humana (que a veces incluye también la idea de una naturaleza racional en general) donde vienen a entremezclarse asombrosamente ora la perfección, ora la felicidad, aquí el sentimiento moral, allí el temor de Dios, una pizca de esto y un poquito de aquello, sin que a nadie se le ocurra preguntarse si los principios de la moralidad tienen que ser buscados por doquier en el conocimiento de la naturaleza humana (algo que no podemos obtener sino a partir de la experiencia) o, de no ser esto así, si dichos principios podrían ser encontrados plenamente *a priori* y libres de cuanto sea empírico en los conceptos de una

[A 32]

razón pura, sin que ni siquiera la más mínima parte provenga de algún otro lugar, proponiéndose uno el proyecto de aislar esta indagación como filosofía práctica pura o (si cabe utilizar tan desacreditado nombre) metafísica* de las costumbres, para llevarla hasta su cabal consumación y hacer esperar a ese público que reclama popularidad hasta el remate de tal empresa.

[A 33]

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

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

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

<Ak. IV, 411>

[A 34]

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

[A 34]

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

por casualidad, pero también desembocan con suma frecuencia en el mal.

De lo dicho resulta que todos los conceptos morales tienen su sede y origen plenamente *a priori* en la razón, y ello tanto en la razón humana más común como en aquella que alcance las más altas cotas especulativas; resulta también que dichos principios no pueden ser abstraídos a partir de un conocimiento empírico y por ello mismo meramente contingente; resulta asimismo que en esa pureza de su origen reside justamente su dignidad para servirnos como supremos principios prácticos; resulta igualmente que al añadir algo empírico sustraemos esa misma proporción a su auténtico influjo y al valor ilimitado de las acciones; resulta que no lo exige únicamente la mayor necesidad desde un punto de vista teórico, cuando atañe simplemente a la especulación, | sino que también es de la máxima importancia tomar sus conceptos y leyes de la razón pura, exponiéndolos puros y sin mezcla, e incluso también es de la máxima importancia determinar el contorno de todo ese conocimiento racional práctico, pero puro, esto es, la capacidad global de la razón práctica pura, pero sin hacer depender aquí a los principios de la peculiar naturaleza de la razón humana, \ tal como lo permite y hasta en ocasiones encuentra necesario la filosofía especulativa, sino que, justamente porque las leyes morales deben valer para cualquier ser racional, se deriven dichas leyes de los conceptos universales de un ser racional en general, y de este modo se presente primero toda moral como algo absolutamente inde-

[A 35]

<Ak. IV, 412>

pendiente de la antropología, de la que precisa para su *aplicación* a los hombres (lo cual se puede hacer muy bien en este tipo de conocimientos totalmente separados), exponiendo la moral como filosofía pura, o sea, como metafísica, habida cuenta de que, sin estar en posesión de dicha metafísica, no sólo sería vano determinar exactamente para el enjuiciamiento especulativo lo moral del deber en todo cuanto es conforme al mismo, sino que también resultaría imposible dentro del uso común práctico, sobre todo en lo que atañe al aleccionamiento moral, asentar las costumbres en sus auténticos principios y promover con ello intenciones morales puras, para inyectarlas en los ánimos en pro de un mundo mejor. |

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

Cada cosa de la naturaleza opera con arreglo a leyes. Sólo un ser racional posee la capacidad de obrar *según la representación* de las leyes o con arreglo a principios

[A 36]

del obrar, esto es, posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones a partir de leyes se requiere una *razón*, la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente a la voluntad, entonces las acciones de un ser semejante que sean reconocidas como objetivamente necesarias lo serán también subjetivamente, es decir, la voluntad es una capacidad de elegir *sólo aquello* que la razón reconoce independientemente de la inclinación | como prácticamente necesario, o sea, como bueno. Pero si la razón por sí sola no determina suficientemente a la voluntad y ésta se ve sometida además a condiciones subjetivas (ciertos móviles) que no siempre coinciden con las objetivas, en \ una palabra, si la voluntad no es *de suyo* plenamente conforme con la razón (como es el caso entre los hombres), entonces las acciones que sean reconocidas como objetivamente necesarias serán subjetivamente contingentes y la determinación de una voluntad semejante con arreglo a leyes objetivas supone un *apremio*, es decir, la relación de las leyes objetivas para con una voluntad que no es del todo buena será ciertamente representada como la determinación de la voluntad de un ser racional por fundamentos de la razón, si bien esa voluntad no obedece necesariamente a estos fundamentos según su naturaleza.

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

Todos los imperativos quedan expresados mediante un *deber-ser* y muestran así la relación de una ley

[A 37]

<Ak. IV, 413>

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

[A 38]

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

<Ak. IV, 414>

<Ak. IV, 414>

[A 39]

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

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

[A 40]

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

como necesaria en una voluntad conforme de suyo con la razón, entonces es *categorico*.

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

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

<Ak. IV, 415>

Lo que sólo es posible merced a las fuerzas de algún ser racional puede uno pensarlo también como posible para alguna voluntad, y por eso los principios de la acción son de hecho infinitos, en tanto que la acción sea representada como necesaria para conseguir un propósito posible y realizable a través suyo. Todas las ciencias contienen alguna parte práctica, la cual consta de problemas relativos a un fin posible para nosotros y de imperativos sobre cómo puede ser alcanzado dicho fin. De ahí que tales imperativos puedan ser llamados de la *habilidad*. La cuestión aquí no es si el fin es razonable y bueno, sino solamente lo que uno ha de hacer para conse-

[A 41]

guirlo. Las prescripciones dadas por el médico para hacer sanar de un modo exhaustivo a su paciente y las dadas por un envenenador para matar infaliblemente a ese mismo hombre son de idéntico valor, en tanto que cada cual sirve para realizar cabalmente su propósito. Como en la infancia no se sabe con qué fines nos hará toparnos la vida, los padres intentan hacer aprender a sus hijos una *multiplicidad* de cosas y atienden sobre todo a la *habilidad* en el uso de los medios para toda suerte de fines *discrecionales*, entre los cuales no pueden determinar si alguno podrá llegar a ser realmente en el futuro un fin de su pupilo, al ser siempre posible que alguna vez pudiera tenerlo por tal, y este cuidado es tan grande que normalmente se descuida formar y enmendar el juicio relativo al valor | de las cosas que pudieran proponerse como fines.

[A 42]

Con todo, hay *un* fin que puede presuponerse como real en todos los seres racionales (en cuanto les cuadran los imperativos como seres dependientes) y, por lo tanto, existe un propósito que no sólo *pueden* tener, sino que cabe presuponer con seguridad, ya que todos los seres racionales en su conjunto lo *tienen* según una necesidad natural: el propósito de la *felicidad*. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para la promoción de la felicidad es *asertórico*. No cabe presentarlo simplemente como necesario para un propósito incierto y meramente posible, sino para un propósito que puede presuponerse con seguridad y *a priori* en cualquier hombre, \ porque pertenece a su esencia. Ahora

<Ak. IV, 416>

bien, la habilidad para elegir los medios relativos al mayor bienestar propio puede ser llamada *prudencia** en el sentido más estricto. | Así pues, el imperativo que se refiere a la elección de los medios para la felicidad propia, o sea, la prescripción de la prudencia, sigue siendo siempre *hipotético*; la acción no es mandada sin más, sino sólo como medio para algún otro propósito.

[A 43]

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

El querer según estos tres tipos de principios se diferencia también claramente por la *desigualdad* en el apremio de la voluntad. Para subrayar dicha diferencia creo que ajustándose a su jerarquización se les podría denominar: *reglas* de la habilidad, *consejos* de la

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

[A 44] prudencia¹² o *mandatos (leyes)* de la moralidad. Pues sólo la *ley* conlleva el concepto de una objetiva *necesidad incondicionada* y por lo tanto válida universalmente, y los mandatos son | leyes a las cuales hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aun en contra de la inclinación. El *consejo* entraña ciertamente necesidad, pero simplemente bajo una condición tan subjetiva como contingente, pudiendo valer sólo si este o aquel hombre cuenta en su felicidad con tal o cual cosa; en cambio el imperativo categórico no se ve limitado por condición alguna y, al ser absolutamente necesario desde un punto de vista práctico, puede ser llamado con entera propiedad un «mandato». También se podría denominar a los primeros imperativos *técnicos* (pertenecientes al arte), a los \segundos *pragmáticos** (concernientes a la prosperidad) y a los ter-

<Ak. IV, 417>

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

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

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

La cuestión a plantear ahora es ésta: ¿Cómo son posibles todos esos imperativos? Esta pregunta no pretende averiguar cómo pueda pensarse la consumación de la acción que manda el imperativo, sino cómo puede ser pensado el apremio de la voluntad que el imperativo expresa en el problema. Cómo es posible un imperativo de la habilidad, es algo que no precisa especial debate. Quien quiere un fin quiere también (en tanto que la razón | ejerce un influjo decisivo sobre sus acciones) el medio indispensable para ello que se halla en su poder. Esta proposición es analítica en lo que atañe al querer, pues en el querer un objeto como efecto mío está ya pensada mi causalidad como causa agente, o sea, el uso del medio, y el imperativo extrae el concepto de las acciones necesarias para este fin a partir del concepto de un querer dicho fin (determinar los propios medios de un propósito en liza es algo que sin duda le corresponde a proposiciones sintéticas, pero éstas no conciernen al motivo, el acto de la voluntad, sino a la realización del objeto). Que para dividir una línea en dos partes iguales según un principio seguro tengo que trazar dos arcos cruzados desde sus extremos, lo enseña ciertamente la matemática sólo por proposiciones

[A 45]

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

sintéticas; pero cuando sé que sólo puede darse el efecto pensado a través de tal acción y que, si quiero cabalmente el efecto, también quiero la acción requerida para ello, esto supone una proposición analítica, pues representarme algo como cierto efecto posible de cierta manera gracias a mí y representarme a mí actuando de esa manera con vistas a ello es exactamente lo mismo.

[A 46]

<Ak. IV, 418>

Los imperativos de la prudencia coincidirían enteramente con los de la habilidad y serían igualmente analíticos, | siempre que fuera tan sencillo dar un concepto determinado de la felicidad. Pues tanto aquí como allí se diría: quien quiere el fin quiere también (en una necesaria conformidad con la razón) los únicos medios para ello que se hallan en \ su poder. Pero, por desgracia, la noción de felicidad es un concepto tan impreciso que, aun cuando cada hombre desea conseguir la felicidad, pese a ello nunca puede decir con precisión y de acuerdo consigo mismo lo que verdaderamente quiera o desee. La causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de felicidad son en suma empíricos, es decir, tienen que ser tomados de la experiencia, siendo así que para la felicidad se requiere una totalidad absoluta, un máximo de bienestar en mis circunstancias actuales y en cualquier circunstancia futura¹⁴. Sin embargo, es imposible que un ser fini-

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

to, aunque sea extraordinariamente perspicaz y esté tremendamente capacitado, pueda hacerse una idea precisa de lo que realmente quiere. Supongamos que quiera riqueza; ¿cuántas preocupaciones, envidias y asechanzas no se atraería sobre sí merced a ello? Si quisiera tener grandes conocimientos y ser muy perspicaz, acaso esto le dotara tan sólo de una mayor agudeza en su mirada para mostrarle como más horribles unos males que ahora le pasaban desapercibidos y sigue sin poder evitar, o quizá sus apetitos impusieran unas nuevas necesidades a satisfacer. De querer una larga vida, ¿quién le garantiza que no se trataría de una interminable calamidad? Si quiere al menos tener salud; ¡cuán a menudo los achaques del cuerpo le han mantenido apartado de unos excesos en que le hubiera hecho caer una salud portentosa! Etc., etc. En resumen, no es capaz de precisar con plena certeza lo que le hará realmente feliz, porque para ello se requeriría omnisciencia. Para ser feliz, no se puede obrar según principios bien precisos, sino sólo según consejos empíricos, como los de la dieta, el ahorro, la cortesía, la discreción y otras cosas por el estilo sobre las cuales la experiencia enseña que por término medio suelen fomentar el bienestar. De aquí se sigue que los imperativos de la prudencia, hablando con propiedad, no pueden mandar, es decir, que no pueden presentar objetivamente acciones como práctico-necesarias y han de ser tenidos más bien como recomendaciones (*consilia*) que como mandatos (*praecepta*) de la razón. El problema sobre

[A 47]

<Ak. IV, 419>

[A 48]

cómo determinar precisa y universalmente qué acción promoverá la felicidad de un ser racional es completamente irresoluble; por consiguiente no es posible un imperativo que mande en sentido estricto hacer lo que nos haga felices, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación¹⁵, un ideal que descansa simplemente sobre fundamentos empíricos, de los cuales resultaría vano \ esperar que determinen una acción merced a la cual se alcanzase la totalidad de una serie | de consecuencias que de hecho es infinita. Pese a todo, este imperativo de la prudencia sería una proposición analítico-práctica, con tal de admitir que los medios para la felicidad se dejan señalar certeramente; pues sólo se diferencia del imperativo de la habilidad en que mientras para éste el fin es meramente posible, para el de la prudencia ya viene dado; como los dos ordenan el medio para aquello que se presupone ser querido como fin, el imperativo que manda querer los medios a quien quiere el fin es en ambos casos analítico. Por lo tanto, la posibilidad

15. «El concepto de la felicidad –escribirá Kant en su tercera *Crítica*– no es abstraído por el hombre a partir de sus sentidos; es más bien una mera *idea* de un estado, a la que el hombre pretende adecuar dicho estado bajo condiciones meramente empíricas (lo cual es imposible). Él mismo se forja esa idea por medio de su entendimiento, enmarañado con la imaginación y los sentidos; el hombre modifica esta idea con tanta frecuencia que, aun cuando la naturaleza también estuviese totalmente sometida a su arbitrio, no podría adoptar en absoluto ninguna ley determinada, universal y fija, para coincidir con este titubeante fin que cada cual se propone de un modo arbitrario» (*Crítica de la facultad de juzgar*, Ak. V, 430). [N. T.]

de semejante imperativo no entraña dificultad alguna.

En cambio, cómo sea posible el imperativo de la *moralidad* es, sin duda, la única pregunta necesitada de una solución, ya que, al no ser hipotético en modo alguno, la necesidad objetivamente representada no puede apoyarse sobre ninguna presuposición, tal como sucedía en los imperativos hipotéticos. Aquí nunca debemos olvidar que no puede estipularse *a través de ningún ejemplo*, esto es, empíricamente, si hay dondequiera que sea un imperativo semejante y siempre cabe recelar de que cualquier imperativo aparentemente categórico bien pudiera ocultar uno hipotético. Por ejemplo, cuando se dice: «No debes prometer con engaño», y uno asume que la necesidad de tal abstención no es un simple consejo para evitar algún otro mal, como si se dijera: «No debes prometer mintiendo para evitar quedar desacreditado si fueras descubierto», sino que, bien al contrario, afirma que una acción de este tipo ha de ser considerada como mala de suyo, entonces el imperativo de la prohibición es categórico; sin embargo, no se puede probar con certeza mediante ningún ejemplo que la voluntad quede aquí determinada simplemente por la ley sin intervenir algún otro móvil, aunque así lo parezca; pues siempre es posible que en secreto pudiera tener algún influjo sobre la voluntad el miedo a la vergüenza o quizá también el oscuro temor a otros peligros. ¿Quién puede demostrar la inexistencia de una causa mediante la experiencia, cuando ésta se limita a enseñarnos que no percibimos dicha causa?

[A 49]

Pero en ese caso el así llamado «imperativo moral», que en cuanto tal se revela como categórico e incondicionado, sería de hecho una prescripción pragmática que nos hace estar atentos a nuestro provecho y nos enseña simplemente a tener éste en cuenta.

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

En segundo lugar, en este imperativo categórico o ley de la moralidad también hay una seria dificultad para captar su posibilidad. Se trata de una proposición sintético-práctica *a priori* y, como comprender

* Asocio con la voluntad el acto *a priori* sin presuponer condición alguna por parte de una inclinación y, por tanto, necesariamente (aunque sólo objetivamente, es decir, bajo la idea de una razón que tuviera pleno control sobre todos los motivos subjetivos). Esta es una proposición práctica que no deduce analíticamente el

la posibilidad de este tipo de proposiciones entraña una gran dificultad en el conocimiento teórico, puede aceptarse fácilmente que dicha dificultad no será menor en el práctico. |

Ante este problema queremos ensayar primero si [A 51]
acaso el simple concepto de un imperativo categórico no suministre también la fórmula del mismo y ésta contenga la única proposición que pueda ser un imperativo categórico, pues cómo sea posible semejante mandato absoluto, aun cuando sepamos cómo se formula, exigirá un arduo esfuerzo adicional que reservamos para el último capítulo.

Cuando pienso un imperativo *hipotético*, no sé de antemano lo que contendrá, hasta que se me da la condición. Sin embargo, al pensar un imperativo *categórico*, sé al instante lo que contiene. Pues como este imperativo, aparte de la ley, sólo contiene la necesidad de la máxima* de ser conforme \ a esa ley, <Ak. IV, 421>
pero como la ley no entraña condición alguna a la que se vea limitada, no queda nada más salvo la uni-

querer una acción a partir de otra ya presupuesta (pues nosotros no poseemos una voluntad tan perfecta), sino que asocia inmediatamente dicho querer con el concepto de la voluntad, en cuanto voluntad de un ser racional, como algo que no está contenido en tal concepto.

* *Máxima* es el principio subjetivo del obrar y tiene que diferenciarse del *principio objetivo*, o sea, de la ley práctica. La máxima contiene \ la regla práctica que la razón determina conforme a las condiciones del sujeto (muchas veces a la ignorancia o a las inclinaciones del mismo) y por lo tanto es el principio conforme al cual *obra*; pero la ley es el principio objetivo, válido para todo ser racional, el principio según el cual dicho sujeto *debe obrar*, o sea, un imperativo. <Ak. IV, 421>

[A 52] versalidad de una ley en general, universalidad a la que debe ser conforme | la máxima de la acción, y esta conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario.

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

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

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

[A 53] Ahora vamos a enumerar algunos deberes según la usual división de los mismos en deberes | hacia nosotros mismos y deberes hacia otros hombres, en deberes perfectos e imperfectos*.

* Conviene reparar aquí en que me reservo la división de los deberes para una futura *Metafísica de las costumbres* y utilizo la recién mentada de modo discrecional tan sólo para ordenar mis ejemplos. Por lo demás, aquí entiendo por «deber perfecto» aquel que no admite ninguna excepción en provecho de la inclinación, y, en este

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

<Ak. IV, 422>

[A 54]

2) Otro se ve apremiado por la indigencia a pedir dinero en préstamo. Bien sabe que no podrá pagar,

sentido, no sólo habría *deberes perfectos* meramente externos, sino también internos, lo cual es contrario al uso terminológico adoptado por alguna escuela¹⁶, mas no pretendo justificarlo aquí, porque resulta indiferente para mi propósito actual si se me concede o no la razón en este punto.

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

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

[A 55]

<Ak. IV, 423>

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

placeres antes que esforzarse por ampliar y mejorar sus afortunadas disposiciones naturales. Pero todavía se pregunta si, al margen de que su máxima sobre descuidar sus disposiciones naturales coincida de suyo con su propensión hacia lo placentero, se com-padece también con aquello que se llama «deber». Entonces advierte que sin duda la naturaleza siempre puede subsistir con arreglo a semejante ley universal, aun cuando el hombre (tal como hacen quienes habitan los mares del sur) deje enmohecer su talento y consagre su vida simplemente a la ociosidad, la diversión y la procreación, en una palabra, al goce; con todo, le resulta imposible *querer* que esto se convierta en una ley universal de la naturaleza o que haya sido depositada como tal dentro de nosotros por el instinto | natural. Pues como ser racional quiere que se desarrollen en él todas las capacidades, ya que le son dadas y resultan útiles para toda suerte de posibles propósitos.

[A 56]

4) Todavía piensa un *cuarto*, a quien le va bien pero ve que otros (a los cuales él bien podría ayudar) han de luchar con ímprobos dificultades: «¿Qué me importa? ¡Que cada cual sea tan dichoso como el cielo quiera o pueda hacerse a sí mismo, que yo no le quitaré nada ni tan siquiera le envidiaré, sólo que no me apetece contribuir en algo a su bienestar o a su auxilio en la indigencia!». Desde luego, si semejante modo de pensar se convirtiera en una ley universal de la naturaleza, el género humano podría subsistir y, sin duda, mejor todavía que cuando todo el mundo habla mucho de compasión y benevolencia, apresu-

rándose a ejercitarlas ocasionalmente, pero en cambio miente allí donde puede, trafica con el derecho de los hombres o lo quebranta de algún otro modo. Sin embargo, aun cuando es posible que según aquella máxima pudiera sostenerse una ley universal de la naturaleza, es con todo imposible *querer* que un principio semejante valga por doquier como una ley natural. Pues una voluntad que decidiera eso se contradiría a sí misma, al poder darse algunos casos en que precise amor o compasión por parte de otros y en los que, merced a una ley natural emanada | de su propia voluntad, se arrebataría la esperanza de auxilio que desea para sí.

[A 57]

:Ak. IV, 424>

Éstos son algunos de los muchos deberes reales, o al menos que son tenidos como tales por nosotros, cuya deducción¹⁷ a partir del aducido principio \ único salta claramente a la vista. Uno ha de *poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal: tal es el canon del enjuiciamiento moral de una máxima en general. Algunas acciones están constituidas de tal modo que su máxima no puede ser *pensada* sin contradicción como ley universal de la naturaleza y mucho menos que uno pueda *querer* que *deba* volverse tal. En otras no cabe detectar esa imposibilidad interna, pero sí resulta imposible *querer* que su máxima sea elevada a la universalidad de una ley natural, porque semejante voluntad

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

entraría en contradicción consigo misma. Se advierte fácilmente que la primera contradice al deber más estricto (ineludible), la segunda al más lato (meritorio) y así, por lo que atañe al tipo de obligatoriedad (no al objeto de su acción) todos los deberes quedan cabalmente ordenados por estos ejemplos en su dependencia del único principio.

Si ahora nos prestamos atención a nosotros mismos en cada transgresión de un deber, nos encontramos con que | realmente no queremos que nuestra máxima se convierta en una ley universal, pues esto nos resulta imposible, sino que más bien debe permanecer como una ley lo contrario de dicha máxima; sólo nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* a esa ley para nosotros o (también sólo por esta vez) en provecho de nuestra inclinación. Por consiguiente, si nosotros ponderásemos todo desde uno y el mismo punto de vista, a saber, el de la razón, detectaríamos una contradicción en nuestra propia voluntad, a saber, que cierto principio objetivo sea necesario como ley universal y pese a ello no tenga subjetivamente una validez universal, sino que debería prestarse a excepciones. Sin embargo, como en el primer caso consideramos nuestra acción desde el punto de vista de una voluntad enteramente conforme a la razón y luego desde el punto de vista de una voluntad afectada por la inclinación, aquí no se da en realidad contradicción alguna, sino más bien una resistencia de la inclinación frente al precepto de la razón (*antagonismus*), por lo cual la universalidad del principio (*universalitas*) se transforma en una mera validez ge-

[A 58]

neral (*generalitas*), merced a la que el principio práctico de la razón debe reunirse con la máxima a mitad del camino. Aun cuando esto no puede justificarse en nuestro propio juicio imparcial, ello sí demuestra que reconocemos realmente la validez del imperativo categórico y sólo nos | permitimos (con todo respeto hacia esa validez) algunas excepciones que se nos antojan tan insignificantes como acuciantes. \

[A 59]

<Ak. IV, 425>

Al menos hemos mostrado que, si el deber es un concepto cuyo significado debe entrañar una legislación real para nuestras acciones, éste tan sólo puede ser expresado en imperativos categóricos, pero de ningún modo en imperativos hipotéticos; también hemos expuesto claramente para su uso —lo cual ya es mucho— el contenido del imperativo categórico que ha de albergar el principio de todo deber (si tal cosa existiera). Pero todavía estamos muy lejos de demostrar *a priori* que un imperativo semejante tiene lugar realmente, o sea, que hay una ley práctica que manda sin más de suyo al margen de cualquier móvil y que la observancia de esa ley sea un deber.

Con el propósito de llegar a ello es de la máxima importancia tener presente esta advertencia: que no tiene ningún sentido querer deducir la realidad de ese principio a partir de algún *peculiar atributo de la naturaleza humana*. Pues el deber debe ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción; tiene que valer por lo tanto para todo ser racional (el único capaz de interpretar un imperativo) y *sólo por ello* ha de ser también una ley para toda voluntad humana.

[A 60]

En cambio, lo que se deduzca | a partir de la peculiar

disposición natural de la humanidad, cuanto se deduzca de ciertos sentimientos y propensiones e incluso, si cabe, de una particular orientación que fuese propia de la razón humana y no tuviera que valer necesariamente para la voluntad de todo ser racional, esto es algo que ciertamente puede proporcionarnos una máxima, mas no una ley, puede suministrarnos un principio subjetivo según el cual nos permitimos tener inclinación y propensión a obrar, pero no un principio objetivo conforme al cual quedemos *obligados* a obrar, aun cuando toda nuestra propensión, inclinación y orientación natural estuvieran en contra; es más, la sublimidad y la dignidad interna en un deber quedan tanto más demostradas cuantas menos a favor y más en su contra estén las causas subjetivas, sin que por ello se debilite lo más mínimo el apremio instado por el deber ni disminuya un ápice su validez.

Aquí vemos a la filosofía colocada sobre un delicado criterio que debe ser firme, a pesar de no pender del cielo ni apoyarse sobre la tierra. La filosofía debe probar aquí su lealtad oficiando como garante de sus propias leyes y no como heraldo de aquellas que le susurra un sentido inculcado o quién sabe qué naturaleza tutora, pues estas últimas acaso puedan ser mejor \ que nada en absoluto, mas jamás pueden suministrar principios que dicte la razón y hayan de tener una fuente *a priori* que les dote | de su autoridad imperativa: no hay que esperar nada de la inclinación del hombre, sino todo del poder supremo de la ley y del debido respeto hacia ella, o, en caso contrario,

<Ak. IV, 426>

[A 61]

condenar a los hombres al autodesprecio que les hace aborrecerse a sí mismos en su fuero interno.

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

18. Juno era para los romanos el trasunto de lo que Hera significaba en la mitología griega, la diosa de la luna, la fertilidad y el matrimonio, en cuanto esposa del rey del Olimpo, es decir, del Júpiter latino o el Zeus helénico. El mito griego aludido aquí por Kant es en realidad el de Centauro. Al visitar el Olimpo, Ixión intentó seducir a Hera (Juno) y ésta previno a su marido (Zeus), quien decidió dar a una nube (Nefele) la figura de su mujer; con esta nube Ixión engendró a Centauro, un ser monstruoso que a su vez engendró a los centauros apareándose con las yeguas del monte Pelión. Estos centauros serían el bastardo al que se refiere Kant a continuación; esas criaturas con cuerpo y patas de caballo, pero con pecho, cabeza y brazos de hombre, simbolizaban para el mundo griego los apetitos de la naturaleza animal. [N. T.]

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

La cuestión entonces es ésta: ¿Supone una ley necesaria *para todos los seres racionales* enjuiciar siempre sus acciones según máximas acerca de las cuales ellos mismos podrían querer que sirvieran como leyes universales? Si existe una ley tal, ésta ha de hallarse ya vinculada (plenamente *a priori*) con el concepto de la voluntad de un ser racional en general. Mas para descubrir esta vinculación hay que dar un paso más allá, por mucho que uno se resista a ello, y adentrarse en la metafísica, aunque tengamos que adentrarnos en un territorio metafísico distinto al de la filosofía especulativa, cual es la metafísica de las costumbres. \ En una filosofía práctica donde no nos concierne admitir fundamentos de aquello que *sucede*, sino leyes de lo que *debe suceder*, aun cuando nunca suceda, esto es, leyes objetivo-prácticas, no necesitamos emprender una indagación sobre los fundamentos de por qué algo agrada o desagrada, ni sobre cómo el deleite de la mera sensación se diferencia del gusto y si éste se distingue a su vez de un deleite universal de la razón;

[A 62]

<Ak. IV, 427>

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

[A 63]

[A 63] no precisamos indagar sobre qué descansa el sentimiento del placer y displacer, ni cómo se originan a partir de ahí apetitos e inclinaciones y finalmente máximas gracias al concurso | de la razón, pues todo eso pertenece a una psicología empírica que constituiría la segunda parte de la teoría de la naturaleza, si se la considera *filosofía de la naturaleza* en tanto que se sustente sobre *leyes empíricas*. Pero aquí se trata de leyes objetivo-prácticas, o sea, de la relación de una voluntad consigo misma, en tanto que dicha voluntad se determina simplemente por la razón y todo cuanto tiene relación con lo empírico queda suprimido de suyo; porque, si la *razón por sí sola* determina la conducta (algo cuya posibilidad queremos pasar a indagar justamente ahora), ha de hacerlo necesariamente *a priori*.

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

[A 64]

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

<Ak. IV, 428>

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

Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional *existe* como un fin en sí mismo, *no simplemente como un medio* para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia | otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre *al mismo tiempo como un fin*. Todos los objetos de la inclinación sólo poseen un valor condicionado, pues, si no se dieran las inclinaciones y las necesidades sustentadas en ellas, su objeto quedaría sin valor alguno. Pero, en cuanto fuentes de necesidades, las inclinaciones mismas distan tanto de albergar un valor absoluto para deseñarlas

[A 65]

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

[A 66]

Así pues, si debe darse un supremo principio práctico y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, ha de ser tal porque la representación de lo que supone un fin para cualquiera por suponer un *fin en sí mismo* constituye un \ principio

<Ak. IV, 429>

objetivo de la voluntad y, por lo tanto, puede servir como ley práctica universal. El fundamento de este principio estriba en que *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo*. Así se representa el hombre necesariamente su propia existencia, y en esa medida supone un principio *subjetivo* de las acciones humanas. Pero así se representa igualmente cualquier otro ser racional su existencia con arreglo al mismo fundamento racional que vale también para mí; por consiguiente, al mismo tiempo supone un principio *objetivo* a partir del cual, en cuanto fundamento práctico supremo, tendrían que poder derivarse todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será por lo tanto éste: *Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin | y nunca simplemente como medio.*

[A 67]

Reiterando los anteriores ejemplos, la cosa quedaría como sigue:

1) Según el concepto del necesario deber para con uno mismo, quien ande dando vueltas alrededor del suicidio¹⁹ se preguntará si su acción puede compadecerse con la idea de la humanidad *como fin en sí mis-*

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

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

mo. Si para huir de una situación penosa se destruye a sí mismo, se sirve de una persona *simplemente como medio* para mantener una situación tolerable hasta el final de la vida. Pero el hombre no es una cosa y, por lo tanto, no es algo que pueda ser utilizado *simplemente* como medio, sino que siempre ha de ser considerado en todas sus acciones como fin en sí. Así pues, yo no puedo disponer del hombre en mi persona para mutilarle, estropearle o matarle. (Tengo que soslayar aquí una definición más precisa de este principio para evitar cualquier malentendido: v.g. la amputación de los miembros para conservarme o el peligro al cual expongo mi vida para conservarla; esto es algo que le corresponde a la moral propiamente dicha.)

[A 68]

<Ak. IV. 430>

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

to seres racionales deben ser apreciados siempre al mismo tiempo como fines, o sea, como seres que también habrían de poder albergar en sí el fin de esa misma acción*.

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

[A 69]

4) En lo tocante al deber meritorio para con los demás, el fin natural que tienen todos los hombres es su propia felicidad. A decir verdad, la humanidad podría subsistir si nadie contribuyese a la felicidad

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

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

ajena con el propósito parejo de no sustraerle nada; pero esto supone únicamente una coincidencia negativa y no positiva con la *humanidad como fin en sí mismo* si cada cual no se esforzase también tanto como pueda por promover los fines ajenos. Pues los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también *mis* fines en la medida de lo posible, si aquella representación debe surtir en mí *todo* su efecto.

<Ak. IV, 431>

[A 70]

Este principio de la humanidad y de cualquier ser racional en general *como fin en sí mismo* (que supone la máxima condición \ restrictiva de la libertad | de las acciones de cada hombre) no está tomado de la experiencia: 1) por causa de su universalidad, puesto que abarca a todos los seres racionales en general y ser esto algo que ninguna experiencia alcanza a determinar; 2) porque en ese principio la humanidad no es representada (subjetivamente) como fin de los hombres, esto es, como un objeto que uno se fije realmente de suyo como fin, sino como fin objetivo que, cuales fueren los fines que queramos, debe constituir en cuanto ley la suprema condición restrictiva de cualquier fin subjetivo, teniendo que provenir por lo tanto de la razón pura. El fundamento de toda legislación práctica se halla *objetivamente en la regla* y la forma de la universalidad que la capacita para ser una ley (acaso una ley de la naturaleza), según el primer principio, pero se halla *subjetivamente* en el *fin*, según el primer principio. Pero el sujeto de todos los fines es cualquier ser racional como fin en sí mismo, con arreglo al segundo principio; de aquí se sigue ahora el tercer principio práctico de la voluntad, como suprema condición de

la concordancia de la voluntad con la razón práctica universal, la idea *de la voluntad de cualquier ser racional como una voluntad que legisla universalmente*.

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

[A 71]

Los imperativos, según ese modo de representación, o sea, la universal legalidad de las acciones afín a un *orden natural* o la universal *preeminencia teleológica* de los seres racionales en sí mismos, excluían de su autoridad imperativa cualquier mezcla de algún interés como móvil, justamente porque eran representados como categóricos; pero sólo fueron *conjeturados* como categóricos porque había que asumir tales imperativos si se quería explicar el concepto del deber. Mas merced a ello no podía demostrarse que hubiera enunciados prácticos que mandaran categóricamente, ni esto es algo que pueda ocurrir tampoco ahora en este apartado; lo único que sí podía suceder era esto: que la renuncia a todo interés en el querer por mor del deber, como el signo distintivo que diferencia específicamente al imperativo categórico del hipotético, quedara insinuada en el imperativo mismo \ mediante alguna determinación intrínseca, y esto sucedió en la actual tercera fórmula del principio, o sea, en la idea de la volun-

<Ak. IV, 432:

tad de cada ser racional como *voluntad universalmente legisladora*. |

[A 72] Aunque una voluntad *que se halla bajo leyes* bien pudiera estar vinculada a esa ley mediante un interés, cuando pensamos una voluntad semejante resulta imposible que dependa de interés alguno, en tanto que ella misma es legisladora por encima de todo; pues tal voluntad dependiente todavía precisaría ella misma de otra ley que restringiera el interés de su egoísmo a la condición de una validez como ley universal.

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

[A 73] como universalmente legisladora, pues sólo entonces el principio práctico y el imperativo al que obedece dicha voluntad es incondicionado, habida cuenta de que no puede tener interés alguno como fundamento.

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

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

<Ak. IV, 433>

[A 74]

El concepto de cada ser racional que ha de ser considerado como legislando universalmente a través de todas las máximas de su voluntad, para enjuiciarse a sí mismo y a sus acciones desde ese punto de vista,

conduce a un concepto inherente al mismo y muy fructífero: el de *un reino de los fines*.

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

[A 75] Pues los seres racionales están todos bajo la ley de que cada cual *nunca* debe tratarse a sí mismo ni tampoco a cualquier otro | *tan sólo como mero medio, sino siempre y al mismo tiempo como un fin en sí mismo*. Mas de aquí nace una conjunción sistemática de los seres racionales merced a leyes objetivas comunes, esto es, nace un reino que, como dichas leyes tienen justamente por propósito la relación de tales seres entre sí como fines y medios, puede ser llamado un reino de los fines (que, claro está, sólo es un ideal).

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

<Ak. IV, 434>

El ser racional tiene que considerarse siempre como legislador en un reino de los fines posible merced a la

libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya sea como jefe. Mas no puede pretender este último puesto simplemente merced a la máxima de su voluntad, sino sólo cuando se trate de un ser plenamente independiente y sin necesidades que limiten su capacidad de adecuarse a la voluntad.

La moralidad consiste, pues, en la relación de cualquier acción con la única legislación por medio de la cual es posible un reino de los fines. Esta legislación tiene que poder ser encontrada | en todo ser racional [A 76] y tiene que poder emanar de su voluntad, cuyo principio por lo tanto es éste: no acometer ninguna acción con arreglo a otra máxima que aquella según la cual pueda compadecerse con ella el ser una ley universal y, por consiguiente, sólo de tal modo *que la voluntad pueda considerarse a sí misma por su máxima al mismo tiempo como universalmente legisladora*. Si las máximas no son ya necesariamente acordes por su naturaleza con este principio objetivo de los seres racionales, entonces la necesidad de la acción según aquel principio se denomina apremio práctico, esto es, *deber*. El deber no le incumbe al jefe en el reino de los fines, pero sí a cada miembro y ciertamente a todos en igual medida.

La necesidad práctica de obrar según este principio, o sea, el deber, no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino simplemente en la relación de los seres racionales entre sí, en la cual la voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre al mismo tiempo como *legisladora*, porque de lo contrario no podría pensarse como *fin en sí mis-*

[A 77] *mo.* Así la razón refiere cada máxima de la voluntad como universalmente legisladora a toda otra voluntad y también a cualquier acción ante uno mismo, y esto no por algún otro motivo práctico o algún provecho futuro, sino por la idea de la *dignidad* de un ser racional, el cual no obedece a ninguna otra ley salvo la que se da simultáneamente él mismo.

En el reino de los fines todo tiene o bien un *precio* o bien una *dignidad*²¹. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad.

<Ak. IV, 435> Cuanto se refiere a las universales necesidades e inclinaciones humanas tiene un *precio de mercado*; aquello que sin presuponer una necesidad se adecua a cierto gusto, esto es, a una complacencia en \ el simple juego sin objeto de nuestras fuerzas anímicas, tiene un *precio afectivo*; sin embargo, lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser fin en sí mismo no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor intrínseco: la *dignidad*.

Ahora bien, la moralidad es la única condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo; porque sólo a través suyo es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en la medida en que ésta es susceptible de aquélla, es lo único que posee dignidad.

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

La destreza y el celo en el trabajo tienen un precio de mercado; el ingenio, la imaginación vivaz y el humor tienen un precio afectivo; en cambio, la fidelidad en las promesas o la benevolencia por principios (no por instinto) poseen un valor intrínseco. Tanto la naturaleza como el arte no albergan nada que puedan colocar en su lugar si faltasen la moralidad y la humanidad, porque su valor no estriba en los efectos que nacen de ellas, ni en el provecho y utilidad que reporten, sino en las intenciones, esto es, en las máximas de la voluntad que están prestas a manifestarse de tal modo en acciones, aunque no se vean favorecidas por el éxito. Estas acciones no necesitan ninguna recomendación de alguna disposición o gusto subjetivos para contemplarlas con inmediato favor y complacencia, sin precisar de ninguna propensión o sentimiento inmediatos; dichas acciones presentan a la voluntad que las ejecuta como objeto de un respeto inmediato y no se requiere sino razón para *imponerlas* a la voluntad, no para *obtenerlas por astucia*, lo cual supondría una contradicción entre los deberes. Esta valoración permite reconocer el valor de tal modo de pensar como dignidad y lo coloca infinitamente por encima de cualquier precio, con respecto al cual no puede establecerse tasación o comparación algunas sin, por decirlo así, profanar su santidad.

[A 78]

Y ¿qué es entonces lo que autoriza a la buena intención moral o a la virtud a tener tan altas pretensiones? Ni más ni menos que la *participación en la legislación universal* que le procura al ser racional, haciéndole por ello bueno para un posible reino de

[A 79]

<Ak. IV, 436>

los fines, al cual ya estaba destinado por su propia naturaleza como fin en sí mismo, y justamente por ser quien legisla en el reino de los fines, como libre con respecto a todas las leyes de la naturaleza, al obedecer sólo aquellas leyes que se da él mismo y según las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal (a la que \ simultáneamente se somete él mismo). Pues nada tiene un valor al margen del que le determina la ley. Si bien la propia legislación que determina todo valor ha de poseer por ello una dignidad, o sea, un valor incondicionado e incomparable para el cual tan sólo la palabra *respeto* aporta la expresión conveniente de la estima que ha de profesarle un ser racional. Así pues, la *autonomía* es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.

[A 80]

Las tres citadas maneras de representarse el principio de la moralidad sólo son en el fondo otras tantas fórmulas de una misma ley, cada una de las cuales incorpora dentro de sí a las otras dos. Con todo, sí hay una diferencia en ellas más subjetiva que objetivo-práctica al acercar la razón a la intuición (según una cierta analogía) | y por ello al sentimiento. Todas las máximas tienen:

1) una *forma* que consiste en la universalidad, y en este punto la fórmula del imperativo categórico es expresada así: «Que las máximas han de ser escogidas como si fuesen a valer como leyes universales de la naturaleza»;

2) una *materia*, o sea, un fin, y la fórmula dice que: «El ser racional como fin según su naturaleza y, por

tanto, como fin en sí mismo tendría que servir para toda máxima como condición restrictiva de todo fin meramente relativo y arbitrario»;

3) *una determinación cabal* de todas las máximas mediante dicha fórmula: «Todas las máximas de la propia legislación deben concordar a partir de una legislación propia con un posible reino de los fines, como un reino de la naturaleza»*. El decurso acontece aquí como mediante las categorías de la *unidad* de la forma de la voluntad (de su universalidad), de la *pluralidad* de la materia (de los objetos, es decir, de los fines) y de la *totalidad* del sistema. Pero es mejor que en el *enjuiciamiento moral* uno proceda siempre | según el método más estricto y coloque como fundamento la fórmula universal del imperativo categórico: *obra según la máxima que pueda hacer de sí al mismo tiempo \ una ley universal*. Pero si uno quiere procurar al mismo tiempo un *acceso* a la ley moral, entonces resulta muy útil guiar mediante los tres conceptos nombrados a una y la misma acción y aproximarla con ello tanto como sea factible a la intuición.

[A 81]

<Ak. IV, 437>

Ahora podemos acabar allí de donde partíamos, a saber, el concepto de una voluntad incondicionalmente buena. Es *absolutamente buena* la *voluntad* que no puede ser mala y cuya máxima nunca puede

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

autocontradecirse cuando es convertida en una ley universal. Este principio supone también por tanto una ley suprema: «Obra siempre según aquella máxima cuya universalidad como ley puedas querer a la vez»; ésta es la única condición bajo la que una voluntad nunca puede estar en contradicción consigo misma, y tal imperativo es categórico. Como la validez de la voluntad en cuanto ley universal para acciones posibles guarda analogía con la concatenación universal de la existencia de las cosas según leyes universales, que es lo formal de la naturaleza en general, entonces el imperativo categórico puede expresarse también así: *Obra según máximas que al mismo tiempo puedan tenerse a sí mismas por objetos como leyes universales de la naturaleza*. Así está constituida por lo tanto la fórmula de una voluntad absolutamente buena.

[A 82]

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

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

<Ak. IV, 438>

[A 83]

Sin duda alguna, de aquí se sigue que todo ser racional, como fin en sí mismo, habría de poder considerarse al mismo tiempo como legislador universal con respecto a todas las leyes a las que pueda verse sometido, porque justamente esa pertinencia de sus máximas para una legislación universal es lo que le distingue como fin en sí mismo, e igualmente esta dignidad (prerrogativa) suya por encima de todos los seres simplemente naturales comporta que siempre haya de adoptar sus máximas desde su propio punto

[A 84]

de vista, pero al mismo tiempo haya de asumir también el punto de vista de cualesquiera otros seres racionales como legisladores (a los que por eso se les llama también personas). De tal modo es posible un mundo de seres racionales (*mundus intelligibilis*) como un reino de los fines, y ciertamente por la propia legislación de todas las personas como miembros. En virtud de lo cual, todo ser racional ha de obrar como si merced a sus máximas fuera siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines. El principio formal de esta máxima es éste: | «Obra como si tu máxima fuese a servir al mismo tiempo de ley universal (de todo ser racional)». Un reino de los fines sólo es posible por analogía con un reino de la naturaleza, si bien en el primero todo se rige según máximas o leyes autoimpuestas y en el segundo según leyes de causas eficientes cuyo apremio es externo. Aun cuando se le considere como a una máquina, también al conjunto de la naturaleza, en la medida en que tiene relación con seres racionales como fines suyos, se le otorga por este motivo el nombre de reino de la naturaleza. Este reino de los fines tendría realmente lugar mediante las máximas cuya regla prescribe el imperativo categórico a todos los seres racionales, *si fuesen observadas universalmente* dichas máximas. Ahora bien, aunque el ser racional no pueda contar con que, si él mismo observase puntualmente esa máxima, por ello cualquier otro sería fiel justamente a esa misma máxima, ni tampoco pueda contar igualmente con que el reino de la naturaleza y su ordenación teleológica concuerden con él, en cuanto miembro idó-

neo, en un reino de los fines posible por él mismo, esto es, no pueda contar con que favorezcan su expectativa de felicidad, \ pese a todo, aquella ley que dice: «Obra según máximas de un miembro que legisla universalmente para un reino de los fines simplemente posible» mantiene toda su vigencia porque manda categóricamente. Y aquí se halla precisamente la paradoja: al margen de cualquier otro fin o provecho alcanzable a través suyo, | la simple dignidad de la humanidad como naturaleza racional, el respeto a una simple idea, debería servir como inexorable precepto de la voluntad, y en esta independencia de las máximas respecto de todos esos móviles consiste su sublimidad y la dignidad de todo sujeto racional a ser un miembro legislador en el reino de los fines; pues de lo contrario tendrían que verse representados tan sólo como sometidos a las leyes naturales de sus necesidades. Aun cuando tanto el reino de la naturaleza como el reino de los fines fuesen pensados cual reunidos bajo un jefe y este último reino dejara por ello de ser una simple idea para cobrar realidad efectiva, tal idea recibiría ciertamente con ello el incremento de un poderoso móvil, mas nunca un aumento de su valor intrínseco; pues, pese a todo, este único legislador omnímodo habría de ser representado siempre tal como él mismo enjuicia el valor de los seres racionales, según tan sólo ese desinteresado proceder suyo que les es prescrito simplemente por aquella idea. La esencia de las cosas no cambia por sus relaciones externas, y aquello que, sin reparar en esto último, constituye el valor absoluto del hombre es

<Ak. IV, 439>

[A 85]

también aquello merced a lo cual ha de ser juzgado por quienquiera que sea, incluido el ser supremo. *Moralidad* es, por tanto, la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la legislación universal | posible gracias a sus máximas. La acción que puede compadecerse con la autonomía de la voluntad es *lícita* y la que no concuerde con ella es *ilícita*. La voluntad cuyas máximas coinciden necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad *santa* y absolutamente buena. La dependencia de una voluntad que no es absolutamente buena respecto del principio de autonomía (el apremio moral) supone la *obligación*. Ésta no puede ser aplicada por lo tanto a un ser santo. La necesidad objetiva de una acción por obligación se llama *deber*.

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

tros en la idea es el auténtico objeto del respeto, y la dignidad de la humanidad consiste justo en esa capacidad para dar leyes universales, aunque con la condición de quedar sometida ella misma a esa legislación.

La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad

La autonomía de la voluntad es aquella modalidad de la voluntad por la que ella es una ley para sí misma (independientemente de cualquier modalidad de los objetos del querer). El principio de autonomía es por lo tanto éste: no elegir sino de tal modo que las máximas de su elección estén simultáneamente comprendidas en el mismo querer como ley universal. Que esta regla práctica sea un imperativo, es decir, que la voluntad de todo ser racional esté vinculada necesariamente a ella como condición, no puede ser probado por el mero análisis de los conceptos de que consta, al tratarse de una proposición sintética; se tendría que superar el conocimiento de los objetos y pasar a una crítica del sujeto, es decir, de la razón práctica pura, pues esa proposición sintética que manda apodícticamente ha de ser reconocida plenamente *a priori*; pero este asunto no es materia propia del presente capítulo. Sin embargo, que el principio de autonomía pensado sea el único principio de la moral es algo que se deja exponer merced al simple análisis de los conceptos de la moralidad. Pues con ello se descubre

[A 88]

que su principio ha de ser un imperativo categórico, si bien éste no manda ni más ni menos que esa autonomía. \

<Ak. IV, 441>

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

Cuando la voluntad busca la ley que debe determinarla *en algún otro lugar* que no sea la idoneidad de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, cuando sale de sí misma a buscar esa ley en la modalidad de cualquiera de sus objetos, comparece siempre la *heteronomía*. La voluntad no se da entonces la ley a sí misma, sino que quien le da esa ley es el objeto merced a su relación con la voluntad. Esta relación, al margen de que descansa sobre la inclinación o se sustente sobre representaciones de la razón, sólo hace posibles los imperativos hipotéticos: «Debo hacer algo, *porque quiero alguna otra cosa*». En cambio el imperativo moral y, por ende, categórico dice: «Debo obrar así o asá, a pesar de que no quiera ninguna otra cosa». Así por ejemplo, mientras el primero dice: «No debo mentir, si quiero conservar mi reputación», el segundo | dice: «No debo mentir, aunque no me reporte la menor deshonra». El último tiene que hacer abstracción de todo objeto, de suerte que éste no tenga *influjo* alguno sobre la voluntad, a fin de que la razón práctica (la voluntad) no sea una simple administradora del interés ajeno, sino que simplemente demuestre su propia autoridad im-

[A 89]

perativa como legislación suprema. Así pues, yo debo, verbigracia, intentar promover la felicidad ajena, no como si me importase su existencia (ya sea por una inmediata inclinación hacia ello o por alguna complacencia indirecta a través de la razón), sino simplemente porque la máxima que la excluyese no podría verse comprendida en uno y el mismo querer como ley universal.

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

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

Todos los principios que cabe adoptar desde este punto de vista son o bien *empíricos* o bien *racionales*²². Los *primeros* parten del principio \ de la *felici-*

[A 90]

<Ak. IV, 442>

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

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

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

[A 91]

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

<Ak. IV, 443>

Entre los fundamentos *racionales* de la moralidad el concepto ontológico de la *perfección* (por vano, in-

[A 92]

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

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

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

[A 93] Pero si yo tuviera que elegir entre el concepto del sentido moral y el de la perfección en general (cuando menos ninguno de los dos causa quebranto alguno a la moralidad, aunque tampoco le sirvan en absoluto como rudimentos para sustentarla), me decantaría por el último I, puesto que al menos este principio sustrae a la sensibilidad el dictamen de la cuestión trasladándolo al tribunal de la razón pura y, aunque dicho tribunal no dictamine aquí nada, a pesar de todo mantiene sin adulterarla esa idea indeterminada

(de una voluntad buena en sí) y deja el camino abierto a una ulterior definición.

Además creo poder quedar dispensado de continuar refutando todos estos conceptos. Esta refutación es tan sencilla que probablemente la captan muy bien incluso quienes por su oficio se ven requeridos a proclamar una de tales teorías (dado que los oyentes no soportan bien el aplazamiento del juicio) y por ello resultaría un trabajo superfluo realizar dicha refutación. Lo más interesante para nosotros aquí es saber que estos principios erigen por doquier como primer fundamento de la moralidad a la heteronomía de la voluntad y que justamente por ello han de malograr necesariamente su fin. \

Dondequiera que un objeto de la voluntad haya de ser colocado como fundamento para prescribir a la voluntad la regla que la determina, dicha regla no es otra cosa que heteronomía; el imperativo está condicionado, a saber: *si* o *porque* uno quiere este objeto, ha de obrar así o asá; por lo tanto, tal imperativo nunca puede mandar moralmente, es decir, categóricamente. Ya sea que el objeto determine a la voluntad mediante la inclinación, como en el principio de la felicidad propia, | o mediante la razón orientada hacia los objetos de nuestro querer posible en general, como en el principio de la perfección, el caso es que la voluntad no se determina jamás a sí misma *inmediatamente* por la representación de la acción, sino sólo a través del móvil que supone para la voluntad el efecto previsto de la acción; *debo hacer algo, porque quiero alguna otra cosa*, y aquí todavía ha de ser colocada como fundamento en

<Ak. IV, 444>

[A 94]

mi sujeto otra ley, según la cual quiero necesariamente esa otra cosa y dicha ley precisa a su vez de un imperativo que restrinja esa máxima. Pues como el impulso que la representación de un objeto posible por nuestras fuerzas según la modalidad natural del sujeto debe ejercer sobre su voluntad pertenece a la naturaleza de dicho sujeto, ya se trate de la sensibilidad (de la inclinación y del gusto) o del entendimiento y de la razón, que se ejercitan con complacencia sobre un objeto según la peculiar organización de su naturaleza, entonces la naturaleza daría propiamente la ley que, como tal, no sólo ha de ser reconocida y demostrada por la experiencia, con lo cual será contingente en sí y por ello no será válida para esa regla apodíctico-práctica que ha de ser la regla moral, sino que es *siempre sólo heteronomía* de la voluntad; la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que ésta le viene dada por un impulso ajeno mediante | una naturaleza del sujeto afinada para la receptividad de dicho impulso.

[A 95]

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

Cómo sea posible semejante proposición sintético-práctica a priori y por qué sea necesaria es un proble-

ma cuya solución no se halla dentro de los confines de la metafísica de las costumbres, siendo así que tampoco hemos \ afirmado aquí su verdad, ni mucho menos hemos pretendido tener en nuestro poder una demostración del mismo. Al desarrollar el concepto de moralidad en boga, sólo hemos mostrado que una autonomía de la voluntad está inevitablemente adherida a dicho concepto o más bien oficia como fundamento suyo. Por lo tanto, quien tenga en alguna consideración a la moralidad, y no la considere una idea quimérica desprovista de verdad, tiene que admitir a la par el principio de moralidad introducido. Este capítulo era por tanto simplemente analítico, al igual que el primero. Que la moralidad no sea ninguna fantasmagoría –lo cual se sigue si el imperativo categórico, y con él la autonomía de la voluntad, existe de verdad y de modo absolutamente necesario como un principio *a priori*– requiere un *posible uso sintético de la razón práctica pura*, al que no nos cabe aventurarnos sin anticipar una *crítica* de esa misma capacidad racional, una crítica de la cual en el último capítulo expondremos las líneas maestras de un modo que baste a nuestro propósito. \ |

<Ak. IV, 445>

[A 96]