

Immanuel Kant
Fundamentación
de la
metafísica
de las
costumbres

Edición bilingüe

Ariel Filosofía

Immanuel Kant

Fundamentación
de la
metafísica
de las
costumbres

Edición bilingüe y traducción de
JOSÉ MARDOMINGO

Editorial Ariel, S.A.
Barcelona

ÍNDICE

Estudio preliminar, por JOSÉ MARDOMINGO

I.	El camino hacia la <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i>	7
II.	El Cicerón de Garve y la <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i>	18
III.	<i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i> y <i>Crítica de la razón práctica</i>	34
IV.	La primera recepción de la <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i>	42
V.	Estructura	50
VI.	Exposición del contenido	54
VII.	Criterios seguidos en el texto alemán	80
VIII.	Criterios seguidos para la traducción	84
IX.	Bibliografía	87
X.	Agradecimientos	101

GRUNDLEGUNG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN

FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

<i>Vorrede</i>	104
Prefacio	105
<i>Erster Abschnitt: Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen</i>	116
Primera sección: Tránsito del conocimiento racional moral ordinario al filosófico	117
<i>Zweiter Abschnitt: Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten</i>	142
Segunda sección: Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres	143

<i>Die Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit . . .</i>	210
La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad	211
<i>Die Heteronomie des Willens als der Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit</i>	212
La heteronomía de la voluntad como la fuente de todos los principios espurios de la moralidad	213
<i>Einteilung aller möglichen Prinzipien der Sittlichkeit aus dem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie</i>	212
División de todos los posibles principios de la moralidad a partir del supuesto concepto fundamental de la heteronomía	213
<i>Dritter Abschnitt: Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft</i>	222
Tercera sección: Tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica pura	223
<i>Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens</i>	222
El concepto de la libertad es la clave para la explicación de la autonomía de la voluntad	223
<i>Freiheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden</i>	224
La libertad tiene que ser presupuesta como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales	225
<i>Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt . . .</i>	226
Del interés anejo a las ideas de la moralidad	227
<i>Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?</i>	236
¿Cómo es posible un imperativo categórico?	237
<i>Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie</i>	240
Del límite extremo de toda filosofía práctica	241
<i>Schlußanmerkung</i>	256
Observación final	257
Notas al texto alemán	260
Notas a la traducción española	273

FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

de IMMANUEL KANT

387

Prefacio

La antigua filosofía griega se dividía en tres ciencias: la física, la ética y la lógica. Esta división es perfectamente adecuada a la naturaleza de la cuestión y no hay en ella nada
5 que mejorar, a no ser, acaso, solamente añadir el principio de la misma, en parte para asegurarse de esta manera de que es completa y en parte para poder determinar correctamente las necesarias subdivisiones.

Todo conocimiento racional es o *material*, y considera algún objeto, o *formal*, y se ocupa meramente de la forma del entendimiento y de la razón mismos y de las reglas universales
10 del pensar en general, sin distinción de los objetos. La filosofía formal se llama *lógica*, mientras que la material, que tiene que ver con determinados objetos y con las leyes a las que están sometidos, se divide a su vez en dos. Pues las leyes son o leyes
15 de la *naturaleza* o de la *libertad*. La ciencia de la primera se llama *física*, la de la segunda es la *ética*; aquélla es denominada también doctrina de la naturaleza, ésta, doctrina de las costumbres.

La lógica no puede tener una parte empírica, esto es, una parte en la que las leyes universales y necesarias del pensar descansasen en fundamentos que estuviesen tomados de la
20 experiencia, pues, de lo contrario, no sería lógica, esto es, un canon para el entendimiento o la razón que vale en todo pensar y tiene que ser demostrado. En cambio, tanto la filosofía natural como la filosofía moral pueden tener cada una su parte empírica, porque aquélla tiene que determinar

388 25 sus leyes para la naturaleza como un objeto de la experiencia, y ésta para la voluntad del hombre, en tanto que es afectada¹ por la naturaleza; las primeras ciertamente como leyes según las cuales todo sucede, las segundas como leyes según las cuales todo debe suceder, pero sin embargo también con consideración de las condiciones bajo las cuales frecuentemente no sucede.

5 Se puede denominar *empírica* a toda filosofía en tanto que se basa en fundamentos de la experiencia, y filosofía *pura* a la que presenta sus doctrinas exclusivamente a partir de principios a priori. La última, cuando es meramente formal, se llama *lógica*, mientras que si está restringida a determinados objetos del entendimiento se llama entonces *metafísica*.

10 De este modo surge la idea de una doble metafísica, una *metafísica de la naturaleza* y una *metafísica de las costumbres*. La física, así pues, tendrá su parte empírica, pero también una parte racional; la ética está en el mismo caso, si bien aquí la parte empírica podría llamarse especialmente *antropología práctica*, y la racional, propiamente *moral*.

15 Todos los oficios, gremios y artes han ganado con la división del trabajo, pues en ellos uno no lo hace todo, sino que cada uno se restringe a cierto trabajo, que se distingue notablemente de otros en el modo de su realización, para poder llevarlo a cabo con la mayor perfección y con más facilidad. Donde el trabajo no se distingue y reparte así, donde cada uno hace de todo, allí todavía yacen los oficios en la mayor barbarie. Si bien sería por sí mismo un objeto no indigno de consideración preguntar si la filosofía pura no reclama en todas sus partes su especialista, y si no sería mejor para el conjunto del oficio erudito si se adviertese a quienes están acostumbrados, en conformidad con el gusto del público, a vender lo empírico mezclado con lo racional según todo tipo de proporciones desconocidas para ellos mismos, a quienes se denominan a sí mismos pensadores independientes, y elucubradores a otros que preparan la parte meramente racional,² que no cultiven a la vez dos quehaceres que son absolutamente distintos en la manera de tratarlos, para cada uno de los cuales se exige quizá un talento especial y cuya unión en una persona produce sólo chapuceros, con todo eso, aquí pregunto sin embargo sólo si la naturaleza de la ciencia no exige separar siempre cuidadosamente la parte empírica de la racional y hacer preceder a la física propiamente dicha (empírica) una metafísica de la naturaleza, y a la antropología

35

389

práctica una metafísica de las costumbres, que tendrían³ que estar cuidadosamente limpias de todo lo empírico, para saber cuánto puede rendir la razón pura en ambos casos y de qué fuentes extrae ella misma esta su enseñanza a priori, sea por lo demás cultivado el último quehacer por todos los moralistas (cuyo nombre es legión), o sólo por algunos que se sienten llamados a ello.

5 Como mi propósito aquí se dirige propiamente a la filosofía moral, restrinjo la pregunta planteada sólo a esto: si no se cree que es de la más extrema necesidad elaborar de una vez una filosofía moral pura que estuviese completamente limpia de todo cuanto sea empírico y pertenece a la antropología,
10 pues que tiene que haberla es evidente por sí mismo desde la idea ordinaria del deber y de las leyes morales. Todo el mundo tiene que confesar que una ley, si es que ha de valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo necesidad absoluta; que el mandato: no debes mentir, no es que valga meramente para hombres, sin que
15 otros seres racionales tuviesen que atenerse a él, y así todas las restantes leyes propiamente morales; que, por tanto, el fundamento de la obligación tiene que ser buscado aquí no en la naturaleza del hombre, o en las circunstancias en el mundo en que⁴ está puesto, sino a priori exclusivamente
20 en conceptos de la razón pura, y que cualquier otra prescripción que se funde en principios de la mera experiencia, e incluso una prescripción en cierto aspecto universal, en tanto que se apoye en fundamentos empíricos en la más mínima parte, quizá sólo por lo que hace a un motivo, podrá llamarse ciertamente una regla práctica, pero nunca una ley moral.

25 Así pues, las leyes morales, junto con sus principios, no sólo se diferencian esencialmente, dentro de todo el conocimiento práctico, de todo lo restante en lo que haya cualquier cosa empírica, sino que toda la filosofía moral descansa enteramente sobre su parte pura, y, aplicada al hombre, no toma prestado ni lo más mínimo del conocimiento del mismo (antropología), sino que le da, como ser racional, leyes a
30 priori, las cuales, desde luego, exigen además una capacidad de juzgar aguzada por la experiencia, en parte para distinguir en qué casos tienen su aplicación, y en parte para procurarles acceso en la voluntad del hombre y energía para la ejecución, pues éste, afectado él mismo con tantas inclinaciones, es ciertamente capaz de la idea de una razón pura práctica, pero

35 no puede tan fácilmente hacerla eficaz *in concreto* en su modo de vida.

390 Una metafísica de las costumbres es, así pues, indispensablemente necesaria, no meramente por un motivo de la especulación, para investigar la fuente de los principios prácticos que residen a priori en nuestra razón, sino porque las costumbres mismas permanecen sometidas a todo tipo de corrupción mientras falte ese hilo conductor y norma suprema de su correcto enjuiciamiento. Pues lo que ha de ser moralmente

5 bueno no basta que sea *conforme* a la ley moral, sino que también tiene que suceder *por mor de la misma*; en caso contrario, esa conformidad es sólo muy contingente y precaria, porque el fundamento inmoral ciertamente producirá de vez en cuando acciones conformes a la ley, pero a veces acciones contrarias a ella. Ahora bien, la ley moral en su pureza y autenticidad (que son precisamente lo más relevante

10 en lo práctico) no se puede buscar en ningún otro sitio que en una filosofía pura, así pues ésta (metafísica) tiene que preceder, y sin ella no puede haber en lugar alguno filosofía moral; es más, la que mezcla esos principios puros entre los empíricos no merece el nombre de filosofía (pues ésta se distingue

15 precisamente del conocimiento racional ordinario en que presenta en ciencia separada lo que el segundo concibe sólo mezclado), mucho menos el de filosofía moral, porque precisamente con esa mezcla hace quebranto incluso a la pureza misma de las costumbres y procede en contra de su propio fin.

No se piense sin embargo, de ninguna manera, que lo que

20 aquí se exige se tiene ya en la propedéutica del célebre Wolff a su filosofía moral, a saber, a la que dio en llamar *filosofía práctica universal*, y que así pues aquí no haya que abrir precisamente un campo enteramente nuevo. Precisamente porque había de ser una filosofía práctica universal, ésta no sometió a consideración una voluntad de un tipo especial, por

25 ejemplo una voluntad que sea determinada sin ningún motivo empírico, completamente por principios a priori, y a la que se podría denominar pura, sino el querer en general con todas las acciones y condiciones que le convienen en ese significado universal, y por eso se distingue⁵ de una metafísica de las

30 costumbres, precisamente del mismo modo que la lógica universal se distingue de la filosofía trascendental, la primera de las cuales presenta las acciones y reglas del pensar *en general*, mientras que ésta presenta meramente las acciones y

reglas especiales del pensar *puro*, esto es, de aquel por el que son conocidos objetos completamente a priori. Pues la metafísica de las costumbres ha de investigar la idea y los principios de una voluntad *pura* posible, y no las acciones y condiciones del querer humano en general, las cuales en su mayor parte se extraen de la psicología. Que en la filosofía práctica universal se hable (si bien contra todo derecho) también de leyes morales y deber, no es una objeción contra mi afirmación. Pues los autores de esa ciencia permanecen también aquí fieles a su idea de la misma: no distinguen los motivos que son representados como tales completamente a priori meramente por razón, y son propiamente morales, de los empíricos que el entendimiento eleva a conceptos universales meramente por comparación de las experiencias, sino que los consideran,⁶ sin atender a la diferencia de sus fuentes, solamente según la mayor o menor suma de los mismos (considerando a todos del mismo tipo), y de este modo se hacen su concepto de *obligación*, que, desde luego, es cualquier cosa menos moral,⁷ pero sin embargo está constituido del único modo que se puede solicitar en una filosofía que no juzga en modo alguno, sobre el *origen* de todos los conceptos prácticos posibles, si se dan también a priori o meramente a posteriori.

Pues bien, con la intención de entregar algún día una metafísica de las costumbres, hago preceder esta fundamentación. Es cierto que propiamente no hay otro fundamento de la misma ⁸ que la crítica de una *razón práctica pura*, del mismo modo que para la metafísica la ya entregada crítica de la razón especulativa pura. Sólo que, por una parte, aquella no es de tan extrema necesidad como ésta, porque la razón humana puede ser llevada en lo moral, aun en el entendimiento más ordinario, fácilmente a mayor corrección y detalle, mientras que en cambio en el uso teórico, pero puro, es enteramente dialéctica; por otra parte, exijo para la crítica de una razón práctica pura que, si ha de ser completa, tenga que poder ser expuesta a la vez su ⁹ unidad con la especulativa en un principio común, porque al cabo sólo puede ser una y la misma razón, que tiene que ser distinta meramente en la aplicación. Pero todavía no podía llegar aquí a ser así de completo sin traer a colación consideraciones de tipo enteramente distinto y confundir al lector. Por eso me he servido en lugar de la denominación de *Crítica de la razón práctica pura* de la de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

35 En tercer lugar, dado que también una metafísica de las
 392 costumbres, no obstante el título atemorizador, es sin embar-
 go capaz de un alto grado de popularidad y adecuación al
 entendimiento ordinario, considero útil separar de ella esta
 elaboración previa del fundamento, para que me sea lícito no
 añadir en el futuro a doctrinas más asequibles las sutilezas
 que aquí son inevitables.

La presente fundamentación, empero, no es nada más que
 la búsqueda y establecimiento del *principio supremo de la*
 5 *moralidad*, lo cual constituye por sí solo un quehacer aislado,
 entero en su propósito, y que ha de ser separado de toda otra
 investigación moral. Ciertamente, mis afirmaciones sobre
 esta importante cuestión principal, hasta ahora todavía no
 estudiada satisfactoriamente, ni con mucho, recibirían mu-
 cha luz por la aplicación del mismo principio al sistema
 10 entero y gran confirmación por la suficiencia que en todas
 partes deja ver, sólo que tuve que privarme de esta ventaja,
 que en el fondo sería también más de amor propio que de
 utilidad común, porque la facilidad en el uso y la aparente
 suficiencia de un principio no dan una demostración enteramente
 15 segura de su corrección, y más bien despiertan cierta
 parcialidad hacia no considerarlo e investigarlo con todo
 rigor por sí mismo, sin atención alguna a las consecuencias.

He tomado mi método en este escrito según creo que es el
 más apropiado si se quiere tomar el camino que va analítica-
 mente del conocimiento ordinario a la determinación del
 20 principio supremo del mismo y vuelve sintéticamente del
 examen de ese principio y las fuentes del mismo¹⁹ al conoci-
 miento ordinario, en el que encontramos su uso. La división
 ha resultado por ello así:

1. *Primera sección:* Tránsito del conocimiento racional moral ordinario al filosófico.
2. *Segunda sección:* Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres.
3. *Tercera sección:* Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica pura.

TRÁNSITO DEL CONOCIMIENTO RACIONAL MORAL ORDINARIO
AL FILOSÓFICO

- 5 En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad*. El entendimiento, el ingenio, la capacidad de juzgar, y como quiera que se llamen por lo demás los *talentos* del espíritu, o el buen ánimo, la decisión, la perseverancia en las
- 10 intenciones, como propiedades del *temperamento*, son, sin duda, en diversos respectos, buenos y deseables, pero también pueden llegar a ser en extremo malos y nocivos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones naturales, y cuya peculiar constitución se llama por eso *carácter*, no es buena. Con los *dones de la fortuna* pasa precisamente lo
- 15 mismo. El poder, la riqueza, la honra, y aun la salud y el entero bienestar y satisfacción con el propio estado bajo el nombre de *felicidad*, dan aliento, y a través de ello frecuentemente también arrogancia,¹¹ si no está presente una buena voluntad que rectifique y haga universalmente conforme a fines el influjo de los mismos sobre el ánimo, y por tanto también el entero principio de obrar; sin mencionar que un
- 20 espectador imparcial racional no puede nunca, jamás, tener complacencia ni siquiera¹² a la vista de una ininterrumpida bienandanza de un ser al que no adorna ningún rasgo de una voluntad pura y buena, y así la buena voluntad parece constituir la indispensable condición aun de la dignidad de ser feliz.
- 25 Algunas propiedades incluso fomentan esta buena voluntad misma y pueden facilitar mucho su obra, pero, con todo, no tienen un valor interior incondicionado, sino que siempre presuponen además una buena voluntad que restringe la alta estima que se alberga por ellas —con razón, por lo demás—

y no permite tenerlas por absolutamente buenas. La medida en las emociones y pasiones, el autodomínio, la reflexión serena, no sólo son buenas en múltiples aspectos, sino que incluso parecen constituir una parte del valor *interior* de la persona, sólo que les falta mucho para declararlas sin restricción buenas (por incondicionalmente que los antiguos las hayan alabado). Pues sin principios de una buena voluntad pueden llegar a ser sumamente malas, y la sangre fría de un malvado le hace no sólo mucho más peligroso, sino también todavía más despreciable inmediatamente a nuestros ojos de lo que sin ella por tal sería tenido.

La buena voluntad es buena no por lo que efectúe o realice, no por su aptitud para alcanzar algún fin propuesto, sino únicamente por el querer, esto es, es buena en sí, y, considerada por sí misma, hay que estimarla mucho más, sin comparación, que todo lo que por ella pudiera alguna vez ser llevado a cabo en favor de alguna inclinación, incluso, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aun cuando por un especial desfavor del destino, o por la mezquina provisión de una naturaleza madrastra, le faltase enteramente a esa voluntad la capacidad de sacar adelante su propósito, si con el mayor empeño no pudiera sin embargo realizar nada, y sólo quedase la buena voluntad (desde luego, no un mero deseo, o algo así, sino como el acopio de todos los medios, en la medida en que están en nuestro poder), con todo ella brillaría entonces por sí misma, igual que una joya, como algo que posee en sí mismo su pleno valor. La utilidad o esterilidad no puede añadir ni quitar nada a este valor. Sería, por así decir, solamente la montura, para manejarla mejor en el tráfico ordinario, o para atraer sobre ella la atención de los que todavía no son suficientemente expertos, pero no para recomendarla a los expertos y determinar su valor.

No obstante, en esta idea del valor absoluto de la mera voluntad, sin tener en cuenta utilidad alguna en la estimación de la misma, reside algo tan extraño que, no obstante todo acuerdo de aun la razón ordinaria con esa idea, tiene que surgir sin embargo una sospecha de que quizá sirva secretamente de fundamento meramente una fantasmagoría de altos vuelos, y de que pudiera estar falsamente entendida la naturaleza en su propósito al haber concedido a nuestra voluntad razón como gobernadora. Por ello vamos a someter a examen esta idea desde este punto de vista.

En las disposiciones naturales de un ser organizado, esto
 5 es, preparado con arreglo a fines para la vida, admitimos
 como principio que no podemos encontrar en el mismo otro
 instrumento para un fin que el que sea el más conveniente
 para el mismo y más adecuado a él. Ahora bien, si en un ser
 que tiene razón y una voluntad su *conservación*, su *bienan-*
 10 *danza*, en una palabra, su *felicidad* fuese el auténtico fin de la
 naturaleza, ella habría tomado muy mal su acuerdo al escoger
 a la razón de la criatura como realizadora de este su propósito.
 Pues todas las acciones que la criatura tiene que realizar con
 este propósito, y la entera regla de su conducta, hubiesen
 podido serle señaladas mucho más exactamente por instinto,
 15 y aquel fin hubiese podido ser alcanzado de este modo mucho
 más seguramente de lo que puede suceder nunca por razón,
 y si, además, la razón hubiese sido conferida a la favorecida
 criatura, hubiese tenido que servirle sólo para hacer conside-
 raciones sobre la feliz disposición de su naturaleza, para
 20 admirarla, alegrarse de ella y estar agradecida por ella a la
 causa benéfica, pero no para someter su facultad de desear a
 aquella débil y engañosa dirección y manipular torpemente
 en el propósito de la naturaleza; en una palabra, ella ¹³ habría
 prevenido que la razón diese en un *uso práctico* y tuviese el
 descomedimiento de idear ella misma, con sus débiles cono-
 25 cimientos, el bosquejo de la felicidad y de los medios para
 llegar a ésta: la naturaleza misma habría asumido no sólo la
 elección de los fines, sino también de los medios, y habría
 confiado ambos con sabia solicitud exclusivamente al ins-
 tinto.

De hecho, encontramos también que cuanto más se ocupa
 una razón cultivada con el propósito dirigido al disfrute de la
 30 vida y de la felicidad, tanto más se aleja el hombre de la
 verdadera satisfacción, de lo cual surge en muchos, y por
 cierto en los más experimentados en el uso de la misma,¹⁴ con
 sólo que sean lo bastante sinceros para confesarlo, un cierto
 grado de *misología*, esto es, odio a la razón, porque tras el
 cálculo de todo el provecho que sacan, no digo de la invención
 35 de todas las artes del lujo ordinario, sino incluso de las
 ciencias (que al cabo les parecen ser también un lujo del
 entendimiento), encuentran sin embargo que en realidad se
 han echado encima más trabajos que felicidad hayan ganado,
 y terminan así por envidiar más bien que despreciar al tipo
 más ordinario de hombre, que está más cerca de la dirección
 del mero instinto natural y no concede a su razón mucho

5 influjo sobre su conducta. Y, así, hay que confesar que el juicio de quienes atemperan mucho, e incluso colocan por debajo de
 10 cero las pretenciosas alabanzas de las ventajas que se supone que la razón nos proporciona en lo que respecta a la felicidad y la satisfacción de la vida, no es en modo alguno apesadumbrado, o desagradecido a la bondad del gobierno del mundo,
 15 sino que secretamente sirve de fundamento a estos juicios la idea de un propósito de su ¹⁵ existencia distinto y mucho más digno, para el cual, y no para la felicidad, está destinada muy propiamente la razón, y al cual, como condición suprema, tiene por ello que posponerse en su mayor parte el propósito privado del hombre.

Pues como la razón no es lo bastante apta para dirigir
 15 seguramente a la voluntad en lo que respecta a los objetos de ésta y a la satisfacción de todas nuestras necesidades (que en parte ella misma ¹⁶ multiplica), fin al cual un instinto natural implantado nos habría conducido con mucha más certeza, pero no obstante, sin embargo, nos está concedida razón como facultad práctica, esto es, como una facultad que ha de tener
 20 influjo sobre la *voluntad*, tenemos que el verdadero cometido de la razón ha de ser producir una *voluntad* buena no acaso como *medio* en otro respecto, sino *en sí misma*, para lo cual la razón era necesaria absolutamente, si es que la naturaleza en la distribución de sus disposiciones ha procedido en todas partes con arreglo a fines. Esta voluntad, por tanto, no puede
 25 lícitamente ser el único ni todo el bien, ciertamente, pero tiene sin embargo que ser el bien sumo y la condición para todo el restante, aun para todo anhelo de felicidad, caso en el cual se puede muy bien armonizar con la sabiduría de la naturaleza la percepción de que el cultivo de la razón, que es preciso para aquel propósito primero e incondicionado, puede restringir de
 30 diversos modos, por lo menos en esta vida, la consecución del segundo propósito, que siempre es condicionado, a saber, el de la felicidad, e incluso puede reducir la felicidad misma a menos que nada, sin que en ello la naturaleza se conduzca sin arreglo a fines, porque la razón, que reconoce su supremo cometido práctico en la fundación de una voluntad buena, al alcanzar este propósito es capaz sólo de una satisfacción a su
 35 propia manera, a saber, basada en el cumplimiento de un fin que a su vez sólo la razón determina, y ello también si fuese unido con algún quebranto que sucediese para los fines de la inclinación.

estimada en sí misma y buena sin ningún propósito ulterior, tal como ya reside en el sano entendimiento natural y no necesita tanto ser enseñado cuanto más bien aclarado, este concepto que se halla siempre por encima en la estimación del entero valor de nuestras acciones y constituye la condición de todo el restante, vamos a poner ante nosotros el concepto del *deber*, que contiene el de una voluntad buena, si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos, los cuales, sin embargo, sin que, ni mucho menos, lo oculten y hagan irrecognocible, más bien lo hacen resaltar por contraste y aparecer tanto más claramente.

Paso aquí por alto todas las acciones que ya son conocidas como contrarias al deber, aunque puedan ser útiles en este o aquel respecto, pues en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pudieran haber sucedido *por deber*, puesto que incluso contradicen a éste. También dejo a un lado las acciones que son realmente conformes al deber y a las que los hombres no tienen inmediatamente *inclinación*, pero sin embargo las ejecutan porque son impulsados a ello por otra inclinación. Pues ahí se puede distinguir fácilmente si la acción conforme al deber ha sucedido *por deber* o por un propósito egoísta. Esa diferencia es mucho más difícil de notar cuando la acción es conforme al deber y el sujeto tiene además una inclinación *inmediata* a ella. Por ejemplo, es sin duda conforme al deber que el tendero no cobre más caro a un comprador inexperto, y, donde hay mucho tráfico, el comerciante prudente tampoco lo hace, sino que mantiene un precio fijo universal para todo el mundo, de manera que un niño le compra igual de bien que cualquier otra persona. Se es, así pues, servido *honradamente*, sólo que esto no basta, ni con mucho, para creer por ello que el comerciante se haya conducido así por deber y principios de honradez, pues su provecho lo exija; que además tuviese una inclinación inmediata a los compradores, para, por amor, por así decir, no dar preferencia en el precio a uno sobre otro, no se puede suponer aquí. Así pues, la acción no había sucedido ni por deber ni por inclinación inmediata, sino meramente con un propósito interesado.

En cambio, conservar la propia vida es un deber, y además todo el mundo tiene una inclinación inmediata a ello. Pero, por eso, el cuidado, frecuentemente medroso, que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene valor interior, ni la máxima del mismo contenido moral. Preservan su vida *con-*

formemente al deber, ciertamente, pero no *por deber*. En cambio, si las contrariedades y una congoja sin esperanza han arrebatado enteramente el gusto por la vida, si el desdichado, de alma fuerte, más indignado con su destino que apocado o abatido, desea la muerte y sin embargo conserva su vida, 5 sin amarla, no por inclinación o miedo, sino por deber: entonces tiene su máxima un contenido moral.

Ser benéfico cuando se puede es un deber, y además hay algunas almas tan predispuestas a la compasión que, incluso 10 sin otro motivo de la vanidad o de la propia conveniencia, encuentran un placer interior en difundir alegría a su alrededor y pueden recrearse en la satisfacción de otros en tanto que es su obra. Pero yo afirmo que, en tal caso, una acción como esa, por muy conforme al deber, por muy amable que sea, no tiene sin embargo verdadero valor moral, sino que 15 corre parejas con otras inclinaciones, por ejemplo, con la inclinación a la honra, la cual,¹⁷ cuando afortunadamente da en lo que en realidad es de común utilidad y conforme al deber, y por tanto digno de honra, merece alabanza y aliento, pero no alta estima, pues le falta a la máxima el contenido moral, a saber, hacer esas acciones no por inclinación, sino 20 *por deber*. Suponiendo, así pues, que el ánimo de ese filántropo estuviese oscurecido por las nubes de la propia congoja que apaga toda compasión por el destino de otros, que tuviese todavía la capacidad de hacer el bien a otros necesitados, pero que la necesidad ajena no le conmoviese, porque le ocupa bastante la suya propia, y, sin embargo, ahora que 25 no le atrae a ello ninguna inclinación, se sacudiese esa mortal insensibilidad y realizase la acción sin inclinación alguna, exclusivamente por deber, entonces y sólo entonces tiene ésta su genuino valor moral. Es más: si la naturaleza hubiese puesto en el corazón a este o aquel bien poca simpatía, si él (por lo demás, un hombre honrado) fuese frío 30 de temperamento e indiferente a los dolores de otros, quizá porque, dotado él mismo para los suyos con el especial don de la paciencia y el aguante, presupone algo semejante también en cualquier otro, o incluso lo exige, si la naturaleza no hubiese formado a un hombre semejante (el cual, verdaderamente, no sería su peor producto) para ser precisamente 35 un filántropo, ¿acaso no encontraría aún en sí una fuente para darse a sí mismo un valor mucho más alto que el que pueda ser el de un temperamento bondadoso? ¡Sin duda! Justo ahí comienza el valor del carácter que es moral,¹⁸ y,

sin comparación alguna, es el supremo,¹⁹ a saber en que haga el bien, no por inclinación, sino por deber.

Asegurar la propia felicidad es un deber (al menos indirecto), pues la falta de satisfacción con el propio estado, en un apremio de muchas preocupaciones y en medio de necesidades no satisfechas, podría fácilmente convertirse en una gran *tentación de infringir los deberes*. Pero incluso sin ocuparnos aquí del deber, todos los hombres tienen ya de suyo la más poderosa y ardiente inclinación a la felicidad, porque justo en esta idea se reúnen en una suma todas las inclinaciones. Sólo que la prescripción de la felicidad está constituida las más de las veces de tal modo que hace gran quebranto a algunas inclinaciones, y, sin embargo, el hombre no se puede hacer un concepto determinado y seguro de la suma de la satisfacción de todas bajo el nombre de felicidad; por ello, no es de admirar cómo una única inclinación, determinada en lo que respecta a lo que promete y al tiempo en que puede recibir su satisfacción, pueda prevalecer sobre una idea vacilante, y cómo el hombre, por ejemplo un gotoso, pueda elegir disfrutar comiendo lo que le gusta, y sufrir lo que haga falta, porque según su cálculo aquí por lo menos no se priva del disfrute del momento presente por las expectativas, quizá infundadas, de una felicidad que se supone que está en la salud. Pero incluso en este caso, si la inclinación universal a la felicidad no determinase a su voluntad, si la salud, al menos para él, no se incluyese en este cálculo tan necesariamente, queda aquí todavía, como en todos los demás casos, una ley, a saber, fomentar su felicidad, no por inclinación, sino por deber, y sólo entonces tiene su conducta el auténtico valor moral.

Así hay que entender, sin duda, también los pasajes de la Escritura en los que se manda amar al prójimo, aun a nuestro enemigo. Pues el amor como inclinación no puede ser mandado, pero hacer el bien por el deber mismo, aun cuando absolutamente ninguna inclinación impulse a ello e incluso esté en contra una natural e invencible repulsión, es amor *práctico* y no *patológico*, que reside en la voluntad y no en la tendencia de la sensación, en principios de la acción y no de una compasión que se derrite, y únicamente aquél puede ser mandado.

La segunda proposición es: una acción por deber tiene su valor moral *no en el propósito* que vaya a ser alcanzado por medio de ella, sino en la máxima según la que ha sido decidida; no depende, así pues, de la realidad del objeto de

la acción, sino meramente del *principio del querer* según el cual ha sucedido la acción sin tener en cuenta objeto alguno de la facultad de desear. Por lo anterior es claro que los propósitos que pudiéramos tener en las acciones, y sus efectos, como fines y resortes de la voluntad, no pueden conferir a las acciones un valor incondicionado y moral. ¿Dónde, entonces, puede residir este valor, si no ha de darse en la voluntad en referencia a su efecto esperado? No puede residir en ningún otro lugar que en el principio de la voluntad, sin tener en cuenta los fines que puedan ser efectuados por esa acción, pues la voluntad, en medio entre su principio a priori, que es formal, y su resorte a posteriori, que es material, está, por así decir, en una bifurcación, y como sin embargo tiene que ser determinada por algo, tendrá que ser determinada por el principio formal del querer en general, cuando una acción sucede por deber, puesto que le ha sido sustraído todo principio material.

Expresaría así la tercera proposición, como consecuencia de las dos anteriores: *el deber es la necesidad de una acción por respeto por la ley*. Hacia el objeto como efecto de la acción que me propongo puedo ciertamente tener inclinación, pero nunca respeto, precisamente porque es meramente un efecto y no actividad de una voluntad. De igual modo, por una inclinación en general, sea mía o de otro, no puedo tener respeto: puedo a lo sumo, en el primer caso, aprobarla, en el segundo, a veces aun amarla, esto es, considerarla como favorable a mi propio provecho. Sólo lo que está conectado con mi voluntad meramente como fundamento, pero nunca como efecto, lo que no sirve a mi inclinación, sino que prevalece sobre ella, o al menos la excluye por entero de los cálculos en la elección, por tanto la mera ley por sí, puede ser un objeto del respeto, y con ello un mandato. Ahora bien, una acción por deber ha de apartar por entero el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad: así pues, no queda para la voluntad otra cosa que pueda determinarla, a no ser objetivamente la ley y subjetivamente el *respeto puro* por esta ley práctica, y por tanto la máxima* de dar seguimiento a esa ley aun con quebranto para todas mis inclinaciones.

* La máxima es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (esto es, aquel que serviría de principio práctico también subjetivamente a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno poder sobre la facultad de desear) es la ley práctica.

Así pues, el valor moral de la acción no reside en el efecto que se espera de ella, y tampoco en algún principio de la acción que necesite tomar prestado su motivo de ese efecto esperado. Pues todos esos efectos (el agrado del propio estado, e incluso el fomento de la felicidad ajena) se pudieron llevar a cabo también por otras causas, y no se necesitaba así pues para ello la voluntad de un ser racional, que no obstante es lo único en donde podemos encontrar el bien sumo e incondicionado. Por ello, ninguna otra cosa que *la representación de la ley* en sí misma, *que,*²⁰ *desde luego, sólo se da en el ser racional,* en tanto que es ella,²¹ pero no el efecto esperado, el fundamento de determinación de la voluntad, puede constituir el bien tan excelente al que llamamos moral, el cual está ya presente en la persona misma que obra así, y no se puede lícitamente esperar que se siga primero del efecto.*

402 Pero ¿qué ley podrá ser esa cuya representación, incluso sin tener en cuenta el efecto que se espera de ella, tiene que determinar a la voluntad para que ésta pueda, en absoluto y sin restricción, llamarse buena? Como he despojado a la voluntad de todos los impulsos que pudieran surgir para ella del cumplimiento de cualquier ley, no queda sino la universal

* Se me podría reprochar que tras la palabra *respeto* solamente busco refugio en un oscuro sentimiento, en lugar de dar una clara solución a esta cuestión a través de un concepto de la razón. Sólo que, aun cuando el respeto es un sentimiento, no es sin embargo un sentimiento *recibido* a través de un influjo, sino *autoproducido* a través de un concepto de la razón, y por ello específicamente distinto de todos los sentimientos del primer tipo, que se pueden reducir a inclinación o miedo. Lo que reconozco inmediatamente como ley para mí, lo reconozco con respeto, el cual significa meramente la consciencia de la *subordinación* de mi voluntad bajo una ley sin mediación de otros influjos sobre mi sentido. La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la consciencia de esa determinación se llama *respeto*, de modo que éste es considerado como *efecto* de la ley sobre el sujeto y no como *causa* de la misma. Propiamente es el respeto la representación de un valor que hace quebranto a mi amor propio. Es, así pues, algo que no se considera ni como objeto de la inclinación ni del miedo, aunque tiene algo análogo con ambos a la vez. El objeto del respeto es por tanto exclusivamente la ley, y por cierto la que nos imponemos a nosotros mismos, y, sin embargo, como necesaria en sí. Como ley, estamos sometidos a ella sin interrogar al amor propio; como impuesta a nosotros por nosotros mismos, es sin embargo una consecuencia de nuestra voluntad, y tiene en el primer sentido analogía con el miedo, en el segundo con la inclinación. Todo respeto por una persona es propiamente sólo respeto por la ley (de la rectitud, etc.) de la que esa persona nos da el ejemplo. Dado que consideramos la ampliación de nuestros talentos también como un deber, tenemos que en una persona con talentos nos representamos también, por así decir, el *ejemplo de una ley* (hacernos parecidos a ella en esto por el ejercicio), y ello constituye nuestro respeto. Todo ese *interés* que se ha dado en llamar moral consiste exclusivamente en el *respeto* por la ley.

conformidad a la ley de las acciones en general, únicamente la cual ha de servir a la voluntad como principio: esto es, nunca debo proceder más que de modo *que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal*. Aquí es la mera conformidad a la ley en general (sin poner como fundamento ley alguna determinada a ciertas acciones) la que sirve a la voluntad como principio, y tiene que servirle como principio si es que el deber no ha de ser enteramente una ilusión vacía y un concepto quimérico; con ello concuerda también perfectamente la razón humana ordinaria en su enjuiciamiento práctico y siempre tiene a la vista el citado principio.

Sea, por ejemplo, la pregunta: ¿no puedo lícitamente, cuando estoy en un aprieto, hacer una promesa con el propósito de no cumplirla? Fácilmente distingo aquí el significado de las preguntas de si es prudente, o de si es conforme al deber, hacer una promesa falsa. Lo primero puede sin duda darse frecuentemente. Ciertamente, bien veo que no es bastante librarme por medio de este efugio de un apuro presente, sino que hay que reflexionar bien si de esa mentira no podría surgirme más tarde un inconveniente mucho más grande que aquellos de los que me libro ahora, y, como a pesar de toda mi pretendida *astucia* las consecuencias no son tan fáciles de prever que no se pudiese volver mucho más perjudicial para mí la confianza perdida que todo el daño que pretendo ahora evitar, si no sería obrar más *prudentemente* proceder aquí según una máxima universal y adquirir la costumbre de no prometer nada a no ser con el propósito de cumplirlo. Sólo que pronto se me hace aquí evidente que una máxima semejante tiene siempre como fundamento sólo las consecuencias preocupantes. Ahora bien, es desde luego algo enteramente distinto ser veraz por deber que serlo por temor a las consecuencias perjudiciales: en el primer caso el concepto de la acción ya contiene en sí mismo una ley para mí, y en el segundo tengo antes que nada que mirar alrededor de mí hacia otros lugares qué efectos para mí podrían quizá estar enlazados con ella. Pues si me aparto del principio del deber, eso es con entera seguridad malo, mientras que si hago traición a mi máxima de la prudencia, ello puede sin embargo ser alguna vez muy ventajoso para mí, si bien es desde luego más seguro permanecer en ella. En cambio, para instruirme de la manera más breve, y sin embargo no engañosa, en lo que respecta a la respuesta de este problema de si una promesa

5 mentirosa es conforme al deber, me pregunto a mí mismo: ¿estaría quizá satisfecho si mi máxima (librarme de apuros por medio de una promesa insincera) valiese como ley universal (tanto para mí como para otros), y podría quizá decirme: que todo el mundo haga una promesa insincera si se encuentra en un apuro del que no se puede librar de otro modo? Y bien pronto me percato de que ciertamente puedo querer la mentira, pero de ninguna manera una ley universal de mentir, pues según una ley semejante no habría propiamente promesa alguna, porque sería vano simular mi voluntad en lo que respecta a mis acciones futuras a otros que sin embargo no creen esa simulación, o, si precipitadamente lo hiciesen, me pagarían con la misma moneda, y por tanto mi máxima, tan pronto como se hiciese de ella una ley universal, tiene que destruirse a sí misma.

Qué tengo que hacer para que mi querer sea moralmente bueno: para eso no necesito, así pues, agudeza alguna que vaya muy lejos. Inexperto en lo que respecta al curso del mundo, incapaz de estar preparado para todos los sucesos que ocurren en el mismo, me pregunto solamente: ¿puedes querer también que tu máxima se convierta en una ley universal? Si no, es una máxima reprobable, y ello, ciertamente, no por mor de algún perjuicio para ti o para otros que se pueda esperar de ella, sino porque no puede caber como principio en una posible legislación universal; la razón, sin embargo, me fuerza a un respeto inmediato por esa legislación, del cual, ciertamente, no *comprendo* aún en qué se funda (que esto lo investigue el filósofo), pero al menos llego a entender, sin embargo, que es una estimación de aquel valor que supera en mucho a todo valor alabado por la inclinación, y que la necesidad de mis acciones por respeto *puro* por la ley práctica es lo que constituye el deber, ante el cual tiene que ceder cualquier otro motivo, porque es la condición de una voluntad buena *en sí*, cuyo valor supera a todo.

De este modo, hemos llegado así pues en el conocimiento moral de la razón humana ordinaria hasta su principio; ella, ciertamente, desde luego, no lo piensa tan separadamente en una forma universal, pero sin embargo lo tiene siempre realmente a la vista y lo usa como pauta de su enjuiciamiento. Sería fácil mostrar aquí cómo con esta brújula en la mano sabe distinguir muy bien en todos los casos qué se den qué es bueno, qué malo, qué conforme al deber o contrario al deber, si, sin enseñarle en lo más mínimo nada nuevo, se le

5 hace atender solamente a su propio principio, como Sócrates hacía, y que así pues no hace falta ciencia ni filosofía para saber qué se tiene que hacer para ser honrado y bueno, e incluso sabio y virtuoso. Bien se podía también sospechar de antemano que el conocimiento de lo que a todo hombre le incumbe hacer, y por tanto también saber, iba a ser
 10 asimismo cosa de todo hombre, aun del más ordinario. Y aquí se puede ver, no sin admiración, cómo la facultad de enjuiciamiento práctica aventaja tanto a la teórica en el entendimiento humano ordinario. En la última, cuando la razón ordinaria se atreve a apartarse de las leyes de la
 15 experiencia y de las percepciones de los sentidos, cae en puras incomprendibilidades y contradicciones consigo misma, al menos en un caos de incertidumbre, oscuridad e inconsistencia. Pero en la práctica la capacidad de enjuiciamiento comienza a mostrarse bien ventajosa precisamente cuando y sólo cuando el entendimiento ordinario excluye de las leyes prácticas todos los resortes sensibles. Éste se
 20 hace entonces incluso sutil, sea que quiera poner pegos con su conciencia u otras pretensiones en referencia a qué ha de ser llamado justo, o bien determinar sinceramente para su propia enseñanza el valor de las acciones, y, es más, en el último caso puede hacerse esperanzas de acertar igual de bien que lo que un filósofo se pueda en cualquier caso
 25 prometer, y casi está aquí todavía más seguro que aun el último,²² porque éste no puede tener otro principio que aquél,²³ pero puede fácilmente enredar su juicio con multitud de consideraciones ajenas y no pertenecientes a la cuestión y hacerlo apartarse de la dirección recta. ¿No sería según eso más aconsejable darse por satisfecho en los
 30 asuntos morales con el juicio ordinario de la razón, e introducir filosofía solamente, a lo sumo, para exponer tanto más completa y comprensiblemente el sistema de las costumbres, e igualmente las reglas de las mismas de manera más cómoda para el uso (pero todavía más para disputar), pero no para apartar, aun con un propósito práctico, al entendimiento humano ordinario de su feliz simplicidad y
 35 llevarlo por la filosofía a un nuevo camino de la investigación y la enseñanza?

Cosa magnífica es la inocencia, sólo que es también por otra parte una gran pena que no se pueda preservar bien y que sea fácilmente seducida. Por eso, aun la sabiduría —que por otra parte seguramente consiste más en la conducta que en el

saber— necesita de la ciencia, no para aprender de ella, sino para proporcionar acceso y duración a su prescripción. El hombre siente en sí mismo un poderoso contrapeso a todos los mandatos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto, en sus necesidades e inclinaciones, cuya entera satisfacción resume bajo el nombre de felicidad. Ahora bien, la razón manda sus prescripciones sin, al hacerlo, prometer nada a las inclinaciones, inexcusablemente, y por tanto, por así decir, dejando a un lado y con desatención de esas pretensiones tan impetuosas y a la vez, aparentemente, tan justas (que no quieren dejarse anular por un mandato). Pero de aquí surge una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia a raciocinar en contra de esas severas leyes del deber y a poner en duda su validez, al menos su pureza y severidad, y a hacerlas en lo posible más conformes a nuestros deseos e inclinaciones, esto es, en el fondo, a echarlas a perder y a privarlas de su entera dignidad, lo cual al cabo ni siquiera la razón práctica ordinaria puede aprobar.

De esta manera, la *razón humana ordinaria* es impulsada, no por algún tipo de necesidades de la especulación (que no le afectan nunca mientras se limita a ser mera razón sana), sino aun por motivos prácticos, a salir de su círculo y dar un paso en el campo de una *filosofía práctica*, para recibir allí mismo información y clara indicación acerca de la fuente de su principio y de la correcta determinación del mismo en contraposición con las máximas que se apoyan en las necesidades e inclinaciones, al objeto de salir de la perplejidad ante las pretensiones de ambas partes y de no correr peligro de ser privada de todos los genuinos principios morales por la ambigüedad en que cae fácilmente. Así pues, en la razón práctica ordinaria se va tejiendo de modo inadvertido, cuando se cultiva, una *dialéctica* que le constriñe a buscar ayuda en la filosofía, al igual que le ocurre en el uso teórico, y la primera²⁴ encontrará por ello seguramente igual de poco descanso que la segunda²⁵ en cualquier lugar distinto de una crítica completa de nuestra razón.

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

- 5 Si bien hemos extraído hasta ahora nuestro concepto del deber del uso ordinario de nuestra razón práctica, no hay que inferir de ello, en modo alguno, que lo hayamos tratado como un concepto de experiencia. Más bien, si prestamos atención a la experiencia de la conducta de los hombres, encontramos
- 10 quejas frecuentes y, como nosotros mismos admitimos, justas, de que no se puede aducir ejemplo seguro alguno de la actitud de obrar por deber puro, de tal manera incluso que, aun cuando algo pudiera suceder *en conformidad con* lo que el *deber* manda, es sin embargo todavía dudoso si sucede propiamente *por deber* y tiene así pues un valor moral. De ahí que en
- 15 todo tiempo haya habido filósofos que han negado absolutamente la realidad de esta actitud en las acciones humanas y han adscrito todo al amor propio, más o menos refinado, sin por eso poner en duda, sin embargo, la corrección del concepto de moralidad, y más bien han hecho mención con profundo
- 20 pesar de la fragilidad e impureza de la naturaleza humana, que ciertamente es lo bastante noble para hacer de una idea tan digna de respeto su prescripción, pero a la vez demasiado débil para cumplirla, y emplea la razón, que debería servirle como legislación, solamente para procurar el interés de las inclinaciones, ya sea por separado, ya, en el mejor de los casos, en su
- 25 máxima compatibilidad mutua.

407

- En realidad, es absolutamente imposible señalar por experiencia con completa certeza un solo caso en el que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya descansado exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del propio deber. Pues, ciertamente, es a veces
- 5 el caso que en la más aguda introspección no encontramos absolutamente nada, aparte del fundamento moral del deber,

que hubiese podido ser lo bastante poderoso para movernos a esta o aquella buena acción y a sacrificio tan grande, pero de ahí no podemos en modo alguno inferir con seguridad que la auténtica causa determinante de la voluntad no haya sido
10 realmente un impulso secreto del amor propio bajo el mero espejismo de aquella idea,²⁶ y a falta de eso nos gusta entonces adularnos con un motivo noble que nos arrogamos falsamente, pero en realidad no podemos llegar nunca por completo, aun con el examen más riguroso, detrás de los resortes secre-
15 tos, porque, cuando se trata del valor moral, no importan las acciones, que se ven, sino aquellos principios interiores de las mismas, que no se ven.

A quienes se ríen de toda moralidad, considerándola una mera quimera de una imaginación humana que se excede a sí misma en su vana arrogancia, no se les puede hacer un
20 servicio más deseado que concederles que los conceptos del deber (del mismo modo que, también por comodidad, uno se persuade con gusto de que sucede también con todos los demás conceptos) tendrían que ser extraídos exclusivamente de la experiencia, pues entonces se les depara un triunfo seguro. Voy a conceder por amor a los hombres que incluso la mayor parte de nuestras acciones son conformes al deber,
25 pero si se mira de cerca lo que piensan y cavilan se tropieza en todas partes con el querido yo, que siempre asoma, sobre el cual, y no sobre el severo mandato del deber, que a menudo exigiría abnegación, se basa su propósito.²⁷ No se necesita ser precisamente un enemigo de la virtud, sino sólo un observador dotado de sangre fría, que no toma en segui-
30 da el más vivo deseo del bien por la realidad del mismo, para dudar en ciertos momentos (sobre todo cuando se es entrado en años, con una capacidad de juzgar en parte escarmentada y en parte aguzada para la observación por la experiencia) de si realmente podemos encontrar en el mundo alguna virtud verdadera. Y aquí nada puede preser-
35 varnos de la entera deserción de nuestras ideas del deber y conservar en el alma fundado respeto hacia su ley, a no ser la clara convicción de que, aun en el caso de que no haya habido nunca acciones que hubiesen surgido de esas puras fuentes, sin embargo no se trata aquí, en modo alguno, de si sucede esto o aquello, sino de que la razón, por sí misma e independientemente de todos los fenómenos, mande lo que debe suceder, y, por tanto, acciones de las que el mundo quizá todavía no ha dado hasta ahora ejemplo alguno,

5 de cuya realizabilidad incluso podría dudar mucho quien todo lo funda en la experiencia, estén sin embargo mandadas inexcusablemente por razón, y de que, por ejemplo, no disminuya en nada el grado en que puede ser exigida a todo hombre la sinceridad pura en la amistad aun cuando pudiese no haber habido hasta ahora amigo sincero alguno,
10 porque este deber reside como deber en general, antes de toda experiencia, en la idea de una razón que determina a la voluntad por fundamentos a priori.

A esto se añade que, si no se quiere negar al concepto de moralidad absolutamente toda verdad y referencia a un objeto posible, no se puede poner en duda que su ley es de tan
15 extendida significación que tiene que valer no meramente para los hombres, sino para todos los *seres racionales en general*, no meramente bajo condiciones contingentes y con excepciones, sino de modo *absolutamente necesario*: de esta manera, es claro que ninguna experiencia puede dar ocasión a inferir ni siquiera la posibilidad de esas leyes apodícticas.
20 Pues ¿con qué derecho podemos tributar un respeto irrestricto, como prescripción universal para toda naturaleza racional, a lo que quizá es válido sólo bajo las condiciones contingentes de la humanidad, y cómo leyes de la determinación de *nuestra* voluntad van a ser tenidas por leyes de la determinación de la voluntad de un ser racional en general, y sólo como
25 tales también para la nuestra, si fuesen meramente empíricas y no tomasen su origen, completamente a priori, de la razón pura, pero práctica?

Tampoco se podría hacer a la moralidad más flaco servicio que si se quisiese tomarla prestada de ejemplos. Pues
30 todo ejemplo que se me presente de ella tiene que ser él mismo enjuiciado antes según principios de la moralidad para saber si también es digno de servir de ejemplo originario, esto es, de modelo, y de ninguna manera puede ser él quien proporcione primero el concepto de la misma. Aun el santo del Evangelio tiene que ser comparado previamente
35 con nuestro ideal de la perfección moral, antes de que le reconozcamos como tal, y también dice él de sí mismo: ¿por qué me llamáis bueno a mí (a quien veis)? Nadie es bueno (el prototipo del bien), a no ser el Dios uno (a quien no veis). Pero ¿de dónde recibimos el concepto de Dios como el bien sumo? Exclusivamente de la *idea* que la razón bosqueja a priori de la perfección moral y conecta inseparablemente con el concepto de una voluntad libre. La imitación no se da

5 en lo moral en modo alguno, y los ejemplos sólo sirven para dar aliento, esto es, ponen fuera de duda la posibilidad de hacer lo que la ley manda, hacen intuitivo lo que la regla práctica expresa más universalmente, pero no pueden nunca autorizar a dejar a un lado su verdadero original, que reside en la razón, y a regirse por ejemplos.

10 Si no hay entonces un genuino principio supremo de la moralidad que no tenga que descansar, independientemente de toda experiencia, meramente en la razón pura, creo que no es necesario ni siquiera preguntar si es bueno exponer en general (*in abstracto*) esos conceptos, tal y como constan a priori junto con los principios a ellos pertenecientes, si es que el conocimiento ha de distinguirse del ordinario y llamarse
15 filosófico. Pero en nuestros tiempos esto bien podría ser necesario. Pues si se recogiese votos sobre si es de preferir un conocimiento racional puro, separado de todo lo empírico, por tanto una metafísica de las costumbres, o una filosofía práctica popular, pronto se adivina de qué lado se inclinará la balanza.

20 Esta condescendencia a conceptos del pueblo es sin duda muy loable cuando antes ha tenido lugar y se ha alcanzado a completa satisfacción el ascenso a los principios de la razón pura, y esto significaría *fundar* antes la doctrina de las costumbres en la metafísica, y después, cuando esté firmemente establecida, proporcionarle *acceso* a través de la popularidad. Pero es en extremo absurdo querer satisfacer a ésta ya
25 en la primera investigación, de la que depende toda la corrección de los principios. No sólo que este proceder no puede reivindicar nunca el mérito, sumamente raro, de una verdadera *popularidad filosófica*, puesto que no se requiere arte alguno para ser entendido generalmente si se renuncia en ello
30 a todo conocimiento que vaya al fondo, y así trae a la luz una asquerosa mezcolanza de observaciones mal apañadas y principios semirracionales, en la que se deleitan las cabezas huera porque es sin duda algo muy utilizable para su cháchara diaria, pero en la que los dotados de penetración sienten
35 confusión e, insatisfechos, sin poderlo evitar, apartan la vista, aunque los filósofos, que se dan cuenta perfectamente del engaño, encuentran poca audiencia cuando disuaden por algún tiempo de la supuesta popularidad para, sólo tras haber adquirido un conocimiento determinado, y sólo entonces, poder con derecho ser populares.

410

Basta mirar los ensayos sobre la moralidad en ese gusto

preferido por el público para encontrar en seguida, en asom-
 brosa mixtura, ya la especial determinación de la naturaleza
 humana (pero a veces también la idea de una naturaleza
 racional en general), ya la perfección, ya la felicidad, aquí el
 sentimiento moral, allí el temor de Dios, algo de esto, algo
 también de aquello, sin que a nadie se le ocurra preguntar si
 es que hay acaso que buscar los principios de la moralidad en
 algún lugar en el conocimiento de la naturaleza humana (que
 solamente podemos obtener de la experiencia) y, si esto no es
 así, si hay que encontrar estos últimos completamente a
 priori, libres de todo lo empírico, absolutamente en conceptos
 racionales puros, y en ningún otro lugar, ni siquiera en la más
 mínima parte, tomar la resolución de separar por entero esta
 investigación, como filosofía práctica pura, o (si se puede
 lícitamente mencionar un nombre tan difamado) como me-
 tafísica* de las costumbres, llevarla por sí sola a su entero
 acabamiento y hacer esperar al público, que solicita popula-
 ridad, hasta la terminación de esta empresa.

Ahora bien, una metafísica de las costumbres semejante,
 completamente aislada, que no está mezclada con antropo-
 logía, con teología, con física o hiperfísica, todavía menos
 con cualidades ocultas (que podríamos llamar hipofísicas),
 no sólo es un indispensable substrato de todo conocimiento
 teórico y seguramente determinado de los deberes, sino al
 mismo tiempo un desiderátum de la mayor importancia
 para la efectiva realización de sus prescripciones. Pues la
 representación del deber, y en general de la ley moral, pura
 y no mezclada con un ajeno añadido de atractivos empíricos,
 tiene, por el camino de la razón sola (que aquí se peca por
 primera vez de que por sí misma puede ser también prácti-
 ca), un influjo sobre el corazón humano tan superior en
 poder al de todos los demás resortes** que se quiera tomar

* Si se quiere, se puede distinguir (del mismo modo que se distingue la matemá-
 tica pura de la aplicada, y la lógica pura de la aplicada) la filosofía pura de las
 costumbres (metafísica) de la aplicada (a saber, a la naturaleza humana). Esta
 denominación nos recuerda en seguida que los principios morales no tienen que estar
 fundados en las peculiaridades de la naturaleza humana, sino estar establecidos a
 priori por sí mismos, pero de ellos tienen que poder ser derivadas reglas prácticas para
 toda naturaleza racional, y así pues también para la humana.

** Tengo una carta del distinguido Sulzer, ya difunto, en la que me pregunta
 cuál pueda ser la causa de que las doctrinas de la virtud, por mucho de convincente
 que tengan para la razón, surtan sin embargo tan poco efecto. Mi respuesta se retrasó
 por la preparación para darla completa. Sólo que no es otra que la de que los maestros
 mismos no tenían claros sus conceptos, y al querer hacerlo demasiado bien, allegando

del campo empírico, que en la conciencia de su dignidad desprecia a estos últimos y se puede convertir poco a poco en su dueña; en cambio, una doctrina moral mezclada, que esté compuesta de resortes tomados de los sentimientos e inclinaciones, y a la vez de conceptos racionales, tiene que hacer oscilar al ánimo entre causas motoras que no se dejan reducir a un principio y que pueden conducir al bien sólo de modo muy contingente, pero frecuentemente también al mal.

De lo aducido se sigue con claridad: que todos los conceptos morales tienen su sede y origen completamente a priori en la razón, y, por cierto, en la razón humana más ordinaria tanto como en la especulativa en grado sumo; que no pueden ser abstraídos de un conocimiento empírico y por ello meramente contingente; que en esta pureza de su origen reside precisamente su dignidad para servirnos como principios prácticos supremos; que siempre que se añade algo empírico se sustrae otro tanto de su genuino influjo y del valor irrestricto de las acciones; que no sólo la mayor necesidad lo exige con un propósito teórico, cuando importa meramente la especulación, sino que es también de la mayor importancia práctica extraer sus²⁸ conceptos y leyes de la razón pura, presentarlos puros y sin mezcla, e incluso determinar el volumen de este entero conocimiento racional práctico pero puro, esto es, la entera facultad de la razón práctica pura, pero no hacer aquí a los principios dependientes de la especial naturaleza de la razón humana, como bien lo permite la filosofía especulativa y a veces incluso lo encuentra necesario, sino, dado que las leyes morales han de valer para todo ser racional en general, derivarlos ya del concepto universal de un ser racional en general, y de este modo presentar primero completa (lo cual bien se puede hacer en este tipo de

30 de todas partes causas motoras para el bien moral al objeto de hacer a la medicina bien enérgica, la echan a perder. Pues la más ordinaria observación muestra que si se representa una acción de rectitud ejecutada con alma constante, separadamente de todo propósito de provecho en este o en otro mundo, aun bajo las mayores tentaciones de la necesidad o de la atracción, deja muy detrás de sí y oscurece cualquier otra acción semejante que esté afectada siquiera mínimamente por un resorte ajeno, eleva el alma y suscita el deseo de poder obrar también así. Aun niños de edad regular sienten esta impresión, y tampoco se les debería representar nunca los deberes de otra manera.

conocimientos enteramente separados) toda la moral, que necesita de la antropología para su *aplicación* a los hombres, independientemente de ésta como filosofía pura, esto es, como metafísica, bien conscientes de que, sin estar en posesión de la misma, es vano no ya sólo determinar exactamente para el enjuiciamiento especulativo lo moral del deber en todo lo que es conforme al deber, sino que incluso es imposible en el uso meramente ordinario y práctico, sobre todo de la instrucción moral, fundar las costumbres en sus genuinos principios y producir de este modo actitudes morales puras e inyectarlas en los ánimos para el mayor bien universal.

Para avanzar en esta elaboración por sus estadios naturales, no meramente del enjuiciamiento moral ordinario (que aquí es muy digno de respeto) al filosófico, como por otra parte ya ha sucedido, sino de una filosofía popular, que no puede ir más allá de adonde pueda llegar tanteando por medio de ejemplos, a la metafísica (que ya no se deja retener por nada empírico, y, al tener que medir el entero conjunto del conocimiento racional de este tipo, va en su caso hasta ideas, donde aun los ejemplos nos abandonan), tenemos que perseguir y exponer claramente la facultad racional práctica desde sus reglas de determinación universales hasta allí donde surge de ella el concepto del deber.

Toda cosa de la naturaleza actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar *según la representación* de las leyes, esto es, según principios, o una *voluntad*. Como para la derivación de las acciones a partir de leyes se exige *razón*, tenemos que la voluntad no es otra cosa que *razón práctica*. Si la razón determina indefectiblemente a la voluntad, las acciones de ese ser que son reconocidas como objetivamente necesarias son también subjetivamente necesarias, esto es, la voluntad es una facultad de elegir *solamente aquello* que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, esto es, como bueno. Pero si la razón por sí sola no determina suficientemente a la voluntad, si ésta se halla además sometida a condiciones subjetivas (a ciertos resortes) que no siempre coinciden con las objetivas, en una palabra, si la voluntad no es *en sí* completamente conforme a la razón (como es el caso realmente en los hombres), entonces las acciones que son reconocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de esa voluntad en conformidad con leyes

5 objetivas es *constricción*; esto es, la relación de las leyes objetivas a una voluntad no por completo buena es representada como la determinación de la voluntad de un ser racional por fundamentos de la razón, ciertamente, pero a los que esta voluntad no es necesariamente obediente según su naturaleza.

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

Todos los imperativos son expresados por un «deber»²⁹ y muestran de este modo la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que según su constitución subjetiva no es determinada necesariamente por ella (una constricción).
 15 Dicen que sería bueno hacer u omitir algo, sólo que lo dicen a una voluntad que no siempre hace algo por que se le represente que es bueno hacerlo. *Bueno* prácticamente es lo que determina a la voluntad por medio de las representaciones de la razón, y por lo tanto no por causas subjetivas, sino objetivas, esto es, por fundamentos que son válidos
 20 para todo ser racional como tal. Se distingue de lo *agradable* como de aquello que tiene influjo sobre la voluntad sólo por medio de la sensación por causas meramente subjetivas, que valen sólo para el sentido de este o aquel, y no como principio
 25 de la razón que vale para todo el mundo.*

414 Una voluntad perfectamente buena estaría, así pues, de igual forma bajo leyes objetivas (del bien), pero no por ello podría ser representada como *constreñida* a acciones conformes a la ley, porque de suyo, según su constitución subjetiva,
 5 sólo puede ser determinada por la representación del bien. De

* La dependencia de la facultad de desear respecto de las sensaciones se llama *inclinación*, y ésta demuestra siempre *necesidades*. Pero la dependencia de una voluntad determinable contingentemente respecto de principios de la razón se llama un
 30 *interés*. Éste, así pues, se da sólo en una voluntad dependiente que no es de suyo siempre conforme a la razón; en la voluntad divina no se puede pensar un interés. Pero también la voluntad humana puede *tomar un interés* en algo, sin por ello *obrar por interés*. El primero significa el interés *práctico* en la acción, el segundo el interés *patológico* en el objeto de la acción. El primero muestra sólo dependencia de la voluntad respecto de
 35 principios de la razón en sí misma, el segundo respecto de los principios de la misma para utilidad de la inclinación, puesto que, en efecto, la razón solamente indica la regla práctica de cómo superar las necesidades de la inclinación. En el primer caso, me interesa la acción, en el segundo el objeto de la acción (en tanto que me es agradable).
 414 Ya hemos visto en la primera sección que en una acción por deber no se tiene que mirar al interés en el objeto, sino meramente en la acción misma y su principio en la razón (la ley).
 35

ahí que para la voluntad *divina*, y en general para una voluntad *santa*, no valgan los imperativos: el «*deber*» está aquí en un lugar inapropiado, porque el *querer* ya concuerda de suyo con la ley necesariamente. De ahí que los imperativos sean solamente fórmulas para expresar la relación de leyes objetivas del querer en general a la imperfección subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional, por ejemplo de la voluntad humana.

Pues bien, todos los *imperativos* mandan o *hipotética* o *categoricamente*. Aquéllos representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para llegar a otra cosa que se quiere (o es posible que se quiera). El imperativo categórico sería el que representase una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a otro fin.

Dado que toda ley práctica representa una acción posible como buena y, por ello, como necesaria para un sujeto determinable prácticamente por razón, tenemos que todos los imperativos son fórmulas de la determinación de la acción que es necesaria según el principio de una voluntad buena de alguna manera. Ahora bien, si la acción fuese buena meramente como medio *para otra cosa*, el imperativo es *hipotético*; si es representada como buena *en sí*, y por tanto como necesaria en una voluntad conforme en sí a la razón, como principio de esa voluntad, entonces es *categorico*.

El imperativo dice, así pues, qué acción posible por mí sería buena, y representa la regla práctica en relación con una voluntad que no porque una acción sea buena la hace en seguida, en parte porque el sujeto no siempre sabe que es buena, en parte porque, aun cuando lo supiese, las máximas del mismo podrían ser sin embargo contrarias a los principios objetivos de una razón práctica.

El imperativo *hipotético* dice solamente que la acción es buena para algún propósito *posible* o *real*. En el primer caso es un principio *problemático*-práctico, en el segundo *asertórico*-práctico. El imperativo *categorico*, que declara la acción objetivamente necesaria por sí, sin referencia a cualquier propósito, esto es, incluso sin cualquier otro fin, vale como un principio *apodictico* (práctico).

Se puede pensar lo que sólo es posible por fuerzas de algún ser racional también como propósito posible para alguna voluntad, y de ahí que los principios de la acción, en tanto que ésta es representada como necesaria para conseguir algún propósito posible que efectuar a través de ella, sean en reali-

dad infinitos en número. Todas las ciencias tienen alguna parte práctica, que consta de problemas consistentes en que algún fin sea posible para nosotros y de imperativos de cómo pueda ser alcanzado. De ahí que éstos puedan llamarse, en general, imperativos de la *habilidad*. Aquí la cuestión no es en modo alguno si el fin es racional y bueno, sino sólo qué se tiene que hacer para alcanzarlo. Las prescripciones para el médico al objeto de curar a un hombre de manera fundada y para un envenenador al objeto de matarlo con seguridad son de igual valor en la medida en que cada una de ellas sirve para efectuar perfectamente su propósito. Dado que en la primera juventud no se sabe qué fines se nos podrían presentar en la vida, los padres intentan sobre todo hacer aprender a sus hijos *cosas bien diversas* y procuran su *habilidad* en el uso de los medios para todo tipo de fines a *discreción*, de ninguno de los cuales pueden determinar que no pueda acaso llegar a ser en el futuro realmente un propósito de su educando, mientras que es sin embargo *posible* que pudiera tenerlo alguna vez, y este cuidado es tan grande que les lleva comúnmente a ser negligentes en formarles y corregirles el juicio sobre el valor de las cosas que pudieran acaso ponerse como fines.

Hay, no obstante, *un fin* que se puede presuponer como real en todos los seres racionales (en tanto que les convienen los imperativos, a saber, como seres dependientes), y así pues un propósito que no es que meramente *puedan* tener, sino del que se puede presuponer con seguridad que los seres racionales en su totalidad lo *tienen* según una necesidad natural, y éste es el propósito de la *felicidad*. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para el fomento de la felicidad es *asertórico*. No se puede lícitamente presentarlo meramente como necesario para un propósito incierto, meramente posible, sino para un propósito que se puede presuponer con seguridad y a priori en todo hombre, porque pertenece a su esencia. Ahora bien, la habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio se puede denominar *prudencia** en el sentido más

* La palabra prudencia se toma en un doble sentido: por un lado, puede llevar el nombre de prudencia mundana, en el segundo sentido el de prudencia privada. La primera es la habilidad de un hombre para tener influjo sobre otros al objeto de usarlos para sus propósitos. La segunda es el conocimiento consistente en unir todos estos propósitos para el propio provecho duradero. La última es propiamente aquella a la que es remitido aun el valor de la primera, y de quien es prudente de la primera manera, pero no de la segunda, se podría decir mejor: es diestro y astuto, pero en conjunto sin embargo es imprudente.

estricto. Así pues, el imperativo que se refiere a la elección de los medios para la felicidad propia, esto es, la prescripción de la prudencia, sigue siendo *hipotético*: la acción no es mandada absolutamente, sino sólo como medio para otro propósito.

Finalmente, hay un imperativo que, sin poner por fundamento como condición cualquier otro propósito que alcanzar por una cierta conducta, manda esta conducta inmediatamente. Este imperativo es *categorico*. No atañe a la materia de la acción y a lo que se siga de ella³⁰, sino a la forma y al principio de donde ella misma³⁰ se sigue, y lo esencialmente bueno de la misma³⁰ consiste en la actitud, sea cual sea el resultado. Este imperativo bien puede llamarse el de la *moralidad*.

El querer según estos tres tipos de principios se diferencia claramente también por la *desigualdad* de la constricción de la voluntad. Para hacer a ésta³¹ también patente, creo que se los denominaría en su orden de la manera más adecuada si se dijese que son o *reglas* de la habilidad, o *consejos* de la prudencia, o *mandatos (leyes)* de la moralidad. Pues sólo la *ley* lleva consigo el concepto de una *necesidad incondicionada*, y, por cierto, objetiva y por tanto universalmente válida, y los mandatos son leyes a las que se tiene que obedecer, esto es, prestar seguimiento incluso en contra de la inclinación. El *asesoramiento* contiene ciertamente necesidad, pero una que puede valer meramente bajo la condición subjetiva del gusto de que este o aquel hombre cuente esto o aquello entre lo perteneciente a su felicidad; en cambio, el imperativo categorico no es limitado por ninguna condición, y como absolutamente necesario, aunque práctico-necesario, puede llamarse con entera propiedad un mandato. Se podría denominar a los primeros imperativos también *técnicos* (pertenecientes al arte), a los segundos, *pragmáticos** (a la bienandanza), y a los terceros, *morales* (pertenecientes a la conducta libre en general, esto es, a las costumbres).

417

Y ahora surge la pregunta: ¿cómo son posibles todos esos imperativos? La pregunta no solicita saber cómo pueda pen-

* Pienso que así se puede determinar el auténtico significado de la palabra *pragmático* de la manera más exacta. Pues se denominan pragmáticas las *sanciones* que emanan propiamente no del derecho de los Estados, como leyes necesarias, sino de la *solicitud* por la bienandanza universal. Una *historia* está redactada pragmáticamente cuando hace *prudente*, esto es, instruye al mundo sobre cómo puede procurar su provecho mejor o, al menos, igual de bien que en el pasado.

35

- 5 sarse el cumplimiento de la acción que el imperativo manda, sino cómo pueda pensarse meramente la constrictión de la voluntad que el imperativo expresa en el problema. Cómo sea posible un imperativo de la habilidad no necesita seguramente de estudio especial. Quien quiere el fin, quiere también (en tanto que la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones)
- 10 el medio indispensablemente necesario para él que está en su poder. Esta proposición es, en lo que atañe al querer, analítica, pues en el querer un objeto como mi efecto se piensa ya mi causalidad como causa que obra, esto es, el uso de los medios, y el imperativo ya extrae el concepto de las acciones necesarias para este fin del concepto de un querer este fin (para determinar los medios mismos para un propósito que nos hemos marcado hacen falta, sin duda, proposiciones sintéticas, pero que atañen no al fundamento para hacer real el acto de la voluntad, sino al fundamento para hacer real el objeto).
- 15 Que para partir una línea en dos partes iguales según un principio seguro tengo que hacer desde los extremos de la misma dos arcos que se crucen, lo enseña la matemática sólo por proposiciones sintéticas, desde luego, pero que, si sé que únicamente a través de esa acción puede suceder el efecto citado, si quiero por completo el efecto, también quiero la acción que es precisa para él, es una proposición analítica, pues representarme algo como un efecto posible de cierta manera por mí
- 20 y representarme a mí como obrando de la misma manera en lo que a él respecta es enteramente lo mismo.

Los imperativos de la prudencia coincidirían enteramente con los de la habilidad y serían de igual forma analíticos con sólo que fuese igual de fácil dar un concepto determinado de la felicidad. Pues tanto aquí como allí se diría: quien quiere el fin, quiere también (en conformidad con la razón necesariamente) los únicos medios para el mismo que están en su poder. Sólo que es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aunque todo hombre desea llegar a ella, sin embargo nunca puede decir de modo determinado y acorde consigo mismo qué

418 quiere y desea propiamente. La causa de ello es: que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son en su totalidad empíricos, esto es, tienen que ser tomados en préstamo de la experiencia, y que, no obstante, para la idea de la felicidad es preciso un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro.

5

10 Ahora bien, es imposible que el ser más penetrante y a la vez

más poderoso, pero sin embargo finito, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere aquí. Si quiere³² riqueza, cuántas preocupaciones, envidia y asechanzas no podría echarse encima con ello. Si quiere conocimiento y penetración, eso podría quizá convertirse en una vista sólo tanto más aguda para mostrarle tanto más horribles los males que ahora todavía se ocultan para él y que sin embargo no se pueden evitar, o para cargar sobre sus apetitos, que ya bastante le dan que hacer, todavía más necesidades. Si quiere una larga vida, ¿quién le garantiza que no sería una larga miseria? Si quiere por lo menos salud, con qué frecuencia los achaques del cuerpo le han mantenido apartado de excesos en los que ilimitada salud le hubiese hecho caer, etc. En breve, no es capaz de determinar según un principio con plena certeza qué le hará verdaderamente feliz, porque para ello sería precisa omnisciencia. Así pues, para ser feliz no se puede obrar según principios determinados, sino sólo según consejos empíricos, por ejemplo de la dieta, del ahorro, de la cortesía, de la reserva, etc., de los cuales la experiencia enseña que son los que más fomentan por término medio el bienestar. De aquí se sigue que los imperativos de la prudencia, para hablar con exactitud, no pueden en modo alguno mandar, esto es, exponer objetivamente acciones como práctico-*necesarias*, que han de ser tenidos más bien por consejos (*consilia*) que mandatos (*praecepta*) de la razón, que el problema: determinar segura y universalmente qué acción fomentará la felicidad de un ser racional es completamente irresoluble, y por tanto, en lo que respecta a la misma, no es posible un imperativo que mandase en sentido estricto realizar lo que hace feliz, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa meramente en fundamentos empíricos, de los que en vano se esperarían que determinasen una acción por la cual se alcanzase la totalidad de una serie de consecuencias en realidad infinita. Este imperativo de la prudencia sería sin embargo, si se supone que los medios para la felicidad se pudiesen indicar con seguridad, una proposición analítico-práctica, pues sólo es distinto del imperativo de la habilidad en que en éste el fin es meramente posible, mientras que en aquél está dado, pero como ambos mandan meramente los medios para aquello que se presupone que se quiere como fin, tenemos que el imperativo que manda el querer de los medios a quien quiere el fin es en ambos casos analítico. Así pues, en lo que

respecta a la posibilidad de un imperativo semejante no hay tampoco dificultad.

En cambio, cómo sea posible el imperativo de la *moralidad* es sin duda la única pregunta necesitada de una solución, dado que no es hipotético en modo alguno, y así pues la necesidad objetivamente representada no se puede apoyar en una presuposición, como en los imperativos hipotéticos. Sólo que aquí no hay que dejar de tener en cuenta que no se puede decidir por medio de *ningún ejemplo*, y por tanto empíricamente, si hay en algún lugar algún imperativo como ese, sino que hay que temer que todos los que parecen categóricos puedan sin embargo ser ocultamente hipotéticos. Por ejemplo, cuando se dice: no debes prometer engañosamente, y se supone que la necesidad de esta omisión no es algo así como un mero asesoramiento para evitar algún otro mal, de modo que se dijese: no debes prometer mentirosamente, para que no te prives de crédito si se hace patente, o algo así, sino que, cuando se afirma que una acción de este tipo tiene que ser considerada como mala por sí misma, y que el imperativo de la prohibición es así pues categórico, no se puede sin embargo en ningún ejemplo mostrar con seguridad que la voluntad es determinada aquí sin otros resortes, meramente por la ley, aunque así lo parezca, pues siempre es posible que en secreto pudiera tener influjo sobre la voluntad el miedo a la vergüenza, quizá también un oscuro temor a otros peligros. ¿Quién puede demostrar la no existencia de una causa por experiencia, dado que ésta no nos enseña nada que vaya más allá de que no percibimos esa causa? Pero en tal caso,³³ el imperativo que se ha dado en llamar moral, que como tal parece categórico e incondicionado, sería en realidad solamente una prescripción pragmática, que nos hace estar atentos a nuestro provecho y nos enseña meramente a tenerlo en cuenta.

Así pues, tendremos que investigar enteramente a priori la posibilidad de un imperativo *categórico*, puesto que aquí no nos beneficiamos de la ventaja de que la realidad del mismo estuviese dada en la experiencia, y así pues la posibilidad fuese necesaria no para el establecimiento, sino meramente para la explicación. Con todo, provisionalmente llegamos a comprender: que únicamente el imperativo categórico reza como una *ley práctica*, y los restantes pueden ciertamente llamarse en su totalidad *principios* de la voluntad, pero no leyes, dado que lo que es necesario hacer meramente para la consecución de un propósito a discreción puede ser considerado en sí como

contingente, y siempre podemos librarnos de la prescripción si abandonamos el propósito, mientras que en cambio el mandato incondicionado no deja a discreción de la voluntad lo contrario, y por tanto únicamente él lleva consigo la necesidad que solicitamos para la ley.

En segundo lugar, en este imperativo categórico o ley de la moralidad es también muy grande el fundamento de la dificultad (de comprender la posibilidad del mismo). Es una proposición sintético-práctica* a priori, y puesto que comprender la posibilidad de las proposiciones de este tipo tiene tanta dificultad en el conocimiento teórico, fácilmente se puede deducir que no tendrá menos en el práctico.

En este problema vamos a probar primero si el mero concepto de un imperativo categórico no nos proporciona quizá también la fórmula del mismo que contiene la única proposición que puede ser un imperativo categórico, pues cómo sea posible tal mandato absoluto, aun cuando sabemos cómo reza, exigirá todavía un esfuerzo especial y difícil que dejamos para la última sección.

Cuando pienso un imperativo hipotético en general, no sé de antemano qué contendrá: hasta que me está dada la condición. Pero si pienso un imperativo categórico sé en seguida qué contiene. Pues como el imperativo, aparte de la ley, sólo contiene la necesidad de la máxima** de ser conforme a esa ley, y la ley no contiene ninguna condición a la que esté limitada, no queda sino la universalidad de una ley en general, a la cual¹⁷ debe ser conforme la máxima de la acción, y únicamente esa conformidad es lo que el imperativo representa propiamente como necesario.

* Conecto con la voluntad, sin condición presupuesta de inclinación alguna, la acción a priori, y por tanto necesariamente (aunque sólo objetivamente, esto es, bajo la idea de una razón que tuviese pleno poder sobre todas las causas de movimiento subjetivas). Esta es, así pues, una proposición práctica que no deriva analíticamente el querer una acción de otro¹⁸ ya presupuesto (pues no tenemos una voluntad tan perfecta), sino que lo conecta inmediatamente con el concepto de la voluntad en tanto que voluntad de un ser racional, como algo que no está contenido en él.¹⁹

** La máxima es el principio subjetivo de obrar, y tiene que ser distinguida del principio objetivo, a saber, de la ley práctica. Aquella contiene la regla práctica que la razón determina²⁰ en conformidad con las condiciones del sujeto (frecuentemente la ignorancia o también las inclinaciones del mismo), y es, así pues, el principio según el cual obra el sujeto, pero la ley es el principio objetivo válido para todo ser racional y el principio según el cual debe obrar, esto es, un imperativo.

5 El imperativo categórico es así pues único, y, por cierto, este: *obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal.*

Pues bien, si de este único imperativo pueden derivarse todos los imperativos del deber como de su principio, podremos al menos, aunque dejemos sin decidir si lo que en general se denomina deber no es un concepto vacío, mostrar qué pensamos con él y qué quiere decir este concepto.

Dado que la universalidad de la ley según la cual suceden efectos constituye lo que se llama propiamente *naturaleza* en el sentido más general (según la forma), esto es, la existencia de las cosas en tanto que está determinada según leyes universales, tenemos que el imperativo universal del deber también podría rezar así: *obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza.*

Vamos ahora a enumerar algunos deberes según la habitual división de los mismos en deberes hacia nosotros mismos y hacia otros hombres, en deberes perfectos e imperfectos.*

1) Uno que, por una serie de males que han crecido hasta la desesperanza, siente fastidio por la vida, está aún lo suficiente en posesión de su razón para poder preguntarse a sí mismo si quitarse la vida no será acaso contrario al deber hacia sí mismo. Prueba por tanto si la máxima de su acción puede quizá convertirse en una ley universal de la naturaleza. Su máxima es: tomo por amor propio como principio acortarme la vida si ésta me amenaza a largo plazo con más mal que agrado me promete. Nos preguntamos aún solamente si este principio del amor propio puede convertirse en una ley universal de la naturaleza. Pero entonces se ve pronto que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma por la misma sensación cuyo cometido es impulsar al fomento de la vida contradiría a esa sensación misma y,

* Se tiene seguramente que señalar aquí que me reservo enteramente la división de los deberes para una futura *Metafísica de las costumbres*: esta figura aquí sólo como arbitraria (para ordenar mis ejemplos). Por lo demás, aquí entiendo por *deber perfecto* aquel que no permite ninguna excepción en provecho de la inclinación, y entonces tengo no meramente *deberes perfectos* externos, sino también internos, lo cual va en contra del uso de las palabras admitido en las escuelas, pero aquí no pretendo justificarlo, porque para mí propósito es lo mismo si se me concede esto que si no.

así pues, no subsistiría como naturaleza, y por tanto es imposible que aquella máxima se dé como ley universal de la naturaleza, y por consiguiente contradice enteramente al principio supremo de todo deber.

- 15 2) Otro se ve apremiado por la necesidad a tomar dinero en préstamo. Bien sabe que no podrá pagar, pero ve también que no se le prestará nada si no promete solemnemente devolverlo en un tiempo determinado. Tiene ganas de hacer una promesa semejante, pero todavía tiene la conciencia
20 suficiente para preguntarse: ¿no es ilícito y contrario al deber salir de la necesidad de esa manera? En el supuesto de que sin embargo lo decidiese, su máxima de la acción rezaría así: cuando crea estar apurado de dinero, tomaré dinero en préstamo y prometeré pagarlo, aunque sé que eso
25 no sucederá nunca. Este principio del amor propio o de la propia conveniencia bien se puede quizá compaginar con mi entero bienestar futuro, sólo que ahora la pregunta es: ¿es eso justo? Transformo pues la pretensión del amor propio en una ley universal y dispongo así la pregunta: qué pasaría entonces si mi máxima se convirtiese en una ley universal. Ahí veo en seguida que nunca puede valer como
30 una ley universal de la naturaleza ni concordar consigo misma, sino que tiene que contradecirse necesariamente. Pues la universalidad de una ley que diga que cada uno, tan pronto como crea estar necesitado, puede prometer lo que se le ocurra con la intención de no cumplirlo, haría imposible la promesa y el fin mismo que con ella se pudiera tener,
35 ya que nadie creería que le ha sido prometido algo, sino que se reiría de toda manifestación semejante como de una simulación inútil.

- 423 3) Un tercero encuentra en sí un talento que por medio de algún cultivo podría hacerle un hombre útil en todo tipo de respectos. Pero se ve en circunstancias cómodas, y prefiere ir tras el placer a esforzarse en la ampliación y mejora de sus felices disposiciones naturales. Con todo,
5 pregunta además si, aparte de la concordancia que su máxima de descuidar sus dotes naturales tiene en sí misma con su tendencia al recreo, concuerda también con lo que se denomina deber. Ve entonces que, ciertamente, una naturaleza puede subsistir todavía según una ley universal semejante, aunque el hombre (del mismo modo que los
10 habitantes del mar del Sur) dejase oxidarse su talento y se dedicase a emplear su vida meramente en la ociosidad, el

recreo y la reproducción, en una palabra, en el goce; sólo que le es imposible *querer* que ésta³⁸ se convierta en una ley universal de la naturaleza, o que esté puesta en nosotros como tal por instinto natural. Pues como ser racional quiere necesariamente que se desarrollen en él todas las facultades, porque le están dadas y le son útiles para todo tipo de posibles propósitos.

Aún piensa un *cuarto*, a quien le va bien, pero sin embargo ve que otros (a quienes él bien podría ayudar) tienen que luchar con grandes trabajos: ¿qué me importa? ¡sea cada cual tan feliz como el cielo quiera o él pueda hacerse a sí mismo, no le privaré de nada, e incluso ni siquiera le envidiaré, sólo que no tengo ganas de contribuir con nada a su bienestar o a su socorro en la necesidad! Ahora bien, es cierto que si tal modo de pensar se convirtiese en una ley universal de la naturaleza, el género humano podría muy bien subsistir, y sin duda todavía mejor que si todo el mundo parlotea de compasión y benevolencia, e incluso en ocasiones se aplica con celo a practicarlas, pero en cambio, en cuanto puede, también engaña, vende el derecho de los hombres o le hace quebranto de algún otro modo. Pero, aunque es posible que según aquella máxima podría subsistir bien una ley universal de la naturaleza, es sin embargo imposible *querer* que un principio semejante valga en todas partes como ley de la naturaleza. Pues una voluntad que decidiese esto se contradiría a sí misma, ya que pueden ocurrir algunos casos en los que³⁹ necesita del amor y compasión de otros, y en los que, por esa ley de la naturaleza surgida de su propia voluntad, se sustraería a sí mismo toda esperanza del socorro que desea.

Estos son por tanto algunos de los muchos *deberes* reales, o al menos tenidos por nosotros como tales, cuya derivación del aducido principio único salta claramente a la vista. Se tiene que *poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal: este es el canon del enjuiciamiento moral de la misma⁴⁰ en general. Algunas acciones están constituidas de tal modo que su máxima ni siquiera puede ser *pensada* sin contradicción como ley universal de la naturaleza, y mucho menos se puede *querer* además que *se convirtiese* en ella. En otras no podemos encontrar, ciertamente, esa imposibilidad interna, pero es sin embargo imposible *querer* que su máxima sea elevada a la universalidad de una ley de la naturaleza, porque una voluntad semejante se contradiría a sí

10 misma. Se ve fácilmente: que la primera⁴¹ contradice al deber estricto o estrecho (inexcusable), y la segunda⁴² sólo al deber amplio (meritorio), y de esta manera todos los deberes, en lo que atañe al tipo de la obligatoriedad (no al objeto de su acción), han sido establecidos en su totalidad a través de estos ejemplos en su dependencia del principio único.

15 Ahora bien, si en toda transgresión de un deber prestamos atención a nosotros mismos, encontramos que realmente no queremos que nuestra máxima se convierta en una ley universal, pues eso nos es imposible, sino que lo contrario de la misma⁴³ es lo que debe permanecer más bien universalmente como una ley, sólo que nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* a ella para nosotros o (incluso sólo por esta vez) en
20 provecho de nuestra inclinación. Consiguientemente, si considerásemos todo desde uno y el mismo punto de vista, a saber, desde la razón, encontraríamos una contradicción en nuestra propia voluntad, a saber, que cierto principio es necesario objetivamente como ley universal, y sin embargo subjetiva-
25 mente no debería valer universalmente, sino que debería permitir excepciones. Pero como primero contemplamos nuestra acción desde el punto de vista de una voluntad enteramente conforme a la razón, pero luego consideramos también precisamente la misma acción desde el punto de vista de una voluntad afectada por inclinación, tenemos que aquí no hay realmente contradicción, pero sí una resistencia de la
30 inclinación contra la prescripción de la razón (*antagonismus*), en virtud de la cual la universalidad del principio (*universalitas*) se transforma en una mera validez general (*generalitas*) por la cual el principio racional práctico se ha de encontrar con la máxima a mitad de camino. Pues bien, aunque esto no puede justificarse en nuestro propio juicio fallado imparcial-
35 mente, sin embargo demuestra que reconocemos realmente la validez del imperativo categórico y nos permitimos solamente (con todo respeto por el mismo) algunas excepciones, a nuestro parecer de poca monta y a las que, según nos parece, nos hemos visto forzados.

425 Hemos llegado, así pues, por lo menos a mostrar que si el deber es un concepto que ha de contener significado y legislación real para nuestras acciones se puede expresar solamente en imperativos categóricos, y de ningún modo en imperativos hipotéticos; igualmente, lo cual ya es mucho, hemos expuesto claramente y de modo determinado para todo uso el contenido del imperativo categórico, que tendría que con-

5

tener el principio de todo deber (si hubiese en general algo semejante). Pero todavía no hemos llegado tan lejos que demos-
 10 tremos a priori que un imperativo como ese se da realmente, que hay una ley práctica que manda por sí, absolutamente y sin ningún resorte, y que el cumplimiento de esa ley es un deber.

Con el propósito de llegar a ello, es de la más extrema importancia dejar que esto le sirva a uno de advertencia: que
 15 nadie deje ni siquiera que se le pase por la cabeza querer derivar la realidad de ese principio *de la propiedad especial de la naturaleza humana*. Pues el deber ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción, y tiene así pues que valer para todos los seres racionales (sola y exclusivamente a los
 20 cuales puede concernir un imperativo), y *únicamente por eso* ser ley también para todas las voluntades humanas. Lo que en cambio es derivado de la especial disposición natural de la humanidad, de ciertos sentimientos y tendencias, e incluso, si
 25 fuese posible, de una especial dirección que fuese propia de la razón humana y no tuviese que valer necesariamente para la voluntad de todo ser racional, eso puede ciertamente proporcionar una máxima para nosotros, pero no una ley, un principio subjetivo, a poder lícitamente obrar según el cual tenemos
 30 tendencia e inclinación, pero no un principio objetivo a obrar según el cual se nos *intimase* aun cuando toda nuestra tendencia, inclinación y configuración natural estuviese en contra, y ello de tal manera que la sublimidad y dignidad interior del mandato en un deber quedan tanto más demostradas cuanto menos están a favor las causas subjetivas y cuanto más están
 35 en contra, pero sin por eso debilitar en lo más mínimo la constricción por la ley ni quitar algo a su validez.

Ahora bien, aquí vemos a la filosofía puesta realmente en un punto precario, que ha de ser firme, no obstante no estar suspendido de nada en el cielo ni apoyado en nada en la tierra.
 40 Aquí ha de demostrar su pureza como soberana que mantiene sus leyes por derecho propio, no como heraldo de las que le susurra un sentido implantado o quién sabe qué naturaleza tutora, las cuales,⁴⁴ en su totalidad, por mucho que puedan ser mejores que absolutamente nada, no pueden sin embargo proporcionar nunca principios, que dicta la razón y que tienen que tener su fuente, desde luego, completamente a priori, y con ello a la vez su autoridad imperativa: no esperar
 426 nada de la inclinación del hombre, sino todo del poder superior de la ley y del respeto debido por la misma, o en caso
 5

contrario condenar al hombre al autodesprecio y a la aversión interior.

Así pues, todo lo empírico es, como añadido al principio de la moralidad, no sólo nada apto para ello, sino sumamente perjudicial para la pureza misma de las costumbres, en las cuales el valor auténtico y elevado por encima de todo precio de una voluntad absolutamente pura consiste precisamente en que el principio de la acción esté libre de todos los influjos de fundamentos contingentes, que sólo la experiencia puede proporcionar. Contra este descuido o, incluso, bajo modo de pensar en la búsqueda del principio entre causas motoras y leyes empíricas, no se puede dirigir demasiadas ni demasiado frecuentes advertencias, puesto que la razón humana en su cansancio gusta de reposar en esta almohada, y en el sueño de dulces espejismos (que en vez de a Juno le hacen abrazar a una nube) sustituye arteramente a la moralidad por un bastardo hecho de miembros recosidos y de procedencia enteramente distinta, que se parece a todo lo que se quiera ver en él, sólo no a la virtud, para quien haya alcanzado a verla alguna vez en su verdadera figura.*

La pregunta es, así pues, esta: ¿es una ley necesaria para todos los seres racionales enjuiciar siempre sus acciones según máximas de las que ellos mismos puedan querer que sirvan como leyes universales? Si lo es, tiene que estar enlazada ya (enteramente a priori) con el concepto de la voluntad de un ser racional en general. Pero para descubrir esta conexión se tiene que dar, por mucho que uno se resista, un paso más allá, a saber, hacia la metafísica, aunque entrando en un territorio de la misma que es distinto del de la filosofía especulativa, a saber, en el de la metafísica de las costumbres. En una filosofía práctica, en donde no tenemos que admitir fundamentos de lo que *sucede*, sino leyes de lo que *debe suceder*, aunque nunca suceda, esto es, leyes objetivamente prácticas: ahí no necesitamos hacer investigación sobre los fundamentos de por qué algo gusta o disgusta, sobre cómo el placer de la mera sensación se distingue del gusto y si éste se distingue de

* Ver a la virtud en su auténtica figura no es otra cosa que presentar a la moralidad desvestida de toda mezcla de lo sensible y de todo adorno espurio de la recompensa o del amor propio. Cualquiera puede fácilmente pecatarse, por medio del más pequeño ensayo de su razón no enteramente echada a perder para toda abstracción, de cuánto oscurece ella⁴⁵ entonces a todo lo restante que parece atractivo a las inclinaciones.

una complacencia universal de la razón, sobre en qué descansa el sentimiento de placer y displacer, y cómo surgen de aquí apetitos e inclinaciones, y de éstos máximas por la colaboración de la razón, pues todo esto pertenece a una doctrina empírica del alma, que constituiría la segunda parte de la doctrina de la naturaleza, si se la⁴⁶ considera como *filosofía de la naturaleza* en la medida en que está fundada⁴⁷ sobre *leyes empíricas*. Pero aquí se trata de leyes objetivamente prácticas, y por tanto de la relación de una voluntad a sí misma en tanto que se determina meramente por razón, puesto que entonces todo lo que hace referencia a lo empírico desaparece de suyo: porque, si *la razón por sí sola* determina la conducta (la posibilidad de lo cual vamos a investigar justamente ahora), tiene que hacerlo necesariamente a priori.

La voluntad es pensada como una facultad de determinarse a sí mismo a obrar *en conformidad con la representación de ciertas leyes*. Y una facultad semejante podemos encontrarla sólo en seres racionales. Ahora bien, lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación es el *fin*, y éste, si es dado por mera razón, tiene que valer por igual para todos los seres racionales. Lo que en cambio contiene meramente el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es fin se llama el *medio*. El fundamento subjetivo del deseo es el *resorte*, el fundamento objetivo del querer es el *motivo*, y de ahí la diferencia entre fines subjetivos, que descansan en resortes, y fines objetivos, que dependen de motivos que valen para todo ser racional. Los principios prácticos son *formales* si abstraen de todos los fines subjetivos, mientras que son *materiales* cuando ponen a éstos, y por tanto a ciertos resortes, como fundamento. Los fines que un ser racional se propone a discreción como *efectos* de su acción (fines materiales) son en su totalidad relativos, pues sola y meramente su relación con una facultad de desear del sujeto de un tipo especial les da el valor, el cual, por ello, no puede proporcionar principios universales válidos y necesarios para todos los seres racionales ni tampoco para todo querer, esto es, leyes prácticas. De ahí que todos estos fines relativos sean sólo el fundamento de imperativos hipotéticos.

428

En el supuesto de que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* tuviese un valor absoluto, que como fin *en sí mismo* pudiese ser un fundamento de determinadas leyes, entonces en eso, y sólo en eso únicamente, residiría el fundamento de

5

un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica.

- Pues bien, yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo, *no meramente como medio* para el uso a discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre *a la vez como fin*. Todos los objetos de las inclinaciones tienen solamente un valor condicionado, pues si no hubiese inclinaciones y necesidades fundadas en ellas, su objeto no tendría valor. Pero las inclinaciones mismas como fuentes de las necesidades están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas a ellas mismas que más bien estar enteramente libre de ellas tiene que ser el deseo universal de todo ser racional. Así pues, el valor de todos los objetos *que obtener* por nuestra acción es siempre condicionado. Los seres cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, ciertamente, sino en la naturaleza, tienen sin embargo, si son seres irracionales, solamente un valor relativo, como medios, y por ello se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales se denominan *personas*, porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado *meramente* como medio, y por tanto en la misma medida restringe todo arbitrio (y es un objeto del respeto). Estos no son, así pues, fines meramente subjetivos, cuya existencia como efecto de nuestra acción tiene un valor *para nosotros*, sino *fines objetivos*, esto es, cosas cuya existencia en sí misma es fin, y, por cierto, un fin tal que en su lugar no se puede poner otro fin al servicio del cual estuviesen *meramente* como medios, porque sin esto no encontraríamos en lugar alguno absolutamente nada de *valor absoluto*, pero si todo valor fuese condicionado, y por tanto contingente, no podríamos encontrar en lugar alguno un principio práctico supremo para la razón.

- Si es que ha de haber entonces un principio práctico supremo y, en lo que respecta a la voluntad humana, un imperativo categórico, tiene que ser tal que por la representación de lo que es necesariamente fin para todo el mundo, *porque es fin en sí mismo*, constituya un principio objetivo de la voluntad, y por tanto pueda servir como ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*. Así se representa el hombre necesariamente su propia existencia, y en esa medida

- 5 es por tanto un principio *subjetivo* de acciones humanas. Pero así se representa también cualquier otro ser racional su existencia según precisamente el mismo fundamento racional que vale también para mí: * es por tanto a la vez un principio *objetivo*, del cual, como de un fundamento práctico supremo, tienen que poder ser derivadas todas las leyes de la voluntad.
- 10 El imperativo práctico será así pues el siguiente: *obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio*. Vamos a ver si esto se deja poner por obra.

- Para permanecer en los anteriores ejemplos,
- 15 *en primer lugar*, según el concepto del deber necesario hacia sí mismo, quien está dando vueltas a la idea del suicidio se preguntará si su acción puede compadecerse con la idea de la *humanidad como fin en sí misma*. Si, para escapar a un estado penoso, se destruye a sí mismo, se sirve de una persona
- 20 *meramente* como un medio para la conservación de un estado soportable hasta el fin de la vida. Pero el hombre no es una cosa, y por tanto no es algo que pueda ser usado *meramente* como medio, sino que tiene que ser considerado siempre en todas nuestras acciones ⁴⁹ como fin en sí mismo. Así pues, no puedo disponer del hombre en mi persona para mutilarlo,
- 25 corromperlo o matarlo. (Tengo aquí que soslayar la determinación más precisa de este principio que evite todo malentendido, por ejemplo de la amputación de los miembros para conservarme, o del peligro al que expongo mi vida para conservar mi vida, etc.; esa determinación pertenece a la moral propiamente dicha).

- En segundo lugar*, por lo que atañe al deber necesario o
- 30 debido hacia otros, el que está pensando en hacer una promesa mentirosa hacia otros comprenderá en seguida que se quiere servir de otro hombre *meramente como medio*, sin que éste contenga a la vez el fin en sí. Pues a aquel a quien yo quiero usar para mis propósitos a través de una promesa semejante le es imposible estar de acuerdo con mi manera de
- 430 proceder hacia él, y contener así él mismo el fin de esa acción. Más claramente salta a la vista este conflicto con el principio de otros hombres si se aducen ejemplos de ataques a la libertad y propiedad de otros. Pues ahí es claramente evidente

- 35 * Establezco aquí esta proposición como postulado. En la última sección se encontrará los fundamentos para ella.⁴⁸

5 que quien no respeta los derechos de los hombres tiene pensado servirse de la persona de otros meramente como medio, sin someter a consideración que como seres racionales deben ser estimados siempre a la vez como fines, esto es, sólo como seres que tienen que contener también en sí el fin de precisamente la misma acción.*

10 *En tercer lugar*, en lo que respecta al deber contingente (meritorio) hacia sí mismo, no basta que la acción no contradiga a la humanidad en nuestra persona como fin en sí misma, tiene también que *concordar con ella*. Ahora bien, en la humanidad hay disposiciones para una mayor perfección que pertenecen al fin de la naturaleza en lo que respecta a la humanidad
15 en nuestro sujeto: descuidarlas bien podría compadecerse en todo caso con la *conservación* de la humanidad como fin en sí misma, pero no con el *fomento* de este fin.

En cuarto lugar, por lo que atañe al deber meritorio hacia otros, el fin natural que todos los hombres tienen es
20 su propia felicidad. Ahora bien, la humanidad podría ciertamente subsistir si nadie contribuyese con nada a la felicidad del otro, pero a la vez no sustrajese nada de ella a propósito, sólo que esto es únicamente una concordancia negativa y no positiva con la *humanidad como fin en sí misma*, si todo el mundo no tratase también, en lo que
25 pudiese, de fomentar los fines de otros. Pues los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también, en lo posible, *mis fines*, si es que aquella representación ha de hacer en mí *todo* su efecto.

Este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general *como fin en sí misma* (el cual es la
431 suprema condición restrictiva de la libertad de las acciones de todo hombre) no está tomado en préstamo de la experiencia: primero, a causa de su universalidad, puesto que se dirige a todos los seres racionales en general, para determinar algo sobre los cuales ninguna experiencia es suficiente; en segundo lugar, porque en él la humanidad es repre-

30 * No se piense de ninguna manera que aquí pueda servir de criterio o principio el trivial: *quod tibi non vis fieri*, etc. Pues solamente está derivado de aquél, si bien con diferentes restricciones, no puede ser una ley universal, pues no contiene el fundamento de los deberes hacia sí mismo, ni el de los deberes de caridad hacia otros (pues más
35 de uno estaría gustoso de acuerdo con que otros no debiesen hacerle el bien, con sólo que él pudiese estar dispensado de depararles a ellos beneficios), ni finalmente el de los deberes debidos unos a otros, pues el criminal argumentaría con este fundamento contra el juez que le castiga, etc.

5 sentada no como fin de los hombres (subjetivamente), esto es, como objeto que uno se pone de suyo realmente como fin, sino como fin objetivo, que, tengamos los fines que tengamos, debe constituir como ley la suprema condición restrictiva de todos los fines subjetivos, y por tanto tiene que
10 surgir de razón pura. En efecto, el fundamento de toda la legislación práctica reside (según el primer principio) *objetivamente en la regla* y en la forma de la universalidad que la hace capaz de ser una ley (una ley de la naturaleza en cualquier caso), y *subjetivamente en el fin*, pero el *sujeto* de todos los fines es todo ser racional, como fin en sí mismo (según el segundo principio): de aquí se sigue ahora el tercer
15 principio práctico de la voluntad, como condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal, la idea de *la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*.

Todas las máximas que no pueden compadecerse con la
20 propia legislación universal de la voluntad quedan según este principio reprobadas. La voluntad, así pues, no es meramente sometida a la ley, sino que es sometida de modo tal que tiene que ser considerada también como *autolegisladora*, y precisamente por eso sólo entonces como sometida a la ley (de la que ella misma puede contemplarse a sí como autora).

25 Los imperativos, según el modo de representación anterior, a saber, según la conformidad a la ley de las acciones, universalmente parecida a *un orden natural*, o según la universal *primacía por lo que hace al fin* de los seres racionales en sí mismos, excluyen ciertamente de su autoridad imperativa toda mezcla de algún interés como resorte, precisamente porque fueron representados como categóricos, pero fueron
30 *supuestos* como categóricos solamente porque se tenía que suponer algo semejante si se quería explicar el concepto de deber. Pero que hubiese proposiciones prácticas que mandasen categóricamente no podría ser demostrado por sí, y tampoco puede suceder todavía aquí, igual de poco que en esta
35 sección en general; únicamente una cosa sí que hubiese podido suceder, a saber: que el desprendimiento de todo interés en el querer por deber, como la señal específica que distingue al imperativo categórico del hipotético, fuese aludido en el imperativo mismo por alguna determinación que él contuviese, y esto sucede en la presente tercera fórmula del principio, a saber, en la idea de la voluntad de todo ser racional como *voluntad universalmente legisladora*.

5 Pues si pensamos una voluntad semejante, aunque una voluntad *que está bajo leyes* pudiera aún estar atada a esa ley por medio de un interés, sin embargo una voluntad que es ella misma la legisladora más alta no puede en tanto que lo es depender de interés alguno, pues esa voluntad dependiente
10 necesitaría ella misma todavía de otra ley que restringiese el interés de su amor propio a la condición de una validez como ley universal.

 El principio de toda voluntad humana como *una voluntad universalmente legisladora a través de todas sus máximas*,* con sólo que por otra parte tuviese con él su corrección, sería
15 por tanto muy *adecuado* como imperativo categórico, ya que, precisamente por mor de la idea de la legislación universal, *no se funda en un interés*, y, así pues, es entre todos los imperativos posibles el único que puede ser *incondicionado*; o todavía mejor, dando la vuelta a la proposición: si
20 hay un imperativo categórico (esto es, una ley para toda voluntad de un ser racional), sólo puede mandar hacer todo por la máxima de la propia voluntad como una voluntad tal que a la vez se pudiese tener por objeto a sí misma como universalmente legisladora, pues sólo entonces el principio práctico y el imperativo al que ella obedece es incondicionado, porque no puede tener interés alguno como fundamento.

25 Así, nada tiene de extraño, si miramos hacia atrás a todos los esfuerzos emprendidos siempre y hasta ahora para encontrar el principio de la moralidad, el porqué de que hayan tenido que fallar en su totalidad. Se veía al hombre atado por su deber a leyes, pero a nadie se le ocurrió que está sometido *solamente a su legislación propia* y sin embargo *universal*, y que está atado solamente a obrar en conformidad con su
30 propia voluntad, que es, sin embargo, según el fin natural, universalmente legisladora. Pues cuando se le pensaba sólo como sometido a una ley (sea la que sea), ésta tenía que llevar consigo algún interés como atractivo o coacción, porque no surgía como ley de *su* voluntad, sino que ésta era constreñida por *otra cosa*, en conformidad con la ley, a obrar de cierto modo. Pero con esta inferencia, enteramente necesaria, quedaba irrecuperablemente perdido todo trabajo por encontrar
433

35 * Aquí puedo estar dispensado de aducir ejemplos para la aclaración de este principio, pues los que aclararon la primera vez el imperativo categórico y su fórmula pueden todos servir aquí para precisamente el mismo fin.

5 un fundamento supremo del deber. Pues nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción a partir de un cierto interés. Fuese este interés propio o ajeno, el imperativo tenía entonces que resultar siempre condicionado, y no podía ser apto en modo alguno como mandato moral. Voy a denominar a este
10 principio el de la *autonomía* de la voluntad, en contraposición a cualquier otro, que, por eso, cuento entre los pertenecientes a la *heteronomía*.

El concepto de todo ser racional, que tiene que considerarse a través de todas las máximas de su voluntad como universalmente legislador para enjuiciarse a sí mismo y a
15 sus acciones desde este punto de vista, conduce a un concepto a él anejo muy fructífero, a saber, al de *un reino de los fines*.

Por *reino* entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Pues bien, dado que las leyes determinan los fines según su validez universal, tenemos que
20 si se abstrae de las diferencias personales de los seres racionales, e igualmente de todo contenido de sus fines privados, podrá ser pensado un conjunto de todos los fines (tanto de los seres racionales, como fines en sí, como también de los fines propios que cada cual pueda ponerse a sí mismo) en conexión
25 sistemática, esto es, un reino de los fines que es posible según los anteriores principios.

Pues los seres racionales están todos bajo la *ley* de que cada uno de los mismos debe tratarse a sí mismo y a todos los demás *nunca meramente como medio*, sino siempre *a la vez como fin en sí mismo*. De este modo, surge un enlace sistemá-
30 tico de seres racionales por leyes objetivas comunes, esto es, un reino, el cual, dado que estas leyes tienen por propósito precisamente la referencia de estos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse un reino de los fines (desde luego, sólo un ideal).

Un ser racional pertenece al reino de los fines como *miem-
35 bro* cuando es en él universalmente legislador, ciertamente, pero también está sometido él mismo a esas leyes. Pertenece a él como *cabeza* cuando como legislador no está sometido a la voluntad de otro.

434 El ser racional tiene que considerarse siempre como legis-
lador en un reino de los fines posible por libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya como cabeza. Pero no puede ocupar el lugar del último meramente por la máxima
5 de su voluntad, sino sólo cuando es un ser completamente

independiente, sin necesidades ni limitación de su facultad adecuada a la voluntad.

La moralidad consiste, así pues, en la referencia de toda acción a la legislación únicamente por la cual es posible un reino de los fines. Y esta legislación tiene que poder ser encontrada en todo ser racional mismo y que poder surgir de su voluntad, cuyo³⁰ principio es por tanto: no hacer ninguna acción según otra máxima que de modo que también pueda compadecerse con ella que sea una ley universal, y, así pues, sólo de modo que la voluntad pueda por su máxima considerarse a sí misma a la vez como universalmente legisladora. Ahora bien, si las máximas no son ya por su naturaleza necesariamente concordes con este principio objetivo de los seres racionales como universalmente legisladores, entonces la necesidad de la acción según aquel principio se llama constricción práctica, esto es, *deber*. El deber no conviene al cabeza en el reino de los fines, pero sí a todo miembro, y por cierto a todos en igual medida.

La necesidad práctica de obrar según ese principio, esto es, el deber, no descansa en modo alguno en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino meramente en la relación de los seres racionales unos a otros, en la cual la voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre a la vez como legisladora, porque, de otro modo, el ser racional no podría pensarlos³¹ como fin en sí mismo. La razón refiere, así pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad y también a toda acción hacia uno mismo, y esto, ciertamente, no por mor de algún otro motivo práctico o provecho futuro, sino por la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que a la que da a la vez él mismo.

En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, tiene una dignidad.

Lo que se refiere a las universales inclinaciones y necesidades humanas tiene un *precio de mercado*; lo que, también sin presuponer necesidades, es conforme a cierto gusto, esto es, a una complacencia en el mero juego, sin fin alguno, de nuestras facultades anímicas tiene un *precio afectivo*; pero aquello que constituye la condición únicamente bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor

relativo, esto es, un precio, sino un valor interior, esto es, *dignidad*.

- 5 Ahora bien, la moralidad es la condición únicamente bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad, y la humanidad en tanto que ésta es capaz de la misma, es lo único que tiene dignidad. La habilidad y la diligencia al trabajar tienen un precio de mercado; el ingenio, la imaginación vivaz y el humor, un precio
10 afectivo; en cambio, la fidelidad en las promesas, la benevolencia por principios (no por instinto), tienen un valor interior. Tanto la naturaleza como el arte no contienen nada que pudieran poner en su lugar si las mismas faltasen, pues su valor no consiste en los efectos que surgen de ellas, ni en el
15 provecho y utilidad que proporcionan, sino en las actitudes, esto es, en las máximas de la voluntad, que están dispuestas a manifestarse de esta manera en acciones, también aunque el resultado no las favoreciese. Estas acciones tampoco necesitan de la recomendación de alguna disposición subjetiva o gusto para considerarlas con inmediato favor y complacencia,
20 ni de una tendencia o sentimiento inmediatos para las mismas: presentan a la voluntad que las ejecuta como objeto de un respeto inmediato, y no se exige sino razón para imponerlas a la voluntad, no para obtenerlas de ella *adulando*, lo cual, por otra parte, sería, en el caso de unos deberes, una contradicción. Esta estimación da a conocer el valor de un modo de
25 pensar semejante como dignidad y lo³⁷ sitúa infinitamente por encima de todo precio, con el cual no se puede en modo alguno poner en parangón ni comparación sin, por así decir, profanar su santidad.

- Y ¿qué es entonces lo que autoriza a la actitud moralmente
30 buena o a la virtud a tener tan altas pretensiones? Nada menos que la *participación* que proporciona al ser racional en la *legislación universal*, y de este modo le hace apto para ser miembro en un posible reino de los fines, al cual ya estaba destinado por su propia naturaleza, como fin en sí mismo y
35 precisamente por eso como legislador en el reino de los fines, como libre en lo que respecta a todas las leyes de la naturaleza, obedecedor únicamente de aquellas³⁸ que él mismo da y según las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal (a la que él mismo se somete a la vez). Pues nada tiene otro valor que el que la ley le determina. Pero la legislación misma, que determina todo valor, tiene que tener preci-

samente por eso una dignidad, esto es, un valor incondicionado, incomparable, para el cual únicamente la palabra *res-*
 5 *petto* proporciona la expresión conveniente de la estimación que un ser racional tiene que efectuar de ella.⁵⁴ La *autonomía* es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.

Las tres maneras de representar el principio de la moralidad que hemos aducido son sin embargo, en el fondo, solamente otras tantas fórmulas de precisamente la misma ley,
 10 cada una de las cuales une en sí de suyo a las otras dos. No obstante, hay en ellas, con todo, una diferencia que, ciertamente, es más bien subjetivamente que objetivamente práctica, a saber, para acercar una idea de la razón a la intuición (según cierta analogía), y así al sentimiento. Todas las máximas tienen, a saber:

15 1) una *forma*, la cual consiste en la universalidad, y entonces la fórmula del imperativo moral está expresada así: que las máximas tienen que ser elegidas como si fuesen a valer como leyes universales de la naturaleza;

2) una *materia*, a saber, un fin, y entonces dice la fórmula:
 20 que el ser racional, como fin según su naturaleza, y por tanto como fin en sí mismo, tiene que servir para toda máxima de condición restrictiva de todos los fines meramente relativos y arbitrarios;

3) una *determinación* completa de todas las máximas a través de aquella fórmula, a saber: que todas las máximas de
 25 legislación propia⁵⁵ deben concordar para un posible reino de los fines, como un reino de la naturaleza.* La marcha discurre aquí como por las categorías de la *unidad* de la forma de la voluntad (universalidad de la misma),⁵⁶ de la *pluralidad* de la materia (los objetos, esto es, los fines) y de la *totalidad* o integridad del sistema de las mismas.⁵⁷ Pero es mejor si en el
 30 *enjuiciamiento* moral se procede siempre según el método riguroso y se pone como fundamento la fórmula universal del imperativo categórico: *obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma a la vez ley universal*. Pero si a la vez se quiere proporcionar a la ley moral *acceso*, tenemos que es muy útil

437

* La teleología considera la naturaleza como un reino de los fines, la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza. Allí es el reino de los fines una idea teórica para explicar lo que existe. Aquí es una idea práctica para llevar a cabo lo que no existe, pero puede llegar a ser real a través de nuestra conducta, y, por cierto, precisamente en conformidad con esa idea.

conducir una y la misma acción a través de los tres citados conceptos y acercarla así a la intuición, en la medida en que ello se pueda hacer.

- 5 Podemos ahora terminar allí de donde al principio partimos, a saber, en el concepto de una voluntad incondicionadamente buena. Es *absolutamente buena* la *voluntad* que no puede ser mala, cuya máxima, por tanto, si se hace de ella una ley universal, no puede nunca contradecirse a sí misma. Este principio es así pues también su ley suprema: obra siempre según aquella máxima cuya universalidad como ley puedas querer a la vez; esta es la única condición bajo la cual una voluntad no puede estar nunca en conflicto consigo misma, y un imperativo semejante es categórico. Dado que la validez de la voluntad como una ley universal para acciones posibles tiene analogía con la conexión universal de la existencia de las cosas según leyes universales, que es lo formal de la naturaleza en general, tenemos que el imperativo categórico se puede expresar también así: *obra según máximas que puedan tenerse por objeto a sí mismas a la vez como leyes universales de la naturaleza*. Así está por tanto constituida la fórmula de una voluntad absolutamente buena.

- La naturaleza racional se separa de las restantes porque se pone un fin a ella misma. Éste sería la materia de toda buena voluntad. Pero como en la idea de una voluntad absolutamente buena, sin condición restrictiva (de la consecución de este o aquel fin), se tiene que abstraer por completo de todo fin que *realizar* (como de aquel que haría a toda voluntad sólo relativamente buena), tenemos que el fin tendrá que ser pensado aquí no como un fin que realizar, sino como un fin *independiente*, y por tanto de modo sólo negativo, esto es, como algo contra lo cual no se tiene que obrar nunca, y que, así pues, no tiene que ser estimado nunca meramente como medio, sino siempre a la vez como fin en todo querer. Ahora bien, este fin no puede ser otra cosa que el sujeto mismo de todos los fines posibles, porque es a la vez el sujeto de una posible voluntad absolutamente buena, pues ésta no puede ser pospuesta, sin contradicción, a ningún otro objeto. El principio: obra en referencia a todo ser racional (a ti mismo y otros) de tal modo que valga en tu máxima a la vez como fin en sí, es según eso, en el fondo, el mismo que el principio: obra según una máxima que contenga en 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 para todo fin a la condición de su validez universal como ley para todo sujeto es tanto como decir que
5 el sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo, tiene que ser puesto como fundamento de todas las máximas de las acciones nunca meramente como medio, sino como suprema condición restrictiva en el uso de todos los medios, esto es, siempre a la vez como fin.

Pues bien, de aquí se sigue indiscutiblemente que todo ser racional como fin en sí mismo tiene a la vez que poder considerarse a sí mismo, en lo que respecta a todas las leyes
10 a que pueda estar sometido, como universalmente legislador, porque precisamente esta aptitud de sus máximas para la legislación universal lo distingue como fin en sí mismo, e igualmente se sigue que esta su dignidad (prerrogativa) por delante de todos los seres meramente naturales lleva consigo tener que tomar sus máximas siempre desde el punto de vista de sí mismo, pero a la vez también de cualquier otro ser
15 racional como legislador (los cuales por eso se llaman personas). De este modo es posible un mundo de seres racionales (*mundus intelligibilis*) como un reino de los fines, y, ciertamente, por la legislación propia de todas las personas como miembros. En consonancia con ello, todo ser racional tiene
20 que obrar como si fuera por sus máximas siempre un miembro legislador en el reino universal de los fines. El principio formal de estas máximas es: obra como si tu máxima fuese a servir a la vez de ley universal (de todos los seres racionales). Un reino de los fines, así pues, sólo es posible según la analogía con un reino de la naturaleza, pero aquél sólo según máximas,
25 esto es, reglas impuestas a sí mismo, y éste sólo según leyes de causas eficientes constreñidas exteriormente. No obstante, también al conjunto de la naturaleza, si bien es considerado como máquina, se le da sin embargo, en tanto que hace referencia a los seres racionales como sus fines, por esa razón el nombre de reino de la naturaleza. Ese reino de los fines
30 llegaría a término realmente a través de máximas cuya regla es prescrita por el imperativo categórico a todos los seres racionales, *si éstas fuesen universalmente seguidas*. Sólo que, aunque el ser racional no puede contar con que, aun cuando él mismo siguiese puntualmente esta máxima, por eso cualquier otro sería fiel a precisamente la misma, e igualmente
35 tampoco con que el reino de la naturaleza y la ordenación con arreglo a fines del mismo concuerden con él, como miembro adecuado para un reino de los fines posible por él mismo, esto

- 439 es, favorezcan su expectativa de felicidad, sin embargo aquella ley: obra según máximas de un miembro universalmente legislador para un meramente posible reino de los fines, permanece en todo su vigor, porque manda categóricamente. Y aquí reside precisamente la paradoja: en que meramente la
- 5 dignidad de la humanidad como naturaleza racional, sin ningún otro fin o provecho que conseguir por ella, y por tanto el respeto por una mera idea, debería servir, sin embargo, de inexcusable prescripción de la voluntad, y en que justo en esta independencia de la máxima respecto de todos esos resortes consiste la sublimidad de la misma y la dignidad de todo
- 10 sujeto racional de ser un miembro legislador en el reino de los fines, pues de otro modo tendría que ser representado solamente como sometido a la ley natural de sus necesidades. Aunque tanto el reino de la naturaleza como el reino de los fines fuesen pensados como unidos bajo un cabeza, y así este último reino ya no se quedase en una mera idea, sino que
- 15 recibiese realidad verdadera, con ello esa idea se beneficiaría ciertamente de la adición de un fuerte resorte, pero nunca de un aumento de su valor interior, pues, de todas formas, aun este legislador único irrestricto tendría que ser representado siempre tal y como enjuicia el valor de los seres racionales
- 20 sólo según su conducta desinteresada, prescrita a ellos mismos meramente a partir de aquella idea. La esencia de las cosas no cambia por sus relaciones externas, y lo único que, sin pensar en esto último, constituye el valor absoluto del hombre, según eso es según lo que el hombre tiene que ser también enjuiciado, sea por quien sea, aun por el ser supremo.
- 25 La *moralidad* es, así pues, la relación de las acciones a la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal por las máximas de la misma. La acción que puede compadecerse con la autonomía de la voluntad es lícita; la que no concuerde con ella es ilícita. La voluntad cuyas máximas concuerdan necesariamente con las leyes de la
- 30 autonomía es una voluntad santa, absolutamente buena. La dependencia de una voluntad no absolutamente buena respecto del principio de la autonomía (la constricción moral) es la obligación. Ésta, así pues, no puede ser asignada a un ser santo. La necesidad objetiva de una acción por obligación se llama deber.
- 35 Con base en lo que acabamos de decir podemos ahora explicarnos fácilmente cómo es que, aunque bajo el concepto de deber pensamos una sumisión bajo la ley, sin embargo

440 a través de ello nos representamos a la vez una cierta sublimidad y *dignidad* en la persona que cumple todos sus deberes. Pues, ciertamente, no hay en ésta sublimidad en tanto que se halla *sometida* a la ley moral, pero sí en tanto que en lo que respecta precisamente a esta última es a la vez

5 *legisladora* y sólo por eso está subordinada a ella. También hemos mostrado más arriba cómo ni el miedo ni la inclinación, sino exclusivamente el respeto por la ley es el resorte que puede dar a la acción un valor moral. Nuestra propia voluntad, en tanto que obrase sólo bajo la condición de una

10 legislación univeral posible por sus máximas, esta voluntad posible para nosotros en la idea, es el auténtico objeto del respeto, y la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esta capacidad de ser universalmente legisladora, aunque con la condición de estar ella misma a la vez sometida precisamente a esta legislación.

15 *La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad*

La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad por la cual ésta es una ley para ella misma (independientemente de toda constitución de los objetos del querer). El principio de la autonomía es, así pues: no elegir sino de tal modo que las máximas de la propia elección estén

20 comprendidas a la vez en el mismo querer como ley universal. Que esta regla práctica es un imperativo, esto es, la voluntad de todo ser racional está necesariamente atada a ella como condición, no puede ser demostrado por mero análisis de los conceptos que aparecen en él, porque es una proposición

25 sintética; se tendría que ir más allá del conocimiento de los objetos y pasar a una crítica del sujeto, esto es, de la razón práctica pura, pues esa proposición sintética, que manda apodícticamente, tiene que poder ser conocida completamente a priori, pero este quehacer no pertenece a la presente sección. Sin embargo, que el citado principio de la autonomía es el único principio de la moral, se puede muy bien mostrar

30 por mero análisis de los conceptos de la moralidad. Pues de ese modo se encuentra que su principio tiene que ser un imperativo categórico, y éste no manda ni más ni menos que justo esa autonomía.

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

Si la voluntad busca la ley que ha de determinarla en algún otro lugar que en la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal, y por tanto si busca esa ley, saliendo de sí misma, en la constitución de cualquiera de sus objetos, resulta siempre *heteronomía*. La voluntad no se da entonces la ley a sí misma, sino que se la da el objeto por su relación a la voluntad. Esta relación, descansa en la inclinación o en representaciones de la razón, deja que se hagan posibles sólo imperativos hipotéticos: *debo hacer algo porque quiero otra cosa*. En cambio, el imperativo moral, y por tanto categórico, dice: *debo obrar de este o de aquel modo, aunque no quisiese otra cosa*. Por ejemplo, aquél dice: *no debo mentir, si quiero mantener mi reputación, pero éste dice: no debo mentir, aunque ello no me produjese la menor deshonra*. El último, así pues, tiene que abstraer de todo objeto hasta que éste no tenga *influjo* alguno sobre la voluntad, para que la razón práctica (voluntad) no meramente administre interés ajeno, sino que demuestre meramente su propia autoridad imperativa como legislación suprema. Así, por ejemplo, *debo intentar fomentar la felicidad ajena, no como si me fuese algo en su existencia (ya sea por inclinación inmediata, o alguna complacencia indirecta de la razón), sino meramente porque la máxima que la excluye no puede estar comprendida en uno y el mismo querer como ley universal*.

25 *División de todos los posibles principios de la moralidad a partir del supuesto concepto fundamental de la heteronomía*

La razón humana, aquí como en todas partes en su uso puro, mientras le falta crítica, ha intentado primero todos los posibles caminos errados antes de conseguir dar con el único verdadero.

442 Todos los principios que se quiera tomar desde este punto de vista son o *empíricos* o *racionales*. Los primeros, tomados del principio de la *felicidad*, están edificados sobre el sentimiento físico o moral; los segundos, tomados del principio de

la perfección, sobre el concepto racional de la misma como efecto posible o sobre el concepto de una perfección independiente (la voluntad de Dios) como causa determinante de nuestra voluntad.

Los principios empíricos no son en modo alguno aptos para fundar sobre ellos leyes morales. Pues la universalidad con que han de valer para todos los seres racionales sin distinción, la necesidad práctica incondicionada que de este modo les³⁸ es impuesta, desaparece cuando el fundamento de la misma³⁹ es tomado de la especial configuración de la naturaleza humana, o de las circunstancias contingentes en que está puesta. Sin embargo, el principio de la felicidad propia es el más reprobable, no meramente porque es falso y la experiencia contradice la pretensión de que el bienestar se rige siempre por el bien obrar, tampoco meramente porque no contribuye absolutamente en nada a la fundación de la moralidad, ya que es enteramente distinto hacer un hombre feliz de hacer un hombre bueno, y hacer a este prudente y avisado en la busca de su provecho que hacerle virtuoso, sino porque pone en la base de la moralidad resortes que más bien la minan y aniquilan su entera sublimidad, ya que colocan en una misma clase las causas motoras que llevan a la virtud con las que llevan al vicio, y enseñan solamente a hacer mejor el cálculo, pero borran enteramente la diferencia específica entre ambos; en cambio, el sentimiento moral, ese supuesto sentido especial* (por superficial que sea la apelación al mismo, ya que quienes no pueden pensar creen poder salir adelante por medio del sentir aun en aquello en lo que meramente importan leyes universales, por poco también que los sentimientos, que por naturaleza son infinitamente distintos unos de otros en el grado, den una escala uniforme del bien y del mal, y tampoco puede uno, de ningún modo, juzgar válidamente para otros a través de su sentimiento), permanece, sin embargo, más cerca de la moralidad y de su dignidad, porque hace a la virtud el honor de adscribirle inmediatamente la complacencia y la alta estima por ella y no le dice a la cara, valga la expresión, que no es su belleza, sino sólo el provecho, el que nos vincula a ella.

* Incluyo el principio del sentimiento moral en el de la felicidad, porque todo interés empírico promete una contribución al bienestar a través del agrado que algo proporciona de algún modo, ya suceda eso inmediatamente y sin propósito de ventajas, ya en atención a éstas. Igualmente se tiene que incluir el principio de la compasión en la felicidad de otros, con Hutcheson, en el mismo sentido moral por él supuesto.

Entre los fundamentos de la moralidad *racionales* o de la razón,⁶⁰ el concepto ontológico de la *perfección* (por vacío, por indeterminado, y, así, inutilizable que sea para hallar en el inmensurable campo de realidad posible la mayor suma apropiada para nosotros, por mucho que tenga una inevitable tendencia a dar vueltas en círculo para distinguir específicamente de cualquier otra la realidad de que aquí se trata, y no pueda evitar presuponer secretamente la moralidad que ha de explicar) es, sin embargo, mejor que el concepto teológico consistente en derivarla⁶¹ de una voluntad omnipotente y divina, no meramente porque no podemos intuir su perfección, sino que únicamente podemos derivarla de nuestros conceptos, entre los cuales el de la moralidad es el más eminente, sino porque, si no hacemos esto (lo que sería, si sucediese, un grosero círculo en la explicación), el concepto que todavía nos queda de su⁶² voluntad a partir de las propiedades del apetito de honor y de dominio, enlazadas con las terribles representaciones del poder y del afán de venganza, tendría que ser el fundamento de un sistema de las costumbres que sería directamente opuesto a la moralidad.

Con todo, si yo tuviese que elegir entre el concepto del sentido moral y el de la perfección en general (al menos, ninguno de los dos hace quebranto a la moralidad, aunque no son absolutamente nada aptos para apoyarla como fundamentos), me determinaría en favor del último, porque como al menos retira de la sensibilidad la decisión de la cuestión y la lleva al tribunal de la razón pura, aunque tampoco decide nada aquí, sin embargo guarda sin falsearla la idea indeterminada (de una voluntad buena en sí) para una determinación más precisa.

Creo, por lo demás, poder estar dispensado de una refutación detallada de todos estos sistemas. Es tan fácil, está aun, probablemente, tan bien comprendida por los mismos cuyo cargo exige declararse en favor de alguna de estas teorías (dado que los oyentes no soportan fácilmente la dilación del fallo), que de ello sólo resultaría trabajo superfluo. Y lo que más nos interesa aquí es saber que estos principios no establecen en modo alguno como primer fundamento de la moralidad sino heteronomía de la voluntad, y precisamente por eso tienen que errar necesariamente su fin.

444 Dondequiera que un objeto de la voluntad tiene que ser puesto como fundamento para prescribir a ésta la regla que

la determine, la regla no es sino heteronomía; el imperativo es condicionado, a saber: *si o porque* se quiere este objeto, se debe obrar de este o de aquel modo, y por tanto nunca puede mandar moralmente, esto es, categóricamente. Sea que el objeto determine a la voluntad por medio de la inclinación, como en el principio de la felicidad propia, o por medio de la razón dirigida a los objetos de nuestra voluntad posible en general, en el principio de la perfección, tenemos por tanto que la voluntad no se determina nunca *inmediatamente* a sí misma por la representación de la acción, sino sólo por los resortes que el efecto previsto de la acción tiene sobre la voluntad: *debo hacer algo, porque quiero otra cosa*, y aquí tiene que ser puesta como fundamento en mi sujeto otra ley más, según la cual quiero necesariamente esta otra cosa, y esa ley, a su vez, necesita de un imperativo que restrinja esta máxima. Pues dado que el impulso que ejerza la representación de un objeto posible por nuestras fuerzas sobre la voluntad del sujeto, según la constitución natural de éste, pertenece a la naturaleza del sujeto, ya sea de la sensibilidad (inclinación y gusto), o del entendimiento y la razón, los cuales, según la especial configuración de su naturaleza, se ejercitan con complacencia en un objeto, tenemos que propiamente daría la ley la naturaleza, y esa ley, como tal, no sólo tiene que ser conocida y demostrada por experiencia, y por tanto es en sí misma contingente y por ello no apta como regla práctica apodíctica, como tiene que serlo la regla moral, sino que es *siempre solamente heteronomía* de la voluntad: la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que se la da un impulso ajeno por medio de una naturaleza del sujeto dispuesta para la receptividad del mismo.⁶³

La voluntad absolutamente buena, cuyo principio tiene que ser un imperativo categórico, contendrá así pues, indeterminada en lo que respecta a todos los objetos, meramente *la forma del querer* en general, y por cierto como autonomía; esto es, la aptitud de la máxima de toda buena voluntad para hacerse a sí misma ley universal es ella misma la única ley que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional,⁶⁴ sin poner en la base como fundamento ningún resorte e interés de los mismos.⁶⁵

Cómo sea posible tal proposición práctica sintética a priori y por qué sea necesaria es un problema cuya solución ya no reside dentro de los límites de la metafísica de las costumbres, y tampoco hemos afirmado aquí su verdad, ni mucho

- menos pretendido tener en nuestro poder una demostración de la misma. Hemos mostrado solamente por desarrollo del concepto de la moralidad que universalmente circula que una autonomía de la voluntad es inevitablemente aneja a ese
- 5 concepto, o, más bien, le sirve de fundamento. Así pues, quien tiene a la moralidad por algo, y no por una idea quimérica sin verdad, tiene que admitir a la vez el principio de la misma que hemos aducido. Esta sección ha sido, así pues, al igual que la primera, meramente analítica. Ahora bien, que la moralidad no sea una quimera, lo cual se sigue tan pronto
- 10 como el imperativo categórico, y con él la autonomía de la voluntad, es verdadero y absolutamente necesario como un principio a priori, exige un uso sintético posible de la razón práctica pura, al que no nos es lícito atrevernos sin hacer que preceda una crítica de esta facultad racional misma, de la cual crítica tenemos que exponer en la última sección los
- 15 principales rasgos suficientes para nuestro propósito.

TRÁNSITO DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES
A LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA PURA

- 5 *El concepto de la libertad es la clave para la explicación de la autonomía de la voluntad*

La *voluntad* es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y la *libertad* sería la propiedad de esta causalidad de poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la *determinen*, del mismo modo que la *necesidad natural* la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas ajenas.

La aducida explicación de la libertad es *negativa*, y por ello infructuosa para comprender su esencia, sólo que de ella fluye un concepto *positivo* de la misma, que es tanto más rico en contenido y fructífero. Como el concepto de una causalidad lleva consigo el de *leyes* según las cuales por algo que llamamos causa tiene que ser puesta otra cosa, a saber, la consecuencia, tenemos que la libertad, si bien no es una propiedad de la voluntad según leyes naturales, sin embargo no por eso carece por completo de ley, sino que tiene que ser más bien una causalidad según leyes inmutables, pero de tipo especial,⁶⁶ pues de otro modo una voluntad libre sería un absurdo. La necesidad natural era una heteronomía de las causas eficientes, pues todo efecto era posible sólo según la ley de que otra cosa determinase a la causa eficiente a la causalidad. ¿Qué podrá ser entonces la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? Pero la proposición: la voluntad es en todas las acciones una ley para⁶⁷ sí misma, caracteriza solamente el principio de no obrar según otra máxima que la que pueda

5 tenerse por objeto a sí misma también como una ley universal. Y esta es justo la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad: así pues, una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son lo mismo.

Si por tanto se presupone la libertad de la voluntad, la moralidad, junto con su principio, se sigue de la libertad por
 10 mero análisis de su concepto. Sin embargo, este último principio es siempre una proposición sintética: una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima puede contenerse siempre en sí misma a sí misma considerada como ley universal, pues por análisis del concepto de una voluntad
 15 absolutamente buena no se puede hallar esa propiedad de la máxima. Ahora bien, tales proposiciones sintéticas sólo son posibles porque ambos conocimientos están enlazados entre sí por la conexión con un tercero en el que podemos encontrarlos cada uno por su parte.⁴⁶ El concepto *positivo* de la libertad proporciona este tercero, el cual no puede ser, como en las causas físicas, la naturaleza del mundo de los sentidos (en cuyo concepto se vienen a juntar los conceptos de algo
 20 como causa en relación con *otra cosa* como efecto). Pero aquí no se puede indicar todavía en seguida qué sea este tercero al que la libertad nos remite y del que tenemos a priori una idea, ni hacer comprensible la deducción del concepto de la libertad a partir de la razón práctica pura, ni, con ella, tampoco la
 25 posibilidad de un imperativo categórico, sino que hace falta todavía alguna preparación.

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

No basta que adscribamos libertad a nuestra voluntad, por la razón que sea, si no tenemos una razón suficiente para
 30 atribuirla también a todos los seres racionales. Pues como la moralidad sirve de ley para nosotros meramente como *seres racionales*, tiene que valer también para todos los seres racionales, y como tiene que ser derivada exclusivamente de la propiedad de la libertad, tiene que ser demostrada también la libertad como propiedad de la voluntad de todos los seres
 35 racionales, y no basta mostrarla a partir de ciertas supuestas experiencias de la naturaleza humana (aunque esto también es absolutamente imposible y puede ser mostrada exclusivamente a priori), sino que tiene que ser demostrada como

perteneciente a la actividad de seres racionales y dotados de voluntad en general. Yo digo, así pues: todo ser que no puede
 5 obrar de otro modo que *bajo la idea de la libertad* es precisamente por eso realmente libre en sentido práctico, esto es, valen para el mismo todas las leyes que están inseparablemente enlazadas con la libertad del mismo modo que si su voluntad
 10 fuese declarada libre válidamente también en sí misma y en la filosofía teórica.* Pues bien, yo afirmo: que a todo ser racional que tiene una voluntad debemos concederle necesariamente también la idea de la libertad, únicamente bajo la cual obra. Pues en un ser semejante pensamos una razón que es práctica, esto es, que tiene causalidad en lo que respecta a sus objetos. Ahora bien, es imposible pensar una razón que
 15 con su propia consciencia recibiese de otro lugar una dirección en lo que respecta a sus juicios, pues entonces el sujeto adscribiría la determinación de la capacidad de juzgar no a su razón, sino a un impulso. Tiene⁶⁹ que considerarse a sí misma como autora de sus principios independientemente de influjos ajenos, y por consiguiente tiene que ser considerada por ella misma como libre en cuanto razón práctica, o en
 20 cuanto voluntad de un ser racional; esto es, la voluntad de éste puede ser una voluntad propia sólo bajo la idea de la libertad, y así pues tiene que ser atribuida⁷⁰ en sentido práctico a todos los seres racionales.

Del interés anejo a las ideas de la moralidad

25 Hemos terminado remitiendo el concepto determinado de la moralidad a la idea de libertad, pero no podríamos demostrar ésta como algo real ni siquiera en nosotros mismos y en
 449 la naturaleza humana; vimos solamente que tenemos que presuponerla si queremos pensar un ser como racional y dotado de consciencia de su causalidad en lo que respecta a las acciones, esto es, de una voluntad, y así hallamos que,

* Tomo este camino, consistente en admitir como suficiente para nuestro propósito a la libertad sólo en tanto que puesta como fundamento por los seres
 30 racionales en sus acciones meramente en la idea, para no tener que obligarme a demostrar la libertad también en su sentido teórico. Pues aun cuando esto último quede sin decidir, las mismas leyes que atarían a un ser que fuese realmente libre valen, con todo, para un ser que no puede obrar de otro modo que bajo la idea de su propia libertad. Podemos, así pues, liberarnos aquí de la carga que pesa sobre la
 35 teoría.

precisamente por el mismo motivo, tenemos que atribuir a
 5 todo ser dotado de razón y voluntad esta propiedad de deter-
 minarse a obrar bajo la idea de su libertad.

Pero de la presuposición de estas ideas ha surgido tam-
 bién la consciencia de una ley de obrar: que los principios
 subjetivos de las acciones, esto es, las máximas, tienen que
 ser tomados siempre de modo que valgan como principios
 10 también objetivamente, esto es, universalmente, y por tanto
 puedan servir para nuestra propia legislación universal.
 Pero ¿por qué debo someterme a este principio, y por cierto
 como ser racional en general, y por lo tanto también por ello
 todos los demás seres dotados de razón? Voy a admitir que
 ningún interés me *impulsa* a ello, pues eso no proporciona-
 ría un imperativo categórico, pero, sin embargo, tengo que
 15 *tomar* en ello necesariamente un interés y comprender cómo
 sucede eso, pues este «deber» es propiamente un querer que
 vale para todo ser racional bajo la condición de que la razón
 fuese en él práctica sin obstáculos. Para seres que, como
 nosotros, son afectados además por sensibilidad como re-
 20 sortos de otro tipo, y en los que no siempre ocurre lo que la
 razón haría por sí sola, esa necesidad de la acción se llama
 solamente un «deber», y la necesidad subjetiva se distingue
 de la objetiva.

Parece, así pues, como si solamente presupusiéramos en
 25 la idea de la libertad propiamente la ley moral, a saber, el
 principio mismo de la autonomía de la voluntad, y no
 pudiésemos demostrar por sí misma su realidad y necesidad
 objetiva, y entonces aún habríamos ganado, ciertamente,
 algo muy considerable, porque al menos habríamos deter-
 minado el principio genuino más exactamente de lo que
 quizá ha sucedido hasta ahora, pero en lo que respecta a su
 30 validez y a la necesidad práctica de someterse a él no habríamos
 avanzado nada, pues no podríamos dar respuesta satis-
 factoria a quien nos preguntase por qué la validez universal
 de nuestra máxima, como ley, tiene que ser la condición
 restrictiva de nuestras acciones, y en qué fundamos el valor
 que atribuimos a esta manera de obrar, valor que suponemos
 35 tan grande que no puede haber en lugar alguno un interés
 más alto, y cómo es que únicamente de este modo cree sentir
 el hombre su valor personal, comparado con el cual el de un
 estado agradable o desagradable tiene que ser tenido en
 nada.

450

Ciertamente, bien hallamos que podemos tomar un interés

5 en una constitución personal que no lleva consigo interés
alguno del estado, con sólo que aquélla nos capacite para
hacernos partícipes de este último en el caso de que la razón
realizase la distribución del mismo, esto es, hallamos que la
mera dignidad de ser feliz, aun sin el motivo de hacerse
partícipe de esa felicidad, puede por sí interesar. Pero este
10 juicio es en realidad sólo el efecto de la ya presupuesta
importancia de las leyes morales (cuando nos separamos por
la idea de la libertad de todo interés empírico), y de esta
manera todavía no podemos comprender que, para hallar
meramente en nuestra persona un valor que pueda compen-
sarnos por la pérdida de todo aquello que proporciona valor
a nuestro estado, debemos separarnos de ese interés empírico,
esto es, considerarnos libres en el obrar y así, sin embargo,
15 tenernos por sometidos a ciertas leyes, ni tampoco podemos
todavía comprender cómo esto sea posible, ni, por tanto, *con
base en qué obliga la ley moral.*

Aquí se muestra, hay que confesarlo abiertamente, una
especie de círculo, del cual, según parece, no se puede salir.
20 Nos admitimos como libres en el orden de las causas eficien-
tes para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines,
y después nos pensamos como sometidos a estas leyes porque
nos hemos atribuido la libertad de la voluntad, pues la libertad
y la legislación propia de la voluntad son ambas autonomía,
y por tanto conceptos intercambiables, pero precisamente por
25 eso uno de ellos no puede ser usado para explicar el otro e
indicar su fundamento, sino a lo sumo solamente para reducir
a un único concepto, en sentido lógico, representaciones de
precisamente el mismo objeto que parecen diferentes (como
se reducen quebrados diferentes de igual contenido a las
expresiones mínimas).

30 Pero nos queda todavía una salida, a saber, investigar si
cuando nos pensamos, por libertad, como causas eficientes a
priori no adoptamos otro punto de vista que cuando nos
representamos a nosotros mismos según nuestras acciones
como efectos que vemos ante nuestros ojos.

35 Hay una observación para hacer la cual no se exige preci-
samente una reflexión sutil, sino que se puede suponer que el
entendimiento más ordinario bien puede hacerla, si bien a su
manera, a través de una oscura distinción de la capacidad de
juzgar que él llama sentimiento: que todas las repre-
sentaciones que nos vienen sin nuestro albedrío (como las de
los sentidos) no nos dan a conocer los objetos de otro modo

que como nos afectan, a la vez que permanece desconocido para nosotros lo que ellos puedan ser en sí mismos, y que por tanto, en lo que atañe a este tipo de representaciones, podemos llegar así meramente, incluso con la más rigurosa atención y claridad que pueda añadir nunca el entendimiento, al conocimiento de los *fenómenos*, jamás al de las *cosas en sí mismas*. Tan pronto está hecha esta diferencia (en cualquier caso meramente a través de la diferencia que notamos entre las representaciones que nos son dadas de otro sitio, y en las que somos pasivos, y aquellas otras que producimos exclusivamente por nosotros mismos, y en las que demostramos nuestra actividad), se sigue de suyo que tras los fenómenos hay sin embargo que admitir y suponer todavía otra cosa que no es fenómeno, a saber, las cosas en sí, aunque, dado que nunca pueden sernos conocidas más que sólo como nos afectan, nos conformamos por nosotros mismos con no poder acercarnos más a ellas ni saber nunca qué son en sí. Esto tiene que proporcionar una distinción, si bien grosera, entre un *mundo de los sentidos* y el *mundo del entendimiento*, de los cuales el primero puede ser también muy diferente según la diferencia de la sensibilidad en los diversos espectadores del mundo, mientras que el segundo, que le sirve de fundamento, permanece siempre el mismo. Ni siquiera a sí mismo, y por cierto según el conocimiento que tiene de sí mediante la sensación interior, puede el hombre lícitamente pretender conocerse cómo es en sí mismo. Pues como, por decirlo de algún modo, no se crea a sí mismo y no recibe su concepto a priori, sino empíricamente, es natural que pueda recabar conocimientos incluso de sí a través del sentido interior y, consiguientemente, sólo a través del fenómeno de su naturaleza y la manera en que su consciencia es afectada, aunque, sin embargo, necesariamente tiene que suponer, además de esa constitución de su propio sujeto, compuesta de meros fenómenos, otra cosa que le sirva de fundamento, a saber, su yo tal como pueda estar constituido en sí, y se tiene por tanto que contar, con respecto a la mera percepción y receptividad de las sensaciones, como perteneciente al *mundo de los sentidos*, pero, en lo que respecta a lo que en él pueda ser actividad pura (con respecto a lo que no llega a la consciencia en modo alguno por afección de los sentidos, sino inmediatamente), como perteneciente al *mundo intelectual*, del que, sin embargo, no conoce nada más.

Una conclusión como esta tiene que fallar el hombre

452 reflexivo acerca de todas las cosas que se le puedan presentar, y probablemente podemos encontrarla incluso en el entendimiento más ordinario, el cual, como es sabido, está muy inclinado a esperar detrás de los objetos de los sentidos todavía algo invisible y activo por sí mismo, pero a su vez echa
5 a perder eso porque pronto a su vez se sensibiliza ese algo invisible, esto es, quiere hacer de ello un objeto de la intuición, y de este modo no adelanta ni el más mínimo grado en saber.

Ahora bien, el hombre encuentra realmente en sí mismo una facultad por la cual se distingue de todas las demás cosas, e incluso de sí mismo en tanto que es afectado por objetos: la
10 *razón*. Ésta, como autoactividad pura, se alza incluso por encima del *entendimiento* en que, aunque éste es también autoactividad y no contiene, como el sentido, meras representaciones que sólo surgen cuando se está afectado por cosas (y, por tanto, se es pasivo), sin embargo no puede producir por su actividad otros conceptos que los que sirven meramente
15 para *poner bajo reglas las representaciones sensibles* y así unir las en una consciencia, y sin ese uso de la sensibilidad no pensaría absolutamente nada; en cambio, la *razón* exhibe, bajo el nombre de las ideas, una espontaneidad tan pura que por ella va mucho más allá de todo lo que la sensibilidad puede
20 darle,⁷¹ y muestra su más noble quehacer al distinguir el uno del otro el mundo de los sentidos y el mundo del entendimiento y al señalar así sus barreras al entendimiento mismo.

Por eso, un ser racional tiene que considerarse a sí mismo, como *inteligencia* (esto es, no por el lado de sus potencias inferiores), como perteneciente no al mundo de los sentidos,
25 sino al del entendimiento, y por tanto tiene dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo y reconocer leyes del uso de sus potencias, y por consiguiente de todas sus acciones: *por una parte*, en tanto que pertenece al mundo de los sentidos, bajo leyes naturales (heteronomía), y *en segundo lugar*, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes
30 que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que están fundadas meramente en la razón.

Como ser racional, y por tanto perteneciente al mundo inteligible, el hombre no puede pensar nunca la causalidad de su propia voluntad de otro modo que bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo
35 de los sentidos (algo que la razón tiene siempre que atribuirse) es la libertad. Ahora bien, con la idea de la libertad está inseparablemente enlazado el concepto de la *autonomía*, y con

453

éste lo está el principio universal de la moralidad, que en la idea sirve de fundamento a todas las acciones de seres *racionales*, en la misma medida en que la ley de la naturaleza sirve de fundamento a todos los fenómenos.

- Ahora queda superada la sospecha que más arriba hemos suscitado de que en nuestra inferencia de la libertad a la autonomía y de ésta a la ley moral estuviese contenido un secreto círculo, a saber, de que quizá pusimos como fundamento la idea de la libertad sólo por mor de la ley moral, para después inferir ésta a su vez a partir de la libertad, y por tanto no podríamos indicar fundamento alguno de la ley moral, sino que podríamos establecerla sólo como petición de un principio que seguramente las almas buenas nos concederán con gusto, pero nunca como una proposición demostrable. Pues ahora vemos que, si nos pensamos como libres, nos trasladamos al mundo del entendimiento, como miembros de él, y reconocemos la autonomía de la voluntad junto con su consecuencia, la moralidad, pero si nos pensamos como obligados nos consideramos como pertenecientes al mundo de los sentidos, y sin embargo a la vez al mundo del entendimiento.

¿Cómo es posible un imperativo categórico?

- El ser racional se incluye, como inteligencia, en el mundo del entendimiento, y denomina *voluntad* a su causalidad meramente como una causa eficiente perteneciente a ese mundo. Pero, por otro lado, es consciente de sí mismo también como parte del mundo de los sentidos, en el que encontramos sus acciones como meros fenómenos de aquella causalidad; pero la posibilidad de tales acciones no puede ser comprendida a partir de esa causalidad, que no conocemos, sino que en vez de eso aquellas acciones tienen que ser comprendidas, como pertenecientes al mundo de los sentidos, como determinadas por otros fenómenos, a saber: apetitos e inclinaciones. Como mero miembro del mundo del entendimiento, todas mis acciones serían así pues perfectamente conformes al principio de la autonomía de la voluntad pura; como mera parte del mundo de los sentidos, tendrían que ser tomadas enteramente en conformidad con la ley natural de los apetitos e inclinaciones, y por tanto con la heteronomía de la naturaleza. (Las primeras descansarían en el principio supremo de la moralidad; las segundas, de la felicidad). Pero dado que *el mundo del enten-*

dimiento contiene el fundamento del mundo de los sentidos, y por tanto también de las leyes del mismo, y es así pues inmediatamente legislador en lo que respecta a mi voluntad (que pertenece por entero al mundo del entendimiento) y tiene así pues también que ser pensado como tal, tendré, como
 35 inteligencia, aunque por otra parte como un ser perteneciente
 454 al mundo de los sentidos, sin embargo que reconocirme sometido a la ley del primero,⁷² esto es, a la razón, que en la idea de la libertad contiene la ley del mismo,⁷³ y así pues a⁷⁴ la autonomía de la voluntad; por consiguiente, tendré que ver las leyes del mundo del entendimiento para mí como imperativos,
 5 y las acciones conformes a este principio como deberes.

Y así son posibles los imperativos categóricos, porque la idea de la libertad hace de mí un miembro de un mundo inteligible, por lo cual, si yo fuera únicamente eso, todas mis acciones *serían* siempre conformes a la autonomía de la voluntad, pero, como a la vez me intuyo como miembro del
 10 mundo de los sentidos, *deben* ser conformes a ella; este «deber» *categorico* representa una proposición sintética a priori, porque sobre mi voluntad afectada por apetitos sensibles se añade aún la idea de precisamente esta misma voluntad, pero perteneciente al mundo del entendimiento, pura, por sí misma
 15 práctica, la cual contiene la condición suprema de la primera según la razón, más o menos como a las intuiciones del mundo de los sentidos se añaden conceptos del entendimiento, que por sí mismos no significan sino forma legal en general, y así hacen posibles proposiciones sintéticas a priori, sobre las cuales descansa todo conocimiento de una naturaleza.

20 El uso práctico de la razón humana ordinaria confirma la corrección de esta deducción. No hay nadie, ni siquiera el peor malvado, que, con sólo que esté por lo demás acostumbrado a usar la razón, no desee, si se le presentan ejemplos de la honestidad en los propósitos, de la constancia en el seguimiento de buenas máximas, de la compasión y de la benevolencia universal (y ligadas además a grandes sacrificios de
 25 ventajas y comodidad), ser también él así. Pero no puede llevar a cabo eso en sí fácilmente, sólo⁷⁵ a causa de sus inclinaciones y apetitos, y, sin embargo, a la vez desea verse libre de esas inclinaciones, enfadosas para él mismo. Demuestra
 30 tra de este modo que con una voluntad libre de los impulsos de la sensibilidad se traslada con el pensamiento a un orden de cosas enteramente distinto del de sus apetitos en el campo de la sensibilidad, dado que de aquel deseo no puede

esperar un placer de los apetitos ni, por tanto, un estado que satisfaga alguna de sus inclinaciones reales o por lo demás pensables (pues de ese modo perdería su excelencia aun la idea de la que surge en él el deseo), sino sólo un mayor valor interior de su persona. Esta persona mejor cree él serla cuando se sitúa en el punto de vista de un miembro del mundo del entendimiento, a lo que involuntariamente le constriñe la idea de la libertad, esto es, de la independencia de causas determinantes del mundo de los sentidos. En ese mundo del entendimiento es consciente de una buena voluntad, la cual, según su propia confesión, constituye para su mala voluntad como miembro del mundo de los sentidos la ley cuya autoridad conoce al transgredirla. El «deber» moral es, así pues, querer propio necesario como miembro de un mundo inteligible, y es pensado por él como un «deber» sólo en tanto que se considera al mismo tiempo como un miembro del mundo de los sentidos.

10 *Del límite extremo de toda filosofía práctica*

Todos los hombres se piensan como libres según la voluntad. De ahí proceden todos los juicios sobre las acciones tal y como hubiesen *debido ocurrir*, aunque *no hayan ocurrido*. No obstante, esta libertad no es un concepto de experiencia, y tampoco puede serlo, porque permanece siempre, aunque la experiencia muestre lo contrario de las exigencias que bajo la suposición de la libertad son representadas como necesarias. Por otra parte, es igual de necesario que todo lo que ocurre esté indefectiblemente determinado según leyes de la naturaleza, y esta necesidad natural no es tampoco un concepto de experiencia, precisamente porque lleva consigo el concepto de la necesidad, y por tanto de un conocimiento a priori. Pero este concepto de una naturaleza es confirmado por experiencia, y aun tiene que ser presupuesto inevitablemente si es que ha de ser posible la experiencia, esto es, el conocimiento de los objetos de los sentidos concatenado según leyes universales. De ahí que la libertad sea sólo una *idea* de la razón, cuya realidad objetiva en sí misma es dudosa, mientras que la naturaleza es un *concepto del entendimiento* que demuestra, y necesariamente tiene que demostrar, su realidad en ejemplos de la experiencia.

Ahora bien, de aquí surge una dialéctica de la razón, porque en lo que respecta a la voluntad la libertad a ella atribuida parece estar en contradicción con la necesidad

456

natural, y en tal bifurcación de caminos la razón, en *respecto especulativo*, halla el camino de la necesidad natural mucho más llano y utilizable que el de la libertad; sin embargo, en *respecto práctico* la senda de la libertad es la única por la cual es posible hacer uso de la razón en nuestra conducta, y de ahí que a la filosofía más sutil le sea igual de imposible que a la razón humana más ordinaria eliminar la libertad por medio de razonamientos. Esta última razón tiene seguramente que presuponer, así pues, que entre la libertad y la necesidad natural de unas y las mismas acciones humanas

5 no se encontrará verdadera contradicción, pues le es igual de imposible abandonar el concepto de la naturaleza que el de la libertad.

Sin embargo, este aparente conflicto tiene al menos que ser eliminado de manera convincente, aun cuando no se pudiera concebir nunca cómo sea posible la libertad. Pues si incluso el pensamiento de la libertad se contradice a sí mismo,

10 o a la naturaleza, que es igual de necesaria, aquélla tendría que ser abandonada por completo en favor de la necesidad natural.

Pero es imposible escapar a esa contradicción si el sujeto que se presume libre se pensase en *el mismo sentido* o en *la misma relación* cuando se llama libre que cuando se supone sometido a la ley de la naturaleza con respecto a la misma acción. De ahí que sea una tarea inexcusable de la filosofía especulativa por lo menos mostrar que su engaño a causa de la contradicción descansa en que pensamos al hombre en otro sentido y relación cuando le llamamos libre que

20 cuando como parte de la naturaleza le tenemos por sometido a las leyes de ésta, y que ambas cosas no sólo *pueden* muy bien compadecerse, sino que también se tiene que pensarlas *como necesariamente unidas* en el mismo sujeto, porque, de otro modo, no se podría indicar el fundamento de por qué habríamos de cargar a la razón con una idea que,

25 aunque se puede unir *sin contradicción* con otra distinta suficientemente acreditada, sin embargo nos enreda en un quehacer por el cual la razón se ve muy apurada en su uso teórico. Ahora bien, este deber incumbe sólo a la filosofía especulativa, para que ésta dé vía libre a la práctica. Así pues, no está dejado al gusto del filósofo superar el aparente

30 conflicto o dejarlo intacto, ya que en este último caso la teoría sobre este punto es un *bonum vacans* con cuya posesión podría hacerse con fundamento el fatalista y ex-

pulsar a toda moral de esa pretendida propiedad suya poseída sin título.

35 Sin embargo, aún no se puede decir aquí que comience el límite de la filosofía práctica. Pues dirimir la disputa no le pertenece en modo alguno, sino que solamente exige de la razón especulativa que ponga término al desacuerdo en que
457 se enreda ella misma en cuestiones teóricas, para que así la razón práctica goce de tranquilidad y de seguridad frente a ataques exteriores que podrían disputarle el suelo en el que ella se quiere establecer.

El justo título que aun la razón humana ordinaria tiene
5 sobre la libertad de la voluntad se funda en la consciencia y en la admitida presuposición de la independencia de la razón de causas determinantes de modo meramente subjetivo, que constituyen en su totalidad lo que pertenece meramente a la sensación y por tanto cae bajo la denominación general de la sensibilidad. El hombre, que se considera de este modo como
10 inteligencia, se coloca por ello en otro orden de cosas y en una relación a fundamentos determinantes de tipo enteramente distinto cuando se piensa como inteligencia dotado de una voluntad y, por consiguiente, de causalidad, que cuando se percibe como fenómeno en el mundo de los sentidos (lo cual también es él realmente) y somete su causalidad, según deter-
15 minación externa, a leyes de la naturaleza. Ahora bien, pronto se percata de que ambas cosas pueden, e incluso tienen que darse a la vez. Pues no hay la menor contradicción en que una *cosa en el fenómeno* (como perteneciente al mundo de los sentidos) esté sometida a ciertas leyes de las que ella misma, como *cosa o ser en sí mismo*, sea independiente; que el
20 hombre tenga que representarse y pensarse a sí mismo de esa doble manera descansa, en lo que a lo primero atañe, en la consciencia de sí mismo como objeto afectado por sentidos, y por lo que hace a lo segundo, en la consciencia de sí mismo como inteligencia, esto es, como independiente de las impresiones sensibles en el uso de la razón (por tanto, como perteneciente al mundo del entendimiento).

25 De ahí procede que el hombre se arroge una voluntad que no se responsabiliza de nada que pertenezca meramente a sus apetitos e inclinaciones y, en cambio, piense como posibles, e incluso como necesarias, acciones por él mismo tales que sólo pueden suceder postergando todos los apetitos y atracciones
30 sensibles. La causalidad de estas acciones reside en él como inteligencia, y en las leyes de los efectos y acciones según

principios de un mundo inteligible, del cual seguramente no sabe sino que en él da la ley exclusivamente la razón, y por cierto la razón pura, independiente de la sensibilidad; igualmente, como en ese mundo él es el auténtico yo sólo como
35 inteligencia (como hombre es, por el contrario, sólo fenómeno de sí mismo), esas leyes le conciernen inmediata y categóricamente, de modo que aquello a lo que le atraen las inclinaciones e impulsos (por tanto, la entera naturaleza del mundo de los
458 sentidos) no puede hacer quebranto a las leyes de su querer, como inteligencia, y tanto es así que él no responde de esas inclinaciones e impulsos y no los adscribe a su auténtico yo, esto es, a su voluntad, pero sí de la indulgencia que pudiera albergar hacia ellos si les concede influjo sobre sus máximas
5 en perjuicio de las leyes racionales de la voluntad.

La razón práctica no traspasa en modo alguno sus límites por introducirse en un mundo del entendimiento *pensando*, pero sí los traspasaría si quisiese introducirse en él *intuyendo*, *sintiendo*. Aquello es solamente un pensamiento negativo en lo que respecta al mundo de los sentidos, el cual no da leyes
10 a la razón en la determinación de la voluntad, y sólo es positivo en este único punto: en que esa libertad como determinación negativa está enlazada al mismo tiempo con una facultad (positiva) e incluso con una causalidad de la razón, que llamamos voluntad, de obrar de modo que el principio de las acciones sea conforme a la constitución esencial de una causa
15 racional, esto es, a la condición de la validez universal de la máxima como ley. Pero si la razón práctica fuese a buscar al mundo del entendimiento además un *objeto de la voluntad*, esto es, una causa motora, entonces traspasaría sus límites y pretendería conocer algo de lo que nada sabe. El concepto de un mundo del entendimiento es, así pues, sólo un *punto de*
20 *vista* que la razón se ve constreñida a tomar fuera de los fenómenos para *pensarse a sí misma como práctica*, lo cual no sería posible si los influjos de la sensibilidad fueran determinantes para el hombre, pero es sin embargo necesario si es que no se ha de negar al hombre la consciencia de sí mismo como inteligencia, y por tanto como causa racional y activa
25 por razón, esto es, libremente eficiente. Este pensamiento suscita, desde luego, la idea de otro orden y legislación que los del mecanismo natural concerniente al mundo de los sentidos, y hace necesario el concepto de un mundo inteligible (esto es, el conjunto total de los seres racionales como cosas en sí mismas), pero sin la menor pretensión de pensar aquí

30 más que meramente según su condición *formal*, esto es, según la universalidad de la máxima de la voluntad como ley, y por tanto en conformidad con la autonomía de la primera, que es lo único que puede compadecerse con la libertad de la misma;⁷⁶ por el contrario, todas las leyes que están determinadas a un objeto dan heteronomía, que podemos encontrar sólo en leyes naturales y puede concernir también sólo al mundo de los sentidos.

35 Pero la razón traspasaría todos sus límites tan pronto como se atreviese a *explicar cómo* pueda la razón pura ser práctica, lo cual sería completamente lo mismo que la tarea de explicar *cómo sea posible la libertad*.

459 Pues no podemos explicar sino lo que podemos reducir a leyes cuyo objeto se puede dar en alguna experiencia posible.

5 Pero la libertad es una mera idea, cuya realidad objetiva no puede ser mostrada de ningún modo según leyes de la naturaleza, y por tanto tampoco en ninguna experiencia posible; así pues, dado que no se le puede adscribir nunca un ejemplo según alguna analogía, la libertad no puede ser nunca concebida, ni aun sólo comprendida. Vale sólo como necesaria

10 presuposición de la razón en un ser que cree ser consciente de una voluntad, esto es, de una facultad diferente de la mera facultad de desear (a saber, consciente de la facultad de determinarse a obrar como inteligencia, y por tanto según leyes de la razón, independientemente de instintos naturales). Ahora bien, donde cesa la determinación según leyes naturales, allí cesa también toda *explicación* y no queda sino la

15 *defensa*, esto es, el rechazo de las objeciones de quienes pretenden haber mirado más profundamente en la esencia de las cosas y por eso atrevidamente declaran imposible a la libertad. Sólo se les puede mostrar que la contradicción

20 supuestamente descubierta aquí por ellos no reside sino en que, para hacer valedera a la ley de la naturaleza en lo que respecta a las acciones humanas, tuvieron que considerar al hombre necesariamente como fenómeno, y ahora que se exige de ellos que lo piensen como inteligencia también como cosa en sí misma siguen pensándolo, incluso ahora, como fenómeno; en ese caso, la separación de su causalidad (esto es, de su

25 voluntad) de todas las leyes naturales del mundo de los sentidos, en uno y el mismo sujeto, estaría, desde luego, en contradicción, la cual sin embargo desaparece si recapacitan y, como es justo, quisiesen confesar que detrás de los fenómenos tienen sin duda que servir como fundamento (si bien ocultas)

30 las cosas en sí mismas, de las leyes de cuya eficiencia no se puede solicitar que sean las mismas que aquellas bajo las que están sus fenómenos.

460 La imposibilidad subjetiva de *explicar* la libertad de la voluntad es la misma que la imposibilidad de hallar y hacer concebible un *interés** que el hombre pueda tomar en leyes morales, y, no obstante, toma realmente un interés en ellas, al fundamento para lo cual en nosotros llamamos sentimiento moral, al cual algunos han hecho pasar falsamente por la
5 pauta de nuestro enjuiciamiento moral, cuando tiene que ser considerado más bien como el efecto *subjetivo* que ejerce la ley sobre la voluntad, para lo que únicamente la razón proporciona los fundamentos objetivos.

Para querer aquello para lo cual únicamente la razón prescribe el «deber» al ser racional afectado sensiblemente, se
10 precisa, desde luego, una facultad de la razón que *infunda* un *sentimiento de placer* o de complacencia en el cumplimiento del deber, y por tanto se precisa una causalidad de la misma que determine a la sensibilidad en conformidad con sus⁷⁷ principios. Pero es enteramente imposible comprender, esto es, hacer concebible a priori, cómo un mero pensamiento, que no contiene él mismo en sí nada sensible, produzca una
15 sensación de placer o displacer, pues eso es un tipo especial de causalidad, de la cual, como de toda causalidad, no podemos determinar a priori absolutamente nada, sino que acerca de ello tenemos que interrogar únicamente a la experiencia. Pero como ésta no nos proporciona otra relación de la causa al efecto que la existente entre dos objetos de la experiencia,
20 mientras que aquí la razón pura ha de ser, por meras ideas (que no pueden dar objeto alguno para la experiencia), la causa de un efecto que reside, desde luego, en la experiencia, tenemos

35 * El interés es aquello por lo que la razón se hace práctica, esto es, se hace una causa determinante de la voluntad. De ahí que sólo de un ser racional se diga que toma un interés en algo; las criaturas irracionales sólo sienten impulsos sensibles. La razón
460 toma un interés inmediato en la acción sólo cuando la validez universal de la máxima de esta última es un fundamento de determinación de la voluntad suficiente. Únicamente ese interés es puro. Pero cuando la razón sólo puede determinar a la voluntad por medio de otro objeto del deseo, o bajo la presuposición de un sentimiento especial del sujeto, toma en la acción sólo un interés mediato, y como la razón por sí sola, sin
30 experiencia, no puede hallar ni objetos de la voluntad ni un sentimiento especial que sirva a ésta de fundamento, este último interés sería solamente empírico y no un interés racional puro. El interés lógico de la razón (por fomentar sus conocimientos) no es
35 nunca inmediato, sino que presupone propósitos de su uso.

461

que la explicación de cómo y por qué nos interesa *la universalidad de la máxima como ley*, y por tanto la moralidad, es enteramente imposible para nosotros, hombres. Sólo esto es seguro: que no *porque interese* tiene la ley validez para nosotros (pues esto es heteronomía y dependencia de la razón práctica de la sensibilidad, a saber, de un sentimiento que sirviese de fundamento, y en ese caso la razón no podría ser nunca moralmente legisladora), sino que interesa porque vale para nosotros como hombres, porque ha surgido de nuestra voluntad como inteligencia, y por tanto de nuestro auténtico yo, *pero lo que pertenece al mero fenómeno es necesariamente subordinado por la razón a la constitución de la cosa en sí misma*.

Así pues, la pregunta acerca de cómo un imperativo categórico sea posible puede ciertamente ser contestada, en tanto en cuanto se puede indicar la única presuposición sólo bajo la cual es posible, a saber, la idea de la libertad, e igualmente en tanto en cuanto se puede comprender la necesidad de esta presuposición, lo cual es suficiente para el *uso práctico* de la razón, esto es, para la convicción de la *validez de este imperativo*, y por tanto también de la ley moral, pero cómo sea posible esa presuposición misma no puede ser comprendido jamás por una razón humana. Ahora bien, bajo la presuposición de la libertad de la voluntad de una inteligencia es una consecuencia necesaria la *autonomía* de esa voluntad como la condición formal únicamente bajo la cual puede ser determinada. Presuponer esta libertad de la voluntad (sin caer en contradicción con el principio de la necesidad natural en la conexión de los fenómenos del mundo de los sentidos) no sólo es perfectamente *posible* (como puede mostrar la filosofía especulativa), sino que, para un ser racional que es consciente de su causalidad por razón, y por tanto de una voluntad (que es distinta de los apetitos), es también *necesario* sin más condición ponerla prácticamente, esto es, en la idea, por debajo de todas sus acciones voluntarias como condición. Ahora bien, *cómo* la razón pura sin otros resortes, de dondequiera que estuviesen tomados, pueda ser por sí misma práctica, esto es, cómo el mero *principio de la validez universal de todas sus máximas como leyes* (que sería, desde luego, la forma de una razón práctica pura), sin ninguna materia (objeto) de la voluntad en la cual se pudiera de antemano tomar algún interés, pueda proporcionar por sí mismo un resorte y producir un interés que se llamase puramente *moral*, o, con otras pala-

bras, *cómo la razón pura pueda ser práctica*: para explicar esto toda la razón humana es enteramente impotente, y todo esfuerzo y trabajo en buscar explicación de ello será perdido.

Es precisamente lo mismo que si yo intentara desentrañar cómo sea posible la libertad misma como causalidad de una voluntad. Pues ahí abandono el fundamento de explicación filosófico, y no tengo otro. Ciertamente, podría ponerme a fantasear por el mundo inteligible que todavía me queda, por el mundo de las inteligencias, pero, aunque tengo una *idea* de él que tiene su buen fundamento, no tengo, sin embargo, ni el menor *conocimiento* del mismo, ni puedo llegar nunca a éste⁷⁸ con todo el empeño de mi facultad racional natural. Significa⁷⁹ sólo un algo que queda cuando he excluido de los fundamentos de determinación de mi voluntad todo lo que pertenece al mundo de los sentidos, meramente para restringir el principio de las causas motoras tomadas del campo de la sensibilidad limitando ese campo y mostrando que no comprende todo en uno, sino que aparte de él hay algo más, pero ese algo más no lo conozco ulteriormente. De la razón pura que piensa este ideal no me queda, tras el apartamiento de toda materia, esto es, conocimiento de los objetos, sino la forma, a saber, la ley práctica de la validez universal de las máximas, y pensar la razón, en conformidad con esa ley, como posible causa eficiente, esto es, como causa determinante de la voluntad, en referencia a un mundo puro del entendimiento; el resorte tiene que faltar aquí enteramente, y esa idea de un mundo inteligible tendría que ser entonces ella misma el resorte o aquello en lo que la razón tomase originariamente un interés, pero hacer esto concebible es justo el problema que no podemos resolver.

Aquí está, pues, el límite supremo de toda indagación moral, pero determinarlo es ya también de gran importancia, para que la razón, por una parte, no ande buscando en el mundo de los sentidos, de una manera nociva para las costumbres, la causa motora suprema y un interés concebible, pero empírico, y, por otra parte, para que tampoco despliegue impotente sus alas, sin moverse del sitio, en el espacio para ella vacío de los conceptos trascendentes bajo el nombre del mundo inteligible, y no se pierda entre quimeras. Por lo demás, la idea de un mundo puro del entendimiento, como el conjunto de todas las inteligencias al que nosotros mismos pertenecemos como seres racionales (aunque, por otra parte, al mismo

tiempo miembros del mundo de los sentidos), queda siempre como una idea útil y lícita para una fe racional, aun cuando todo saber tiene un final en el límite del mismo, al objeto de producir en nosotros un vivo interés en la ley moral a través del magnífico ideal de un reino universal de *los fines en sí* (de los seres racionales), al cual podemos pertenecer como miembros sólo cuando nos conducimos cuidadosamente según máximas de la libertad como si fuesen leyes de la naturaleza.

Observación final

El uso especulativo de la razón *en lo que respecta a la naturaleza* lleva a la necesidad absoluta de alguna causa suprema del mundo; el uso práctico de la razón *con respecto a la libertad* lleva también a la necesidad absoluta, pero sólo *de las leyes de las acciones* de un ser racional como tal. Ahora bien, es un principio esencial de todo uso de nuestra razón impulsar su conocimiento hasta la conciencia de su *necesidad* (pues sin ésta no sería un conocimiento de la razón). Pero es también una *limitación* no menos esencial de precisamente la misma razón no poder comprender la *necesidad* de lo que existe, o de lo que sucede, ni de lo que debe suceder, si no se pone como fundamento una *condición* bajo la cual eso existe o sucede, o debe suceder. De este modo, por la constante pregunta por la condición, la satisfacción de la razón se difiere cada vez más. De ahí que ésta busque sin descanso lo incondicionadamente necesario y se vea constreñida a admitirlo, sin ningún medio para hacérselo concebible, y se puede considerar dichosa si es capaz siquiera de hallar el concepto que se aviene con esa presuposición. No es así pues una censura para nuestra deducción del principio supremo de la moralidad, sino un reproche que se tendría que hacer a la razón humana en general, que no pueda hacer concebible según su necesidad absoluta una ley práctica incondicionada (algo que el imperativo categórico tiene que ser), pues que no quiera hacerlo a través de una condición, a saber, por medio de algún interés puesto como fundamento, no se le puede tomar a mal, porque entonces no sería una ley moral, esto es, una ley suprema de la libertad. Y de este modo no concebimos, ciertamente, la necesidad incondicionada práctica del imperativo

- 30 moral, pero concebimos sin embargo su *inconcebibilidad*, lo cual es todo lo que en justicia puede exigirse de una filosofía que aspira a llegar en principios hasta el límite de la razón humana.

NOTAS A LA TRADUCCIÓN ESPAÑOLA

1. Traducimos «affiziert wird» (l. 24) por «es afectada», y no por «es afectado», porque entendemos que es más probable que el «er» que funciona como sujeto de esa forma verbal se refiera a «Wille» (esto es, a la voluntad) que que lo haga a «Mensch» (es decir, al hombre), por mucho que sintácticamente las dos lecturas sean igual de plausibles.

2. Además de «a quienes se denominan a sí mismos pensadores independientes, y elucubradores a otros que preparan la parte meramente racional» el pasaje «die sich Selbstdenker, andere aber, die den bloß rationalen Teil zubereiten, Grübler nennen» (ll. 27-28) admite también la lectura «a quienes se denominan a sí mismos pensadores independientes, pero otros, que preparan la parte meramente racional, llaman elucubradores»; la primera versión nos parece, con todo, preferible.

3. El sujeto de esta forma verbal («müßte», l. 37) es sin duda «metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres» («Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten», ll. 34-36); desde un punto de vista meramente sintáctico también podrían ser sujeto «costumbres» («Sitten», l. 36) o «metafísica de las costumbres» («Metaphysik der Sitten», ll. 35-36) pero el contexto, en especial el «ambos casos» («in beiden Fällen», l. 37), obliga a rechazar esas posibilidades.

4. Aunque no se puede distinguir si «en que» («darin», l. 17) se refiere a «circunstancias» («Umständen») o a «mundo» («Welt»), la primera interpretación nos parece más probable.

5. La filosofía práctica universal («allgemeine praktische Weltweisheit», l. 23), se sobreentiende.

6. A los motivos («Bewegungsgründe», l. 4) en general, se sobreentiende.

7. En lugar de por «es cualquier cosa menos moral» sería posible traducir «freilich nichts weniger als moralisch» (l. 11) por «es nada menos que moral», pero el contexto parece sugerir más bien el primer sentido que el segundo.

8. De la metafísica de las costumbres («Metaphysik der Sitten», l. 16), se sobreentiende.

9. Entendemos que «su» se refiere a la razón práctica pura («reinen praktischen Vernunft», l. 25), no a la crítica de la razón práctica pura.

10. Entendemos que las palabras «y vuelve sintéticamente del examen de ese principio y las fuentes del mismo» («zurück von der Prüfung dieses Prinzips und den Quellen desselben» l. 20) no implican que además del principio se examinen también las fuentes del principio, sino sólo que se vuelve de ellas y del examen del principio (de

lo contrario sería de esperar que el artículo que precede a «Quellen» fuese en genitivo y no en dativo; «ders» en vez de «den»).

11. Kant hace aquí un juego de palabras difícilmente traducible: «machen *Mut* [esto es, «aliento» o «ánimo»] und hiedurch öfters auch *Übermut* [por así decir, «sobre-aliento» o «sobre-ánimo», que nosotros hemos traducido por «arrogancia»]» (II, 16-17).

12. Este «gi siquiera» («sogar», I, 20) admite dos interpretaciones. Según la que hemos dado, Kant quiere decir aquí que la contemplación de la felicidad perpetua de un ser es lo que con mayor probabilidad podría suscitar la complacencia de un espectador imparcial, pero que ni siquiera ese espectáculo suscita esa complacencia cuando es el de una mera felicidad, es decir, sin que la acompañe una buena voluntad. Pero también es posible que lo que Kant quiera decir aquí sea lo siguiente: al espectador racional e imparcial le basta ver («sogar am Anblicke»), sin que necesite un análisis más detenido, a un ser que aunque no tiene una voluntad buena disfruta de eterna felicidad para no encontrar complacencia alguna en ese espectáculo, tan distinto es de lo que un espectador racional espera o aun exige; la traducción, entonces, tendría que rezar más o menos así: «a un espectador imparcial racional le basta contemplar una ininterrumpida bienaventuranza de un ser al que no adoma ningún rasgo de una voluntad pura y buena para no tener nunca, jamás, complacencia en ese espectáculo».

13. Esto es, «la naturaleza»; este pronombre podría referirse también a la «causa benéfica» mencionada poco antes, pero por el contexto ello parece menos probable.

14. Kant se refiere sin duda a la razón («Vernunft», I, 28).

15. Kant se refiere probablemente a la existencia de la razón («Vernunft», I, 6); aunque también podría referirse a la de quienes emiten esos juicios («derer, die die rühmredige Hochpreisungen der Vorteile [...] sehr mäßigen», II, 5-7), ello nos parece menos probable.

16. Esto es, la razón («Vernunft», I, 14).

17. No es claro si este «la cual» («die», I, 16) se refiere a la honra («Ehre», I, 16) o a la inclinación a la honra («Neigung nach Ehre», II, 15-16) (aunque lo segundo es más probable), pero tanto en uno como en otro caso el sentido es el mismo.

18. «moral» («moralisch», I, 37) se refiere a «valor» («Wert») y no a «carácter» («Charakter»), como sabemos por el contexto; en sí misma la construcción de Kant es ambigua.

19. Aquí «supremo» («höchste», I, 1) se refiere a «valor» («Werts», 398, 37) y no a «carácter» («Charakter», 398, 37), como sabemos por el contexto; en sí misma, la construcción de Kant es ambigua.

20. El antecedente de «que» («die», I, 12) es «representación» («Vorstellung», I, 11), no «ley» («Gesetz», I, 11).

21. «ella» («sie», I, 13) se refiere asimismo a «representación» («Vorstellung», I, 11), no a «ley» («Gesetz», I, 11).

22. «el último» («der letztere», I, 25) hace referencia al filósofo («Philosoph», I, 24).

23. Con «aquél» («jener», I, 26) Kant se refiere al entendimiento ordinario («der gemeine Verstand», I, 18).

24. Kant se refiere sin duda a la razón práctica ordinaria («praktische gemeine Vernunft», I, 31).

25. Kant se refiere con toda probabilidad a la razón teórica ordinaria (aludida por ese «im theoretischen Gebrauche», I, 33).

26. Kant se refiere probablemente a la idea del deber («Pflicht», I, 6).

27. De los hombres, mencionados poco antes en «amor a los hombres» («Menschenliebe», l. 23).

28. La velocidad del pensamiento y de la sintaxis de Kant le lleva aquí a una pequeña inconsecuencia o descuido: no está claro a qué se refiere con «sus» («ihre»), qué o quién es la poseedora o los poseedores de los «conceptos y leyes» («Begriffe und Gesetze») que menciona a continuación; por el paralelismo con las proposiciones que anteceden habría que pensar que ese poseedor son precisamente «todos los conceptos morales» («alle sittlichen Begriffe») del comienzo del párrafo, pero ello es imposible porque esos conceptos morales aparecen como lo poseído; nada impide suponer, a falta de una inequívoca indicación por parte de Kant, que esa poseedora es la moralidad en general. Otra posibilidad es, si aceptamos la sugerencia de Adickes (cfr. nota 31 al texto alemán), leer «estos conceptos y leyes».

29. Aquí y en lo sucesivo ponemos entre comillas el «deber» que traduce al infinitivo sustantivado «sollen» para distinguirlo del que traduce al sustantivo «Pflicht».

30. Entendemos que estos pronombres hacen referencia a la acción («Handlung», l. 10); no sería imposible que refiriesen a la materia («Materie», l. 10) pero por el contexto parece improbable.

31. A la desigualdad («Ungleichheit», l. 16); aunque sintácticamente Kant podría estar refiriéndose a la constrictión («Nötigung», l. 16), ello nos parece menos probable.

32. El sujeto de este y de los demás «quiere» del presente párrafo es «el hombre» («Mensch», l. 2).

33. Kant se refiere al caso de que lo que nos moviese al cumplimiento de la ley fuese en realidad un resorte empírico, como la vergüenza o el miedo (cfr. ll. 28-30).

34. «otro querer», se sobreentiende.

35. No es por completo claro a qué se refiere Kant con este «en él» («in ihm», l. 35); en nuestra opinión apunta al concepto de la voluntad de un ser racional («dem Begriffe des Willens als eines vernünftigen Wesens», l. 34), pero podría referirse más bien a esa voluntad misma («voluntad», esto es, «Wille», l. 34, tiene en alemán el mismo género, masculino, que «concepto» («Begriff»), y masculino es también el pronombre, «él» («in ihm»), que ahora nos ocupa) o incluso, aunque es menos probable, al ser racional («vernünftigen Wesens», l. 34).

36. La proposición que hemos traducido por «la regla práctica que la razón determina» («die praktische Regel, die die Vernunft [...] bestimmt», ll. 26-27) podría significar también «la regla práctica que determina a la razón», pero ello es improbable, pues lo es que la razón sea determinada por una regla: para Kant la razón es más bien un principio determinante que uno determinable o determinado.

37. Esto es, a la ley («Gesetz», l. 2); con todo, aunque nos parece algo menos probable, este relativo, «a la cual» («welchem», l. 3), podría referirse no tanto a la ley cuanto a la universalidad (pues, por razón de su género, el antecedente de «welchem» podría ser en lugar de «Gesetz» el «nichts» que aparece poco antes en el texto original —«so bleibt nichts, als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll» (ll. 2-3)) de modo que en ese caso el pasaje rezaría: «no queda otra cosa a la cual la máxima de la acción ha de ser conforme que la universalidad de la ley en general, y únicamente esa conformidad...».

38. Kant se refiere a la ley («Gesetz», l. 8) consistente en preferir el placer al cultivo de los propios talentos (cfr. ll. 8-11).

39. No es claro cuál es el sujeto de «necesita» («bedarf», l. 33), pues no lo está a qué o quién se refiere el pronombre «er» (l. 32). No puede referirse a «voluntad»

(«Wille», l. 31), pues en la oración posterior Kant habla de «su propia voluntad» («aus seinem eigenen Willen», l. 34) y no tendría sentido presentar a la voluntad como poseedora de sí misma (además, no resulta natural que sea una voluntad quien necesite ayuda, etc.). «er» alude, probablemente, a ese «cuarto» (hombre) («ein vierter», l. 17) mencionado al comienzo del párrafo.

40. Entendemos que «la misma» («derselben», l. 3) alude a «acción» («Handlung», l. 2); aunque también podría referirse a la máxima («Maxime», l. 2), ello nos parece menos probable.

41. Con «la primera» («die erstere», l. 10) Kant se refiere sin duda a la acción cuya máxima no puede ser pensada como ley universal de la naturaleza (cfr. ll. 4-5).

42. Con «la segunda» («die zweite», l. 11) Kant se refiere sin duda a la acción cuya máxima no puede ser querida como ley universal de la naturaleza (cfr. ll. 7-9).

43. Esto es, lo contrario de nuestra máxima («unsere Maxime», l. 16), pues a ella, y no a «ley universal» («allgemeines Gesetz», l. 17), apunta en razón de su género el pronombre «la misma» («derselben», l. 18).

44. Entendemos que con «las cuales» («die», l. 37) Kant apunta a las leyes («diejenigen [Gesetze]», l. 35) susurradas por ese sentido o esa naturaleza tutora; aunque podría estar refiriéndose a ese sentido y naturaleza («ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert», ll. 36-37).

45. Kant se refiere más probablemente a la virtud («Tugend», l. 31) que a la moralidad («Sittlichkeit», l. 32).

46. «la» («sie», l. 11) puede hacer referencia tanto a la doctrina de la naturaleza («Naturlehre», l. 11) como a la doctrina empírica del alma («empirische Seelenlehre», l. 10); aunque lo segundo no es imposible, lo primero nos parece más probable, y entonces el sentido del pasaje es: la doctrina de la naturaleza, que es la parte empírica (esto es, fundada sobre leyes empíricas) de la filosofía de la naturaleza, tiene a su vez por lo menos dos partes, la segunda de las cuales es la doctrina empírica del alma.

47. Kant no aclara si la fundada en leyes empíricas es la filosofía de la naturaleza («Philosophie der Natur», ll. 11-12) o la naturaleza («Natur», l. 12) misma.

48. Con «para ella» traducimos un «dazu» (l. 36) que contiene la siguiente ambigüedad: lo más probable, y así lo hemos traducido, es que se refiera a «proposición» («Satz», l. 35), de modo que el sentido de esta nota es que aquí, en la segunda sección, esta proposición se afirma como un mero postulado que se establece sin fundamentarlo, y que en la tercera se indicarán los fundamentos de esa proposición, eliminando por tanto su índole de postulado; sin embargo, aunque improbable, no es imposible que sea mejor traducir «para ello» con el siguiente sentido: en la tercera sección se presentará los fundamentos de por qué hay que establecer como postulado la proposición en cuestión, es decir, en la tercera sección la proposición sigue siendo un postulado, sólo que, a diferencia de lo que sucede aquí en la segunda, allí se indicará qué fundamentos nos llevan a postularla.

49. Hemos traducido «seinen Handlungen» por «nuestras acciones» porque entendemos que Kant se está refiriendo no tanto a las acciones del propio sujeto a quien estamos considerando como fin en sí mismo cuanto a las acciones de otros sujetos que pueden afectar al primero (esto es, a nuestras acciones), y que han de hacerlo de manera que no atenten contra la índole de fin en sí mismo de éste. Nuestro autor hace un uso similar del posesivo «sein» en otras ocasiones (por ejemplo 393, 15; 399, 3-4; 401, 7).

50. Aunque no es imposible que «cuyo» («dessen», l. 10) se refiera a «ser racional» («vernünftiges Wesen», l. 9), es más probable que lo haga a «voluntad» («Wille», l. 10).

51. El «los» («sie», l. 24) de «pensarlos» hace referencia sin duda a los seres racionales («vernünftige Wesen», l. 22).

52. El pronombre «lo» traduce aquí al pronombre femenino «le» (l. 25) y entendemos que se refiere a «modo de pensar» («Denkungsart»), femenino en alemán; sintácticamente podría referirse a «dignidad» («Würde»), pero ello nos parece menos probable; dado su género, es imposible que se refiera a «valor» («Wert»).

53. Aunque por la sintaxis pudiera parecerlo, «aquellas» («diejenigen», l. 36) remite precisamente a «leyes» («—gesetze», l. 35) y no a «leyes de la naturaleza» («Naturgesetze»): con «aquellas» Kant no está diciendo que obedecemos al subconjunto de las leyes de la naturaleza formado por las que nos damos a nosotros mismos, sino que somos libres respecto de toda ley de la naturaleza y obedecemos sólo a las leyes que nos damos a nosotros mismos, que no son leyes de la naturaleza.

54. Con «ella» («sie», l. 6) Kant se refiere seguramente a la legislación («Gesetzgebung», l. 2); aunque también podría estar haciéndolo a la dignidad («Würde», l. 3), ello es menos probable.

55. No es por completo claro cómo hay que entender la expresión «de legislación propia» («aus eigener Gesetzgebung», l. 24), y con ella el sentido de todo el pasaje: puede querer decir por un lado que las máximas pertenecientes, procedentes, o tomadas de la propia legislación tienen que concordar para el reino de los fines, pero por otro lado puede querer decir que es por, en virtud de mi propia legislación cómo todas las máximas tienen que concordar para el reino de los fines; en el primer caso, la legislación propia es solamente el origen de las máximas, mientras que en el segundo es el origen del mandato de que concuerden para un posible reino de los fines. Sin que quepa descartar por completo la segunda interpretación, nos inclinamos por la primera, y por eso vertimos ese «aus» en «de» en vez de, por ejemplo, en «por».

56. Esto es, de la voluntad («Wille», l. 27), puesto que «derselben», que aquí hemos traducido por «de la misma», es masculino o neutro, por lo que sólo puede referirse al masculino «Wille», y no al femenino «Form».

57. No es fácil saber a qué se refiere el término que hemos traducido por «de las mismas» («derselben», l. 29): sí, como hemos interpretado, es plural puede referirse tanto a categorías («Kategorien», l. 26), como a forma y materia («Form» y «Materie», ll. 27-28), como a forma y voluntad («Form» y «Wille», l. 27), como a objetos y fines («Objekte» y «Zwecke», l. 28) (en este último caso habría que traducir, en vez de «de las mismas», «de los mismos»); si «derselben» es singular —lo que nos parece menos probable— su género es femenino, y entonces tendría que ser traducido por «de la misma» y sólo podría referirse o bien a la forma o bien a la materia.

58. A todos los seres racionales («alle vernünftigen Wesen», ll. 7-8), se sobreentiende; aunque sería posible que «les» («ihnen», l. 9) se refiriese a las leyes morales («moralische Gesetze», ll. 6-7), ello es menos probable, especialmente en atención al «impuestas» («auferlegt», l. 9) que sigue.

59. Entendemos que el término que hemos traducido por «de la misma», «derselben», se refiere a la necesidad práctica recién mencionada («die unbedingte praktische Notwendigkeit», ll. 8-9); Kant podría estar refiriéndose aquí a las leyes morales («moralische Gesetze», ll. 6-7) —y en ese caso, habría que ver en «derselben» un plural y traducirlo por «de las mismas»— pero ello nos parece menos probable.

60. La traducción de «unter den *rationalen* oder Vernunftgründen» (l. 3) es necesariamente redundante, pues en español, a diferencia de en alemán, no contamos con dos palabras, una germánica y otra latina, para decir «razón» o «racional».

61. En el texto de Kant no queda claro si lo que se deriva a partir de la voluntad omniperfecta y divina («sic von einem göttlichen, allervollkommensten Willen abzuleiten», ll. 10-11) es la perfección («Vollkommenheit», l. 4) o la moralidad («Sittlichkeit», l. 3); por el contexto de la argumentación, parece que se trata de la moralidad, pero no cabe excluir por completo la otra posibilidad.

62. Aunque por el descuido de Kant al escribir no podemos saber desde el tenor literal a qué o quién se refiere el pronombre posesivo «su» («sein», l. 16), por el contexto parece claro que la mentada es la voluntad de Dios.

63. Dado el orden de las palabras en el texto de Kant («der Wille gibt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb gibt ihm vermittelt einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjekts das Gesetz», ll. 25-27), «del mismo» («desselben», l. 26) tiene que referirse bien a la voluntad («Wille»), bien al impulso («Antrieb»), pero no al sujeto («Subjekt», l. 27); de estas dos posibilidades la segunda nos parece más probable.

64. El sentido de esta última afirmación («esto es [...] ser racional», en el original «d.h. [...] auferlegt») varía considerablemente según se introduzca o no una coma en la traducción: sin coma, el sentido es que, entre las leyes que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional, la única que no tiene en su base un resorte es la de la autonomía (esto es, «la aptitud de la máxima de toda buena voluntad para hacerse a sí misma ley universal»); con coma, el sentido es que la voluntad de todo ser racional no se impone a sí misma ninguna otra ley que la mencionada, es decir, esa ley es la única que la voluntad de todo ser racional se autoimpone en absoluto, y la cláusula «sin poner en la base como fundamento ningún resorte o interés de los mismos» sirve sólo para aclarar una propiedad de esa ley única (y no, como es el caso si falta la coma, para distinguir o especificar una ley, la de la autonomía, entre otras muchas que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional). Sintácticamente, es igualmente posible introducir una coma que no hacerlo (pues en el texto de Kant —«...ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen», ll. 32-34— la coma que va entre «auferlegt» y «ohne» es necesaria por razones sintácticas, sea cual sea el sentido del pasaje, de modo que no sirve para dar preferencia a ninguna de las dos interpretaciones sobre la otra), pero en atención al contexto parece obligado introducirla y dar al texto la lectura correspondiente.

65. Aunque no sea evidente (dado que el término al que traduce, «derselben» (l. 34), puede ser tanto plural como femenino singular), sí parece probable que «de los mismos» se refiere a todos los seres racionales («ein jedes vernünftiges Wesen», l. 33) más bien que a «máxima» («Maxime», l. 31) (en este último caso, improbable, la traducción correcta sería «de la misma»).

66. «de tipo especial» («von besonderer Art», ll. 20-21) podría referirse a «causalidad» («Kausalität», l. 20) o a «leyes» («Gesetze», l. 20); sin embargo, por el contexto lo más probable es que se refiera a «leyes».

67. Es preferible traducir «sich selbst ein Gesetz zu sein» por «ser una ley para sí misma», y no, como también sería posible, por «ser una ley de sí misma»; la principal razón es que en 440 (ll. 16-17) Kant define autonomía de la voluntad como la característica o constitución de la voluntad «dadurch derselbe ihm selbst [...] ein Gesetz ist», es decir, el pronombre «er» (referido a «voluntad», «Wille») aparece en dativo («ihm») y no en genitivo, lo que en la traducción queda reflejado con la preposición «para» mejor que con «de». Además, parece que con «para» hay más distancia entre la voluntad y su ley que con

«de»: «para» sugiere la existencia de dos niveles, la voluntad y la ley para la voluntad, mientras que con «de» parece que hay uno sólo y es por tanto más fácil deslizarse a la idea, poco kantiana, de que por ser autónoma la voluntad carece de ley, no está atada, etc.

68. Kant probablemente quiere decir, de modo figurado, que el tercer término en cuestión ocupa el lugar central de la proposición sintética, a su izquierda se engarza el sujeto y a su derecha el predicado, de modo que éstos no se unen directamente sino sólo en la medida en que cada uno de ellos está unido al «tercero»: voluntad absolutamente buena —«tercero»— voluntad cuya máxima puede contenerse en sí misma a sí misma como ley universal.

69. Con el pronombre que hace de sujeto de este verbo, «sie» (l. 17), Kant se refiere con toda probabilidad a «razón» («Vernunft», l. 15).

70. La voluntad («Wille», l. 20); el pasaje tendría un sentido más claro si lo mentado fuese la libertad, pero por su construcción es más probable que «atribuida» («beigelegt», l. 22) se refiera sintácticamente a voluntad.

71. «darle al entendimiento» hemos de sobreentender, y no «a la razón», pues el pronombre «-le» de «darle» es masculino («ihm», l. 19), e igualmente lo es «Verstand» (l. 10), a diferencia del sustantivo femenino «Vernunft» (l. 17). Que el correlato de este pronombre, «entendimiento» («Verstand», l. 10), esté tan lejos no debe inquietarnos en el caso de un escritor tan descuidado como lo es a veces Kant.

72. «del primero» traduce a «der ersteren» (l. 1), palabras que entendemos referidas a «mundo del entendimiento» («Verstandeswelt», 453, l. 31 y 33). No es imposible que «der ersteren» haga referencia más bien a «inteligencia» («Intelligenz», 453, 35) —en ese caso habría que traducir «de la primera»— pero ello nos parece menos probable.

73. «del mismo» traduce a «derselben» (l. 2), palabra que puede referirse en este contexto tanto a «razón» («Vernunft») como a «libertad» («Freiheit»), a «idea» («Idee») o a «mundo del entendimiento» («Verstandeswelt», 453, 31). De estas cuatro posibilidades la primera da un sentido muy forzado y puede descartarse; en favor de la cuarta está sobre todo que este párrafo estudia las leyes respectivas del mundo de los sentidos y del mundo del entendimiento, y que en las líneas anteriores se ha hablado repetidamente de la ley de este último, por lo que, sin que resulte imposible que «derselben» haga referencia a «libertad» (o a «idea», aunque esto último es menos probable) parece más seguro ver en «mundo del entendimiento» lo mentado aquí por Kant, y de ahí nuestra traducción.

74. Nuestra traducción ve en «a la autonomía» («der Autonomie», l. 3) un segundo complemento indirecto de «sometido» («unterworfen», l. 3), e interpreta por tanto ese «der» como dativo. No es imposible, sin embargo, ver en «der» un genitivo, y en ese caso habría que traducir «y así pues de la autonomía de la voluntad», etc., con lo que el texto ya no transmitiría, al menos tan claramente, la idea de sumisión a la autonomía de la voluntad. Con todo, la primera posibilidad nos parece preferible a la segunda, pues la apoyan el ritmo y estructura del pasaje presente (por un lado, el «y así pues» («und also», ll. 2-3) introduce un paralelismo con la mención, inmediatamente anterior, de a qué estoy sometido, y por otra parte la noción de autonomía de la voluntad aparece como explicación de que en la idea de la libertad esté contenida la ley) y el hecho de que en el siguiente párrafo se dice algo muy parecido: que mis acciones deben ser conformes a la autonomía de la voluntad (cfr. ll. 8-10).

75. No es enteramente claro cómo hay que entender «sólo» («nur», l. 27); quizá el sentido sea que esas inclinaciones e impulsos son el único obstáculo que encuentra el

malvado para ser bueno, de modo que en cuanto desapareciesen ya podría inmediatamente serlo, pero es más probable que el pasaje quiera decir, parecidamente, pero con un matiz de menor optimismo, que ya el mero hecho de que ese hombre tenga semejantes inclinaciones y apetitos, sin entrar en más consideraciones, le dificulta mucho ser bueno.

76. «la misma» («desselben», l. 32) hace referencia a «la primera» (cfr. nota anterior) y por tanto a la voluntad, y no a la ley.

77. Aunque aquí Kant es de nuevo ambiguo, «sus» («ihren», l. 12) hace referencia muy probablemente a la razón («Vernunft», l. 10), según nos da a entender el contexto, y no a la sensibilidad («Sinnlichkeit», l. 12).

78. No puedo llegar a ese conocimiento («Kenntnis», l. 5), se sobreentendiendo; el pronombre «este» («dieser») también podría hacer referencia a «mundo» («Welt», l. 2), pero ello es mucho menos probable.

79. Kant indica el sujeto de «significa» («bedeutet», l. 6) sólo con un pronombre femenino, «sie», que sintácticamente podría estar refiriéndose tanto a la idea del mundo inteligible («Idee», l. 3) como al mundo inteligible mismo («intelligibele Welt», l. 2). A favor de entender que lo mentado es la idea está que es más propio de una «idea» que de un «mundo» significar algo, pero, con todo, la segunda posibilidad —esto es, ver en «el mundo inteligible» el sujeto de «significa»— nos parece preferible por el paralelismo del «algo que me queda» («etwas, das da übrig bleibt», ll. 6-7) que sigue con el pocas líneas anterior «todavía me queda» («die mir noch übrig bleibt», l. 2): dado que la segunda de estas dos expresiones tan similares se refiere inequívocamente a «mundo inteligible», es de suponer que también lo hace la primera.

80. El término que hemos traducido por «del mismo», «derselben» (l. 34), sólo puede referirse aquí o bien a «un mundo puro del entendimiento» («einer reinen Verstandeswelt», l. 30) o bien a «idea» («Idee», l. 32). De estas dos posibilidades nos parece preferible la primera, por cuanto la noción de límite o frontera («Grenze», l. 34) hace pensar antes en un mundo que en una idea.