

CAPÍTULO II

**Paso de la filosofía moral popular
a la metafísica de las costumbres**

Que hayamos sacado el concepto del deber que hasta aquí tenemos del uso vulgar de nuestra razón práctica no implica de ningún modo la conclusión de que lo hayamos tratado como concepto de la experiencia. Más bien, cuando atendemos a la experiencia humana en el hacer y el omitir, nos encontramos con frecuentes y –tenemos que admitirlo– también justas lamentaciones de que no podemos aducir ningún ejemplo seguro sobre la disposición del espíritu de quien obra por puro deber, pues aun cuando algo pueda ocurrir de modo *conforme* a lo que ordena el deber, siempre cabe la duda de si realmente ha ocurrido *por deber* y por tanto posee un valor moral. De ahí que en todo tiempo haya habido filósofos que han negado totalmente la realidad de esta disposición del espíritu en las acciones humanas y se lo ha atribuido todo al amor propio más o menos refinado, aunque sin poner en duda la corrección del concepto de moralidad. Antes bien, han mencionado con íntimo pesar la fragilidad e impureza de la naturaleza humana que, siendo lo bastante noble como para convertir una idea tan respetable en precepto suyo, también es demasiado débil para seguirlo, y que solamente usa la razón, que debería servirle como legisladora, para preocuparse por el interés de las inclinaciones, ya sea de forma individual o, en la mayoría de las ocasiones, buscando la mayor compatibilidad posible entre ellas.

De hecho, es absolutamente imposible distinguir mediante la experiencia y con total certeza un solo caso en que la máxima de una acción –por lo demás conforme al deber– se haya basado exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber. Pues a veces ocurre que, aunque hagamos el más penetrante autoexamen, no encontramos absolutamente nada que pueda haber sido lo suficientemente poderoso como para movernos a realizar una buena acción o algún sacrificio grande, a excepción de los fundamentos morales del deber. Y, no obstante, de aquí no se puede concluir con seguridad que no haya sido algún impulso secreto del egoísmo (oculto bajo la mera ficción de aquella idea) la verdadera causa determinante de la voluntad; y por eso presumimos mucho de tener fundamentos muy nobles para actuar cuando de hecho, aun mediante el examen más riguroso, nunca podemos llegar totalmente a

*El deber
no es empírico*

los motivos más secretos; porque, cuando se trata de valores morales, no importan las acciones que son visibles, sino los principios internos que no se ven¹.

No podría rendirse mejor servicio a aquellos que se burlan de toda moralidad considerándola como un simple delirio forjado por la fantasía humana, que concederles que los conceptos del deber (según dicen que sucede con todos los demás por pura comodidad) tienen que derivarse de la mera experiencia; pues de ese modo se les proporciona a los que así piensan un triunfo seguro. Por amor a los hombres voy a conceder que la mayor parte de nuestras acciones son conformes al deber; pero, si se observa más de cerca lo que dicen y lo que hacen, se tropieza continuamente con el querido Yo, destacándose siempre, y en el cual se fundan los propósitos, y no en el estricto mandamiento del deber, que la mayor parte de las veces requiere abnegación. No hace falta ser enemigo de la virtud, sino sólo un observador con sangre fría que no confunde los más vivos deseos de bien con su realidad, para dudar en un cierto momento (especialmente si se tiene una edad avanzada y una capacidad de juicio en parte escarmentada y en parte agudizada para la observación) de si de verdad puede hallarse en el mundo alguna auténtica virtud. Y aquí, para impedirnos desertar de nuestra idea del deber y para conservar en nuestra alma un fundado respeto por su ley, no queda más que el convencimiento claro de que no importa que nunca haya ocurrido una acción que tuviera ese origen puro —pues no estamos hablando de si sucede esto o lo otro—, sino que la razón ordena, por sí misma e independientemente de todo fenómeno, lo que debe suceder; incluso acciones de las que el mundo hasta ahora no haya ofrecido ningún ejemplo, y de cuya posibilidad de realización puede dudar mucho quien todo lo base en la experiencia, son mandadas incuestionablemente por la razón; por ejemplo, no se puede dejar de exigir fidelidad en la amistad a cualquier ser humano por el hecho de que quizá no haya habido aún ningún amigo fiel; pues este deber reside, como deber en general, en la idea de una razón que determina a la voluntad por fundamentos *a priori*.

Hay que añadir a esto que, si no se le quiere negar al concepto de moralidad toda verdad y toda relación con algún objeto posible, no puede ponerse en tela de juicio que su ley tiene un significado tan amplio que es válida, no sólo para los seres humanos, sino para todo *ser racional en general*; y no sólo bajo condiciones contingentes y haciendo excepciones, sino de forma *absolutamente necesaria*: quedando así claro que ninguna experiencia puede prestarse a que se infiera de ella ni siquiera la

*La razón
es legisladora*

*Ley moral
universal y necesaria*

posibilidad de semejantes leyes apodícticas². Pues ¿con qué derecho podemos otorgar respeto ilimitado y considerar como precepto universal para toda naturaleza racional a algo que quizá sólo sea válido bajo las condiciones contingentes de la humanidad? ¿Y cómo las leyes que determinan *nuestra* voluntad pueden ser tenidas por leyes de determinación de la voluntad de un ser racional en general, y sólo como tales también de la nuestra, si fueran meramente empíricas y no tomaran su origen totalmente *a priori* a partir de una razón pura pero práctica?

Tampoco se puede servir peor a la moralidad que queriéndola deducir de ejemplos. Pues cada ejemplo que me sea presentado debe ser previamente juzgado de acuerdo con los principios de la moralidad para averiguar si es digno de servir como ejemplo original, es decir, como modelo, ya que en ningún caso puede proporcionarme el concepto de la moralidad misma. El mismo santo del evangelio tiene que ser comparado primero con nuestro ideal de perfección moral, antes de que podamos reconocerlo como tal; pues él dice de sí mismo: ¿Por qué me llamáis a mí (a quien veis) bueno? Nadie es bueno (prototipo del bien) sino sólo Dios (a quien no veis). ¿De dónde, entonces, procede nuestro concepto de Dios como el supremo bien? Exclusivamente de la *idea* de perfección moral que la razón proyecta *a priori* y la vincula inseparablemente al concepto de una voluntad libre³. La imitación no tiene lugar en lo moral, y los ejemplos sólo sirven de estímulo, esto es, ponen fuera de duda que es posible hacer lo que la ley ordena y presentan de forma intuitiva lo que las reglas prácticas expresan universalmente, pero no pueden nunca justificar que se deje a un lado el verdadero original, que reside en la razón, para regirse por los ejemplos.

Si, por lo tanto, no hubiese ningún auténtico principio supremo de la moralidad que se apoyara –independientemente de toda experiencia– sólo en la razón, tampoco creo necesario preguntar si sería conveniente fijar estos conceptos y presentarlos de forma universal (*in abstracto*) junto con los principios *a priori* que les corresponden, pues esto hay que diferenciarlo del conocimiento vulgar y llamarlo conocimiento filosófico. En nuestro tiempo esa tarea se hace necesaria. Pues si se sometiera a votación si ha de preferirse el conocimiento puro de la razón, depurado de todo lo empírico –por tanto, una metafísica de las costumbres–, o una filosofía práctica popular, se adivina en seguida hacia qué lado se inclinaría la balanza.

Una vez que haya tenido lugar y se haya alcanzado a entera satisfacción el ascenso hasta los principios de la razón pura, esta concesión a los conceptos populares es, por supuesto, muy

La filosofía popular

*Conocimiento
filosófico*

Necesidad
de fundamento

honrosa. Esto significa que hay que *fundar* previamente la teoría de las costumbres en una metafísica y, posteriormente, cuando haya alcanzado firmeza, proporcionarle *acceso* mediante la popularidad. Pues es absurdo condescender con la popularidad en esta primera investigación, de la que depende la exactitud de los principios. No se trata sólo de que tal procedimiento no pueda nunca aspirar a una auténtica *popularidad filosófica*, pues no tiene mérito alguno ser comúnmente entendido cuando para ello hay que renunciar a las concepciones fundamentales: así se produce una mezcla repulsiva de observaciones amontonadas y de principios semirracionales que cautiva las mentes vulgares porque se trata de algo perfectamente utilizable en su charla diaria; pero los que ya conocen estos asuntos sólo sienten confusión y descontento, terminando por desentenderse del tema; sin embargo, los filósofos capaces de ver a través de estas falsas apariencias, tras haberse apartado durante un tiempo de esa supuesta popularidad y, sobre todo, habiendo conseguido conocimientos sólidos, reciben poca atención cuando tendrían derecho a ser populares.

Sólo hace falta considerar los ensayos que se han escrito sobre la moralidad según la moda dominante: en seguida se encontraría uno con una extraña mezcla entre la determinación particular de la naturaleza humana (abarcando en ella también la idea de una naturaleza racional en general), la perfección, la felicidad, aquí el sentimiento moral, allí el temor de Dios, algo de esto, algo de lo otro; pero nadie plantea la cuestión de si los principios de la moralidad han de buscarse sobre todo en el conocimiento de la naturaleza humana (que sólo podemos obtener de la experiencia) y, de no ser así —esto es, si sólo pueden hallarse *a priori*, libres de todo lo empírico, exclusivamente en conceptos racionales puros y en ningún otro sitio ni siquiera en su menor parte—, concebir mejor el proyecto de separar por completo esta investigación, como filosofía práctica pura o (si se permite un nombre tan difamado) como metafísica* de las costumbres, llevándola por sí sola a su perfeccionamiento total y consolando al público, que reclama popularidad, hasta que esta empresa esté terminada⁴.

Los principios morales
son a priori

* Así como la matemática pura se distingue de la aplicada y la lógica pura de la lógica aplicada, se puede diferenciar de igual modo la filosofía pura de las costumbres (metafísica) de la aplicada (a la naturaleza humana). Mediante esta denominación se recuerda en seguida que los principios morales no pueden basarse en las propiedades de la naturaleza humana, sino que deben existir por sí mismos, *a priori*, pero de ellos se deben poder derivar reglas prácticas para toda naturaleza racional y, por lo tanto, también para la naturaleza humana.

Tal metafísica de las costumbres, completamente aislada, que no esté mezclada con antropología, ni teología, física o hiperfísica y mucho menos con cualidades ocultas (que podrían llamarse hipofísicas), no sólo es un sustrato indispensable para todo conocimiento teórico y bien determinado de los deberes, sino además un *desideratum* de la más alta importancia para la realización auténtica de sus preceptos. Pues la representación pura del deber y sobre todo de la ley moral, sin ningún añadido extraño de elementos empíricos, tiene sobre el corazón humano –por el camino de la razón, que así llega a reconocer que puede ser práctica por sí misma– una influencia tan superior a los demás impulsos* que puedan proceder del campo de lo empírico, que la razón, con conciencia de su dignidad, desprecia a estos últimos y puede convertirse poco a poco en su dueña; y en este punto, una teoría de las costumbres mezclada y compuesta de impulsos procedentes de los sentimientos y de las inclinaciones, y al mismo tiempo de conceptos racionales, tiene por fuerza que hacer vacilar el ánimo entre causas de motivación que no se dejan incluir bajo ningún principio y que sólo ocasionalmente conducen al bien, haciéndolo con mayor frecuencia al mal.

Según lo que se ha dicho, queda claro: que todos los conceptos morales tienen su lugar y su origen en la razón totalmente *a priori*, y esto ocurre tanto en la razón humana más vulgar como en la más altamente especulativa; que los conceptos morales no pueden abstraerse a partir de ningún conocimiento empírico que, por lo tanto, sería meramente contingente; que en esta pureza de su origen reside su dignidad, consistente en servirnos como principios prácticos supremos; que en la medida en que añadimos algo empírico a la acción, le quitamos otro tanto de su auténtica influencia y de sus ilimitados valores; que sacar estos conceptos y leyes a partir de la razón pura y exponerlos puros y sin mezcla, determinando incluso la extensión de todo

*Metafísica
de las costumbres*

*Origen a priori
de lo moral*

* Tengo una carta del difunto *Sulzer*⁵, en la que me pregunta cuál puede ser la causa de que las teorías de la virtud, siento tan convincentes para la razón, tengan sin embargo tan pocos efectos. Mi respuesta se retrasó a causa de la preparación para dársela completa. Mi contestación es que los propios teóricos no han depurado sus conceptos y, queriendo hacerlo demasiado bien, aportan todo tipo de causas para el bien moral, con objeto de hacer el medicamento mas fuerte, pero así acaban por echarlo a perder. La observación más común muestra que, cuando se representa un acto de honradez separado de toda aspiración a cualquier provecho en este o en otro mundo y llevado a cabo con el ánimo firme incluso bajo las mayores tentaciones de la necesidad u otros atractivos, deja muy debajo de sí y oscurece cualquier otro acto semejante, pero que esté influido en lo más mínimo por un impulso extraño; aquél eleva el alma y suscita el deseo de poder también obrar así. Incluso los niños de mediana edad sienten esta impresión y nunca debería representárseles los deberes de otro modo.

este conocimiento práctico o racional puro, es decir, que determinar enteramente la facultad de la razón pura práctica no solamente es de la mayor necesidad en el aspecto teórico (en lo que respecta meramente a la especulación), sino que además es de la mayor importancia práctica. Pero esto no implica hacer dependientes los principios de la peculiar naturaleza de la razón humana (como permite y en ocasiones exige la filosofía especulativa) sino que, puesto que las leyes morales han de valer para todo ser racional en general, hay que derivarlas del concepto universal de ser racional. De este modo, primero habrá que exponer la moral —que necesita de la antropología para su *aplicación* a los hombres— totalmente como filosofía pura e independiente de la antropología, es decir, como metafísica (lo que puede hacerse fácilmente en esta clase de conocimientos totalmente abstractos). Hay que entender bien que, sin estar en posesión de esta metafísica, resulta inútil no sólo determinar con exactitud lo moral del deber en todo lo que es conforme al deber (para poder juzgarlo especulativamente), sino que hasta incluso en el mero uso común y práctico, especialmente en la enseñanza moral, es imposible fundar las costumbres sobre sus auténticos principios y de este modo promover disposiciones morales puras e inculcarlas en los espíritus para el mayor bien del mundo.

*De la filosofía popular
a la metafísica*

Para que en esta investigación sigamos sus pasos naturales, no sólo desde el juicio moral vulgar (que aquí merece toda consideración) hasta el filosófico —pues esto ya lo hemos hecho—, sino que pasemos desde una filosofía popular, que no va más allá que a donde puede llegar andando a tientas y torpemente entre ejemplos, hasta la metafísica (que no se deja detener por nada empírico y que, teniendo que dar cuenta de la totalidad de conocimientos racionales de esta clase, llega en cualquier caso hasta las ideas, donde los ejemplos nos abandonan); así pues, para ir por los pasos naturales, debemos seguir y exponer claramente la facultad práctica de la razón desde sus reglas universales de determinación hasta el lugar donde surge el concepto del deber⁶.

*Voluntad
y razón práctica*

Cada cosa de la naturaleza actúa según leyes. Solamente un ser racional tiene la facultad de actuar *según la representación* de las leyes, es decir, siguiendo principios: posee una *voluntad*. Ya que para derivar las acciones de las leyes se requiere *razón*, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica⁷. Si la razón determina de modo infalible a la voluntad las acciones de tal ser que se reconocen como objetivamente necesarias, son necesarias también subjetivamente; es decir, la voluntad es una facultad para elegir *solamente aquello* que la razón, con independencia de la inclinación, reconoce como prácticamente necesario, esto es,

como bueno. Pero si la razón no determina por sí sola a la voluntad de modo suficiente, es decir, si la voluntad se encuentra aún sometida a condiciones subjetivas (a ciertos impulsos), que no siempre coinciden con las objetivas; en una palabra, si la voluntad no coincide *en sí* con la razón (como en realidad ocurre en los seres humanos), entonces las acciones que se reconocen objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de esa voluntad conforme a las leyes objetivas es una *constricción*. Es decir, la relación de las leyes objetivas con una voluntad que no es absolutamente buena queda representada como la determinación de esa voluntad de un ser racional por medio de motivos que son ciertamente racionales, pero a los que esa voluntad, por su propia naturaleza, no siempre obedece.

Constricción

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

Mandato e imperativo

Todos los imperativos se expresan mediante un *deber ser*, mostrando así la relación entre una ley objetiva de la razón y una voluntad que por su condición subjetiva no está determinada necesariamente por esa ley (una constricción). Los imperativos dicen que sería bueno hacer o dejar de hacer algo, pero se lo dicen a una voluntad que no siempre hace algo sólo por el hecho de que se le muestre que es bueno hacerlo. En sentido práctico, es *bueno* aquello que determina a la voluntad por medio de las representaciones de la razón y, por lo tanto, no a partir de causas subjetivas, sino de modo objetivo, es decir, por razones que son válidas para todo ser racional en cuanto tal. Hay que diferenciar lo bueno de lo *agradable*, pues esto último es lo que tiene influencia sobre la voluntad por medio de la sensación y sólo por causas meramente subjetivas, que son válidas para éste o para aquél, pero no son un principio de la razón válido para todo el mundo*.

* La dependencia de la facultad de desear respecto a las sensaciones se denomina *inclinación* y demuestra siempre una *exigencia*. Pero la dependencia de una voluntad que se deja determinar de forma contingente por principios de la razón se llama *interés*. Así pues, el interés sólo se encuentra en una voluntad dependiente que no se adecua siempre por sí misma a la razón; no puede suponerse ningún interés en una voluntad divina. Pero también la voluntad humana puede *tomarse interés* en algo *sin obrar por interés*. Lo primero significa el interés *práctico* en la acción; lo segundo, el interés *patológico* por el objeto de la acción. Lo primero revela solamente la dependencia de la voluntad respecto a los principios de la razón; lo segundo, la dependencia de los principios de la razón en beneficio de la inclinación, ya que la razón tan sólo proporciona la regla práctica para liberarse de las exigencias de la inclinación. En el primer caso me interesa la acción; en el segundo, el objeto de la acción (en tanto me sea agradable). Hemos visto en el primer capítulo que en una acción por deber no hay que considerar el objeto de la acción, sino simplemente la acción misma y su principio en la razón (*la ley*).

Una voluntad perfectamente buena podría muy bien permanecer bajo leyes objetivas (del bien), pero no se puede entender que esté *constreñida* a llevar a cabo acciones adecuadas a esas leyes, porque por sí misma, por su condición subjetiva, sólo puede ser determinada por la representación del bien. Por tanto, para una voluntad *divina* y sobre todo para una voluntad *santa* no valen los imperativos; el *deber ser* no tiene cabida aquí, pues el querer coincide ya por sí mismo y necesariamente con la ley. De aquí que los imperativos sean simplemente fórmulas en las que se expresa la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional, por ejemplo, de la voluntad humana⁸.

Imperativo hipotético
o categórico

El mandato de todo *imperativo* es hipotético o *categórico*. El imperativo hipotético representa la necesidad práctica de llevar a cabo una acción como medio para obtener otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera). El imperativo categórico sería aquel que representa una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a ningún otro fin.

Si cualquier ley práctica representa una acción posible como buena –y, por ello, también como necesaria para un sujeto capaz de determinarse prácticamente por la razón–, sucede que todo imperativo constituye una fórmula de determinación de la acción que es necesaria según el principio de una voluntad que, de alguna manera, es buena. Cuando la acción es buena sólo como medio *para alguna otra cosa*, el imperativo es *hipotético*; cuando la acción se representa como buena en sí, como necesaria en una voluntad que coincide en sí misma con la razón (es decir, como un principio de esa voluntad), entonces el imperativo será *categórico*.

Así pues, el imperativo dice qué acción posible por mi mediación sería buena, y representa la regla práctica en relación con una voluntad que no realiza inmediatamente una acción por el hecho de que sea buena; pues, por una parte, el sujeto no siempre sabe que es buena y, por otra, suponiendo que lo sepa, sus máximas podrían ser contrarias a los principios objetivos de una razón práctica.

Imperativo
problemático,
asertórico o apodíctico

El imperativo hipotético se limita a decir que la acción es buena para un propósito *posible* o *real*. En el primer caso, se trata de un principio práctico **problemático**; en el segundo caso, de un principio práctico **asertórico**. El imperativo categórico, que declara la acción necesaria por sí, sin relación con ningún propósito ni tampoco con ningún otro fin, tiene el valor de un principio práctico **apodíctico**.

Aquello que sólo es posible mediante las fuerzas de un ser racional puede concebirse también como un posible propósito

para cualquier voluntad; de aquí que, de hecho, sean infinitos los principios de la acción, siempre que se representen como necesarios para alcanzar un propósito que sea posible lograr por este medio. Todas las ciencias tienen alguna parte práctica que consta de ejercicios –que hacen que algún fin sea posible para nosotros– y de imperativos –que indican cómo puede alcanzarse tal fin–. Éstos pueden llamarse en general imperativos de la **habilidad**. Aquí no se trata en absoluto de si el fin es racional y bueno, sino solamente de lo que se debería hacer para alcanzarlo. Los preceptos del médico para sanar totalmente al hombre y los del envenenador, encaminados a matarlo con la máxima seguridad, tienen (en este sentido) el mismo valor, puesto que cada uno sirve para realizar su propósito con la mayor perfección. Como en la temprana juventud no se sabe qué fines pueden presentárenos en la vida, los padres ponen especial cuidado en dar a sus hijos enseñanzas *de toda clase* y se preocupan de proporcionarles la *habilidad* necesaria en el uso de los medios para *cualquier* fin, pues no pueden saber si alguno de esos fines se convertirá realmente en el futuro en un propósito de su hijo. Y este cuidado es tan grande que, por lo general, los padres descuidan formarle y corregirle el juicio sobre los valores de las cosas que quieren proponerse a sí mismos como fines.

*Imperativos
de la habilidad*

Sin embargo, hay un fin que se puede suponer como real en todos los seres racionales (pues, siendo seres dependientes, les son aplicables los imperativos); hay un propósito que no sólo pueden tener, sino que se puede presuponer que lo tienen todos por necesidad natural: se trata del propósito de la *felicidad*. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para conseguir la felicidad es **asertórico**. No hay que presentarlo simplemente como necesario para un propósito incierto y meramente posible, sino para un propósito que puede suponerse con seguridad y *a priori* en todos los seres humanos, porque pertenece a su ser. Ahora bien, puede llamarse sagacidad* en sentido estricto a la habilidad en la elección de los medios para conseguir el mayor bienestar propio. Así pues, el imperativo que se refiere a la elección de los medios para

*Imperativos
de la sagacidad*

* La palabra sagacidad se toma en dos sentidos. En el primer sentido puede recibir el nombre de sagacidad pública; en el segundo, el de sagacidad privada. En el primer sentido se trata de la habilidad de un ser humano para ejercer influencia sobre los demás y usarlos para sus propósitos. El segundo sentido es el conocimiento que reúne todos esos propósitos para el aprovechamiento propio y duradero. Este último sentido es el que da realmente valor al primero, y mejor se podría decir que es hábil y astuto –pero que, en conjunto, no es sagaz– quien siéndolo en el primer sentido no lo es en el segundo.

Imperativo
de la moralidad

alcanzar la propia felicidad, es decir, al precepto de la sagacidad, es *hipotético*; la acción no será mandada en sentido absoluto, sino sólo como medio para otro propósito.

Por último, hay un imperativo que manda inmediatamente una conducta sin poner como condición ningún otro propósito que se pudiera alcanzar mediante esa conducta. Este imperativo es *categorico*. No se refiere a la materia de la acción ni a lo que pueda esperarse de ella, sino a la forma y al principio del que la acción misma proviene, y lo esencialmente bueno en ésta consiste en el ánimo con que se efectúa, sea cual sea el resultado. Este imperativo puede llamarse imperativo de la moralidad.

Imperativos
y obligación

Se puede diferenciar claramente el querer según cada uno de estos tres principios por la *desigualdad* en el grado de constrictión de la voluntad. Para hacer notar esta desigualdad creo que habría que nombrar estos principios en su orden adecuado, que sería: *reglas* de la habilidad, *consejos* de la sagacidad y *mandatos* (*leyes*) de la moralidad. Pues solamente la *ley* lleva consigo el concepto de una *necesidad incondicionada*, objetiva y, por tanto, universalmente válida; y los mandatos son leyes a las que hay que obedecer, es decir, hay que cumplirlas aun en contra de la inclinación. Los *consejos* encierran una necesidad, pero sólo puede ser válida bajo la condición subjetiva y contingente de que este ser humano o aquel otro tengan en cuenta esto o lo otro para su felicidad; por el contrario, el imperativo categorico no está limitado por ninguna condición y, en tanto que es absoluto, aunque prácticamente necesario, se le puede llamar con toda propiedad mandato. Los primeros imperativos podrían llamarse también *técnicos* (pertenecientes al arte); los segundos, *pragmáticos** (pertenecientes al bienestar) y los terceros *morales* (pertenecientes al comportamiento libre en general, es decir, a las costumbres)⁹.

¿Cómo obligan los
imperativos?

Ahora surge la pregunta: ¿cómo son posibles todos estos imperativos? Esta pregunta no pretende averiguar cómo puede pensarse la realización de la acción que ordena el imperativo, sino cómo puede pensarse la constrictión de la voluntad que el imperativo expresa en el problema. No hace falta ninguna investigación especial para averiguar cómo es posible un impe-

* Me parece que el verdadero significado de la palabra *pragmático* podría fijarse así de la manera más exacta. Pues se llaman pragmáticas las *sanciones* que no surgen del derecho de los Estados como leyes necesarias, sino de la *preocupación* por el bien común. Una *historia* está redactada pragmáticamente cuando nos hace *sagaces*, es decir, enseña al mundo cómo puede procurarse su provecho de la mejor manera o, al menos, tan bien como los antecesores.

rativo de la habilidad. Quien quiere el fin también quiere (en la medida en que la razón tiene influencia decisiva sobre sus acciones) los medios insustituiblemente necesarios y que estén en su poder para alcanzar tal fin. Esta proposición es analítica, en lo que concierne al querer; ya que en el querer un objeto como efecto mío está ya pensada mi causalidad como causa activa, es decir, el uso de los medios; y el imperativo extrae el concepto de las acciones necesarias para tal fin a partir del concepto de querer ese fin (determinar los medios adecuados para un propósito requiere, en cualquier caso, proposiciones sintéticas que no atañen al fundamento del acto de la voluntad, sino a la realización del objeto). Por medio de proposiciones sintéticas las matemáticas me enseñan que para dividir una línea en dos partes iguales –guiándome por un principio seguro– debo trazar dos arcos desde sus extremos; pero, cuando sé cuál es la única acción mediante la cual puede suceder el efecto pensado, si quiero totalmente el efecto, entonces quiero también la acción necesaria para conseguirlo; y ésta es una proposición analítica, pues es exactamente lo mismo representarme algo como un efecto posible de alguna manera por mí y representarme a mí mismo actuando de esa manera de cara a lograr ese efecto¹⁰.

Si resultara igualmente fácil dar un concepto determinado de la felicidad, los imperativos de la sagacidad coincidirían totalmente con los de la habilidad y serían igualmente analíticos. Pues en ambos casos podría decirse con igual propiedad: quien quiere el fin, quiere también los medios (necesarios de acuerdo con la razón) que estén en su poder para alcanzarlo. Por desgracia, el concepto de la felicidad es tan indefinido que, aunque todo hombre desea alcanzarla, nunca puede decir exactamente y de acuerdo consigo mismo lo que realmente desea y quiere. La causa de esto es que todos los elementos que pertenecen al concepto de felicidad son empíricos, es decir, tienen que derivarse de la experiencia, mientras que para la idea de felicidad se exige un todo absoluto, un máximo de bienestar en mis circunstancias presentes y futuras. Ahora bien, es imposible que un ser finito se haga un concepto determinado de lo que quiere aquí realmente, aunque sea el más perspicaz posible y esté dotado también de todas las mejores facultades. ¿Quiere riqueza? ¡Cuántos cuidados, envidias y persecuciones se echará encima! ¿Quiere conocimiento e inteligencia? Quizá con esto no consiga otra cosa que una vista más aguda, que le mostrará más terriblemente los males que ahora permanecen todavía ocultos para él (y que, sin embargo, no puede evitar) o cargará con más necesidades aún sus deseos, que ya le dan bastante que hacer.

*Imperativos
de la habilidad*

*Imperativos
de la sagacidad*

¿Quiere una vida larga? ¿Quién le garantiza que no será una larga miseria? ¿Quiere al menos tener salud? Ha ocurrido muchas veces que la debilidad física preserva de los excesos en los que una salud de hierro le hubiera hecho caer, etc. Dicho brevemente: el ser humano no está capacitado para determinar según un principio y con total certeza lo que auténticamente le haría feliz, porque para ello sería preciso tener omnisciencia. Por tanto, no se puede obrar conforme a principios determinados para ser feliz, sino conforme a consejos empíricos, por ejemplo, consejos sobre la alimentación, el ahorro, la cortesía, la continencia, etc.; pues la experiencia enseña que éstos son los que, por término medio, más favorecen el bienestar. De aquí se sigue que los imperativos de la sagacidad no mandan propiamente, es decir, no pueden presentar objetivamente acciones como *necesarias* desde el punto de vista práctico, sino que han de ser tomados más como consejos (*consilia*) que como mandatos (*precepta*) de la razón; también se sigue que la tarea de determinar de modo seguro y universal qué acción proporcionará la felicidad a un ser racional es totalmente irresoluble. Por lo tanto, no es posible ningún imperativo (respecto a la felicidad) que ordene en sentido estricto hacer lo que nos hace felices, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, y descansa sobre bases meramente empíricas, de las que se espera inútilmente que determinen una acción mediante la cual se consiga la totalidad de una sucesión de consecuencias que de hecho es infinita. Si se admite que los medios para alcanzar la felicidad se pueden indicar con seguridad, el imperativo de la sagacidad sería una proposición analítico-práctica; pues sólo se diferencia del imperativo de la habilidad en que, en éste, el fin es sólo posible, mientras que en aquél está dado; pero, como lo que ambos ordenan se refiere a los medios para lo que se supone que se quiere como fin, el imperativo que ordena querer los medios a quien quiere el fin es, en ambos casos, analítico. Así pues, no existe ninguna dificultad con respecto a la posibilidad de un imperativo semejante¹¹.

*Imperativo
de la moralidad*

La única cuestión que hay que solucionar es, sin ninguna duda, cómo es posible el imperativo de la *moralidad*, ya que tal imperativo no es en absoluto hipotético, por lo que la necesidad que representa objetivamente no puede apoyarse en ningún supuesto, como sucede en los imperativos hipotéticos. Hay que tener muy en cuenta que nunca se debe intentar convenir *por medio de ejemplos* (por tanto, empíricamente) si en alguna parte existe de verdad alguno de estos imperativos, sino que hay que cuidar de que los imperativos que parecen categóricos no sean

ocultamente hipotéticos. Por ejemplo, cuando se dice que "no debes prometer en falso" y se admite que la necesidad de esta omisión no es un mero consejo para evitar cualquier otro mal: este último sería el caso si se dijera: "no debes prometer falsamente para no perder tu buen nombre cuando te descubran"; en el primer caso, se afirma que una acción de esta clase debería considerarse mala por sí misma, por lo que el imperativo de la prohibición sería categórico. No se puede mostrar con certeza en ningún ejemplo que la voluntad se determine aquí simplemente por la ley, sin ningún otro impulso, aunque lo parezca; pues es siempre posible que secretamente puedan ejercer influencia sobre la voluntad el miedo a la vergüenza y quizá también oscuros temores a otros peligros. ¿Quién puede demostrar que no existe una causa por medio de la experiencia, cuando ésta no nos enseña otra cosa sino que no percibimos la causa? En tal caso el llamado imperativo moral, que como tal se muestra como categórico e incondicionado, sería de hecho tan sólo un precepto pragmático que nos llama la atención sobre cuál es nuestro provecho y nos enseña simplemente a tenerlo en cuenta.

Así pues, tendremos que investigar totalmente *a priori* la posibilidad de un imperativo categórico, pues aquí no tenemos la ventaja de que su realidad proceda de la experiencia, en cuyo caso no habría sido necesario establecer su posibilidad, sino sólo su explicación. Por el momento, se puede comprender que el imperativo categórico es el único que puede llamarse ley práctica. Todos los demás imperativos pueden llamarse desde luego *principios* de la voluntad, pero no leyes; porque aquello que es necesario para realizar un propósito cualquiera puede considerarse en sí como contingente, y nos podemos liberar del precepto si renunciamos al propósito; en cambio, el mandato incondicionado no deja a la voluntad ninguna opción para hacer lo contrario, por lo que lleva en sí aquella necesidad que exigimos siempre para la ley.

En segundo lugar, en este imperativo categórico o ley de la moralidad, el motivo de la dificultad (para comprender la posibilidad del imperativo) es también muy grande. Se trata de una proposición sintético-práctica* *a priori* y, puesto que el conoci-

Hay que investigarlo
a priori

Proposición
sintético-práctica

* Uno a la voluntad el acto *a priori*, sin presuponer la condición de ninguna inclinación y, por lo tanto, lo uno necesariamente (aunque sólo de forma objetiva, es decir, bajo la idea de una razón que tuviera pleno poder sobre todas las causas subjetivas). Ésta es, pues, una proposición práctica que no deduce analíticamente el querer una acción de otra acción presupuesta anteriormente (pues no tenemos una voluntad tan perfecta), sino que lo une inmediatamente con el concepto de la voluntad de un ser racional, como algo que no está contenido en ella.

miento de la posibilidad de las proposiciones de esta clase tuvo mucha dificultad en el conocimiento teórico, es fácil suponer que en el práctico no tendrá menos¹².

Como primera tarea vamos a probar si acaso el mero concepto de un imperativo categórico no nos proporciona ya su fórmula; una fórmula que contenga la proposición que únicamente puede ser un imperativo categórico; pues (averiguar) cómo es posible un mandato absoluto semejante, aunque sepamos lo que dice, requerirá un esfuerzo especial y difícil que dejaremos para el último capítulo.

Cuando pienso un imperativo *hipotético* cualquiera, no sé de antemano lo que contendrá hasta que no me sea dada la condición. Pero si pienso un imperativo *categórico*, inmediatamente sé lo que contiene. Pues además de la ley, el imperativo sólo contiene la necesidad de que la máxima* sea adecuada a esa ley; y tal ley no contiene ninguna condición a la que tenga que limitarse; por todo lo cual, no queda más que la universalidad de una ley a la que la máxima de la acción debe adecuarse, y esa adecuación es lo único que el imperativo representa como necesario.

Primera formulación
del imperativo
categórico

Así pues, el imperativo categórico es sólo uno y es éste: *Obra solamente según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal*¹³.

Si de este único imperativo, como si fuera su principio, se pueden derivar todos los imperativos del deber, podremos al menos mostrar lo que entendemos por deber, y lo que este concepto quiere decir, aunque dejemos sin resolver la cuestión de si en general lo que se llama deber no será un concepto vacío.

Dado que la universalidad de la ley por la que se producen efectos constituye lo que se llama naturaleza en el sentido más general (según la forma); es decir, dado que constituye la existencia de las cosas, en tanto que determinada por leyes universales, resulta que el imperativo universal del deber podría también formularse así: *Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza*¹⁴.

Tipos de deber

Ahora vamos a enumerar algunos deberes siguiendo la acostumbrada división de los mismos en deberes para con noso-

* La *máxima* es el principio subjetivo para obrar y debe distinguirse del *principio objetivo*, es decir, de la ley práctica. Aquella contiene la regla práctica que determina la razón conforme a las condiciones del sujeto (frecuentemente la ignorancia o también las inclinaciones del mismo); y por eso es el principio según el cual obra el sujeto. Pero la ley es el principio objetivo, válido para todo ser racional, según el cual *debe obrar*, es decir, es un imperativo.

tros mismos y para con los demás, así como en deberes perfectos e imperfectos*¹⁵.

1. Una persona que, por una sucesión de males cercanos a la desesperación, siente fastidio hacia la vida tiene aún el suficiente uso de razón para poder preguntarse si quitarse la vida no será contrario al deber para consigo mismo. Ahora, tiene que probar si la máxima de su acción puede llegar a ser una ley universal de la naturaleza. Pero su máxima es: convierto en un principio acortar mi vida por egoísmo cuando ésta me amenaza a largo plazo con más males que comodidades. La pregunta que aún hay que formular es si este principio del egoísmo podría llegar a ser una ley universal de la naturaleza. Pero pronto se ve que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida por medio del mismo sentimiento que tiene como fin impulsar el fomento de esa vida sería contradictoria consigo misma y no podría subsistir como naturaleza. Por tanto, sería imposible que esa máxima pudiera realizarse como ley universal de la naturaleza y en consecuencia contradice por completo al principio supremo de todo deber.

2. Otra persona se ve obligada por la necesidad a tomar dinero prestado. Sabe muy bien que no podrá pagarlo, pero entiende también que nadie se lo prestará si no promete con toda firmeza devolverlo en un plazo determinado. Desea hacer esa promesa, pero aún le queda bastante conciencia para preguntarse: ¿no está prohibido y es contrario al deber ayudarse de este modo a salir de la necesidad? Si suponemos que decide hacerlo, su máxima diría así: si creo encontrarme con necesidad de dinero, lo pido prestado y prometo pagarlo, aunque sepa que no lo haré jamás. Este principio del egoísmo o de la propia conveniencia puede ser perfectamente compatible con mi bienestar futuro; pero aún queda la pregunta: ¿es lícito? De este modo transformo la exigencia del egoísmo en una ley universal y formulo así la pregunta: ¿qué ocurriría si mi máxima llegara a ser una ley universal? En seguida entiendo que no podría nunca ser válida como ley natural universal ni concordar consigo misma, sino que necesariamente tendrá que contradecirse. Pues la universalidad de una ley por la que cada cual, al creerse necesita-

*Conservar
la propia vida*

*Prometer
sinceramente*

* Debe observarse aquí que me reservo la división de los deberes para una futura *Metafísica de las costumbres* y doy aquí una división cualquiera para ordenar mis ejemplos. Por lo demás, entiendo aquí por deber perfecto aquel que no admite ninguna excepción en ventaja de la inclinación, y así tengo *deberes perfectos* no meramente externos, sino también internos. Esto contradice el uso del vocabulario aceptado en las escuelas, pero no voy a justificarlo porque para mi propósito es indiferente si se admite o no este uso.

Desarrollo personal

do, pudiera prometer lo que se le ocurriera con el propósito de no cumplirlo haría imposible la promesa y la finalidad que ésta pueda tener; así nadie creería lo que le prometieran y cualquier manifestación de este tipo causaría risa y sería tomada como un pretexto vano.

3. Una tercera persona encuentra en sí misma una cualidad que (cultivándola) podría hacerle un ser humano útil en diversos aspectos. Pero se encuentra en circunstancias cómodas y prefiere dedicarse al placer antes que esforzarse por ampliar y mejorar sus afortunadas disposiciones naturales. No obstante, se pregunta si su máxima de descuidar sus dotes naturales concuerda no sólo con su tendencia a la vida placentera, sino también con eso que se llama deber. Entonces puede entender que, desde luego, siempre puede subsistir una naturaleza que se oriente por esa ley universal, aunque el ser humano (como el habitante de los mares del sur) puede dejar que se oxiden sus cualidades y entregar su vida a la ociosidad, al placer y a la procreación; en una palabra: a disfrutar. Pero es imposible querer que esta máxima se convierta en una ley universal de la naturaleza o que esté impresa como tal en nosotros por instinto natural. Pues como ser racional quiere necesariamente que todas las facultades que posee se desarrollen, porque le han sido dadas y le sirven para toda clase de propósitos posibles.

Ayudar a los demás

Una cuarta persona, a quien todo le va bien, al ver que otros tienen que luchar con grandes penalidades, y que ella les podría ayudar, piensa: ¿qué me importa? ¡Que todo el mundo sea tan feliz como el cielo quiera o como cada cual pueda hacerse a sí mismo; no le quitaré nada a nadie, ni tampoco tendré envidia de nadie; pero no tengo gana de contribuir a su bienestar o ayudarlo en su necesidad! Si una forma de pensar semejante llegara a ser ley universal de la naturaleza, el género humano podría muy bien subsistir, y con seguridad aún mejor que cuando todo el mundo habla de compasión y buenos deseos e incluso los ejercen en ocasiones mientras, siempre que pueden, engañan, venden el derecho de los seres humanos o les quebrantan de algún otro modo. Pero, aunque es posible que aquella máxima pudiera existir como una ley universal de la naturaleza, resulta imposible querer que un principio semejante sea válido como ley natural siempre y en cualquier lugar. Pues una voluntad que decidiera tal cosa entraría en contradicción consigo misma al privarse —mediante una ley natural que tiene su origen en ella— de toda esperanza de ayuda cuando necesitara el amor y la compasión de los demás.

Éstos son algunos de los muchos deberes reales, o que al menos nosotros tomamos por tales, cuya derivación del princi-

pio único que nos ha guiado resulta muy clara. Hay que *poder querer* que una máxima de nuestra conducta se convierta en una ley universal: éste es, en general, el canon del juicio moral de la misma¹⁶. Algunas acciones son de tal índole que su máxima no puede ser *pensada* sin contradicción como ley natural universal; y aún menos se puede *querer* que *deba* llegar a ser tal ley. En otras acciones no se encuentra esta imposibilidad interna pero, no obstante, resulta imposible *querer* que su máxima se eleve a la universalidad de una ley natural, porque una voluntad tal se contradiría a sí misma. Puede verse fácilmente que las primeras contradicen el deber más riguroso o estricto (ineludible), mientras que las segundas contradicen el deber amplio (meritorio); y así todo deber, en lo que concierne a la clase de obligación (no al objeto de su acción), queda totalmente formulado en su dependencia del principio único mediante estos ejemplos.

Ahora bien, si nos observamos a nosotros mismos cuando incumplimos un deber, encontraremos que en realidad no queremos que nuestra máxima llegue a convertirse en ley universal, pues eso es imposible; antes bien queremos lo contrario: la ley seguirá siendo universal, pero nos tomamos tan sólo la libertad de hacer una *excepción* en nuestro favor (o, también, sólo por esta vez) o en el de nuestra inclinación. En consecuencia, si contempláramos todo desde uno y el mismo punto de vista, a saber, el de la razón, encontraríamos una contradicción en nuestra propia voluntad: que un principio determinado sería objetivamente necesario como ley universal y, sin embargo, subjetivamente no tendría valor universal, sino que admitiría excepciones. Pero algunas veces observamos nuestra acción desde el punto de vista de una voluntad totalmente adecuada a la razón, mientras que en otras ocasiones consideramos esa misma acción desde el punto de vista de una voluntad afectada por la inclinación. En esos casos no hay contradicción alguna, sino una resistencia de la inclinación frente al precepto de la razón (*antagonismus*), por la que la universalidad del principio (*universalitas*) se convierte en mera validez común (*generalitas*); con lo cual el principio racional práctico ha de coincidir con la máxima a mitad de camino. Pero, aunque esto no se pueda justificar en nuestro propio juicio –formulado imparcialmente–, queda probado que verdaderamente reconocemos la validez del imperativo categórico y tan sólo nos permitimos (con todo respeto) algunas excepciones que a nuestro parecer son inevitables y forzosas.

De este modo hemos logrado probar al menos que, si el deber es un concepto que ha de encerrar significado y tener

*Lo que manda
el imperativo
categórico*

Búsqueda
del fundamento del
imperativo categórico

El fundamento del
imperativo categórico
no está en la
naturaleza humana

auténtica capacidad legisladora sobre nuestras acciones, sólo puede expresarse en imperativos categóricos y de ningún modo en imperativos hipotéticos; igualmente hemos mostrado claramente y con precisión para cada uso –lo que ya es considerable– el contenido del imperativo categórico que debería incluir el principio de todo deber (si es que existe tal cosa). Pero no hemos llegado aún a mostrar *a priori* que este imperativo existe realmente, que existe una norma práctica que ordena por sí misma absolutamente y sin recurrir a los impulsos, que impone por sí misma mandatos, y que obedecer a esta norma es un deber¹⁷.

Con el propósito de conseguirlo, es de la mayor importancia tener en cuenta que no puede incurrirse en querer derivar este principio de *las propiedades particulares de la naturaleza humana*. Pues el deber ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción; ha de tener validez para todo ser racional (sólo a un ser racional puede afectarle un imperativo) y *sólo por ello* constituye una ley para cualquier voluntad humana. Por el contrario, lo que se derive de la especial disposición natural de la humanidad, es decir, lo que se derive de ciertos sentimientos o inclinaciones, o incluso de una dirección especial y propia de la razón humana que no fuera necesariamente válida para la voluntad de todo ser racional; todo esto puede ser una máxima para nosotros, pero no puede producir una ley, es decir, puede proporcionarnos un principio subjetivo para obrar –por el que obramos por tendencias o inclinaciones–, pero no un principio objetivo que nos *obligue* a actuar, aunque sea en contra de nuestras tendencias, de nuestras inclinaciones y de nuestra disposición natural. Incluso cuanto menos a su favor estén las causas subjetivas y cuanto más en su contra, tanto mejor se muestra la eminencia y dignidad interior del mandato en un deber, sin que por ello se debilite lo más mínimo la constrictión de la ley ni se quite nada de su validez.

Aquí vemos, pues, a la filosofía colocada de hecho en una posición precaria, pero que debe ser firme, aunque ni en el cielo ni sobre la tierra pueda depender de algo o tener donde apoyarse. La filosofía debe mostrar aquí su integridad como guardadora de sus propias leyes y no como heraldo de aquellas leyes que le sugieran un sentido impreso o quién sabe qué naturaleza tutora; en conjunto, tales leyes son siempre mejores que nada, pero nunca pueden proporcionar los principios que dicta la razón, cuyo origen debe ser siempre *a priori*; pues en esto consiste la autoridad que tienen para mandar: en no esperar nada de la inclinación de los seres humanos, sino esperar todo del poder supremo de la ley y del respeto que hay que prestarle; o,

de lo contrario, condenar al ser humano a despreciarse a sí mismo y aborrecerse interiormente.

Así pues, todo lo empírico es un añadido al principio de la moralidad, añadido que resulta no sólo inútil, sino muy perjudicial para la pureza de las costumbres; para ellas, el valor verdadero –y por encima de todo precio–, que es el de una voluntad absolutamente buena, consiste justamente en que el principio de la acción esté liberado de toda influencia de motivos contingentes que puedan proceder de la experiencia. Nunca serán suficientes las advertencias que se hagan contra esta negligencia o bajeza en la forma de pensar que consiste en buscar el principio en causas y leyes empíricas; pues cuando la razón humana se siente cansada, descansa con gusto sobre esta almohada y en el sueño de dulces fantasías (que le hacen abrazar una nube en vez de a Juno¹⁸) sustituye la moralidad por una criatura bastarda, compuesta por un amontonamiento de miembros de los más dispares orígenes que se parece a todo lo que se quiera ver en él, menos a la virtud (para quien la haya visto alguna vez en su verdadera forma)*.

La pregunta es ésta: ¿constituye una ley necesaria *para todo ser racional* enjuiciar siempre sus acciones según máximas de las que él mismo pueda querer que deban servir como leyes universales? De ser así, esta ley ha de encontrarse (totalmente *a priori*) unida con el concepto de la voluntad de un ser racional en general. Pero para descubrir este enlace es necesario –por mucho que uno se resista– dar un paso más hasta la metafísica, aunque en un ámbito de la misma bien diferenciado de la filosofía especulativa, a saber: la metafísica de las costumbres. En una filosofía práctica en la que nuestro cometido no consiste en aceptar fundamentos de lo que *ocurre*, sino leyes de lo que *debe ocurrir* –aunque no ocurra nunca– es decir, leyes objetivo-prácticas; en esa filosofía práctica, no tenemos necesidad de investigar sobre los fundamentos por los que algo agrada o desagrada, por ejemplo: por qué el placer se distingue de la mera sensación del gusto o si ésta se diferencia de un bienestar general de la razón; o en qué se basan el placer y el desagrado y cómo surgen de aquí deseos e inclinaciones, y cómo de éstos, con la colaboración de la razón, salen máximas. Toda esta investigación per-

*Rechazo del
fundamento empírico*

*El fundamento
ha de ser a priori*

* Contemplar la virtud en su verdadera forma no es otra cosa que mostrar la moralidad desprovista de toda mezcla de sensibilidad y del adorno impuro de la recompensa o del egoísmo. Cualquiera puede darse cuenta fácilmente mediante un ensayo mínimo de su razón –si no está totalmente incapacitada para la abstracción– de cuánto oscurece a la moralidad aquello que parece seductor para las inclinaciones.

tenece a una psicología empírica que constituiría la segunda parte de la teoría de la naturaleza, considerada como *filosofía de la naturaleza* en cuanto que se basa en *leyes empíricas*. Pero aquí se trata de leyes objetivo-prácticas y, por tanto, de la relación de una voluntad consigo misma, en cuanto que se determina sólo por la razón, desapareciendo así todo lo que tenga relación con lo empírico; porque, cuando la razón por sí misma determina la conducta (cuya posibilidad buscaremos precisamente ahora), tiene que hacerlo necesariamente *a priori*.

Fin y medio.
Tipos de fines

La voluntad se piensa como la facultad de determinarse a sí misma a obrar conforme a la *representación de ciertas leyes*. Tal facultad sólo puede hallarse en seres racionales. Lo que sirve a la voluntad como fundamento objetivo para su autodeterminación es el *fin*; y cuando éste nos es dado por medio de la simple razón, debe tener validez para todos los seres racionales. Por el contrario, lo que sólo contiene el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es el fin se llama *medio*. El fundamento subjetivo del deseo es el *impulso*; el fundamento objetivo del querer es el motivo. De ahí la diferencia entre los fines subjetivos, que se basan en impulsos, y los objetivos, que proceden de motivos que son válidos para todo ser racional. Los principios prácticos son *formales* cuando prescinden de cualquier fin subjetivo; pero son *materiales* cuando se basan en fines subjetivos y, por tanto, en ciertos impulsos. Los fines que un ser racional se pone a su antojo como *efectos* de su acción (fines materiales) son en conjunto solamente relativos; pues sólo tienen valor en relación con la facultad de desear peculiar del sujeto; por lo tanto, ese valor no puede proporcionar principios necesarios y válidos para todos los seres racionales y para todo querer, es decir, no puede proporcionar leyes prácticas. De ahí que todos estos fines relativos sólo sean fundamento de imperativos hipotéticos.

Pero suponiendo que haya algo *cuya existencia en sí misma* tenga un valor absoluto, algo que pueda ser el fundamento para determinadas leyes como *fin en sí mismo*, entonces en ello y solamente en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de una ley práctica¹⁹.

El ser humano,
fin en sí

Ahora digo: el ser humano, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, *no meramente como medio* para uso caprichoso de esta o aquella voluntad, sino que debe ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin* en todas las acciones, tanto las dirigidas hacia sí mismo como hacia otro ser racional. Todos los objetos de la inclinación tienen solamente un valor condicionado; pues si no existieran las inclinaciones y las necesidades fundadas en ellas, su objeto carecería de valor. Pero las

propias inclinaciones –como fuentes de las necesidades– están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas por sí mismas, que el deseo de todo ser racional debe ser más bien estar libre de ellas. Así pues, el valor de los objetos que podemos *alcanzar* con nuestra acción es condicionado en todos los casos. Los seres cuya existencia no depende de nuestra voluntad, sino de la naturaleza, tienen sólo un valor relativo cuando se trata de seres irracionales, y por esto se llaman *cosas*; pero los seres racionales se denominan *personas*, porque su naturaleza ya los señala como fines en sí mismos, es decir, como algo que no puede ser usado meramente como medio, limitando así el capricho (y siendo un objeto de respeto). Los seres racionales no son meros fines subjetivos cuya existencia –como efecto de nuestra acción– tiene *para nosotros* un valor; sino que son *fines objetivos*, es decir, cosas cuya existencia es en sí misma un fin y de tal tipo que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el que tuvieran que servir como meros medios, ya que sin esto no se encontraría nada de valor absoluto; si todo valor fuera condicionado, y por tanto contingente, no podría encontrarse ningún principio práctico supremo para la razón.

Si tiene que haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico respecto a la voluntad humana, tendrá que ser aquel que constituya un principio *objetivo* de la voluntad desde la representación de lo que necesariamente es fin para todos, porque es *fin en sí mismo* y, por tanto, puede servir como ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*. Así es como el ser humano se representa necesariamente su propia existencia, y en este sentido ésta es un principio *subjetivo* de las acciones humanas. Pero cualquier otro ser racional se representa su existencia siguiendo el mismo fundamento racional que también es válido para mí*; así pues, al mismo tiempo es un principio *objetivo* del cual, como razón práctica suprema, deben poder derivarse todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será, pues, el siguiente: *Obra de tal modo que trates la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*. Vamos a ver si esto puede realizarse²⁰.

Quedándonos con los ejemplos anteriores, tendremos:

Primero, según el concepto del deber necesario para consigo mismo, quien piense en el suicidio se preguntará si su acción

*Segunda formulación
del imperativo
categórico*

*Conservar
la propia vida*

* Ahora presento esta proposición como postulado. En el último capítulo se encontrarán sus fundamentos.

puede ser compatible con la idea de la humanidad como *fin en sí misma*. Si se autodestruye para huir de una situación dolorosa, usa a una persona meramente como *un medio* para alcanzar una situación soportable hasta el final de la vida. Pero el hombre no es ninguna cosa, no es algo que pueda ser usado *meramente como medio*, sino que siempre debe ser considerado en todas las acciones como fin en sí mismo. Así pues, no puedo disponer del ser humano en mi persona para mutilarlo, corromperlo o matarlo. (Dejo a un lado la determinación precisa de este principio para evitar cualquier malentendido; por ejemplo, la amputación de un miembro para seguir vivo, el peligro en que pongo mi vida para conservarla, etc.; esto pertenece propiamente a la moral.)

Prometer
sinceramente

Segundo, en lo que concierne al deber necesario y obligatorio para con los demás, el que tiene la intención de hacer a otro una promesa falsa entenderá en seguida que quiere servirse de otro hombre como *simple medio*, sin que contenga al mismo tiempo el fin en sí. Pues aquel a quien quiero usar para mis propósitos mediante esa promesa no puede en ningún modo estar de acuerdo con mi forma de proceder contra él ni ser el fin de esta acción. Se comprende mejor esta oposición al principio de los demás seres humanos mediante ejemplos de ataques contra la libertad y la propiedad ajenas. Pues entonces aparece claro que el que viola los derechos de los demás seres humanos ha decidido servirse de la persona de los demás meramente como medio, sin tomar en consideración que —en cuanto seres racionales— debe valorarlos siempre también como fines, es decir, como seres que pueden contener en sí el fin de la misma acción*.

Desarrollo personal

Tercero, con respeto al deber contingente (meritorio) para consigo mismo, no es suficiente que la acción no contradiga a la humanidad que está en nuestra persona como fin en sí misma; debe también *concordar* con ella. Existen en la humanidad disposiciones hacia una mayor perfección que pertenecen al fin de la naturaleza con respecto a la humanidad en nuestra persona; descuidarlas sería compatible con la *conservación* de la humanidad como fin en sí, pero no con el *desarrollo* de este fin.

* No se piense en modo alguno que el dicho trivial *quod tibi non vis fieri, etc.* (lo que no quieras para ti, etc.) puede servir como directriz o principio, pues se deriva de aquél, aunque con distintas limitaciones. No puede ser ley universal, pues no contiene el fundamento de los deberes para consigo mismo, ni el de los deberes de amor a los demás (pues algunos admitirían con gusto que los otros no les hicieran ningún bien, si con ello se vieran dispensados de hacérselo ellos); y, finalmente, tampoco contiene el fundamento de los deberes necesarios de unos con otros; pues, sobre esta base, el delincuente podría discutir con el juez que lo condena, etc.

Cuarto, en cuanto al deber meritorio para con los demás, el fin natural que tienen todos los hombres es su propia felicidad. Desde luego, la humanidad podría subsistir aunque nadie aportara nada a la felicidad de los otros ni tampoco les quitara nada; pero, si cada cual no trata de promover los fines de los demás en lo que de él depende, su coincidencia con la *humanidad como fin en sí misma* no es positiva, sino sólo negativa. Ya que los fines del sujeto –que es fin en sí mismo– deben poder ser también, dentro de lo posible, *mis fines*, si esta representación ha de producir en mí *todo* su efecto²¹.

Este principio de la humanidad y de todo ser racional en general *como fines en sí mismos* (que es la suprema condición limitadora de la libertad de las acciones de cualquier ser humano) no se deriva de la experiencia. En primer lugar, por su universalidad que concierne a todos los seres racionales en general y ninguna experiencia llega a determinar tanto. En segundo lugar, porque en él no se representa a la humanidad como fin del ser humano (subjetivo), es decir, como objeto que uno convierte en fin realmente por sí mismo; sino que la humanidad está representada como fin objetivo que –sean los que sean los fines que tengamos– debe constituir, como ley, la suprema condición limitadora de todos los fines subjetivos y, por tanto, debe proceder de la razón pura. El fundamento de toda legislación práctica reside *objetivamente* en la *regla* y en la forma de la universalidad que la capacita para ser ley (siempre una ley natural), según el primer principio; y *subjetivamente*, el fundamento se encuentra 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 el tercer principio práctico de la voluntad²² como condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal, a saber, la *idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad legisladora universal*.

Según este principio, se rechazarán todas las máximas que no puedan coexistir con la propia legislación universal de la voluntad. Así, la voluntad no está simplemente sometida a la ley, sino que lo está de modo que debe ser considerada también *como autoleisladora* y, por eso y sólo por eso, está sometida a la ley (de la que ella misma puede considerarse autora)²³.

Los imperativos que se han presentado anteriormente –es decir, el de la legalidad universal de las acciones, que es semejante a un *orden natural*, y el de la *preferencia* universal de los seres racionales como *fines* en sí mismos– excluyen de su autoridad cualquier mezcla de intereses como impulsos, precisamente porque son representados como categóricos; pero han

Ayudar a los demás

Tercera formulación del imperativo categórico

Independencia del interés

sido *admitidos* como imperativos categóricos sólo porque había que aceptarlo así si es que se quería explicar el concepto de deber. No podía mostrarse por sí que haya proposiciones prácticas que manden categóricamente, ni tampoco puede mostrarse todavía en este capítulo. Lo único que podría suceder es que la ausencia de todo interés que tiene lugar cuando se quiere por deber –y que es el rasgo diferenciador específico entre el imperativo categórico y el hipotético– estuviera indicada en el mismo imperativo mediante alguna determinación contenida en él; y esto es lo que ocurre con la presente tercera fórmula del principio: la idea de la voluntad de todo ser racional como *una voluntad legisladora universal*.

Pues es imposible que pensemos tal voluntad como dependiente de algún interés, ya que es legisladora suprema; aunque, estando *sometida a leyes*, sí puede estar unida a esa ley por medio de un interés. Pero si fuera una voluntad dependiente, necesitaría aún de otra ley que limitase el interés de su egoísmo a la condición de valer como ley universal.

Así pues, si el principio de toda voluntad humana como una *voluntad legisladora universal por medio de todas sus máximas** fuera exacto, coincidiría muy bien con el imperativo categórico, pues precisamente a causa de la idea de una legislación universal no se basa en ningún interés, siendo el único entre todos los imperativos posibles que puede ser incondicionado. O mejor aún, dando la vuelta a la frase: si existe un imperativo categórico (es decir, una ley para cualquier voluntad de un ser racional), sólo puede mandar que se haga todo según la máxima de una voluntad tal que, al mismo tiempo, pueda tenerse a sí misma como legisladora universal respecto al objeto; pues sólo entonces es incondicionado el principio práctico y el imperativo al que obedece, ya que no puede tener como fundamento ningún interés.

No hay que asombrarse de que todos los esfuerzos que hasta aquí se han emprendido para esclarecer el principio de la moralidad hayan fracasado necesariamente. Se ha considerado al ser humano atado a leyes por su deber, pero no se ha comprendido que *sólo* está sometido a *su propia legislación* que, sin embargo, es *universal* y que solamente está sujeto a actuar de forma adecuada a su propia voluntad legisladora que, según el fin natural, lo hace universalmente. Pues si pensara al ser humano solamente como sometido a una ley (sea la que sea) tendría

* Puedo evitarme la presentación de ejemplos para explicar este principio, pues pueden servir para ese fin los que ya se han presentado para explicar el imperativo categórico y sus fórmulas.

Autolegislación
universal

que llevar en sí algún interés como incentivo o coacción, porque no surgiría como ley de su voluntad, sino que ésta se vería forzada –conforme a la ley– por *alguna otra cosa* para actuar de cierta manera. Esta consecuencia necesaria tiraba por tierra todo el trabajo encaminado a encontrar un fundamento supremo del deber. Pues no se obtenía el deber, sino la necesidad de la acción procedente de un determinado interés que podía ser propio o ajeno. Pero entonces el imperativo resultaba siempre condicionado y no podría servir como mandato moral. Así pues, denominaré a este principio como principio de la *autonomía* de la voluntad, en contraposición a cualquier otro que, por ello, situaré dentro de la *heteronomía*²⁴.

El concepto de un ser racional que debe considerarse como legislador universal mediante todas las máximas de su voluntad para –desde este punto de vista– juzgarse a sí mismo y sus acciones, conduce a un concepto muy fructífero y dependiente del primero, a saber, el concepto de un *reino de los fines*.

Entiendo por *reino* la conexión sistemática de diferentes seres racionales mediante leyes comunes. Como las leyes determinan los fines según su validez universal, si se hace abstracción de las diferencias personales entre los seres racionales y se prescinde también del contenido de sus fines privados, podremos concebir una totalidad de fines en conexión sistemática (tanto los seres racionales como fines en sí mismos como los fines propios que cada cual pueda imponerse); es decir, un reino de fines que es posible según los principios mencionados.

Pues los seres racionales se encuentran bajo la ley de que cada uno de ellos no ha de ser tratado, por sí mismo ni por los demás, *nunca como simple medio*, sino siempre *al mismo tiempo como fin en sí mismo*. De aquí surge una conexión sistemática de seres racionales mediante leyes comunes objetivas; y dado que estas leyes tienen como propósito precisamente la relación de estos seres entre sí en cuanto medios y fines, a ese reino se le puede llamar reino de los fines (siendo desde luego solamente un ideal)²⁵.

Un ser racional pertenece como *miembro* al reino de los fines cuando forma parte de él como legislador universal, pero al mismo tiempo se somete a estas leyes. Pertenece al reino como *soberano* cuando como legislador no está sometido a la voluntad de ningún otro.

El ser racional debe considerarse siempre como legislador en un posible reino de los fines mediante la libertad de la voluntad, ya sea como miembro o como soberano. Pero no puede ocupar este último puesto mediante la mera máxima de su volun-

Autonomía de la voluntad

Reino de los fines

Miembro y soberano

tad, sino solamente tratándose de un ser totalmente independiente, sin necesidad ni limitación de una facultad adecuada a la voluntad²⁶.

La moralidad consiste, pues, en la relación de toda acción con la legislación por la que únicamente es posible un reino de los fines. Esta legislación debe por tanto encontrarse en cada ser racional y poder surgir de su voluntad, cuyo principio es: no realizar ninguna acción por ninguna otra máxima más que por aquella que pueda al mismo tiempo ser una ley universal y, por consiguiente, de forma tal que *la voluntad, mediante su máxima, pueda considerarse al mismo tiempo como legisladora universal*. Como las máximas no coinciden necesariamente por su naturaleza con este principio objetivo de los seres racionales como legisladores universales, la necesidad del acto según aquel principio se llama obediencia práctica, es decir, *deber*. El deber no se refiere al soberano del reino de los fines, pero sí a cada miembro y, por cierto, a todos en igual medida.

La necesidad práctica de obrar conforme a este principio, es decir, el deber, no se basa en sentimientos, impulsos ni inclinaciones, sino simplemente en la relación de los seres racionales entre sí, en la que la voluntad de un ser racional debe considerarse al mismo tiempo como *legisladora*, porque de otro modo no podría pensarse como *fin en sí misma*. Así pues, la razón refiere toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad y también a toda acción para consigo misma, y no por algún otro motivo práctico o ventaja futura, sino por la idea de la *dignidad* de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley sino a aquella que él mismo se da.

En el reino de los fines todo tiene o bien un *precio* o bien una *dignidad*. Lo que tiene precio puede ser reemplazado por alguna otra cosa *equivalente*; por el contrario, lo que se eleva sobre todo precio y no admite ningún equivalente tiene una *dignidad*.

Cuanto se refiere a las inclinaciones y necesidades humanas tiene un *precio de mercado*; lo que, sin suponer una necesidad, se adecua a cierto gusto, es decir, a un bienestar basado en el juego sin propósito de nuestras facultades anímicas, tiene un *precio de afecto*; pero lo que constituye la condición única bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor relativo, o sea un precio, sino que tiene un valor intrínseco, es decir, *dignidad*²⁷.

La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la morali-

El deber
en el reino de los fines

Precio y dignidad

dad, y la humanidad en tanto sea capaz de ella, es lo único que posee dignidad. La habilidad y la diligencia en el trabajo tienen un precio de mercado; el ingenio, una imaginación viva y el buen humor tienen un precio de afecto; por el contrario, la fidelidad en la promesa y la benevolencia por principio (no por instinto) poseen un valor intrínseco. La naturaleza tanto como el arte no contienen nada que, de carecerse de estos valores, pudieran poner en su lugar. Pues su valor no consiste en los efectos que se originen de ellos, ni en las ventajas y la utilidad que proporcionen, sino en los criterios, es decir, en las máximas de la voluntad que de esta manera están dispuestas a manifestarse en las acciones, aun cuando no les favorezca el éxito. Estas acciones no necesitan ninguna recomendación de una disposición o un gusto subjetivos para ser consideradas con inmediato favor y complacencia, ni precisan de ninguna tendencia o sentimiento inmediato; muestran a la voluntad que las realiza como objeto de un respeto inmediato; no se requiere más que la razón para imponerlas a la voluntad, sin tener que *granjeársela*, lo que sería una contradicción en el caso de los deberes. Esta apreciación da a conocer el valor de dignidad que tiene ese modo de pensar y lo coloca a infinita distancia sobre todo precio, con lo que no puede entrar en cálculo ni comparación sin que, por así decirlo, se profane su santidad.

Moralidad y dignidad

¿Y qué es entonces lo que autoriza a los criterios moralmente buenos o a la virtud a forjar tan altas pretensiones? No es nada menos que la *participación* que aportan al ser racional en la *legislación universal*, capacitándolo para ser miembro en un posible reino de los fines –para el que por su propia naturaleza ya estaba destinado como fin en sí mismo–; y justamente por eso, como legislador en este reino de los fines, haciéndolo libre en relación con todas las leyes naturales, teniendo que obedecer tan sólo a las que él mismo da, por lo que sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal a la que él mismo se somete. Pues nada posee otro valor que el que la ley determina. Pero la propia legislación que determina el valor de todo lo demás debe tener precisamente por eso una dignidad, es decir, un valor incondicionado e incomparable para el que únicamente la palabra *respeto* nos da la expresión adecuada de la estimación que todo ser racional ha de darle. La *autonomía* es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.

Autonomía y dignidad

Las tres maneras de representar el principio de la moralidad son en realidad otras tantas fórmulas de una misma ley, cada una de las cuales reúne en sí a las otras dos. Con todo, sub-

Estructura de las tres formulaciones

siste en ellas una diferencia que es más subjetiva que práctico-objetiva, consistente en aproximar una idea de la razón a la intuición (según una cierta analogía) y, así, al sentimiento. Todas las máximas tienen:

1) una *forma*, que consiste en la universalidad, y en consecuencia la fórmula del imperativo moral expresa que las máximas deben ser elegidas como si tuvieran que valer como leyes naturales universales;

2) una *materia*, es decir, un fin, y entonces la fórmula dice que el ser racional –como fin por naturaleza y, por tanto, como fin en sí mismo– debe servir a toda máxima como condición limitadora de todos los fines meramente relativos y arbitrarios;

3) una *total determinación* de todas las máximas mediante la siguiente fórmula: que todas las máximas de legislación propia han de concordar en un posible reino de los fines como reino de la naturaleza*.

El proceso continúa mediante las categorías de la *unidad* de la forma de la voluntad (la universalidad de la misma); de la pluralidad de la materia (de los objetos, es decir, de los fines); y del todo o *totalidad* del sistema. En el *enjuiciamiento* moral es preferible proceder siempre según los métodos más rigurosos y sentar como base la fórmula universal del imperativo categórico: *Obra según la máxima que al mismo tiempo pueda convertirse en ley universal*. Pero si al mismo tiempo se le quiere dar acceso a la ley moral, resulta muy útil conducir una y la misma acción a través de los tres conceptos señalados y así, en la medida en que lo permita, acercarlos a la intuición²⁸.

Algunas conclusiones

Voluntad buena

Luego podemos terminar allí de donde en principio partimos, a saber, en el concepto de una voluntad incondicionalmente buena. La voluntad es *absolutamente buena* cuando no puede ser mala, esto es, cuando al transformar su máxima en ley universal jamás puede contradecirse. Este principio es, pues, también su ley suprema: obra siempre según aquella máxima cuya universalidad puedas querer al mismo tiempo como ley; ésta es la única condición bajo la cual una voluntad no puede nunca estar en contradicción consigo misma, y tal imperativo es categórico. Dado que la validez de la voluntad como ley universal para acciones posibles tiene analogía con el enlace universal de la existencia de las cosas según leyes universales

* La teleología considera a la naturaleza como un reino de los fines, la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza. Allí el reino de los fines es una idea teórica que sirve como explicación de lo que es. Aquí es una idea práctica para hacer realidad, de acuerdo con ella, lo que no es, pero puede llegar a ser mediante nuestras acciones y omisiones.

-leyes que constituyen, en general, lo formal de la naturaleza-, el imperativo categórico puede expresarse así: *Obra según máximas que al mismo tiempo puedan tenerse por objeto como leyes naturales universales*. Así se ha conseguido la fórmula de una voluntad absolutamente buena.

La naturaleza racional se distingue de las demás en que se pone un fin a sí misma. Éste sería la materia de toda buena voluntad. Pero como en la idea de una voluntad absolutamente buena que no esté limitada por ninguna condición (conseguir este o aquel fin) debe hacerse completa abstracción de todo fin a realizar (que haría a la voluntad sólo relativamente buena), el fin aquí debe pensarse no como un fin a *realizar*, sino como un fin *independiente*; es decir, debe pensarse como un fin contra el que nunca se obrará y al que nunca se valorará como simple medio, sino siempre, en cada acto de la voluntad, al mismo tiempo como fin. Este fin no puede ser otra cosa que el sujeto mismo de todos los fines posibles, por ser también el sujeto de una voluntad absolutamente buena; pues no puede sin contradicción atribuírsele a ningún otro objeto²⁹. El principio: obra en relación con todo ser racional (contigo mismo y con los otros) de tal modo que, en tu máxima, tenga al mismo tiempo validez como fin en sí mismo, equivale básicamente al principio: obra conforme a una máxima que incluya en sí misma validez universal para todo ser racional. Pues decir que debo limitar mi máxima en el uso de los medios para conseguir cualquier fin a la condición de que sea universalmente válida como ley para todo sujeto, es tanto como decir que el sujeto de los fines, es decir, el ser racional mismo, no debe ser nunca usado como simple medio, sino que ha de constituir el fundamento para todas las máximas de las acciones como suprema condición limitadora en el uso de los medios, esto es, siempre y al mismo tiempo como fin.

De aquí se sigue incuestionablemente que todo ser racional como fin en sí mismo debe considerarse al mismo tiempo como legislador universal con respecto a todas las leyes a las que pueda estar sometido; porque lo que distingue precisamente al ser racional como fin en sí mismo es esta idoneidad de sus máximas para la legislación universal; de igual modo que su dignidad (prerrogativa) frente a todos los seres simplemente naturales trae consigo que deba tomar su máxima siempre desde su propio punto de vista, pero al mismo tiempo también desde el punto de vista de todos los demás seres racionales en calidad de legisladores (que por ello también se llaman personas). Así se hace posible un mundo de seres racionales (*mun-*

*Unidad
de las formulaciones*

Analogía con el reino
de la naturaleza

*ius intelligibilis*³⁰) como reino de los fines mediante la propia legislación de todas las personas como miembros de ese reino. Por esto, todo ser racional debe obrar como si por su máxima fuera siempre miembro legislador en el reino universal de los fines. El principio formal de esta máxima es el siguiente: obra como si tu máxima tuviera que servir al mismo tiempo como ley universal (para todos los seres racionales). Así pues, un reino de los fines sólo es posible por analogía con un reino de la naturaleza; aquél, solamente conforme a máximas, es decir, a reglas autoimpuestas; éste, conforme a leyes de causas eficientes exteriormente necesarias. A pesar de esto, a la naturaleza en su conjunto –considerada como una máquina– se le da el nombre de reino de la naturaleza por cuanto se relaciona con seres racionales en calidad de fines. Semejante reino de los fines se realizaría verdaderamente por medio de máximas cuyas reglas prescribe el imperativo categórico a todos los seres racionales, si tales máximas fueran seguidas universalmente. Pero, aunque el ser racional no puede contar con que, por el hecho de que él siga esta máxima puntualmente, todos los demás vayan a serle también fieles; aunque el ser racional no puede contar con que el reino de la naturaleza y el orden adecuado del mismo con respecto a él estén de acuerdo con él como miembro apto para un posible reino de los fines, es decir, no puede contar con que satisfaga su esperanza de felicidad; aunque no puede contar con todo esto, al ser racional le queda la siguiente ley, que conserva toda su fuerza porque manda categóricamente: obra por máximas de un miembro legislador universal en un posible reino de los fines³¹. Y aquí reside la paradoja de que simplemente la dignidad de la humanidad como naturaleza racional –sin ningún otro fin o ventaja a conseguir con ello–, por tanto, el respeto hacia una mera idea ha de servir como precepto imprescindible de la voluntad; y precisamente en esta independencia de la máxima respecto a cualquier otro móvil consiste su carácter sublime, así como la dignidad de todo sujeto racional está en ser un miembro legislador en el reino de los fines, pues de otro modo habría que representarlo como sometido sólo a la ley natural de sus necesidades. Aunque el reino natural y el reino de los fines se pensarán como unidos bajo un mismo ser supremo –con lo que el reino de los fines no se quedaría en una mera idea, sino que recibiría auténtica realidad–, se le proporcionaría a aquél un fuerte estímulo, pero nunca se aumentaría su valor intrínseco; pues, al margen de esto, habría que representar a este legislador único y absoluto juzgando el valor de los seres racionales basándose solamente en la conducta desin-

teresada que les prescribe aquella idea. La esencia de las cosas no cambia por sus relaciones externas, y el hombre tiene que ser juzgado –sea por quien sea, incluso por el ser supremo– según lo que constituye su valor absoluto, sin tener en cuenta esas relaciones externas. La *moralidad* es, pues, la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, es decir, con la posible legislación universal mediante las máximas de la voluntad. Aquella acción que sea compatible con la autonomía de la voluntad es *permitida*; la que no coincide con ella es *prohibida*. La voluntad cuyas máximas coinciden necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad *santa*, absolutamente buena. La dependencia en que se encuentra una voluntad que no es absolutamente buena con respecto al principio de la autonomía (la constricción moral) es la *obligación*. Ésta no puede, pues, referirse a un ser santo. La necesidad objetiva de una acción por obligación se llama *deber*.

*Moralidad
y autonomía*

A partir de lo que se acaba de exponer se puede aclarar fácilmente que, aunque bajo el concepto de deber pensamos un sometimiento a la ley, nos representamos también al mismo tiempo una cierta sublimidad y dignidad en aquella persona que cumple todos sus deberes. Pues en esa persona no hay sublimidad en cuanto que está sometida a la ley moral, pero sí la hay en cuanto que es al mismo tiempo legisladora de esa ley y sólo por esto está subordinada a ella. También hemos mostrado más arriba cómo ni el temor ni la inclinación constituyen el móvil que puede dar a la acción un valor moral, sino solamente el respeto a la ley. Nuestra propia voluntad, en tanto obre condicionada solamente por una legislación universal posible por sus máximas, esta voluntad que es posible para nosotros sólo como idea, es el verdadero objeto de respeto; y la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esta capacidad de ser legisladora universal, aunque con la condición de –al mismo tiempo– someterse precisamente a esta legislación.

La autonomía de la libertad como principio supremo de la moralidad

La autonomía de la voluntad es aquella situación en la que la voluntad se constituye en ley para sí misma (independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer). El principio de la autonomía es éste: no elegir sino de forma que las máximas de la elección sean al mismo tiempo –en el mismo

querer- concebidas como ley universal. Que esta regla práctica es un imperativo, es decir, que la voluntad de todo ser racional está necesariamente ligada a ella como condición, no se puede demostrar por el mero análisis de los conceptos que estamos usando, porque se trata de una proposición sintética; habría que proseguir, pasando por el conocimiento de los objetos, hasta una crítica del sujeto, es decir, hasta una crítica de la razón pura práctica³². Pues esta proposición sintética, cuyo mandato es apodíctico, debe poderse conocer totalmente *a priori*; pero esta cuestión no pertenece al presente capítulo. Mediante el análisis de los conceptos de la moralidad puede mostrarse muy bien que el principio de la autonomía es el único principio de la moral. Pues así se encuentra que su principio tiene que ser un imperativo categórico, que no ordena ni más ni menos que esa autonomía.

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

Se produce siempre *heteronomía* cuando la voluntad busca la ley que debe determinarla en *cualquier otro sitio* distinto de la idoneidad de sus máximas para su propia legislación universal y, por tanto, cuando sale fuera de sí misma buscando esa ley en la constitución de cualquiera de sus objetos. En este caso, la voluntad no se da la ley a sí misma, sino que se la da el objeto mediante su relación con la voluntad. Esta relación, tanto si se apoya en la inclinación como si lo hace en representaciones de la razón, sólo hace posibles imperativos hipotéticos: debo hacer algo porque *quiero alguna otra cosa*. Por el contrario, el imperativo moral y, por tanto, categórico dice: debo obrar de esta o de otra manera, aunque no quiera ninguna otra cosa. Por ejemplo, aquél diría: no debo mentir si quiero conservar el honor; en cambio éste: no debo mentir, aunque hacerlo no me produzca el más mínimo deshonor. Este último tiene que hacer abstracción de todo objeto, hasta el punto de que ninguno pueda ejercer *influencia* sobre la voluntad; de manera que la razón práctica (voluntad) no es una mera administradora de intereses ajenos, sino que simplemente muestra su propia autoridad imperativa como legisladora suprema. Así, por ejemplo, debo procurar la felicidad de los demás, no como si me importara algo su existencia (ya sea por una inclinación inmediata o por causarme

indirectamente alguna satisfacción mediante la razón); debo procurar la felicidad de los demás sencillamente porque la máxima que la excluye no puede ser concebida como ley universal en uno y el mismo acto de la voluntad³³.

División de todos los principios posibles de la moralidad desde el concepto fundamental ya aceptado de la heteronomía

Cuando a la razón humana le ha faltado la crítica –tanto aquí como en todos sus usos puros–, ha probado primero todos los caminos erróneos posibles antes de conseguir encontrar el único verdadero.

Todos los principios que pueden tomarse desde este punto de vista son *empíricos* o *racionales*. Los **primeros** están contruidos sobre el sentimiento físico o moral a partir del principio de la *felicidad*; los **segundos** se constituyen a partir del principio de la *perfección*, ya sea sobre su concepto racional como un efecto posible, ya sea sobre el concepto de una perfección independiente (la voluntad de Dios) como causa determinante de nuestra voluntad.

Los *principios empíricos* nunca son válidos para fundamentar leyes morales. Pues cuando el fundamento de estas leyes se toma de la *peculiar constitución de la naturaleza humana* o de las circunstancias contingentes en las que se asienta, desaparece la universalidad con la que deben ser válidas para todo ser racional sin distinción, así como la necesidad práctica incondicionada que se les atribuye. Desde luego, en la mayor parte de los casos el principio de la *felicidad propia* es rechazable, y no sólo porque sea falso y la experiencia contradiga el supuesto de que el bienestar viene siempre tras el bien obrar; tampoco es rechazable sólo porque no contribuye a la fundamentación de la moralidad, pues son cosas completamente distintas un ser humano feliz y uno bueno, como no es lo mismo hacer a alguien listo y avisado en su propio provecho que hacerlo virtuoso. El principio de la *propia felicidad* es rechazable porque pone bajo la moralidad impulsos que más bien la entierran y niegan su sublimidad, al colocar en una misma clase los motivos que impulsan a la virtud y los que mueven al vicio –así sólo enseña a hacer mejor el cálculo, pero borra por completo la diferencia específica entre virtud y vicio–. Por el contrario, el sentimiento moral,

Clasificación de los principios

Felicidad propia

Sentimiento moral

este supuesto sentido especial* queda más cerca de la moralidad y de su dignidad, porque le atribuye a la virtud el honor de adscribirle *inmediatamente* la satisfacción y el aprecio y no le dice en la cara que no es su belleza sino solamente el provecho lo que nos une a ella. (Aunque el recurso a este supuesto sentimiento moral es muy superficial, se hace con la creencia de que quienes no sean capaces de *pensar* podrán ayudarse bien por medio del *sentir* –en lo que respecta a meras leyes universales– y, aunque los sentimientos son por naturaleza infinitamente distintos en grado unos de otros, nos proporcionan un baremo equilibrado del bien y del mal, por más que no se puede juzgar validamente a los demás por los sentimientos.)

Perfección ontológica

Entre los fundamentos *racionales* de la moralidad está el concepto ontológico de la *perfección*. Por muy vacío, indeterminado e inutilizable que sea este concepto para encontrar en el campo infinito de la realidad posible la mayor suma útil para nosotros; por grande que sea su tendencia a moverse en círculo cuando trata de diferenciar específicamente la realidad de la que hablamos aquí, no pudiendo evitar presuponer implícitamente la moralidad que debería explicar; a pesar de todo esto, el concepto ontológico de la perfección es preferible al concepto teológico que deriva la perfección de una voluntad divina sumamente perfecta, y no sólo porque no podamos intuir la perfección de esta voluntad y sólo podamos derivarla de nuestros conceptos –entre los cuales el de la moralidad es el más importante–, sino sobre todo porque, si no hacemos esto (y hacerlo sería caer en un círculo vicioso en la explicación), nos quedaría un concepto de la voluntad divina derivado de las propiedades de la ambición y el deseo de dominio unidas a las terribles representaciones de la fuerza y la venganza; tal concepto tendría que ser el fundamento de un sistema de las costumbres que resultaría ser radicalmente opuesto al de la moralidad.

Si tuviera que elegir entre el concepto del sentido moral y el de la perfección en general –no dañando ninguno de los dos a la moralidad, aunque tampoco sean adecuados para ser su fundamento–, me decidiría por el último. Decidiría así, porque al menos este último concepto separa de la sensibilidad la decisión de la cuestión y la presenta ante el tribunal de la razón pura

* Incluyo el principio del sentimiento moral entre los de la felicidad, porque todo interés empírico promete una aportación al bienestar mediante el agrado que alguna cosa nos produce, ya sea inmediatamente y sin propósito de obtener algún provecho, ya sea con referencia a él. De igual modo se debe incluir, con *Hutcheson*³⁴, el principio de la compasión por la felicidad ajena entre los del sentido moral aceptado por este autor.

y, aun cuando éste no decida, mantiene la idea indeterminada (de una voluntad buena en sí) sin falsearla y dispuesta para una definición más exacta.

Por lo demás, yo creo que se me podrá dispensar de realizar una refutación detallada de todos estos conceptos. Esta tarea es tan fácil y, al parecer, tan bien entendida por aquellos cuyo oficio les obliga a declararse en favor de una u otra de estas teorías (porque los oyentes no pueden soportar la demora en el juicio), que hacerlo ahora sólo sería un trabajo superfluo. Lo que aquí nos interesa más es que estos principios no establecen sino la heteronomía de la voluntad como fundamento supremo de la moralidad y que, precisamente por eso, tienen que fallar en su propósito.

Siempre que un objeto de la voluntad ha de ser puesto como fundamento para prescribirle a la voluntad las reglas que la determinen, no tenemos más que heteronomía; el imperativo es condicionado, es decir: *si* o *porque* se quiere este objeto, se debe obrar de esta o aquella manera; por lo tanto, el mandato no puede mandar moralmente, es decir, categóricamente. Tanto si el objeto determina a la voluntad mediante la inclinación –esto ocurre en el principio de la propia felicidad– como si lo hace dirigiendo a la razón hacia los objetos de nuestra posible voluntad –lo que sucede en el principio de la perfección–, la voluntad no se determina nunca *inmediatamente* por la representación de la acción; la voluntad está determinada aquí por los impulsos que la hacen obrar para lograr el efecto previsto en la acción; es decir: *debo hacer algo, porque quiero alguna otra cosa*; y aquí hay que colocar como fundamento de mi conducta otra ley según la cual quiero necesariamente esa otra cosa; pero esa ley necesita, de nuevo, un imperativo que limite esa máxima. En efecto, puesto que el estímulo que ha de producir en la voluntad del sujeto la representación de un objeto posible para nuestras capacidades y según la constitución natural del sujeto; y puesto que ese estímulo pertenece a la naturaleza del sujeto (ya sea de la sensibilidad –inclinación o gusto–, ya sea del entendimiento y la razón que por la especial disposición de su naturaleza se ejercen con satisfacción en un objeto); resulta de esto que es la naturaleza la que realmente da la ley que, como tal, tendría que ser conocida y mostrada mediante la simple experiencia –siendo, por tanto, contingente– y resultando inadecuada como regla práctica apodíctica, que es lo que debe ser la ley moral. Así sigue siendo *siempre sólo heteronomía* de la voluntad; la voluntad, en tal caso, no se da a sí misma la ley, sino que la recibe de un impulso extraño mediante la peculiar naturaleza receptiva del sujeto.

*Principios
heterónomos*

*Imperativos
hipotéticos*

La voluntad absolutamente buena, cuyo principio ha de ser un imperativo categórico, quedará indeterminada con respecto a todos los objetos. Contendrá meramente *la forma del querer* en general y, ciertamente, como autonomía; es decir, que la aptitud de la máxima de toda buena voluntad para convertirse en ley universal constituye al mismo tiempo la única ley que la voluntad de todo ser racional se impone a sí misma, sin que ninguna clase de impulso o interés le sirvan como fundamento.

Cómo es posible una proposición sintética a priori semejante y por qué es necesaria, es una tarea cuya solución no cae ya dentro de los límites de la metafísica de las costumbres. Tampoco hemos afirmado aquí su verdad, ni mucho menos hemos supuesto tener en nuestro poder una demostración. Mediante el desarrollo del concepto de moralidad cuyo uso está generalizado, hemos señalado solamente que ese concepto lleva unido inevitablemente el de una autonomía de la voluntad o más bien constituye su fundamento. Quien sostenga que la moralidad es algo y no una idea quimérica y carente de verdad, tendrá que admitir también el principio que hemos citado. Este capítulo ha sido, al igual que el primero, meramente analítico. Para que ahora la moralidad ya no sea una quimera –lo cual se deduce de que el imperativo categórico y la autonomía de la voluntad sean verdaderos y absolutamente necesarios como principio *a priori*– se requiere un *posible uso sintético de la razón pura práctica* que, sin embargo, no debemos considerar sin realizar previamente una crítica de esta facultad racional. En el último capítulo expondremos los rasgos principales de esta crítica que son suficientes para nuestro propósito.