

SECCION SEGUNDA

TRANSICION

DE LA FILOSOFÍA MORAL POPULAR Á LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

Si hasta aquí hemos deducido nuestro concepto del deber del uso comun de nuestra razon práctica, no puede de aquí deducirse que la hemos tratado como un concepto empírico. No basta la experiencia en esto; pedidla datos sobre la conducta de los hombres, y os quejareis con motivo, y legítimamente al parecer, de no poder citar ni un solo ejemplo cierto de una intencion de obrar por deber; porque, aunque muchas acciones estén *conformes* con lo que el deber ordena, queda siempre la duda de si han sido hechas realmente por deber y tienen por lo tanto un valor moral. Por

esto es por lo que ha habido siempre filósofos que han negado rotundamente la realidad de esta intencion en las acciones humanas, atribuyéndolo todo á un amor propio más ó ménos refinado, sin dudar empero de la verdad del concepto de la moralidad. Por el contrario, deploran hondamente la fragilidad y la corrupcion de la naturaleza humana, bastante noble para colocar en una idea tan elevada la regla de su conducta, pero muy débil para seguirla, y lamentan amargamente que no se sirva de la razon, cuyo destino es darle leyes, sino en provecho de sus inclinaciones, ya para satisfacer así alguna de ellas en particular, ya para conciliarlas del mejor modo posible.

Es absolutamente imposible de hecho probar por la experiencia, con entera certeza, la existencia de un solo caso conforme al deber; por otra parte, éste se basaría únicamente sobre principios morales y sobre la consideracion del deber. En verdad, sucede algunas veces que, apesar del más escrupuloso exámen de nosotros mismos, no descubrimos qué motivo puede ser bastante poderoso para llevarnos á tal ó cuál accion buena y á un sacrificio tan grande que no sea el principio moral del deber; pero de aquí no podemos deducir con certeza que no haya sido algun secreto movi-

miento del amor propio, bajo la apariencia falsa de esta idea, la causa verdadera y determinante de nuestra voluntad. Nos agrada envanecernos atribuyendo á nuestros motivos una nobleza de que carecen, y, por otro lado, es imposible, áun al exámen más severo, penetrar por completo en el secreto móvil de nuestras acciones. Ahora, pues, tratándose del valor moral, no hay cuestion acerca de las acciones que se ven, sino de sus principios interiores, con los cuales no sucede lo propio.

Por esto se les hace un gran servicio á los que juzgan que toda moralidad es sólo una quimera de la imaginacion humana exaltada por el amor propio, al concederles que los conceptos del deber deben derivarse únicamente de la experiencia (como todos los demás conceptos se pueden cómodamente referir al mismo origen); esto es prepararles una segura victoria. Por honra de la humanidad voy á admitir que la mayoría de nuestras acciones están conformes con el deber; pero si se examinan de cerca su peso y su valor, se ve por todas partes el amor propio y se encuentra que es él el que tenemos presente en nuestras acciones, y no el orden severo del deber, que exige una entera abnegacion de sí mismo. Un observador de sangre fria que no desee hacer el bien por sí mismo, pue-

de, sin ser enemigo de la virtud, dudar en ciertos casos (sobre todo si la experiencia y la observacion han ejercido y fortificado su juicio por espacio de largos años) que exista realmente en el mundo una verdadera virtud. Y siendo esto así, sólo una cosa puede salvar nuestras ideas del deber, de una completa ruina y sustentar en el alma el respeto que debemos á esta ley, que es estar plenamente convencidos de que, aunque no hubiese habido nunca una accion derivada de esta fuente pura, aquí no se trata de lo que tiene ó no lugar, de lo que es ó no es, sino de lo que debe ser ó de lo que la razon ordena por sí misma y con independendia de las circunstancias; que la razon prescribe inflexiblemente acciones de aquellas á que el mundo no ha dado ningun ejemplo, y cuya posibilidad puede ser dudosa para el que lo refiere todo á la experiencia, y que, por ejemplo, aun cuando hasta aquí no hubiera habido un amigo sincero, no sería la sinceridad en la amistad ménos obligatoria para todos los hombres, pues este deber, como deber en general, reside con anterioridad á toda experiencia en la idea de una razon que determina la voluntad por principios *a priori*.

Agréguese á esto que, de no sostener que el concepto de la moralidad es absolutamente falso y sin objeto, es preciso

admitir que la ley moral no debe tener valor solamente para los hombres, sino *para todos los seres racionales en general*, y que no depende de condiciones contingentes ni sufre excepciones, sino que es *absolutamente necesaria*, y se verá claramente que ninguna experiencia puede conducirnos á inferir ni áun la posibilidad de esta ley apodíctica. En efecto, ¿por qué debe honrarse con un respeto ilimitado, como un precepto que se aplica á todos los seres racionales, lo que acaso no tiene valor más que en las condiciones contingentes de la humanidad? ¿Y cómo podríamos considerar las leyes de *nuestra* voluntad como generales á la voluntad de todo sér racional, y no considerarlas como tales leyes para nosotros mismos, sino á este título si fuesen puramente empíricas, y no tuviesen un origen completamente *a priori* en la razon pura práctica?

Nada, pues, habría tan funesto para la moralidad como quererla sacar de los ejemplos. En efecto, cualquiera que se me proponga, ántes que nada es preciso que le juzgue segun los principios de la moralidad para saber si es digno de servir de modelo, y, por consiguiente, no puede proporcionarme el concepto de la moralidad. El mismo justo del Evangelio no puede ser reconocido como tal sino á condi-

cion de haber sido comparado con nuestro ideal de perfeccion moral; así, dice de sí mismo: «¿Por qué me llamas bueno? ninguno bueno, sino solo Dios.»¹ Pero ¿de dónde hemos sacado la idea de Dios concebido como el soberano bien? Únicamente de la *idea* que la razon nos traza *a priori* de la perfeccion moral, y que enlaza inseparablemente con el concepto de una voluntad libre. La imitacion está excluida de la moral, y los ejemplos sólo sirven para alentarnos, demostrando que es practicable lo que la ley ordena, siendo palpable lo que la regla práctica expresa de una manera general, pero no puede reemplazar su verdadero origen, que reside en la razon, ni servir ellos mismos de regla de conducta.

Si, pues, no hay verdadero principio de moralidad que no sea independiente de toda experiencia, y que no se base únicamente sobre la razon pura, creo innecesario preguntar si es ó no es bueno dar al conocimiento moral un carácter filosófico, distinguirle del conocimiento vulgar y exponer los conceptos en general (*in abstracto*), tales como existen *a priori*, así como los principios que con ellos se relacionan. Pero en nuestros dias esta cuestion puede ser quizás nece-

¹ Evangelio segun S Márcos, cap. X, vers. 18.

saria. En efecto, que se acuda al sufragio para saber qué debe preferirse, si el conocimiento racional puro separado de todo elemento empírico, es decir, la metafísica de las costumbres, ó la filosofía práctica popular, y presto se verá á qué lado se inclina la balanza.

Loable es sin duda descender hasta los conceptos populares, pudiendo elevarse hasta los principios de la razón pura, en plena claridad puestos ya para el hombre. De este modo, después de haber *fundado* primeramente, ante todo, la doctrina de las costumbres en la metafísica, y haberla así sólidamente establecido, se podría intentar hacerla *accesible* dándola un carácter popular.

Pero es á todas luces absurdo buscar este carácter en los primeros ensayos que deben servir para fijar exactamente los principios. Procediendo así no se puede aspirar ni áun al mérito, extremadamente raro, de una *popularidad filosófica*, porque no hay ningún mérito en hacerse comprender del vulgo cuando se renuncia á toda solidez y profundidad; y además no se logrará más que una mezquina confusión de observaciones aglomeradas sin discernimiento, y de principios apenas razonables en apariencia, los cuales podrán llenar las cabezas ligeras, porque hallan en

esto alimento para su continua charla, pero donde los talentos claros no hallan más que confusion y apartan de ellos la vista con disgusto, sin poderlo remediar. Y los filósofos que descubren la falsedad de todas estas apariencias hallan pobre acogida cuando piden se los dispense por algun tiempo esa pretendida popularidad, con el fin de adquirir el derecho de ser populares una vez que hayan determinado bien los principios.

Recorred los tratados de moral compuestos conforme á este gusto favorito, y hallareis en ellos, ya el destino particular de la naturaleza humana (en la que se halla comprendida la idea de la naturaleza racional en general), ya la perfeccion, ya la dicha, aquí el sentimiento moral, allí el temor de Dios, algo de uno y de otros y el todo confundido en una mezcla maravillosa, sin preguntarse nunca si los principios de la moralidad deben buscarse en el conocimiento de la naturaleza humana (que no se adquiere sino por experiencia). Y puesto que no es así, puesto que estos principios están desde luego *a priori* puros de todo elemento empírico, se los debe buscar únicamente en los conceptos puros de la razon, y de ningun modo en ninguna otra parte, cualquiera que sea (lo cual no es que se sueñe en hacer de este estudio una

filosofía práctica pura ó una metafísica¹ de las costumbres, si es aún lícito servirse de palabra tan desacreditada), al tratarlas así por separado y darlas toda la perfección de que la Filosofía es capaz por sí misma, exigiendo al público que pide filosofía popular que tenga paciencia hasta la terminación de esta empresa.

Semejante metafísica de las costumbres, aislada por completo, no copiando nada de la Antropología, de la Teología, de la Física, ni de la *hiperfísica*, y aún ménos de las cualidades ocultas (que se podrían llamar *hipofísicas*), no es sólo el fundamento indispensable de todo verdadero conocimiento teórico de los deberes, sino también un *desideratum* de la más alta importancia para la misma práctica de estos

¹ Se puede, si se quiere (así como se distinguen las matemáticas puras de las aplicadas, la lógica pura de la aplicada, etc.), distinguir de la filosofía pura (la metafísica de las costumbres) la filosofía aplicada (es decir, aplicada á la naturaleza humana). Tiene la ventaja esta distinción de recordar que los principios morales no deben fundarse en las cualidades de la naturaleza humana, sino que deben existir por sí mismos *a priori*, y que en estos principios es donde es preciso buscar las reglas prácticas que se aplican á toda naturaleza racional, y también, consiguientemente, á la naturaleza humana.

deberes. En efecto, la consideracion del deber y la ley moral, cuando es pura y libre de todo elemento extraño, es decir, de todo atractivo sensible, tiene sobre el corazon humano, por la sola virtud de la razon (la cual desde luego reconoce que puede ser práctica por sí misma), una influencia muy superior á la de todos los demás móviles ¹ que pueden hallarse en el campo de la experiencia; porque la conciencia de la dignidad de la razon nos inspira el menosprecio de todos estos móviles, y prepara así poco á poco su denominacion. En lugar de esto suponed una moral mixta, compuesta a la vez de móviles sensibles y de conceptos racionales; el espíritu flotará entre diversos motivos, que, no pudiendo referirse á ningun principio, le llevarán acaso por mera ca-

¹ Tengo una carta del eminente Sulzer, en que me pregunta por qué los tratados de moral, por propios que parezcan para convencer la razon, tienen, no obstante, tan poca influencia. Retardé mi respuesta con el fin de que no dejase que desear. Pero este hecho no tiene otra causa sino la de que los mismos moralistas no han procurado nunca elevar sus conceptos á su expresion más pura, y que, buscando por do quiera con la mejor intencion del mundo motivos para el bien moral, echan á perder el remedio que quieren hacer eficaz. En efecto, la observacion más vulgar prueba que si se nos pre-

sualidad al bien, pero generalmente le llevarán al mal. Claramente resulta de lo que precede que todos los conceptos morales son completamente *a priori*, y tienen su fuente y su asiento en la razon, y en la razon más vulgar lo mismo que en la razon más ejercitada por la especulacion; que estos conceptos no pueden ser abstraídos de ningun conocimiento empírico, ni contingente por consecuencia; que lo que precisamente constituye su dignidad y les permite servirnos de principios prácticos supremos es esta pureza de su origen; que no se los puede añadir nada empírico sin disminuir otro tanto su verdadera influencia y el valor absoluto de sus acciones; que no sólo bajo el aspecto teórico de la más grande necesidad, ó por la pura especulacion, sino tambien de la más alta importan-

presenta un acto de honradez, puro de toda mira interesada, en este mundo ó en otro donde ha sido preciso luchar contra los rigores de la miseria ó las reducciones de la fortuna, y, por otra parte, una accion semejante á la primera, pero á la que han concurrido, por insignificamente que haya sido, extraños móviles, la primera deja á la segunda muy detrás y la oscurece, eleva al alma y la inspira el deseo de hacer otro tanto. Aun los niños que llegan á la edad de la razon experimentan este sentimiento, y no de otro modo deberían presentárseles siempre sus deberes.

cia bajo el aspecto práctico, han de tomarse estos conceptos y estas leyes en la fuente de la razón pura, de presentarse puros y sin mezcla, y hasta ha de determinarse toda la esfera de este conocimiento práctico racional puro; es decir, todo el poder de la razón pura práctica; que si la filosofía especulativa consiente, y aún juzga algunas veces necesario hacer depender sus principios de la naturaleza particular del hombre, ántes de aplicarse á todo sér racional en general las leyes morales deben sacarse del concepto general de un sér racional, y que, por consiguiente, la moral, que en su *aplicacion* á los hombres necesita de la Antropología, debe deducirse primero independiente de ésta, como una filosofía pura, es decir, como una metafísica (lo que fácilmente se puede hacer en esta especie de conocimiento completamente abstracto); que, finalmente, cualquiera que no esté en posesion de tal ciencia, no sólo intentará inútilmente establecer una teoría especulativa exacta y completa de la moral, y del deber, sino que será hasta incapaz, en lo que concierne a la práctica ordinaria, y en particular á la enseñanza moral, de fundar las costumbres sobre sus verdaderos principios, de producir disposiciones morales y verdaderamente puras, y de preparar los corazones al cumpli-

miento del mayor imposible en el mundo.

Para elevarnos en este trabajo por una graduación natural, no sólo del juicio moral vulgar (que es muy digno de estimación) al juicio filosófico, como ya lo hemos hecho, sino de una filosofía popular, que no se extiende sino hasta donde puede penetrar con los ejemplos, á la metafísica (que no se deja detener por nada empírico, y que, debiendo medir la extensión del dominio de esta especie de conocimiento racional, se eleva hasta las ideas en donde nos abandonan los mismos ejemplos), seguiremos y claramente describiremos el poder práctico de la razón, y después sus reglas universales de terminación, hasta el punto en que veamos brotar de ella el concepto del deber.

En la naturaleza todo obra conforme á leyes determinadas. Pero sólo los seres racionales tienen la facultad de obrar *conforme á la representación* de las leyes, es decir, según principios, y tienen por esto una *voluntad*. Pues que la *razón* es indispensable para que las acciones se deriven de las leyes, no es otra cosa la voluntad que la razón práctica. Si en un sér la razón determina inevitablemente la voluntad, las acciones de este sér, que son objetivamente necesarias, lo son también subjetivamente; es decir, que su voluntad

es la facultad de *no* escoger *sino lo que* la razon, libre de toda extraña influencia, mire como prácticamente necesario, es decir, como bueno. Pero si la razon no determina por sí sola á la voluntad; si además ésta está sometida á condiciones subjetivas (á ciertos móviles) que no se relacionan siempre con los principios objetivos; en suma, si (como en el hombre sucede) la voluntad no está *en esencia* enteramente conforme con la razon, las acciones entónces, reconocidas como objetivamente necesarias, son subjetivamente contingentes, y, para tal voluntad, una determinacion conforme á las leyes objetivas supone una *coaccion*; es decir, que la relacion de las leyes objetivas con la voluntad, que no es absolutamente buena, se representa como una determinacion de la voluntad de un sér racional que obedece á los principios de la razon, pero que no les es por su naturaleza necesariamente fiel.

Un principio objetivo que se representa como compeliendo á la voluntad se llama órden de la razon, y la fórmula de este órden es el *imperativo*.

Todos los imperativos se expresan por el verbo deber, é indican así la relacion de la ley objetiva de la razon con la voluntad, que, por su naturaleza subjetiva, no se determina necesariamente por esta ley.

Dicen qué cosa debe hacerse ó evitarse, pero lo dicen á una voluntad que no obra siempre por representarse su accion como buena. Prácticamente, es *bueno* lo que determina la voluntad mediante las representaciones de la razon ; es decir, por principios objetivos, que valen lo mismo para todo sér racional, y no por principios subjetivos. Se distingue mucho este bien práctico de lo *agradable*, es decir, de lo que no tiene influencia sobre la voluntad como principio de la razon, aplicable á todos, sino sólo mediante la sensacion, ó por causas puramente subjetivas, que para la sensibilidad de tal ó cuál individuo solamente tienen valor.¹

¹ Se llama *inclinacion* á la dependencia de la facultad de desear relativamente á la sensaciones, y así, la inclinacion anuncia siempre una necesidad. Se llama *interés* á la dependencia de una voluntad cuyas determinaciones son contingentes con relacion á los principios de la razon. Este interés no se halla, por consecuencia, más que en una voluntad dependiente que no está siempre en sí misma con la razon ; no se le puede concebir en la voluntad divina. Pero tambien la voluntad humana puede *interesarse* por una cosa, sin por esto obrar *por interés*. Se trata en el primer caso de un interés práctico que se une á la accion ; en el segundo de un interés *patológico* que se une al objeto de la accion. El primero expresa simplemente

Una voluntad perfectamente buena estaría, pues, sometida, lo mismo que cualquiera otra, á leyes objetivas (á las leyes del bien), pero no se la puede representar como *impulsada* á hacer el bien por estas leyes, puesto que la virtud de su naturaleza subjetiva está conforme en sí misma con el bien, cuya representacion solamente la puede determinar. Así, pues, para la voluntad *divina*, y en general para una voluntad *santa*, no hay imperativos; el *deber* es aquí una palabra sin aplicacion, en cuanto el *querer* está ya conforme por sí mismo con la ley. Los imperativos no son, pues, más que fórmulas que expresan la relacion de las leyes objetivas del querer en general

la dependencia de la voluntad con relacion á los principios de la razon, considerada en si misma; expresa el segundo la dependencia de la voluntad en relacion á los principios de la razon, considerada como instrumento al servicio de la inclinacion; es decir, en cuanto nos indica la regla práctica mediante la cual podemos satisfacer la necesidad de nuestra inclinacion. En el primer caso, quien nos interesa es la accion misma; en el segundo, es el objeto de la acción (en cuanto nos agrada). En la primera seccion hemos visto que en una accion ejecutada por deber no debía cuestionarse acerca del interés que al objeto se refiere, sino sólo del referente á la accion misma y á su principio racional (á la ley).

con la imperfeccion subjetiva de la voluntad de tal ó cuál sér racional, por ejemplo, de la voluntad humana.

Ahora bien, todos los *imperativos* ordenan *hipotética* ó *categoricamente*. Los imperativos hipotéticos representan la necesidad práctica de una accion posible como medio para alguna otra cosa que se desee (ó por lo menos que hay posibilidad de desear) obtener. El imperativo categórico sería el que representase una accion como siendo por sí misma, é independientemente de cualquier otro fin, objetivamente necesaria.

Puesto que toda ley práctica representa una accion posible como buena, y por tanto como necesaria para un sujeto capaz de ser prácticamente determinado por la razon, todos los imperativos son fórmulas que determinan la accion que es necesaria, siguiendo el principio de una voluntad buena bajo cualquier aspecto. Pero si la accion no es buena sino como medio para *cualquiera otra cosa*, el imperativo es hipotético; si está representada como buena en sí, y, por consiguiente, como debiendo ser necesario el principio de una voluntad conforme á la razon, entónces el imperativo es *categorico*.

El imperativo expresa, pues, la accion que es posible y buena, y representa la re-

gla práctica en relacion con una voluntad que no hace una cosa inmediatamente por su bondad, sea porque el sujeto de esta voluntad no sepa siempre que es buena, sea porque, sabiéndolo, sus máximas puedan oponerse á los principios subjetivos de la razon práctica.

El imperativo hipotético sólo expresa que tal ó cuál accion es buena para algun fin *posible ó real*. En el primer caso, es problemáticamente práctico; en el segundo, afirmativamente. El imperativo categórico que presenta la accion como objetivamente necesaria por sí misma, é independiente de todo otro fin, es un principio (práctico) *apodíctico*.

Se concibe que todo lo que las fuerzas de un sér racional son capaces de producir puede venir á ser un fin para cualquier voluntad, y, por consiguiente, los principios que presentan una accion como necesaria para llegar á un determinado fin, que se puede alcanzar por este medio, son de hecho infinitamente numerosos. Hay en todas las ciencias una parte práctica compuesta de proposiciones en que se establece que es posible para nosotros un fin determinado, y de imperativos que indican cómo se puede llegar á él. Estos, pues, pueden en general denominarse imperativos de *habilidad*. Aquí la cuestion no es saber si el

fin propuesto es bueno y racional; sólo se trata de lo que hay que hacer para alcanzarlo. Los preceptos que sigue el médico que quiere curar radicalmente á un enfermo, y los que sigue el envenenador que quiere matar á su víctima de un golpe seguro, tienen para ambos igual valor, bajo el punto de vista de que le sirven igualmente para alcanzar su fin de un modo perfecto. Como en la juventud no se sabe qué fines habrá que proseguir en el transcurso de la vida, procuran los padres hacer aprender á sus hijos muchas cosas; quieren darles *habilidad* para toda clase de fines, que probablemente nunca tendrán necesidad de proseguir, pero que es también *posible* que prosigan; y este cuidado es tan grande en ellos, que ordinariamente descuidan el formar y rectificar el juicio de sus hijos sobre el valor mismo de las cosas que podrán proponerse como fines.

Hay, por tanto, un fin que se puede admitir como real en todos los seres racionales (en cuanto seres dependientes y no sometidos como tales á los imperativos); es decir, un fin cuya prosecucion no es una simple *posibilidad*, sino que se puede afirmar que todos los hombres le *prosigen* en virtud de una necesidad de su naturaleza, y este fin es la *felicidad*. El imperativo hipotético que expresa la necesidad prác-

tica de la accion como medio para llegar á la felicidad, es *asertórico*.

No puede presentársele como necesario para un fin incierto y puramente posible, sino para un fin que se pueda suponer con certeza y *a priori* en todos los hombres, porque esté en su naturaleza. Ahora bien, se puede dar el nombre de *prudencia*¹, tomando esta palabra en su sentido más concreto, á la habilidad en la eleccion de los medios que pueden llevarnos al mayor bien posible. Así, el imperativo que se refiere á la eleccion de los medios adecuados para procurarnos la felicidad, es decir, el precepto de la prudencia, es siempre un imperativo *hipotético*: no prescribe la accion de un modo absoluto, sino solamente como un medio para otro fin.

Hay, por último, un imperativo que in-

¹ La palabra prudencia tiene doble sentido: unas veces designa la experiencia del mundo, y otras la prudencia particular. La primera es la habilidad, que hace que un hombre ejerza influencia sobre los otros y se sirva de ellos como de medios para sus propios fines. La segunda es el deseo de conciliar todos los fines para sacar de ellos la ventaja racional más duradera. Esta última es la medida á que se refiere el valor de la primera, y puede uno ser prudente en el primer sentido y no serlo en el segundo, bajo el cual puede ser astuto y desconfiado, y, en suma, imprudente.

mediatamente nos prescribe una conducta determinada, sin tener por condicion otro fin relativamente al cual esta conducta sólo sería un medio. Este imperativo es *categorico*. No concierne á la materia de la accion, ni á lo que deba resultar de ella, sino á la forma y al principio de donde resulta ella misma, y lo que contiene esencialmente bueno reside en la intencion, cualquiera que sea, por lo demás, su resultado. Este imperativo puede denominarse imperativo *de la moralidad*.

Es claro que estas tres clases de principios determinan *diferentemente* nuestra voluntad, y, por consiguiente, hacen diferente el querer. Para hacer sensible esta diferencia, creo que de ningun modo se las podría designar de un modo mas exacto que llamando á los primeros *reglas* de la habilidad, á los segundos *consejos* de la prudencia, á los terceros *órdenes* (*leyes*) de la moralidad. Efectivamente, la palabra *ley* encierra la idea de *necesidad incondicional*, que es al mismo tiempo objetiva, y en la cual por consecuencia el valor es universal, y las ordenes son leyes á las cuales se debe obediencia; es decir, que es preciso seguirlas aún contra la propia inclinacion. La palabra *consejo* encierra tambien la idea de necesidad, pero de una necesidad subordinada á una condicion subjetiva y

contingente; es decir, á esa condicion en que tal ó cuál hombre fija su felicidad en tal ó cuál cosa. El imperativo categórico, por el contrario, no estando subordinado á condicion alguna, siendo absoluta, aunque prácticamente necesario, puede ser llamado con justicia orden. Se podría todavía llamar á los imperativos de la primera especie *técnicos* (refiriéndose al arte); á los de la segunda *pragmáticos* ¹ (refiriéndose á la prosperidad); y, por último, á los de la tercera *morales* (refiriéndose á la libertad de conducta en general, es decir, á las costumbres).

La cuestion, no obstante, es saber cómo todos estos imperativos son posibles. No se pregunta cómo se puede concebir el cumplimiento de la accion que ordena el imperativo, sino solamente la coaccion de la voluntad por él expresada. No hace falta

¹ Juzgo que el sentido propio de la palabra *pragmática* puede ser determinado con mucha exactitud. En efecto, se da el nombre de *pragmáticas* á las sanciones que no derivan propiamente del derecho de los Estados como leyes necesarias, sino de las *precauciones* destinadas á afianzar la general prosperidad. Una *historia* tiene un carácter pragmático cuando enseña la prudencia; es decir, cuando enseña á las generaciones futuras á cuidar de sus intereses mejor, ó tan bien por lo ménos, como las generaciones pasadas.

explicacion particular alguna para demostrar que es posible un imperativo de habilidad. Quien quiere el fin, quiere (si ejerce la razon una decisiva influencia sobre su conducta) los medios indispensablemente necesarios que están á su alcance. Esta proposicion es analítica en lo que concierne al deber, porque en el acto mediante el cual quiero yo un objeto como efecto mio, está ya implícita mi causalidad, como causalidad de una causa activa; es decir, el empleo de los medios, y el imperativo deduce para este fin el concepto de acciones sucesivas, del concepto mismo del acto, que consiste en desear este fin mismo. Es cierto que para determinar los medios que pueden conducir al fin propuesto es preciso recurrir á proposiciones enteramente sintéticas; pero estas proposiciones no conciernen al principio, al acto de la voluntad, sino al objeto que se ha de realizar. Así, por ejemplo, para dividir conforme á un principio cierto una línea recta en dos partes iguales, nos enseñan sin duda los matemáticos, por medio de proposiciones sintéticas, que es preciso describir desde las dos extremidades de esta línea dos arcos de círculo; pero sabiendo que no hay otro medio para producir el efecto propuesto, querer este medio, si se quiere verdaderamente, es una

proposicion analítica; porque representarme una cosa como un efecto que puedo producir de cierto modo, y representarme á mí mismo, con relacion á esta cosa, como obrando de esta manera, es completamente lo mismo.

Si fuese tan fácil dar un concepto determinado de la felicidad, los imperativos de la prudencia no se diferenciarían de los de la habilidad, y serían igualmente analíticos. Se diría aquí, en efecto, como ántes, que quien quiere el fin tambien quiere (necesariamente si es racional) los únicos medios que están á su alcance para llegar á aquél. Pero el concepto de la felicidad es tan indeterminado, que aunque todos desean ser felices nadie puede decir cierta y consecuentemente lo que verdaderamente quiere y desea. La razon de esto es que, por un lado, los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son del todo empíricos; es decir, deben derivarse de la experiencia, y que, por otro, la idea de la felicidad expresa un todo absoluto, un máximum de bienestar para el presente y para el porvenir. Además, es imposible que un ser finito, sea cualquiera la penetracion y el poder que se le suponga, se forme un concepto determinado de lo que en verdad quiere. Si es la riqueza, ¡qué de cuidados, envidias

y asechanzas no podrá atraerse! Si es la sabiduría, acaso sólo adquiriera la bastante para temblar ante los males que no habría pensado sin poderlos evitar, ó para acrecentar el número ya considerable de sus deseos creándose necesidades nuevas. Si es una larga vida, ¿quién le asegura que no será un largo sufrimiento? Si es la salud, ¿cuántas veces, al ménos la debilidad corporal, no ha preservado al hombre de los extravíos en que le hubiera hecho caer una salud perfecta? Y con todo sucede lo mismo. En una palabra, el hombre es incapaz de determinar, conforme á un principio, con entera certidumbre lo que le haría verdaderamente feliz, porque le falta para esto la omnisciencia. Es, pues, imposible obrar, para ser dichoso, en virtud de principios determinados; sólo se pueden seguir consejos empíricos, como, por ejemplo, los de sujetarse á un régimen determinado, ó de hacer economías, ó de mostrarse político, reservado, etc., cosas todas que la experiencia nos enseña como los mejores medios, en definitiva, de asegurar nuestro bienestar. Se sigue de aquí que los imperativos de la prudencia, á decir verdad, no ordenan, es decir, no pueden presentar las acciones objetivamente como prácticamente *necesarias*; que es preciso mirarlas más bien como consejos (*consilia*) que co-

mo órdenes (*præcepta*) de la razon; que buscar la determinacion cierta y general de la conducta que puede asegurar la felicidad de un sér racional es un problema insoluble por completo, y que, por consiguiente, no hay imperativo que pueda ordenar, en el sentido estricto de la palabra, hacer lo que conduce á la felicidad, puesto que ésta no es un ideal de la razon, sino de la imaginacion, basado sobre elementos empíricos, de donde se esperaríá en vano extraer la determinacion de una conducta propia para asegurar la totalidad de una série infinita de efectos. Pero si se supone que pueden ser los medios de alcanzar la felicidad determinados exactamente, el imperativo de la prudencia será una proposicion analítica práctica, y ya no habrá más diferencia entre el imperativo de la habilidad y el de la prudencia sino la de que en éste es puramente posible, en tanto que en aquél es efectivo. Sea lo que quiera, como estos dos imperativos no hacen más que ordenar los medios de llegar á lo que se supone querer como fin, son los dos analíticos, en el sentido de que ordenan al que quiere el fin querer los medios. Así, pues, no presenta dificultad alguna la posibilidad de esta clase de imperativos.

Falta resolver la cuestion acerca de có-

mo es posible el imperativo de la *moralidad*. Seguramente ésta es la única que necesita explicación, porque este imperativo no es hipotético, y la necesidad objetiva que expresa no se apoya sobre ninguna suposición, como en los imperativos hipotéticos. Además, es preciso no olvidar que no puede probarse por *ningun ejemplo*, y por consecuencia empíricamente, la existencia de un imperativo de este género, y que pueden muy bien ser en el fondo hipotéticos todos los ejemplos que parecen categóricos. Por ejemplo, sea este precepto: no debes prometer falsamente; supongo que la necesidad de este precepto no es un simple consejo que para evitar algún otro mal deba seguirse, como si se dijese: no debes prometer falsamente, so pena de perder tu crédito al publicarse tu falta, sino que una acción de esta especie debe tenerse por mala en sí, y que de este modo el imperativo que ordena es categórico; no puedo, por lo tanto, demostrar con certeza, por medio de ejemplos, que la voluntad se determina aquí únicamente por la ley sin que obre sobre ella otro móvil alguno, por más que parezca lo contrario. En efecto, es siempre posible que el miedo de la deshonra, y acaso también una vaga aprensión de otros peligros, ejerzan una influencia secreta sobre la voluntad. ¿Có-

no probar por la experiencia la ausencia de una causa determinada, puesto que la experiencia lo único que nos enseña acerca de ella es que no la percibimos? Pero en este caso, el pretendido imperativo moral, que como tal parece categórico y absoluto, no sería de hecho más que un precepto pragmático, que únicamente nos enseñaría á tomar nuestro interés en consideración.

Es preciso buscar *a priori* la posibilidad de un imperativo *categórico*, puesto que no tenemos la ventaja de poder hallar la realidad en la experiencia, ni de poder explicar esta posibilidad sin necesitar ántes establecerla. Reflexionando, puede notarse que sólo el imperativo categórico se presenta como una *ley* práctica, miéntras que todos los demás parece que no pueden llamarse leyes, sino sólo *principios* de la voluntad. Y se dice así porque, en efecto, puede considerarse en sí mismo como contingente lo que es necesario únicamente para alcanzar un fin arbitrario, y podemos siempre librarnos del precepto renunciando al fin, en tanto que el imperativo incondicional no deja á la voluntad la arbitraria eleccion de la determinacion contraria, y, por consiguiente, encierra por sí solo esta necesidad que veremos hallar en la ley.

En segundo lugar, la dificultad que presenta este imperativo categórico ó la ley de la moralidad (la dificultad de percibir la posibilidad), es muy grande. Este imperativo es una proposición práctica sintética *a priori*¹; y si se considera lo difícil que es, en el conocimiento teórico, descubrir la posibilidad de las proposiciones de esta especie, se presumirá fácilmente que en el conocimiento práctico la dificultad no debe ser menor.

Ahora indagemos si el simple concepto de un imperativo categórico da también una fórmula que contenga la proposición que puede ser un imperativo categórico por sí sola. En cuanto á la cuestión de saber cómo un imperativo absoluto es posible, todavía exige, aún después de que se conoce el sentido de este imperativo, un es

¹ A la voluntad considerada independientemente de toda condición sensible previa, unió el hecho *a priori*, por consiguiente necesario (pero objetivamente, es decir, suponiendo la idea de una razón que dominaría enteramente á todas las causas subjetivas de determinación). Aquí tenemos una proposición práctica que no deriva analíticamente al acto, que consiste en querer una acción de otro querer supuesto ya (porque no tenemos la voluntad tan perfecta), sino que lo enlaza inmediatamente al concepto de la voluntad de un ser racional como cualquier cosa en él no contenida.

tudio particular y difícil, que reservaremos para la última sección.

Cuando en general concibo un imperativo *hipotético*, no puedo prever su contenido sin saber ántes su condicion. Pero cuando concibo un imperativo *categorico*, sé desde luego lo que contiene. En efecto, como el imperativo no contiene fuera de la ley más que la necesidad de conformarse con esta ley ¹, y esta ley no encierra ninguna condicion á la cual esté subordinada, no queda otra cosa que la universalidad de una ley general con la cual deba conformarse la máxima de la accion; esta es propiamente la sola conformidad que nos presenta el imperativo como necesario.

No hay más, pues, que un imperativo categorico, y es éste: *obra siempre conforme á una máxima tal que puedas desear que se proclame como ley universal.*

¹ La máxima es el principio subjetivo de la accion, y debe distinguirse del principio objetivo; es decir, de la ley práctica. La máxima contiene la regla práctica que determina la razon conforme á las condiciones del sujeto (por consiguiente, en muchos casos conforme á su ignorancia ó inclinaciones), y así, es el principio segun el cual *obra* el sujeto; mientras que la ley es el principio objetivo, válido para todo sér racional, el principio conforme al cual cada uno de ellos *debe obrar*; es decir, un imperativo.

Si de este solo imperativo podemos derivar todos los imperativos del deber como de su principio, entónces, sin decidir si lo que se llama deber es en general un vano concepto, demostraremos al ménos lo que entendemos por tal y lo que este concepto significa.

Como la universalidad de la ley en cuya virtud se producen sus efectos constituye lo que se llama *naturaleza* en el sentido más lato y general (en cuanto á la forma), es decir, la existencia de las cosas, que se determina siguiendo leyes universales, el imperativo universal del deber aún podría formularse de este modo: *obra como si la máxima de coaccion debiera de erigirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza.*

Citemos ahora algunos deberes, siguiendo la division ordinaria en deberes para consigo mismo y para con nuestros semejantes, y unos y otros en deberes perfectos e imperfectos ¹.

1. Un hombre llevado á la desespera-

¹ Debo hacer notar que me reservo tratar más tarde de la division de los deberes en una *metafísica de las costumbres*, y sigo aquí la division ordinaria sólo porque me es cómoda (para la coordinacion de mis ejemplos). Por lo demás, entiendo por deberes perfectos los que no sufren ninguna

cion por una série de desgracias, tiene la vida en poco ó en nada; pero, no obstante, es lo suficientemente dueño de su razon para poder preguntarse si no es contrario al deber para consigo mismo atentar contra su vida. Ahora bien, sepamos si la máxima de su accion puede ser una ley universal de la naturaleza. Hé aquí su máxima: admito en principio por amor propio que pueda acortar mi vida supuesto que, prolongándola, debo esperar mayor número de males que de placeres. Que se pregunte si este principio de amor propio puede llegar á ser una ley universal de la naturaleza. Bien pronto se verá que una naturaleza que tuviese por ley destruir la vida por esta inclinacion misma, cuyo objeto es precisamente conservarla, estaría en contradiccion consigo misma, y así no subsistiría como naturaleza; de donde se sigue que esta máxima no puede considerarse como ley universal de la naturaleza, y, por consiguiente, es de hecho contraria al principio supremo de todo deber.

excepcion en favor de la inclinacion; y no sólo los admito exteriores sino tambien interiores, cosa contraria á la afeccion recibida en la escuela; pero no necesito justificar aquí por qué está admitida ó rechazada, pues poco influye para el objeto que me propongo.

2. Otro se ve en la necesidad de pedir prestado dinero. Sabe bien que no podrá devolverlo, pero tambien sabe que no hallará quien se lo preste si no se compromete formalmente á pagar en un tiempo determinado. El quisiera hacer esta promesa, pero aún tiene bastante conciencia para preguntarse si no es contrario al deber salir del apuro por tal medio. Supongo que se decide á tomar, no obstante, este partido; entónces se traduciría de este modo la máxima de su accion: cuando crea necesitar dinero, tomaré prestado prometiendo el reembolso, aunque sepa que no lo reembolsaré jamás. Este principio del amor propio ó de la utilidad personal acaso es conforme al interés, pero la cuestion es saber si es justo. Convierto, pues, esta exigencia del amor propio en una ley universal, y me pregunto lo que sucedería si mi máxima lo fuese. Desde luego veo que no puede revestir el carácter de ley universal de la naturaleza sin contradecirse y destruirse por sí misma. Admitir, en efecto, como ley universal la de que cada uno pueda, cuando lo crea necesario, prometer lo que le acomode con intencion de no cumplir su promesa, sería hacer imposible toda promesa y el objeto por ella propuesto, porque nadie las daría fé y todos se reirían de ellas como de vanas protestas.

3. Un tercero se halla con un talento tal que, cultivado, podría hacer de él un hombre útil bajo diversos aspectos. Pero, viéndose en la abundancia, prefiere abandonarse á los placeres, á trabajar para desarrollar las disposiciones felices de su naturaleza. Sin embargo, se pregunta si su máxima de descuidar estas disposiciones se conforma lo mismo con el deber que con su inclinacion á los placeres. Ve que, en verdad, una naturaleza que tuviese por ley universal esta máxima podría subsistir, aunque los hombres (como los insulares del mar del Sur) dejasen perder su talento y sólo pensasen en pasar su vida en la holganza, en los placeres, en la propagacion de la especie, en una palabra, en la molicie; pero no puede *querer* que esto sea ley universal de la naturaleza, ó que tal ley haya sido puesta en nosotros por la naturaleza como un instinto. En efecto, en su cualidad de sér racional quiere necesariamente el desarrollo de todas sus facultades, en cuanto le sirven y le han sido dadas para toda clase de fines posibles.

4. Por último, hay otro que es feliz, pero que ve hombres (cuya situacion podría aliviar) víctimas de la adversidad, y se dice: ¿Qué me importa? Que cada cual sea tan feliz como quiera el cielo ó pueda ser por sí mismo, no lo impediré; no le tendré

envidia; solamente no estoy dispuesto á contribuir á su bienestar y á prestarle socorro en la desgracia. Sin duda esta manera de pensar podría ser una ley universal de la naturaleza sin que la existencia del género humano se comprometiese, y que este orden de cosas aún valdría más que aquel en que cada uno tiene continuamente en los labios palabras de compasion y simpatía, y hasta goza practicando en ocasiones estas virtudes, pero engaña en cambio cuando, pudiendo, ofende ó ataca por lo ménos los ajenos derechos. Pero aunque sea imposible conseguir que esta máxima pueda ser una ley universal de la naturaleza, es imposible *querer* que tal principio sea admitido en todas partes como tal ley. Una voluntad que esto quisiese sería contradictoria, porque podría encontrarse muy bien en muchos casos en que necesitaría de la simpatía y asistencia de los demás, y se vería privada de toda esperanza de obtener el socorro deseado erigiendo voluntariamente esta máxima en una ley de la naturaleza.

Ved algunos de los numerosos deberes reales, ó á lo ménos tenidos por tales, cuya division resulta claramente del principio único que hemos indicado. Es preciso que se *pueda querer* que la máxima de nuestra accion sea una ley universal; ésta es en

general la regla de la apreciacion moral de las acciones. De éstas hay unas cuyo carácter es tal que sin contradiccion no se puede concebir la máxima como una ley universal de la naturaleza, cuanto más querer que tal ley exista *necesariamente*, y otras en que no se encuentra verdaderamente esta posibilidad interior, sino que son tales que es imposible *querer* dar á su máxima la universalidad de una ley de la naturaleza, porque una voluntad tal estaría en contradiccion consigo misma. Se advierte con facilidad que las primeras son contrarias al deber estricto (riguroso), las segundas al deber ámplio (meritorio), y los ejemplos que hemos dado demuestran perfectamente que todos los deberes considerados en la especie de obligacion que imponen (y no en el objeto de la accion), dependen de un principio único.

Notemos lo que en nosotros pasa cada vez que al deber faltamos. Realmente no queremos hacer de nuestra máxima una ley universal, porque nos es imposible; ántes bien queremos que lo contrario de esta máxima lo sea; solamente nos tomamos la libertad de hacer una *excepcion* en nuestro favor ó en el de nuestras inclinaciones (y sólo por esta vez). Por consiguiente, si examinamos las cosas bajo un sólo punto de vista (el de la razon), halla-

remos una contradicción en nuestra propia voluntad, puesto que, queriendo que un principio determinado sea objetivamente necesario como ley universal, queremos que subjetivamente deje de ser universal este principio y que sufra excepciones en nuestro favor. Pero como miramos nuestra acción bajo el punto de vista de una voluntad enteramente conforme con la razón, y al mismo tiempo bajo una voluntad aceptada por la inclinación, no hay aquí contradicción real, sino solamente una resistencia de la inclinación al mandato de la razón, resistencia (*antagonismus*) que convierte la universalidad del principio (*universalitas*) en una simple generalidad (*generalitas*), y que hace que el principio práctico racional y la máxima se hallen á mitad de camino. Ahora bien, por más que nuestro propio juicio, cuando es imparcial, no puede justificar esta especie de compromiso, sin embargo se ve en él la prueba de que reconocemos realmente la validez del imperativo categórico, y que con dolor nos permitimos (sin dejar de respetarle) ciertas excepciones que nos parecen poco importantes.

Hemos venido por lo ménos á probar que si el concepto del deber no carece de sentido, de encerrar realmente una legislación para nuestras acciones, esta legisla-

cion no puede expresarse sino por imperativos categóricos y de ningun modo por hipotéticos; al mismo tiempo hemos (lo que no es poco) enseñado y determinado claramente en todas sus aplicaciones el contenido del imperativo categórico que debe encerrar el principio de todos los deberes (si en realidad los hay). Pero siempre nos queda que probar *a priori* que realmente existe este imperativo, que hay aquí una ley práctica que manda por sí misma en absoluto y sin el auxilio de ningun móvil, y que la observancia de esta ley es un deber.

Es de la mayor importancia no olvidar que sería absurdo querer derivar la realidad de este principio de la *constitucion particular de la naturaleza humana*. En efecto, el deber debe ser una necesidad de obrar absolutamente práctica; debe por lo tanto tener el mismo valor para todos los seres racionales (á quienes puede aplicarse en general un imperativo) y sólo *bajo este título* puede tambien ser una ley para toda voluntad humana. Todo lo que deriva, por el contrario, de las disposiciones particulares de la naturaleza humana, de ciertos sentimientos é inclinaciones, y áun si es posible de una direccion particular que sería propia de la razon humana, y que necesariamente no tendría el mismo valor para la

voluntad de todo sér racional, bien puede suministrarnos una máxima, pero no una ley, un principio subjetivo segun el cual tendríamos inclinacion á obrar de un modo determinado, pero no un principio objetivo segun el cual seríamos *compelidos* á verificar cierta accion, áun cuando nuestras inclinaciones, afectos y disposiciones se opusieran. Tal es la sublimidad, la dignidad del mandato contenido en el deber, que es tanto mayor cuanto ménos auxilio encuentra en los móviles subjetivos ó halla en ellos más obstáculos, porque estos obstáculos no debilitan en nada la necesidad por la ley impuesta, ni quitan á su valor lo más mínimo.

Se halla aquí la Filosofía en esa posicion difícil en que, buscando un punto de sólido apoyo, no lo puede encontrar ni en el cielo ni en la tierra. Es preciso que muestre toda su pureza llevando doquiera ella misma sus leyes, y no haciéndose heraldo de las que inspira un sentido natural ó no se qué naturaleza tutelar. Estas valen más sin duda que nada, pero no pudieran reemplazar á los principios que la razon dicta y que deben tener un origen completamente *a priori*, porque sólo de aquí pueden tomar ese carácter imponente que las adorna, no pidiendo nada á la inclinacion del hombre, sino esperándolo todo de la supremacía de

la ley y del respeto que se la debe, ó condenando al hombre que se separa de ellas al horror de sí mismo y al desprecio. Así, todo elemento empírico que se agregue al principio de la moralidad, lejos de fortificarla, turba enteramente la pureza de las costumbres; porque lo que da á una voluntad absolutamente buena la verdad y el valor inapreciables, es precisamente que su principio de acción sea independiente de todas las influencias de los principios contingentes que la experiencia pueda suministrar. No siempre podrá el hombre estar prevenido contra esta debilidad ó este modo de pensar bajo, que le hace buscar el principio de la moralidad entre los móviles y leyes empíricas, porque la razón humana descansa de buen grado de sus fatigas sobre este hecho, y meciéndose entre dulces ilusiones (donde sólo abarca una nube) sustituye á la moralidad un bastardo mosaico de miembros de diversos orígenes que se asemeja á todo ménos á la virtud para todo aquel que siquiera una vez la haya visto en su forma verdadera. ¹

Esta es, pues, la cuestión: *¿para todos*

¹ Ver la virtud en su verdadera forma, no es otra cosa que contemplar la moralidad limpia de toda mezcla de cosas sensibles y desprovista del falso adorno que puede darla la esperanza de la

los seres racionales es una ley necesaria juzgar siempre sus acciones conforme á las máximas que pueda querer como leyes universales? Si tal ley existe, debe estar ligada íntimamente (completamente *a priori*) al concepto de la voluntad de un sér racional en general. Para descubrir este lazo es preciso dar, de buen ó mal grado, un paso en la metafísica, pero en una parte de la metafísica diferente de la filosofía especulativa, esto es, en la metafísica de las costumbres. Como en esta filosofía práctica no se trata de establecer los principios de lo que *es*, sino las leyes de lo que *debe ser* aunque nunca *sea*, es decir, las leyes objetivamente prácticas, no tenemos necesidad de buscar por qué esto ó aquello agrada ó no; por qué el placer que causa la pura sensación es distinto del gusto; ni preguntarnos si esto es más que una satisfaccion universal de la razon, sobre que descansa el sentimiento del placer y de la pena, y cómo de este sentimiento nacen los deseos y las inclinaciones; ni cómo estos deseos é inclinaciones dan lugar, con el concurso de la razon, á las máximas;

recompensa ó el amor propio. ¡Cómo se oscurece entónces todo lo que parece atraer nuestras inclinaciones! Esto lo sentirá fácilmente todo el que no tenga una razon incapaz de toda abstraccion.

porque todo esto corresponde á la psicología empírica, con la cual se podría formar la segunda parte de la Física, considerando á ésta como una *filosofía de la naturaleza* fundada sobre *leyes empíricas*. Pero aquí se trata de una ley objetivamente práctica, por consiguiente, en la relacion de la voluntad consigo misma, en cuanto únicamente se deja determinar por la razon; todo lo que se refiera á algo empírico debe, pues, descartarse, puesto que, si la *razon* determina la conducta *por sí sola* (y precisamente lo que vamos á buscar es su posibilidad), debe necesariamente hacerlo *a priori*.

Se concibe la voluntad como una facultad de determinarse á obrar *conforme á la representacion de ciertas leyes*. Una facultad tal, sólo puede encontrarse en los séres racionales. Ahora bien, lo que sirve de objetivo á la voluntad que se determina por sí misma es el *fin*, y cuando éste se da sólo por la razon, debe valer lo mismo para todos los séres racionales. Por el contrario, lo que no contiene más que el principio de la posibilidad de la accion, cuyo efecto es el mismo fin propuesto, se llama *medio*. El principio subjetivo del deseo, es el *móvil*; el principio objetivo del querer, el *motivo*; de aquí la distincion en fines subjetivos que descansan en los móviles, y fines objetivos

que se refieren á los motivos, teniendo el mismo valor para todos los séres racionales. Los principios prácticos son *formales* cuando hacen abstracion de todo fin subjetivo; *materiales* cuando descansan sobre fines subjetivos, y, por consiguiente, sobre ciertos móviles. Los fines que un sér racional se propone á su albedrío como *efectos* de su accion (fines materiales), nunca son sino relativos, porque toman su valor sólo de la relacion con la naturaleza particular de la facultad de desear del sujeto, y, por consiguiente, no pueden suministrar principios universales y necesarios para todo sér racional y para todo querer, es decir, leyes prácticas. Así, todos estos fines relativos no dan nunca lugar más que á los imperativos hipotéticos.

Pero si hay alguna cosa *cuya existencia* tenga un valor absoluto *en sí*, y que como *fin en sí* pueda ser el fundamento de determinadas leyes, en ella y sólo en ella es preciso buscar el fundamento de un imperativo categórico posible, es decir, de una ley práctica.

Ahora bien, digo que el hombre, y en general todo sér racional, *existe* como fin en sí, y *no simplemente como medio* para el uso arbitrario de tal ó cuál voluntad, y que en todas sus acciones, ora se refieran á sí mismo, ora á los demás séres racionales,

les, debe ser considerado siempre *como fin*. Todos los objetos de las inclinaciones tienen sólo un valor condicional, porque si las inclinaciones y necesidades que de ellas se derivan no existiesen, estos objetos carecerían de valor. Pero las inclinaciones mismas, ó las fuentes de nuestras necesidades, tienen tan poco valor absoluto, y merecen tan poco ser deseadas por sí mismas, que todos los séres racionales deben procurar librarse por completo de ellas. Así, el valor de todos los objetos que podemos procurarnos por nuestras acciones es siempre condicional. Los séres cuya existencia no depende de nuestra voluntad, sino de la naturaleza, si no son racionales, tampoco tienen más que el valor relativo de medios, y por esto se les llama *cosas*; en tanto que, por el contrario, se da el nombre de *personas* á los séres racionales, porque su naturaleza misma crea en sí sus fines, esto es, algo que no debe emplearse como medio, y que, por consiguiente, restringe un tanto la libertad de cada uno (y es para ella un objeto de respeto). En efecto, los séres racionales no son simplemente fines subjetivos cuya existencia tiene valor *para nosotros* como efecto de nuestra acción, sino que son fines objetivos, es decir, cosas cuya existencia es por sí misma un fin, y un

fin que no se puede subordinar á otro alguno, con respecto al cual no sería sino un medio. De otro modo, nada tendría un valor *absoluto*. Pero si todo valor fuese condicional y por consecuencia contingente, no habría principio práctico supremo para la razon.

Si no hay, pues, un principio práctico supremo, ó si para considerar este principio en su aplicacion á la voluntad humana hay en él un imperativo categórico, debe estar fundado sobre la representacion de lo que siendo un *fin en sí* lo es tambien necesariamente para cada uno; porque esto es lo que puede constituir un principio *objetivo* de la voluntad, y, por consiguiente, una ley práctica universal. *La naturaleza racional existe como fin en sí*; éste es el fundamento de este principio. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en este sentido este principio es para él un principio subjetivo de accion. Pero cualquier otro sér racional tambien se representa su existencia del mismo modo que yo , y, por consiguiente, este principio es al mismo tiempo *objetivo* del cual se deben poder deducir, como de un prin-

¹ Adelanto aquí esta proposicion sólo como postulado. El motivo que he tenido para ello se hallará en la seccion última.

cipio práctico supremo, todas las leyes de la voluntad. Así, pues, se traducirá el imperativo práctico: *obra de tal modo que trates siempre á la humanidad, ya en tu persona ya en la de las demás, como un fin, y nunca te sirvas de ella como de un medio.*

Apliquemos esta nueva fórmula á los ejemplos anteriormente empleados.

1. En cuanto al deber necesario para consigo mismo, pregúntese al que medita el suicidio si su accion puede estar conforme con la idea de la humanidad, concebida como *fin en sí*. Destruyéndose para salir de una situacion angustiosa, usa de su persona como de un *medio* destinado á mantener en él un estado soportable hasta el fin de su vida. Pero el hombre no es una cosa, es decir, un objeto de que se puede usar *simplemente* como de un medio; es preciso considerarle siempre en todas sus acciones como fin en sí. No puedo, pues, disponer del hombre en mi persona, mutilarle, degradarle ó matarle. (Para evitar aquí toda dificultad, me abstendré de perseguir más lejos este principio, por ejemplo, en el caso en que para salvarme consiento dejarme amputar un miembro, y en todos los casos en que por conservar mi vida la expongo á un peligro; entra esto en la moral propiamente dicha.)

2. Respecto al deber necesario ó es-

tricto para con nuestros semejantes, el que es llevado á hacer una promesa falsa reconoce al punto que se quiere servir de otro hombre *como de un puro medio* y como sino tuviese en sí mismo un fin. Porque aquel que quiero por esta promesa hacer servir para mis designios, no puede aprobar mi manera de obrar para con él, ni, por consiguiente, llevar en sí mismo el fin de esta accion. Es aún más manifiesta esta violacion del principio de humanidad en nosotros, hombres, cuando se toman sus ejemplos de atentados á la libertad ó propiedad de otro. Claro se ve, en efecto, que aquel que viola los derechos de los hombres está resuelto á servirse de su persona sólo como de un medio, sin tener presente que, en su cualidad de séres racionales, debe tambien siempre considerárseles como fines; es decir, como séres que deben poder contener en sí mismos el fin de su actividad. ¹

3. Respecto al deber contingente (meritorio) para consigo mismo, no basta que

¹ No se crea que este precepto trivial; *Quod tibi non vis fieri*, etc., puede servir aquí de regla ó principio, porque á su vez se deriva de lo que acabamos de indicar y áun con várias restricciones. No se le puede mirar como una ley universal, puesto que no contiene el principio ni de los

nuestra accion no esté en contradiccion con la humanidad en nuestro individuo, concebido como fin en sí; es preciso tambien que *esté conforme con ella*. Hay en la humanidad disposiciones de una perfeccion mayor, que se refieren al fin de la naturaleza respecto de la humanidad que hay en nosotros; descuidar estas disposiciones no es, sin duda, contrario á la *conservacion* de la humanidad como fin en sí, sino á la *realizacion* de este fin.

4. En cuanto al deber meritorio para con nuestros semejantes, se aplica igualmente aquí el mismo principio. El fin de la naturaleza en todos los hombres, es su felicidad personal. La humanidad podría ciertamente subsistir aún cuando nadie contribuyese en lo más mínimo á la felicidad de otro, siempre que se abstuviese tambien de atentar á ella; pero si cada cual no contribuyese en cuanto le fuese dado á la realizacion de los fines agenos, esta conducta no podría conformarse sino

deberes para consigo mismo, ni de los de caridad para con otro (porque hay gentes que renunciarían gustosos al auxilio de los demás para quedar á su vez dispensados de cumplirlos), ni, en fin, de los deberes estrictos de unos hombres para con otros, porque un criminal podría tomar un argumento de este principio contra el juez que le castigase, etc.

negativa, y no positivamente, con la idea de la humanidad como *fin en sí*. Porque si el sujeto es fin en sí, es preciso, para que produzca en mí *todo* su efecto esta idea, que los fines de este sujeto sean también *los míos*, en cuanto esto sea posible.

Este principio, que nos hace concebir la humanidad, y en general toda naturaleza racional como *fin en sí* (y que limita á esta condicion suprema la libertad de accion de todos los hombres), no se deriva de la experiencia, porque, en primer lugar, es universal, pues que se extiende á todos los séres racionales en general, lo que ninguna experiencia puede hacer; en segundo lugar, no nos hace concebir la humanidad como un fin humano (subjetivo), es decir, como un objeto del que se hace realmente un fin á sí mismo, sino como un fin objetivo al cual deben subordinarse todos los subjetivos, cualesquiera que sean, como á su ley ó suprema condicion, y que, por consiguiente, debe derivar en la razon pura. El principio de toda legislacion práctica reside *objetivamente* en la *regla* ó en la forma universal que (conforme al primer principio) le da el carácter de ley (de la naturaleza) y *subjetivamente* en el *fin*. Ahora bien, el sujeto de todos los fines es (segun el segundo principio) el ser racional como fin en sí. De aquí el tercer prin-

cipio práctico de la voluntad, como condicion suprema de su conformidad con la razon práctica universal, á saber: la idea de la *voluntad en todo sér racional como legisladora universal*.

Segun este principio, deben rechazarse todas las máximas que no puedan concertar con la legislacion universal propia de la voluntad. Esta, pues, no debe de ser considerada simplemente como sometida á una ley, sino como dándosela *á sí misma*, y sometiéndose á ella sólo con este título (de poder considerarse como su autora).

Los imperativos que precedentemente hemos expuesto, á saber: el que exige de todas nuestras acciones una conformidad con las leyes que pueda considerarse como constituyendo un *orden natural*, ó tambien el que quiere que el sér racional tenga universalmente por sí mismo la *categoría de fin*, concebidos como categóricos excluirían por esto mismo del principio de su autoridad todo móvil nacido de cualquier interés; pero no los hemos *admitido* como imperativos categóricos sino en cuanto era necesario admitir imperativos de esta especie para poder explicar el concepto del deber. En cuanto á demostrar la existencia de principios prácticos que ordenen categóricamente, no podemos hacerlo di-

rectamente, ni aún, en general, intentarlo en esta seccion; pero aún hay, no obstante, una cosa posible: hacer que la exclusion de todo interés en una voluntad que obra por deber o el carácter, que distingue específicamente el imperativo categórico del hipotético, se indique en el mismo imperativo por alguna de sus determinaciones; ahora bien, esto es lo que hacemos en esta tercera fórmula del principio que presenta la voluntad de todo sér racional como una *legisladora universal*.

En efecto, si una voluntad que concebimos como *sometida á leyes* puede unirse á ellas por algun interés, una voluntad que se da á sí misma su suprema legislacion no puede depender en esto de interés alguno, de no necesitar á su vez de otra ley que la de subordinarse al interés del amor propio, á una condicion que pudiese servir de ley universal.

Así, este *principio* que presenta toda voluntad humana como *constituyendo por todas sus máximas una legislacion universal*¹, si, por otra parte, estuviese bien establecida su exactitud, *se aplicaría perfec-*

¹ Puedo dispensarme de citar ejemplos para explicar este principio, porque todos los que han servido para explicar el imperativo categórico y sus fórmulas pueden servir aquí al objeto.

tamente al imperativo categórico, en el sentido de que, encerrando la idea de una legislación universal, no puede *fundarse sobre interés alguno*; y que así como entre todos los imperativos posibles es el único que puede ser *incondicional*, ó todavía mejor, invirtiendo la proposición se puede decir: si hay aquí un imperativo categórico (es decir, una ley que se impone á la voluntad de todo sér racional), no puede ménos de mandar que se obre siempre siguiendo la máxima de una voluntad que no tendría otro objeto que ella misma, en cuanto se la considerase como legisladora universal; porque con esta sola condicion son incondicionales el principio práctico y el imperativo al cual obedecen, puesto que no pueden fundarse sobre interés de ninguna especie.

No es extraño que todas las tentativas hechas hasta aquí para descubrir el principio de la moralidad hayan sido inútiles. Se veía ligado el hombre por su deber á leyes, pero no se veía sometido además á una *legislacion* que le es *propia*, pero que es al mismo tiempo *universal*, y que no está obligado á obedecer sólo por su propia voluntad sino en cuanto constituye una ley universal conforme á su destino natural. En efecto, limitándose á concebir el hombre sometido á una ley (cualquiera

que sea), sería preciso admitir al mismo tiempo un atractivo o coacción exterior, en una palabra, un interés que le inclinase á la ejecucion de esta ley, puesto que, no derivando como tal de *su* voluntad, necesitaría de *alguna otra cosa* para obligarle á obrar de cierto modo. Esta consecuencia necesaria hace inútil toda investigacion de un principio supremo del deber, por que éste no se hallaría nunca, sino sólo la necesidad de obrar con un interés determinado. Fuese este interés personal ó extraño, el imperativo sería siempre condicional y carecería del valor de un principio moral. Lllamaré, pues, á este último principio de la *autonomía* de la voluntad para distinguirlo de todo lo demás que refiero á la *heteronomía*.

El concepto en cuya virtud debe considerarse todo sér racional como constituyendo por todas las máximas de su voluntad una legislacion universal para juzgarse á sí mismo y á sus acciones bajo este punto de vista, conduce á otro que con él se relaciona y que es muy fecundo, á saber; al concepto de un *reino de los fines*.

Por *reino* entiendo el enlace sistemático de diversos séres racionales reunidos por leyes comunes. Ahora bien, como las leyes dan á los fines un valor universal, si se ha-

ce abstraccion de la diferencia personal de los séres racionales y de todo lo que contiene sus fines particulares, se podrá concebir un conjunto sistemático de todos los fines (así de los séres racionales considerados como fines en sí, como tambien de los fines particulares que cada cual puede proponerse), es decir, un reino de los fines. Esto está de acuerdo con los principios precedentemente establecidos.

En efecto, todos los séres racionales están sometidos á esta *ley*, de no tratarse nunca á sí mismos, ó unos á otros como á *simples medios*, sino respetarse siempre como á *fines en sí*. De aquí resulta un enlace sistemático de séres racionales reunidos por leyes objetivas comunes; es decir, un reino (que en verdad es sólo un ideal) que se puede llamar reino de los fines, puesto que estas leyes precisamente tienen por objeto establecer entre estos séres una relacion recíproca de fines y medios.

Un ser racional pertenece como *miembro* al reino de los fines cuando, dando leyes universales, está él mismo á ellas sometido. Y pertenece como *jefe* cuando no lo está como legislador á voluntad extraña alguna.

El sér racional debe siempre considerarse como legislador en un reino de fines

hecho posible por la libertad de su voluntad, sea en él miembro ó jefe. Pero las máximas de su voluntad no bastan para darle el derecho de reivindicar este último rango; para esto es preciso que sea perfectamente independiente, asiento de toda necesidad y que su poder sea sin restriccion ninguna *adecuado* á su voluntad.

La moralidad consiste, pues, en la relacion de toda accion con la legislacion que puede solamente hacer posible un reino de los fines. Debe hallarse ésta en todo sér racional y emanar de su voluntad, cuyo principio es obrar siempre conforme á una máxima que se pueda considerar sin contradiccion como ley universal, está es, *de tal suerte que la voluntad pueda considerarse como dictando por sí misma leyes universales*. Si por su misma naturaleza no están ya las máximas necesariamente conformes con este principio objetivo de los séres racionales, considerados como dictando leyes universales, la necesidad de obrar conforme á este principio toma entónces el nombre de coaccion práctica, esto es, de *deber*. El deber no se dirige al jefe en el reino de los fines, sino en el mismo grado á todos y á cada uno de sus miembros.

La necesidad práctica de obrar conforme á este principio, es decir, el deber, no

descansa sobre sentimientos, atractivos é inclinaciones, sino sobre la relacion de los séres racionales entre sí; en cuanto á la voluntad de cada uno de ellos, debe considerarse como *legisladora*, lo que les permite ser considerados como *finés en sí*. Todas las máximas de la voluntad, considerada como legisladora universal, las extiende, pues, la razon á todas las demás volúntades, así como á todas las acciones para consigo mismo, y no se funda por esto sobre cualquier motivo práctico extraño ó sobre la esperanza de ventaja alguna, sino solamente sobre la idea de la *dignidad* de un sér racional que no obedeció á otra ley que á la que se da á sí mismo. Todo tiene en el reino de los fines un *precio* ó una *dignidad*. Lo que sólo tiene precio, puede reemplazarse por algo *equivalente*; pero lo que está por encima de todo precio es la dignidad, que, por consiguiente, no tiene equivalencia.

Lo que se refiere á las inclinaciones y necesidades generales del hombre, tiene un *precio de venta*; lo que, áun sin suponer una necesidad, se conforma con un cierto gusto, es decir, con la satisfaccion que va unida al libre ejercicio de las facultades de nuestro espíritu, tiene un *precio de afecto*; pero lo que constituye la condicion misma que sólo puede elevar una cosa al rango de fin

en sí, no tiene precio, es decir, un simple valor relativo, sino un valor intrínseco, una *dignidad*.

Ahora bien, la moralidad es precisamente esa condicion que sólo puede hacer de un sér racional un fin en sí, porque por sólo ella puede venir á ser miembro legislador en el reino de los fines. La moralidad y la humanidad, en cuanto es capaz de moralidad, son, pues, lo único que tiene dignidad. La habilidad y el ardor en el trabajo, tienen un precio de venta; el ingenio, la vivacidad de imaginacion y la jovialidad, tienen un precio de afecto; por el contrario, la fidelidad en las promesas, la benevolencia fundada sobre principios (no sobre un instinto) tienen un valor intrínseco. Nada contienen la naturaleza y el arte que pueda reemplazar á estas cosas, porque su valor no consiste en su resultado, en las ventajas ó utilidades que procuran, sino en las intenciones, esto es, en las máximas de la voluntad, pronta siempre á traducirse en actos aún cuando el éxito no les fuese favorable. Estas acciones no necesitan ser recomendadas por disposicion alguna subjetiva ó gusto alguno que no las hiciese acoger inmediatamente con favor y satisfaccion por alguna inclinacion, ó sentimiento inmediato para ellas, sino que hacen de la voluntad que las cumple un

objeto inmediatamente digno de nuestro respeto, *impuesto* sólo por la razón sin *lisonjarnos por su obtencion*, cosa que además estaría en contradicción con la idea del deber. Esta es, pues, la estimación por la cual en nuestro modo de pensar reconocemos este valor, á que damos el nombre de dignidad, y que está tan por encima de cualquier otro que toda comparación sería un atentado contra su santidad.

¿Y qué autoriza, pues, á una intención moralmente buena, ó á la virtud á abrigar tan altas pretensiones? Es nada ménos que el privilegio que da al sér racional de ser *partícipe en la legislación universal*, y de venir á ser por ello miembro de un reino posible de fines, privilegio á que ya estaba destinado por su naturaleza apropiada, como fin en sí, y, por lo tanto, como legislador en el reino de los fines, como independiente de todas las leyes de la naturaleza, y como sólo sujeto á obediencia á las leyes que se dé á sí mismo, y según las cuáles sus máximas pueden ser elevadas al rango de una legislación universal (á la cual él mismo se somete). En efecto, nada tiene más valor que lo que la ley le da. Ahora bien, la misma legislación que determina todo valor debe tener una dignidad, es decir, un valor incondicional é incomparable, y la palabra *respeto* es la que

conviene únicamente para dar una idea del género de estima que hace de este valor un sér racional. La *autonomía* es, pues, el principio de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.

Las tres formas que hemos indicado bajo las cuales puede representarse el principio de la moralidad, en el fondo no son sino otras tantas formas de la misma ley, y cada una de ellas contiene á las otras dos. No obstante, hay entre ellas una diferencia, que es más bien subjetiva que objetivamente práctica, y que consiste en que cada vez unen más una idea de la razón á la intuición (siguiendo una cierta analogía), y, por lo tanto, al sentimiento. Tiene cada máxima:

1. Una *forma*, que consiste en la universalidad, y bajo esta relacion se tiene la forma del imperativo categórico, que quiere que se haga la eleccion de sus máximas como si debieran tener el valor de máximas universales de la naturaleza.

2. Una *materia*, esto es, un fin, y de aquí la fórmula conforme á la cual, siendo el sér racional por su naturaleza misma un fin, y, por consiguiente, un fin en sí, debe ser para toda máxima la condicion que limite todos los fines puramente relativos y arbitrarios.

3. Una *completa determinacion* de to-

das las máximas expresada por esta fórmula; es decir, que todas las máximas derivadas de nuestra propia legislación deben estar de acuerdo, así con un reino posible de fines como con un reino de la naturaleza¹. En cierto modo, aquí seguimos las categorías: 1.º, de la *unidad* de la forma de la voluntad (de su universalidad); 2.º de la *pluralidad* de la materia (de los objetos, es decir, de los fines); y 3.º, de la totalidad del sistema de los fines. Cuando se trata de *juzar* moralmente una acción, el mejor método que se puede seguir es tomar por principio la fórmula universal del imperativo categórico: *obra conforme á una máxima tal que pueda por sí misma erigirse en ley universal*. Pero si se quiere procurar á la ley moral un *acceso* más fácil, es muy útil hacer pasar la misma acción por los tres conceptos, á fin de aproximarla todo lo posible á la intuición.

Apesar de todo, podemos terminar por

¹ La Teología considera la naturaleza como un reino de fines; la moral, un reino posible de fines como un reino de la naturaleza. Allí el reino de los fines es una idea teórica empleada para explicar lo que es. Aquí es una idea práctica que sirve para realizar lo que no es, pero que puede realizarse por nuestro modo de obrar, conforme á esta idea misma.

donde hemos comenzado, es decir, por el concepto de una *voluntad absolutamente buena*, que es aquella que no puede llegar á ser mala, y, por consiguiente, aquella cuya máxima puede sin contradicción erigirse en ley universal. Este principio es, pues, también su ley suprema: obra siempre conforme á una máxima tal que puedas querer que sea una ley universal. Esta es la sola condición que no permite que una voluntad esté en contradicción consigo misma, y un imperativo tal es categórico; y puesto que este carácter que tiene la voluntad de poder ser considerada como ley universal para las acciones posibles; tiene analogía con este enlace universal de la existencia de las cosas, que se funda sobre leyes universales y que tiene la forma de una naturaleza en general, el imperativo categórico puede aún expresarse de este modo: *obra conforme á máximas que puedan considerarse en sí mismas como leyes universales de la naturaleza*. Tal es, pues, la fórmula de una voluntad absolutamente buena.

La naturaleza racional se distingue de todas las demás en que tiene el fin en sí misma. Este fin será la materia de toda buena voluntad. Pero como en la idea de una voluntad absolutamente buena, sin condición restrictiva (independientemente

de esta condicion, que atañe á tal ó cuál fin), debe hacerse abstraccion de todo fin por *realizar* (puesto que de otro modo no sería la voluntad buena sino relativamente), no debe considerarse aquí el fin como una cosa por realizar, sino que es necesario que se le conciba como *existiendo por sí mismo*, y, por consiguiente, de un modo completamente negativo; es decir, como un fin contra el que nunca debe obrarse, y que, por lo tanto, nunca debe considerarse como un *medio*, sino siempre respetarlo como un fin. Este fin, no obstante, no puede ser otra cosa que el sujeto mismo de todos los fines posibles, puesto que es al mismo tiempo el sujeto de una voluntad absolutamente buena, posible, y una voluntad buena absolutamente no puede quedar subordinada sin contradiccion á ningun otro objeto. El principio: obra respecto de todo sér racional (de los demás y de tí mismo) de tal modo que tu máxima se respete siempre como un fin en sí, es en el fondo, pues, idéntica á la de: obra conforme á una máxima tal que pueda ser considerada como una ley universal por todos los séres racionales. En efecto, decir que en la prosecucion de todo fin debo excluir de mi máxima el empleo de todo medio que le impida ser considerada como ley universal para todo su objeto, es como decir

que el objeto de los fines, ó sea el mismo ser racional, debe servir de principio á todas las máximas de mis acciones, no como un medio, sino como una condicion suprema á que está sometido el empleo de todos los medios, es decir, como un fin.

Se sigue de aquí incontestablemente que todo sér racional, en cuanto fin en sí, debe poder considerarse como un legislador universal con relacion á todas las leyes á que puede someterse, pues que el carácter que tienen sus máximas es precisamente el de poder formar una legislacion universal que hace de él un fin en sí; y lo que le da la prerogativa de su dignidad, lo que le eleva sobre todos los demás séres de la naturaleza, es que debe considerar sus máximas bajo el punto de vista suyo, que es tambien el de cualquier otro sér racional considerado como legislador (y por esto tambien se le llama persona). De esta manera, pues, es cómo el mundo de los séres racionales (*mundus intelligibilis*) puede considerarse como reino de fines, y esto en virtud de la legislacion propia de todas las personas que como miembros de él forman parte. En virtud de esto, todo sér racional debe siempre obrar como si por sus máximas fuese un miembro legislador en el reino universal de los fines. El principio formal de estas máximas es éste:

obra de tal suerte que tu máxima pueda al mismo tiempo servir de ley universal á todos los séres racionales. Sólo es posible un reino de fines por analogía con un reino de la naturaleza, pero la posibilidad de aquél está fundada enteramente en máximas, es decir, en reglas que se impone uno á sí mismo; en tanto que la posibilidad de este sólo lo está en leyes que someten las causas eficientes al imperio de una necesidad exterior. Lo que, por otra parte, no impide dar al conjunto de la naturaleza, aunque sólo se la considere como una máquina, el nombre de reino de la naturaleza por su relacion con los séres racionales considerados como fines. El reino de los fines se realizará por máximas cuyo imperativo categórico trazaría la regla á todos los séres racionales, *si universalmente fuesen seguidos*. Pero por más que el sér racional no pueda esperar que, aun cuando él mismo siguiese puntualmente estas máximas, las siguiesen igualmente todos los demás, y que el reino de la naturaleza y su orden se pusieran en armonía con él como un miembro fiel á su destino para realizar ese reino de fines del cual es el principio (es decir, le daría la felicidad que espresa esta ley: obra conforme á las máximas de un miembro que establece leyes universales para un reino de fines puramente posible),

no subsiste ménos por esto en toda su fuerza porque manda categóricamente. Y en esto consiste precisamente la paradoja de que la dignidad de la humanidad considerada como naturaleza racional, independientemente de todo fin por alcanzar ó ventaja por obtener, y, por consiguiente, el respeto de una idea pura, deberían ser la inflexible regla de la voluntad, y que precisamente esta independeucia de máximas con relacion á todos los móviles de esta especie constituye la sublimidad de la humanidad, y hace digno de ser considerado á todo sér racional como un miembro legislador en el reino de los fines, puesto que de otro modo no se le podría considerar sino como un sér sometido por sus necesidades á la ley de la naturaleza. Así tambien, áun cuando supusiéramos reunidos bajo un señor supremo el reino de la naturaleza y el de los fines, y áun cuando no fuera más que una pura idea este último, tendría, sin embargo, una verdadera realidad é iría un móvil poderoso unido á esta idea, pero no aumentaría de ninguna manera su valor intrínseco; porque siempre sería preciso representarse este legislador único é infinito como incapaz de juzgar el valor de los séres racionales más que con arreglo á la conducta desinteresada prescrita por esta misma idea. La

ciencia de las cosas no se modifica por sus relaciones exteriores, y lo que independientemente de ellas constituye el valor absoluto del hombre, es también la única cosa según la cual debe ser juzgado por todo ser, hasta por el mismo Sér Supremo. Es, pues, la *moralidad* la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la legislación universal que sus máximas pueden constituir. Es *permitida* la acción que puede concertar con la autonomía de la voluntad y con la no *prohibida*. La voluntad cuyas máximas conciertan necesariamente con las leyes de la autonomía; es absolutamente buena, es decir, *santa*. La dependencia de una voluntad que no es absolutamente buena respecto al principio de la autonomía (coacción moral), es la *obligación*. No puede, pues, ésta afectar á un ser santo. Se denomina *deber* la necesidad objetiva de una acción obligatoria.

Es fácil de explicar, sin embargo, por lo poco que acabamos de decir, cómo el concepto del deber, aún anunciándonos una sujeción á la ley, nos hace encontrar al mismo tiempo cierta *sublimidad* especial en la persona que cumple todos sus deberes. En efecto, no participa de la sublimidad en cuanto esté *sometida* á la ley moral, sino en cuanto se da esta ley *à sí*

misma y sólo está sometida á este título. Hemos demostrado arriba tambien cómo lo que puede dar un valor moral á las acciones no es el temor ni la inclinacion, sino el solo temor á la ley. Nuestra propia voluntad, concebida como no obrando sino con la condicion de poder erigir sus máximas en leyes universales, esta voluntad ideal, cuya posibilidad nace de nosotros mismos, es el verdadero objeto de nuestro respeto, y la dignidad de la humanidad precisamente consiste en esa propiedad que tiene de dictar leyes universales, pero con la condicion de someterse á ellas por sí misma.