

FONAMENTACIÓ DE LA METAFÍSICA DELS COSTUMS

[Antologia mínima]

Secció primera:

Transició del coneixement racional comú de la moralitat al coneixement filosòfic

No és possible de pensar res enlloc en el món, ni tampoc en general fora del món, que pugui ser tingut sense restricció per bo, llevat únicament d'una bona voluntat. La intel·ligència, l'agudeses, el judici i tots els altres talents de l'esperit, diguin-se com es vulgui, o bé el coratge, la decisió, la perseverança en els propòsits, com a qualitats del temperament, són sens dubte des de diversos punts de vista bons i desitjables. Però poden esdevenir també extremament dolents i perjudicials, si no és bona la voluntat que ha de fer ús d'aquests dons naturals, la disposició pròpia de la qual s'anomena per això caràcter. El mateix passa amb els dons de la fortuna. El poder, la riquesa, l'honor, fins i tot la salut i el ple benestar i l'acontentament amb la pròpia situació, això que s'anomena felicitat, produeixen coratge, i així sovint també petulància, allí on no existeix una bona voluntat que rectifiqui i faci adequat a fins universalment vàlids l'influx d'aquests dons i, al mateix temps, tot el principi de l'acció; sense esmentar que un espectador raonable i imparcial mai no pot tenir satisfacció davant la visió que tot li va constantment bé a un ésser que no és ornat per cap tret d'una voluntat pura i bona, i que així la bona voluntat sembla constituir la condició indispensable d'allò que ens fa dignes de ser feliços.

Algunes qualitats són fins i tot favorables a aquesta bona voluntat i poden facilitar molt la seva obra. Però malgrat així, no tenen cap valor intrínsec absolut, sinó que continuen pressuposant una bona voluntat. Això limita l'alta estima, que, d'altra banda, es té per elles amb raó i no permet de considerar-les com a absolutament bones. La moderació en els afectes i en les passions, l'autodomini i la reflexió sòbria, no solament són qualitats bones des de molts punts de vista, sinó que semblen constituir fins i tot una part del valor interior de la persona. Tanmateix, manca molt en aquest punt per a poder considerar-les com a bones sense cap restricció (encara que hagin estat lloades absolutament per part dels antics). Sense el fonament d'una bona voluntat, en efecte, poden esdevenir summament dolentes: la sang freda d'un malvat no solament el fa molt més perillós, sinó que el fa també immediatament als nostres ulls més detestable encara del que ens hauria semblat sense així.

La bona voluntat no és bona per allò que ella fa o aconsegueix, no és bona per la seva capacitat d'obtenir qualsevol fi proposat, sinó únicament pel voler, és a dir, és bona en si i, considerada en si mateixa, ha de ser apreciada sense comparació molt més que tot allò que pugui ser acomplert per ella simplement en benefici d'alguna inclinació i fins i tot, si es vol, de la suma de totes les inclinacions. També en el cas que, per un desfavor particular del destí o per la dotació escassa d'una naturalesa negligent, a aquesta voluntat li manqués completament la facultat de dur a terme el seu propòsit, fins i tot en el cas que amb el seu esforç més gran no aconseguís res i restés només la bona voluntat (entesa, certament, no pas com un simple desig, sinó com la convocatòria de tots els mitjans que es trobin a la nostra disposició), fins i tot aleshores seria com una joia que resplendeix en si mateixa, com alguna cosa que té en si mateix tot el seu valor. La utilitat o la inutilitat no pot fer créixer ni minvar gens aquest valor. En certa manera, la utilitat seria només l'encast que permet de manejar millor la joia en la circulació ordinària o que és capaç d'atreure sobre ella l'atenció d'aquells qui encara no són prou coneixedors de la matèria, però que no podria recomanar-la als coneixedors ni determinar-ne el preu.

Tanmateix, en aquesta idea del valor absolut de la simple voluntat, sense avaluar cap utilitat en la seva valoració, hi ha alguna cosa de tan estranya, que, malgrat tota la unanimitat de la raó comuna amb aquesta idea, ha de sorgir, no obstant així, la sospita que tal vegada en el fons hi hagi simplement un secret fantasmeig de gran volada i que pugui ser entès falsament el propòsit de la natura d'establir la raó com a rectora de la nostra voluntat. Per així volem examinar aquesta idea des d'aquest punt de vista.

Pel que fa a la constitució natural d'un ésser organitzat, és a dir d'un ésser adequadament configurat per a la vida, acceptem com a principi que no s'hi troba cap òrgan destinat a un fi que no sigui també el més convenient i el més adequat a aquest fi. Ara: si en un ésser que té una raó i una voluntat la seva conservació, el seu benestar, en un mot, la seva felicitat, fos el fi propi i particular de la naturalesa, aleshores aquesta hauria pres ben malament les seves mesures en constituir la raó de la criatura com a executora d'aquest propòsit seu. En efecte, totes les accions que aquest ésser ha de dur a terme amb aquest propòsit, així com tota la regla del seu capteniment, li haurien estat indicades amb molta més precisió per l'instint, i aquell fi hauria pogut ser assolit d'aquesta manera amb molta més seguretat que no pas per la raó. I, si la raó havia de ser atorgada des de dalt a la criatura més afavorida, aleshores li hauria d'haver servit només per a fer consideracions sobre la feliç constitució de la seva naturalesa, per a admirar-la, per a gaudir-ne i per a ser agraïda per això a la causa benefactora, però no pas per a sotmetre la seva facultat de desitjar a aquella feble i fal·laç direcció ni per a xapotejar en el propòsit de la natura. En un mot: la natura hauria evitat que la raó s'inclinés cap a un ús pràctic i tingués la temeritat de donar forma amb les seves febles visions el projecte de la felicitat i dels mitjans per a arribar-hi. La natura hauria emprès no solament l'elecció dels fins, sinó també l'elecció dels mateixos mitjans, i amb sàvia previsió hauria confiat totes dues coses únicament a l'instint. [...]

La primera proposició és que l'acció, per a tenir valor moral, ha de ser, no solament conforme al deure, sinó també feta per deure.

La segona proposició és aquesta: una acció feta per deure no té el seu valor moral en propòsit que per mitjà d'ella ha de ser acomplert, sinó en la màxima segons la qual és decidida; per tant, no depèn pas de la realitat de l'objecte de l'acció, sinó simplement del principi del voler segons el qual és produïda l'acció, deixant de banda tots els objectes de la facultat de desitjar. Que els propòsits que puguem tenir en les accions i que els seus efectes, com a fins i mòbils de la voluntat, no poden comunicar a aquestes accions cap valor absolut i moral, queda clar a partir d'allò que precedeix. On pot raure, doncs, aquest valor, si no ha d'existir en la voluntat considerada en relació amb l'efecte esperat d'aquelles accions? No pot raure enlloc sinó en el principi de la voluntat, deixant de banda els fins que poden ser duts a terme amb una tal acció. La voluntat, en efecte, està exactament al bell mig entre el seu principi a priori, que és formal, i el seu mòbil a posteriori, que és material, com en una cruïlla; i, com que ha de ser determinada tanmateix per alguna cosa, haurà de ser determinada pel principi formal del voler, quan una acció s'acompleixi per deure, ja que aleshores li és llevat tot principi material.

La tercera proposició, com a conseqüència de les dues anteriors, jo l'expressaria d'aquesta manera: el deure és la necessitat de dur a terme una acció per respecte a la llei. Sens dubte, jo puc tenir inclinació per l'objecte com a efecte de la meua acció projectada, però mai respecte, precisament perquè és només un efecte i no pas l'activitat d'una voluntat. Igualment, jo no puc tenir respecte per una inclinació en general, tant si és una inclinació meua com si és la inclinació d'un altre; allò que puc fer en el primer cas, com a màxim, és aprovar-la, mentre que en el segon cas puc arribar fins i tot a apreciar-la, és a dir, a considerar-la favorable al meu propi avantatge. Només allò que està lligat a la meua voluntat simplement com a causa, però mai com a efecte, allò que no serveix pas la meua inclinació, sinó que la domina, allò que si més no exclou completament aquell càlcul fet per la voluntat en el moment de l'elecció, consegüentment la simple llei per ella mateixa, pot ser un objecte de respecte i per tant un manament. Ara: si una acció feta per deure ha d'apartar completament la influència de la inclinació i amb ella qualsevol objecte de la voluntat, aleshores no resta res que pugui determinar la voluntat sinó, objectivament, la llei i, subjectivament, un pur respecte per aquesta llei pràctica, i per tant la màxima¹ d'obeir una llei així, fins i tot amb perjudici de totes les meves inclinacions.

1 La màxima és el principi subjectiu del voler; el principi objectiu (és a dir, aquell principi que servir-la també subjectivament de principi pràctic a tots els éssers racionals, si la raó tingués ple poder sobre la facultat de desitjar) és la llei pràctica.

Per tant, el valor moral de l'acció no rau pas en l'efecte que se n'espera, ni tampoc consegüentment en algun principi de l'acció que necessita de manllevar el seu mòbil d'aquest efecte esperat, ja que tots aquests efectes (avantatge de la pròpia situació, fins i tot promoció de la felicitat aliena) podrien ser produïts també per d'altres causes i, per consegüent, no es necessitaria per a això la voluntat d'un ésser racional. I, tanmateix, és aquí on pot trobar-se únicament el bé suprem i absolut. Per això res més que la representació de la llei en ella mateixa, la qual certament només es troba en l'ésser racional, en la mesura en que ella és la causa determinant de la voluntat i no pas l'efecte esperat, no pot constituir aquest bé tan superior que anomenem moral, el qual és present ja en la persona mateixa que actua conforme a això, però no pot ser esperat solament de l'efecte².

Quina mena de llei, tanmateix, ha de ser aquella la representació de la qual, sense tenir en compte ni tan sols l'efecte que se n'espera, ha de determinar la voluntat, per tal que aquesta pugui ser anomenada bona simplement i sense cap restricció? Com que he desposseït la voluntat de tots els impulsos que hi podrien sorgir a partir de l'observança d'una llei qualsevol, no resta res més que l'adequació universal de les accions a la llei en general, la qual ha de servir únicament de principi a la voluntat; és a dir, jo mai no he de captenir-me sinó de manera que pugui també voler que la meva màxima esdevingui una llei universal. Aquí, doncs, és la simple adequació a la llei en general (sense posar com a base una llei determinada per a certes accions) allò que serveix de principi a la voluntat, i que li ha de servir de principi, si el deure no és una il·lusió vana i un concepte quimèric. La raó humana comuna, en el seu judici pràctic, està també completament d'acord amb tot això i té sempre davant els ulls el principi exposat. [...]

2 Hom podria objectar-me que sota el mot respecte jo només cerco protecció en un sentiment obscur, en lloc d'aportar un aclariment al problema amb un concepte de la raó. Però, encara que el respecte sigui un sentiment, no es tracta pas d'un sentiment rebut per influx, sinó d'un sentiment produït espontàniament per un concepte de la raó i, per consegüent, específicament diferent de tots els de la primera espècie, els quals poden referir-se a una inclinació o a una temença. Allò que jo reconec immediatament com a llei per a mi, ho reconec amb respecte, un respecte que significa simplement la consciència de la subordinació de la meua voluntat a una llei, sense la mediació d'altres influències sobre la meua sensibilitat. La determinació immediata de la voluntat per una llei i per la consciència d'aquesta llei s'anomena respecte, de manera que el respecte és considerat com a efecte de la llei sobre el subjecte i no pas com a causa de la llei. Pròpiament, el respecte és la representació d'un valor que porta perjudici al meu amor propi. Per consegüent, es tracta de quelcom que no és considerat ni com a objecte de la inclinació ni com a objecte de la temença, encara que tingui alguna analogia amb tots dos alhora. Per tant, l'objecte del respecte és únicament La llei, i concretament aquella llei que nosaltres ens imposem a nosaltres mateixos i que, tanmateix, és necessària en ella mateixa. En tant que és una llei, nosaltres hi estem sotmesos, sense consultar l'amor propi; en tant que ens és imposada per nosaltres mateixos, és certament una conseqüència de la nostra voluntat: des del primer punt de vista té una analogia amb la temença, mentre que des del segon té una analogia amb la inclinació. Tot respecte envers una persona és pròpiament només respecte envers la llei (llei d'honradesa, etc.), l'exemple de la qual ens el dona aquella persona. Com que considerem també com un deure l'extensió dels nostres talents, en una persona que té talents ens representem també en certa manera l'exemple d'una llei (la llei d'assemblar-nos-hi en això amb la pràctica), i això constitueix el nostre respecte. Tot allò que hom anomena interès moral consisteix únicament en el respecte envers la llei.

Secció segona:

Transició de la Filosofia moral popular a la Metafísica dels costums

[...] Tot en la naturalesa actua segons lleis. Només un ésser racional te la facultat d'actuar segons la representació de les lleis, és a dir, segons principis; dit d'una altra manera, té una voluntat. Com que per a derivar les accions de lleis es requereix la raó, en aquest sentit la voluntat no és res més que raó pràctica. Si la raó determina inevitablement la voluntat, les accions d'un ésser així que són reconegudes com a objectivament necessàries són reconegudes també com a subjectivament necessàries, és a dir, la voluntat és una facultat d'elegir només allò que la raó, independentment de la inclinació, reconeix com a pràcticament necessari, és a dir, com a bo. Tanmateix, si la raó no determina suficientment per si sola la voluntat, si la voluntat està sotmesa encara a condicions subjectives (a determinats mòbils) que no sempre estan d'acord amb les condicions objectives, si, en un mot, la voluntat no és en si mateixa enterament conforme a la raó (tal com passa efectivament entre els homes), aleshores les accions que són reconegudes objectivament com a necessàries són subjectivament contingents, i la determinació d'una voluntat així conforme a lleis objectives constitueix un constrenyiment; és a dir, la relació de les lleis objectives amb una voluntat que no és completament bona és representada com la determinació de la voluntat d'un ésser racional acomplerta per principis de la raó, certament, però per principis als quals aquesta voluntat, segons la seva naturalesa, no és necessàriament obedient.

La representació d'un principi objectiu, en la mesura en què aquest principi és constrenyedor per a una voluntat, s'anomena un manament (de la raó), i la fórmula del manament s'anomena imperatiu.

Tots els imperatius són expressats per "deure", i d'aquesta manera indiquen la relació d'una llei objectiva de la raó amb una voluntat, la qual, segons la seva constitució subjectiva, no és pas determinada necessàriament per aquesta llei (un constrenyiment). Diuen que seria bo de fer o de deixar de fer alguna cosa, però ho diuen a una voluntat que no sempre fa una cosa perquè li és representat que és bo de fer-la. Ara bé, és pràcticament bo allò que determina la voluntat per mitjà de les representacions de la raó, conseqüentment no pas en virtut de causes subjectives, sinó objectivament, és a dir, per principis que són vàlids per a tot ésser racional com a tal. Això es distingeix de l'agradable, d'allò que té influència sobre la voluntat només per mitjà de la sensació en virtut de causes simplement subjectives, vàlides només per a la sensibilitat de tal o tal individu i no pas com un principi de la raó vàlid per a tothom³.

3 La dependència de la facultat de desitjar respecte a les sensacions s'anomena inclinació, i aquesta manifesta sempre, per tant, una manca. Tanmateix, la dependència d'una voluntat contingentment determinable respecte als principis de la raó s'anomena interès. Per tant, aquest només té lloc en una voluntat dependent, la qual no sempre és conforme per si mateixa a la raó; en el cas de la voluntat divina no es pot concebre cap interès. Però la voluntat humana pot *prendre interès* en alguna cosa, sense per això *actuar per interès*. La primera expressió significa l'interès pràctic en l'acció, mentre que la segona significa l'interès patològic en l'objecte de l'acció. La primera indica només una dependència de la voluntat respecte als principis de la raó en ella mateixa, mentre que la segona indica la dependència de la voluntat respecte als principis de la raó posada al servei de la inclinació, ja que llavors la raó només dóna les regles pràctiques per satisfer la manca de la inclinació. En el primer cas m'interessa l'acció mentre que en el segon cas m'interessa l'objecte de l'acció (en la mesura en què m'és agradable aquest objecte). En la secció primera hem vist que en una acció feta per deure s'ha de considerar no pas l'interès tocant a l'objecte, sinó simplement l'interès tocant a l'acció en ella mateixa i al seu principi basat en la raó (en La llei).

Una voluntat perfectament bona, per tant, estaria certament bé sota lleis objectives (del bé), però no podria pas per això ser representada com constreta a fer accions conformes a la llei, ja que per si mateixa, segons la seva constitució subjectiva, només pot ser determinada per la representació del bé. D'aquí ve que cap imperatiu no valgui per la voluntat divina ni, en general, per a una voluntat santa. Aquí no s'escau parlar de "deure", ja que el voler ja està per si mateix necessàriament d'acord amb la llei. D'aquí ve que els imperatius siguin només fórmules destinades a expressar la relació d'unes lleis objectives del voler en general amb la imperfecció subjectiva de la voluntat de tal o tal ésser racional com, per exemple, de la voluntat humana.

Ara: tots els imperatius manen o hipotèticament o categòricament. Els imperatius hipotètics representen la necessitat pràctica d'una acció possible com a mitjà per aconseguir una altra cosa que es vol (o que almenys és possible que es vulgui). L'imperatiu categòric seria aquell que representaria una acció com a necessària per si mateixa, sense referència a un altre fi, com a objectivament necessària.

Com que tota llei pràctica representa una acció possible com a bona i per això la representa com a necessària per a un subjecte pràcticament determinable per la raó, tots els imperatius són fórmules de la determinació de l'acció que és necessària segons el principi d'una voluntat bona d'alguna manera. Ara: si l'acció és bona simplement com a mitjà per a una altra cosa, aleshores l'imperatiu és hipotètic; si l'acció és representada com a bona en si, consegüentment com a necessària en una voluntat conforme en si mateixa a la raó, i l'imperatiu n'és el principi determinant, aleshores aquest imperatiu és categòric.

Per tant, l'imperatiu expressa quina acció possible feta per mi seria bona, i representa la regla pràctica en relació amb una voluntat que no fa pas tot seguit una acció perquè és bona, ja sigui perquè el subjecte no sap sempre que aquesta acció sigui bona, ja sigui perquè, encara que ho sàpiga, les seves màximes podrien tanmateix ser contràries als principis objectius d'una raó pràctica.

L'imperatiu hipotètic, per tant, diu només que l'acció és bona pel que fa a algun objectiu possible o real. En el primer cas, és un principi problemàtico-pràctic, mentre que en el segon és un principi assertorio-pràctic. L'imperatiu categòric, que declara l'acció per si mateixa com a objectivament necessària sense referència a cap mena d'objectiu, és a dir, sense cap altre fi, val com un principi apodíctico-pràctic. [...]

Tanmateix, hi ha un fi que pot ser pressuposat com a real en tots els éssers racionals (en tant que els escauen imperatius, és a dir, com a éssers dependents) i, per consegüent, un objectiu que ells no poden simplement tenir, sinó que es pot pressuposar amb seguretat que tots tenen en virtut d'una necessitat natural, i aquest objectiu és la felicitat. L'imperatiu hipotètic que representa la necessitat pràctica de l'acció com a mitjà per a la promoció de la felicitat és assertori. No es pot presentar-lo simplement com a necessari per a un objectiu incert, només possible, sinó per a un objectiu que es pot pressuposar amb certesa i a priori en qualsevol home, perquè pertany a la seva essència. Ara bé: es pot anomenar prudència⁴, en el seu sentit més rigorós, l'habilitat en l'elecció dels mitjans que porten l'home al seu propi benestar més gran. Per tant, l'imperatiu que es refereix a l'elecció dels mitjans per aconseguir la pròpia felicitat, és a dir, la prescripció de la prudència, continua sent hipotètic. L'acció no és manada d'una manera absoluta, sinó solament com a mitjà per aconseguir un altre propòsit.

Finalment, hi ha un imperatiu que, sense posar en el fons com a condició cap altre propòsit assolible mitjançant una conducta determinada, ordena immediatament aquesta conducta. Aquest imperatiu és categòric. Es refereix, no pas a la matèria de l'acció ni a allò que ha de resultar-ne, sinó a la forma i al

4 El mot "prudència" és pres en un doble sentit: d'una banda, pot portar el nom de prudència mundana i, d'altra banda, pot portar el nom de la prudència privada. La primera és l'habilitat d'un home per tenir influència sobre els altres, a fi d'emprar-los per als seus propòsits. La segona és la intel·ligència capaç d'unir tots aquests propòsits per al seu propi avantatge durador. Aquesta darrera és pròpiament aquella a què es redueix fins i tot el valor de la primera, i aquell qui és assenyat de la primera manera, però no pas de la segona, potser qualificat més aviat d'enginyós i astut, però al cap i a la fi és imprudent

principi d'on ella mateixa se segueix, i allò que hi ha en ella d'essencialment bo rau en la intenció, prescindint de quin sigui el resultat. Aquest imperatiu pot anomenar-se l'imperatiu de la moralitat. [...]

L'imperatiu categòric, per consegüent, és únic i precisament aquest: actua només segons aquella màxima per la qual puguis al mateix temps voler que ella esdevingui una llei universal. [...]

L'autonomia de la voluntat com a principi suprem de la moralitat

L'autonomia de la voluntat és aquella propietat de la voluntat per la qual ella és per a si mateixa (independentment de tota propietat dels objectes del voler) una llei. Per tant, el principi de l'autonomia és aquest: no elegir sinó de forma que les màximes de la pròpia elecció siguin compreses a la vegada en el mateix acte de voler com a llei universal. Que aquesta regla pràctica sigui un imperatiu, és a dir, que la voluntat de tot ésser racional estigui lligada necessàriament a ella com a condició, no pot ser demostrat per la simple anàlisi dels conceptes implicats en la voluntat, perquè és una proposició sintètica; caldria anar més enllà del coneixement dels objectes i entrar en una crítica del subjecte, és a dir, de la raó pura pràctica, ja que aquesta proposició sintètica que ordena apodícticament ha de poder ser coneguda a priori. Però aquesta qüestió no pertany a la secció present. Tanmateix, que el principi exposat de l'autonomia sigui l'únic principi de la moral, pot demostrar-se molt be mitjançant una simple anàlisi dels conceptes de la moralitat. Així es troba, en efecte, que el principi de la moralitat ha de ser un imperatiu categòric, i que aquest no ordena ni més ni menys que aquesta mateixa autonomia.

L'heteronomia de la voluntat com la font de tots els principis falsos de la moralitat

Quan la voluntat cerca la llei que ha de determinar-la en qualsevol altre lloc que no sigui en l'aptitud de les seves màximes per a la seva pròpia legislació universal, quan, per consegüent, passa per sobre de si mateixa i cerca la llei que ha de determinar-la en la propietat d'un qualsevol dels seus objectes, en resulta sempre l'heteronomia. Llavors la voluntat no es dona a si mateixa la llei, sinó que és l'objecte qui la hi dona per la seva relació amb ella. Aquesta relació, tant si es basa en la inclinació com si es basa en les representacions de la raó només pot fer possibles imperatius hipotètics: jo he de fer això, per què vull això altre. En canvi, l'imperatiu moral, consegüentment categòric, afirma: "Jo he d'actuar d'aquesta manera o d'aquesta altra, encara que no vulgui res més". Per exemple, l'imperatiu hipotètic diu: "No he de mentir, perquè vull conservar la meua honra"; però l'imperatiu categòric diu: "No he de mentir, encara que mentir no em reporti cap vergonya". El darrer imperatiu, per tant, ha de fer abstracció de tot objecte, de manera que aquest no tingui absolutament cap influència sobre la voluntat; ja que cal que la raó pràctica (la voluntat) no es limiti a administrar un interès aliè, sinó que mostri únicament la pròpia autoritat imperativa com a legislació suprema. Així, per exemple, jo he de procurar promoure la felicitat aliena no pas com si m'interessés d'alguna manera la seva existència (sigui per una inclinació immediata, sigui indirectament per alguna satisfacció produïda per la raó), sinó simplement per què la màxima que l'exclou no pot ser compresa com a llei universal en un sol i mateix acte de voler. [...]

Transició de la Metafísica dels costums a la Crítica de la raó pura pràctica

- El concepte de la llibertat és la clau per a l'explicació de l'autonomia de la voluntat.

La voluntat és una mena de causalitat dels éssers vivents en la mesura en què són racionals, i la llibertat seria la propietat d'aquesta causalitat de poder produir els seus efectes independentment de causes estranyes que la determinin; de la mateixa manera com la necessitat natural és la propietat de la causalitat de tots els éssers irracionals de ser determinats a l'acció per la influència de causes estranyes.

La definició presentada de la llibertat és negativa i per això no és fecunda per copsar-ne l'essència. Però se'n deriva un concepte positiu de la llibertat que és tant més ric i més fructífer. Com que el concepte de causalitat implica el de lleis, segons les quals mitjançant alguna cosa que anomenem causa ha de produir-se una altra cosa diferent, és a dir, l'efecte, aleshores la llibertat, encara que no sigui certament una propietat de la voluntat segons lleis de la natura, no està pas per això exempta de llei; al contrari, ha de ser una causalitat segons lleis immutables, però d'una espècie particular, ja que d'una altra manera una voluntat lliure seria un no-res. La necessitat natural era una heteronomia de les causes eficients, ja que tot efecte només era possible segons la llei que alguna cosa de diferent determina la causa eficient a la causalitat. Què pot ser, doncs, la llibertat de la voluntat sinó una autonomia, és a dir, la propietat de la voluntat de ser ella mateixa una llei? Ara bé, aquesta proposició: (en totes les accions, la voluntat és per a si mateixa una llei, designa només el principi de no actuar sinó segons una màxima que pugui prendre's també ella mateixa per objecte com a llei universal. I aquesta és precisament la fórmula de l'imperatiu categòric i el principi de la moralitat. Per tant, una voluntat lliure i una voluntat sotmesa a lleis morals són tot u.

Sí, doncs, es pressuposa la llibertat de la voluntat, aleshores amb una simple anàlisi del seu concepte se'n dedueix la moralitat juntament amb el seu principi. Tanmateix, aquest principi continua sent una proposició sintètica: "una voluntat absolutament bona és aquella la màxima de la qual sempre pot contenir-se en si ella mateixa considerada com a llei universal", ja que amb una anàlisi del concepte de voluntat absolutament bona no pot trobar-se aquesta propietat de la màxima. Però tals proposicions sintètiques només són possibles si ambdós coneixements són units l'un amb l'altre per la unió amb un tercer, en què han de trobar-se d'una banda i de l'altra. El concepte positiu de la llibertat proporciona aquest tercer coneixement, el qual no pot ser, com en el cas de les causes físiques, la naturalesa i el món sensible (el concepte de la qual aplega el concepte d'alguna cosa com a causa en relació amb una altra cosa diferent com a efecte). En què consisteix aquest tercer element al qual en remet la llibertat i del qual nosaltres tenim a priori una idea, no pot indicar-se encara aquí, com tampoc no pot fer-se comprensible la deducció del concepte de la llibertat a partir de la raó pura pràctica i la possibilitat consegüent d'un imperatiu categòric, sinó que és necessària encara alguna preparació. [...]

- De l'interès que resideix a les idees de la moralitat

[...] Ara bé: l'home troba en si veritablement una facultat per la qual es distingeix de totes les altres coses, fins i tot de si mateix en tant que és afectat per objectes, i aquesta facultat és la raó. Com a espontaneïtat pura, la raó és fins i tot superior a l'enteniment precisament perquè, malgrat que aquest és també espontaneïtat i no conté pas, com els sentits, simplement representacions que només sorgeixen quan s'és afectat per coses (consegüentment, quan és passiu), no pot produir tanmateix en virtut de la seva activitat d'altres conceptes que aquells que serveixen simplement per sotmetre les

representacions sensibles a regles i per unir-les d'aquesta manera en una consciència, de forma que sense aquest ús de la sensibilitat no pensaria absolutament res; en canvi, sota el nom d'idees la raó palesa una espontaneïtat tan pura que li permet d'anar delà tot el que pot proporcionar-li la sensibilitat, i demostra la seva funció principal distingint l'un de l'altre el món sensible i el món intel·ligible i assignant així a l'enteniment mateix els seus límits.

Per això un ésser racional en tant que intel·ligència (per consegüent, no de la banda de res seves forces inferiors) ha de considerar-se no pas com a pertanyent al món sensible, sinó al món intel·ligible. Té, doncs, dos punts de vista a partir dels quals pot considerar-se ell mateix i conèixer les lleis de l'ús de res seves forces, i per tant de totes les seves accions: d'una banda, en tant que pertany al món sensible, està sotmès a les lleis de la natura (heteronomia); d'altra banda, en tant que pertany al món intel·ligible, està sotmès a lleis que són independents de la natura, que no són empíriques, sinó que estan basades simplement en la raó.

En tant que ésser racional, consegüentment en tant que ésser que pertany al món intel·ligible, l'home mai no pot concebre la causalitat de la seva pròpia voluntat sinó sota la idea de la llibertat, perquè la independència respecte a les causes determinants del món sensible (la que la raó ha d'atribuir-se sempre a si mateixa) és la llibertat. Ara: a la idea de la llibertat està inseparablement unit el concepte de l'autonomia i a aquest el principi universal de la moralitat, que idealment fa de fonament a totes les accions dels éssers racionals, igual com la llei de la natura a tots els fenòmens.

Ara desapareix la sospita expressada més amunt que hi hagués un cercle secretament contingut en la nostra manera de concloure de la llibertat a l'autonomia i d'aquesta a la llei moral, la sospita que tal vegada establíem com a fonament la idea de la llibertat només amb vista a la llei moral a fi de deduir tot seguit de bell nou aquesta de la llibertat, que consegüentment d'aquesta llei no en podríem donar raó, sinó que es tractava només de la petició d'un principi que ens concediran de bon grat les ànimes benpensants, però que mai no podríem establir com una proposició demostrable. Ara veiem doncs que, quan nosaltres ens pensem com a lliures, ens trasludem al món intel·ligible com a membres d'aquest món i reconeixem l'autonomia de la voluntat juntament amb la seva conseqüència, la moralitat; mentre que, si ens pensem com a obligats, ens considerem com a pertanyents al món sensible i a la vegada tanmateix al món intel·ligible.

- Com és possible un imperatiu categòric?

L'ésser racional es compta, com a intel·ligència en el món intel·ligible, i només en tant que és una causa eficient que pertany a aquest a aquest món anomena la seva causalitat una voluntat. D'altra banda, tanmateix, és també conscient de si mateix com una peça del món sensible, en el qual les seves accions es troben com a simples fenòmens d'aquesta causalitat; però la possibilitat d'aquestes accions no pot ser compresa des d'aquesta causalitat que nosaltres no coneixem, sinó que en comptes d'això han de ser compreses, en tant que accions que pertanyen al món sensible, com a determinades per altres fenòmens, és a dir, per desigs i per inclinacions. Per tant, si jo fos només membre del món intel·ligible, totes les meves accions serien perfectament conformes al principi de l'autonomia de la voluntat pura; si fos només peça del món sensible, haurien de ser preses com a enterament conformes a la llei natural dels desigs i de les inclinacions, per tant enterament conformes a l'heteronomia de la natura. (Les primeres es basarien en el principi suprem de la moralitat, mentre que les segones es basarien en el principi de la felicitat.) Tanmateix, com que el món intel·ligible conté el fonament del món sensible i, per tant, també de les seves lleis, i com que així, pel que fa a la meua voluntat (que pertany completament al món intel·ligible), és immediatament legislador, i per consegüent també ha de ser pensat com a tal, aleshores jo com a intel·ligència, encara que d'una altra banda m'hagi de pensar com un ésser que pertany al món sensible, m'hauré de reconèixer tanmateix com sotmès a la llei del primer món, és a dir, a la raó, que en conté la llei en la idea de la llibertat, i per tant com a sotmès a l'autonomia de la

voluntat; consegüentment, hauré de considerar les lleis del món intel·ligible com a imperatius per a mi, i les accions conformes a aquest principi com a deures.

I així són possibles els imperatius categòrics, pel fet que la idea de la llibertat em converteix en membre d'un món intel·ligible. D'aquí ve que, si jo fos únicament això, totes les meves accions serien sempre conformes a l'autonomia de la voluntat; però, com que em veig a la vegada com a membre del món sensible, han de ser-hi conformes; aquest «deure» categòric representa una proposició sintètica a priori, pel fet que a la meua voluntat afectada per desigs sensibles s'afegeix encara la idea d'aquesta mateixa voluntat, però com una voluntat pura pertanyent al món intel·ligible, que és pràctica per si mateixa i que conté la condició suprema de la primera segons la raó. Si fa no fa com a les intuïcions del món sensible s'afegeixen els conceptes de l'enteniment, que per si mateixos no signifiquen res més que la forma d'una llei en general i que així fan possibles proposicions sintètiques a priori sobre les quals es basa tot coneixement d'una natura.

L'ús pràctic de la raó humana comuna confirma la justesa d'aquesta deducció. No hi ha ningú, ni tan sols el malvat pitjor, només que d'altra banda estigui acostumat a emprar la raó, que, quan li són exposats exemples d'honradesa en les intencions, de perseverança en l'acompliment de les bones màximes, de simpatia i de benevolença universal (i tot això unit encara amb grans sacrificis d'avantatges i de comoditat), no desitgi de poder tenir també ell aquests sentiments. No pot, sens dubte, realitzar tot això en si mateix, a causa només de les seves inclinacions i dels seus impulsos; però, tot i això, desitja a la vegada alliberar-se d'aquesta mena d'inclinacions que l'amoïnen. Així demostra, doncs, que amb el seu pensament, amb una voluntat que és lliure dels impulsos de la sensibilitat, es trasllada a un ordre de coses completament diferent del dels seus desigs en el camp de la sensibilitat ja que d'aquella aspiració ell no pot esperar cap satisfacció dels seus desigs ni, per tant, cap estat de contenció per a alguna de les seves inclinacions reals o bé imaginables (a que d'aquesta manera fins i tot la idea que li arrenca aquest anhel perdria la seva preeminència), sinó que només en pot esperar un valor intrínsec més gran de la seva persona. Ara bé, ell creu ser aquesta persona millor, quan es col·loca en el punt de vista d'un membre del món intel·ligible, a la qual cosa l'obliga la idea de la llibertat, és a dir, de la independència respecte a les causes determinants del món sensible; des d'aquest punt de vista, és conscient d'una bona voluntat que, segons la seva pròpia confessió, constitueix la llei per a la seva voluntat dolenta com a membre del món sensible, una llei l'autoritat de la qual ell reconeix tot infringint-la. Per consegüent, «deure» moralment és el mateix per a ell que «voler», necessàriament com a membre d'un món intel·ligible, i només ho concep com a «deure», en la mesura en què ell es considera alhora com a membre del món sensible. [...]

(Kant, *Fonamentació de la metafísica dels costums*, traducció de Joan Leita, edició a cura de Pere Lluís Font, Barcelona, Laia 1984).