

Secció primera:

Transició del coneixement racional comú de la moralitat al coneixement filosòfic

Kant. 1

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 convocació 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.

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 convocació 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.

Allò que fa una voluntat bona és la subjecció a la llei moral... (o al deure)

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.

...independentment del fet que acabi podent dur a terme l'acció que voldria dur a terme

Això últim pot succeir per incapacitat, circumstàncies, etc.

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 convocació 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.

I la raó de tot plegat és que les conseqüències no importen

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.

bona voluntat

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 convocació 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.

4. Formulació de l'utilitarisme

Com hem vist, l'utilitarisme és un sistema ètic segons el qual la vàlua d'una acció cal jutjar-la en funció dels beneficis que procura aquesta acció. Així, una formulació de l'utilitarisme és la següent:

Hem de fer una acció X si aquesta acció X maximitza els beneficis

o també

Hem de fer una acció X si aquesta acció X maximitza allò que té un valor intrínsec

Però és clar que no haurem dit gaire cosa si no especifiquem quins són els beneficis que hem de maximitzar o, dit d'una altra manera, què és allò que té un valor intrínsec i hem de maximitzar.

La posició de Mill al respecte és hedonista. Per a Mill allò que té un valor intrínsec és la felicitat, de manera que el que ens demana l'utilitarisme de Mill és, en definitiva, que

Hem de fer una acció X si aquesta acció X maximitza la felicitat

La prova que ens dóna Mill de per què la felicitat és un bé en si mateix, constitueix un valor intrínsec, la teniu al començament del capítol 4 d'*Utilitarisme* (paràgraf 45 de les fotocòpies):

L'única prova que es pot donar que un objecte és visible és que realment la gent el vegi. L'única prova que un so és audible és que la gent el senti: i així pel que fa a les altres fonts de l'experiència. De manera semblant, entenc que l'única raó que és possible aportar que una cosa és desitjable és que la gent realment la desitgi. (...) No es pot donar cap raó de per què la felicitat general és desitjable, tret que tota persona desitja la pròpia felicitat en la mesura en què creu que la pot assolir.

Així:

(a1) L'única evidència possible per a provar que quelcom és visible és que és vist
(a2) L'única evidència possible per a provar que quelcom és audible és que és sentit

(b) L'única evidència de que quelcom és desitjable és que és desitjat

(b) L'única evidència de que quelcom és desitjable és que és desitjat
(c) La felicitat és desitjada

(d) La felicitat és desitjable (i.e. és un fi)

Per a Mill la felicitat és la persecució del plaer i l'evitació del dolor. Val la pena que relacioneu aquest plantejament amb el d'Epicur, en particular pel que fa a la persecució del plaer com a la millor forma de vida (la més valuosa).

Mill (capítol 3 d'*Utilitarisme*) vol mostrar-nos com les altres coses que es desitgen (béns, salut, etc.) són parts de la felicitat o passos previs en el camí cap a la felicitat. Altres utilitarismes no posaran la felicitat com el fi de les nostres accions, sinó altres qüestions (la igualtat, la justícia, la salut, etc.).

Kant	Mill
- a priori (la llei moral s'estableix independentment de l'experiència)	- la llei moral s'estableix a partir d'allò que es considera útil
- algú és bo si i només si actua seguint el deute	- les accions són bones si aconsegueixen maximitzar la felicitat
- la intenció importa	- el resultat importa
-	
- és un sistema moral que estableix un principi general (un criteri) sobre com actuar bé moralment	- és un sistema moral que estableix un principi general (un criteri) sobre com actuar bé moralment

A.

Kant

Mill

Semblances

Diferències

B.

Se semblen en...

Es diferencien en...

Se semblen en...

Es diferencien en...

Se semblen en...

Es diferencien en...

Conclusió (si s'escau)

Kant	Plató
- a priori (la llei moral s'estableix independentment de l'experiència)	- la llei depèn del coneixement
- algú és bo si i només si actua seguint el deute	- virtut
- la intenció importa	
-	
- és un sistema moral	- és un sistema moral (criteri)

Kant. 2

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 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.

Kant. 3

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 meva 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 meva 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 meva voluntat simplement com a causa, però mai com a efecte, allò que no serveix pas la meva 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 màxima d'obeir una llei així, fins i tot amb perjudici de totes les meves inclinacions.

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 meva 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 meva 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 meva voluntat simplement com a causa, però mai com a efecte, allò que no serveix pas la meva 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 màxima d'obeir una llei així, fins i tot amb perjudici de totes les meves inclinacions.

determinar la voluntat

la llei

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 màxima d'obeir una llei així, fins i tot amb perjudici de totes les meves inclinacions.

Kant. 4

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'efecte.

Secció segona:

Transició de la Filosofia moral popular a la Metafísica dels costums

Kant. 5

[...] Tot en la naturalesa actua segons lleis. Només un ésser racional té 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.

[...] Tot en la naturalesa actua segons lleis.

Només un ésser racional té 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.

sotmesa encara a condicions subjectives

la determinació d'una voluntat

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.

Kant. 6

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 **lleï 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.

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.

voluntat santa

llel pràctica

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.

Kant



Kant

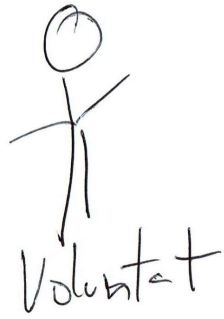


Kant



Rao
(món intel.digic)le)

Kant



Raó
(Món intel·ligible)

Realitat concreta
(Món sensible)

Kant

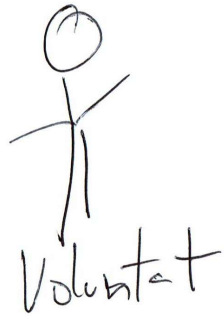


Raó
(Món intel·ligible)

Realitat concreta
(Món sensible)

→ Lei moral

Kant



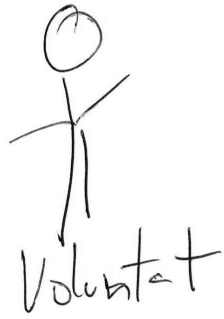
Raó
(Món intel·ligible)

→ Lei moral

Realitat concreta
(Món sensible)

→ Màxime

Kant



Raó
(món intel·ligible)

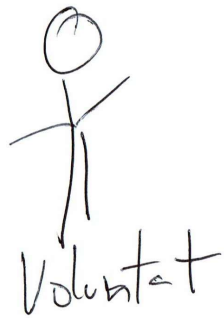
→ Lei moral

Realitat concreta
(món sensible)

→ Màximes

Importa: la subjecció a la raó (món intel·ligible) (intenció)

Kant



Raó
(món intel·ligible)

→ Lei moral

Realitat concreta
(món sensible)

→ Màxima

Importa: la subjecció a la raó (intenció)
(món intel·ligible)

Independències de les conseqüències
(món sensible)

Kant. 7

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. [...]

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 assertorico-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. [...]

imperatiu hipotètic

imperatiu categòric

L'imperatiu hipotètic, per tant, diu només que l'acció és bona pel que fa a algun objectiu possible o real.

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

Kant. 8

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, es pot demostrar molt bé 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'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, es pot demostrar molt bé 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.

autonomia de la voluntat

regla pràctica

Tanmateix, que el principi exposat de l'autonomia sigui l'únic principi de la moral, es pot demostrar molt bé 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

Kant. 9

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** [*que exclou la felicitat aliena*] no pot ser compresa com a llei universal en un sol i mateix acte de voler. [...]

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, perquè 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 demostrï 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 perquè la màxima que l'exclou [*que exclou la felicitat aliena*] no pot ser compresa com a llei universal en un sol i mateix acte de voler. [...]

heteronomia

la màxima que l'exclou

l'imperatiu hipotètic diu: "No he de mentir, perquè vull conservar la meva honra"; però l'imperatiu categòric diu: "No he de mentir, encara que mentir no em reporti cap vergonya".

Secció tercera

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.

Kant. 10

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?

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?

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

Kant. 11

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.

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.

Com és possible un imperatiu categòric?

Kant. 12

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. (...)

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.

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. (...)

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.

(31) El imperativo categórico es, pues, único, y es como sigue: ***obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torno ley universal.***

(32) Ahora, si de este único imperativo pueden derivarse, como de su principio, todos los imperativos del deber, podremos -aun cuando dejemos sin decidir si eso que llamamos deber no será acaso un concepto vacío- al menos mostrar lo que pensamos al pensar el deber y lo que este concepto quiere decir.

(33) La universalidad de la ley por la cual suceden efectos constituye lo que se llama naturaleza en su más amplio sentido (según la forma); esto es, la existencia de las cosas, en cuanto que está determinada por leyes universales. Resulta de aquí que el imperativo universal del deber puede formularse: ***obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza.***

(34) Vamos ahora a enumerar algunos deberes, según la división corriente que se hace de ellos en deberes para con nosotros mismos y para con los demás hombres, deberes perfectos e imperfectos.

(35) 1.º Uno que, por una serie de desgracias lindantes con la desesperación, siente desapego de la vida, tiene aún bastante razón para preguntarse si no será contrario al deber para consigo mismo el quitarse la vida. Pruebe a ver si la máxima de su acción puede tornarse ley universal de la naturaleza. Su máxima, empero, es: hágame por egoísmo un principio de abreviar mi vida cuando ésta, en su largo plazo, me ofrezca más males que agrado. Trátase ahora de saber si tal principio del egoísmo puede ser una ley universal de la naturaleza. Pero pronto se ve que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma, por la misma sensación cuya determinación es atizar el fomento de la vida, sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza; por tanto, aquella máxima no puede realizarse como ley natural universal y, por consiguiente, contradice por completo al principio supremo de todo deber.

(36) 2.º Otro se ve apremiado por la necesidad a pedir dinero en préstamo. Bien sabe que no podrá pagar, pero sabe también que nadie le prestará nada como no prometa formalmente devolverlo en determinado tiempo. Siente deseos de hacer tal promesa, pero aún le queda conciencia bastante para preguntarse: ¿no está prohibido, no es contrario al deber salir de apuros de esta manera? Supongamos que decida, sin embargo, hacerlo. Su máxima de acción sería ésta: cuando me crea estar apurado de dinero, tomaré a préstamo y prometeré el pago, aun cuando sé que no lo voy a verificar nunca. Este principio del egoísmo o de la propia utilidad es quizá muy compatible con todo mi futuro bien estar. Pero la cuestión ahora es ésta: ¿es ello lícito? Transformo, pues, la exigencia del egoísmo en una ley universal y dispongo así la pregunta: ¿qué sucedería si mi máxima se tornase ley universal? En seguida veo que nunca puede valer como ley natural universal, ni convenir consigo misma, sino que siempre ha de ser contradictoria, pues la universalidad de una ley que diga que quien crea estar apurado puede prometer lo que se le ocurra proponiéndose no cumplirlo, haría imposible la promesa misma y el fin que con ella pueda obtenerse, pues nadie creería que recibe una promesa y todos se reirían de tales manifestaciones como de un vano engaño.

(37) 3.º Un tercero encuentra en sí cierto talento que, con la ayuda de alguna cultura, podría hacer de él un hombre útil en diferentes aspectos. Pero se encuentra en circunstancias cómodas y prefiere ir la caza de los placeres que esforzarse por ampliar y mejorar sus felices disposiciones naturales. Pero se pregunta si su máxima de dejar sin cultivo sus dotes naturales se compadece, no sólo con su tendencia a la pereza, sino también con eso que se llama el deber. Y entonces ve que bien puede subsistir una naturaleza que se rija por tal ley universal, aunque el hombre -como hace el habitante del mar del Sur- deje que se enmohezcan sus talentos y entregue su vida a la ociosidad, al regocijo y a la reproducción; en una palabra, al goce; pero no puede *querer* que ésta sea una ley natural universal o que esté impresa en nosotros como tal por el instinto natural, pues como ser racional necesariamente quiere que se desenvuelvan todas las facultades en él, porque ellas le son dadas y le sirven para toda suerte de posibles propósitos.

(38) 4.º Una cuarta persona, a quien le va bien, ve a otras luchando contra grandes dificultades. Él podría ayudarles, pero piensa: ¿qué me importa? ¡Que cada cual sea lo feliz que el cielo o él mismo quiera hacerle: nada voy a quitarle, ni siquiera le tendré envidia; no tengo ganas de contribuir a su bienestar o a su ayuda en la necesidad! Ciertamente, si tal modo de pensar fuese una ley universal de la naturaleza, podría muy bien subsistir la raza humana, y, sin duda, mejor aún que charlando todos de compasión y benevolencia, ponderándola y aun ejerciéndola en ocasiones y, en cambio, engañando cuando pueden, traficando con el derecho de los hombres, o lesionándolo en otras maneras varias. Pero aun cuando es posible que aquella máxima se mantenga como ley natural universal, es, sin embargo, imposible *querer* que tal principio valga siempre y por doquiera como ley natural, pues una voluntad que así lo decidiera se contradiría a sí misma, ya que podrían suceder algunos casos en que necesitase del amor y compasión ajenos, y entonces, por la misma ley natural oriunda de su propia voluntad, veríase privado de toda esperanza de la ayuda que desea.

(46) La voluntad es pensada como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la *representación de ciertas leyes*. Semejante facultad sólo en los seres racionales puede hallarse. Ahora bien, *fin* es lo que le sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación, y el tal fin, cuando es puesto por la mera razón, debe valer igualmente para todos los seres racionales. En cambio, lo que constituye meramente el fundamento de la posibilidad de la acción, cuyo efecto es el fin, se llama *medio*. El fundamento subjetivo del deseo es el *resorte*; el fundamento objetivo del querer es el *motivo*. Por eso se hace distinción entre los fines subjetivos, que descansan en resortes, y los fines objetivos, que van a parar a motivos y que valen para todo ser racional. Los principios prácticos son *formales* cuando hacen abstracción de todos los fines subjetivos; son *materiales* cuando consideran los fines subjetivos y, por tanto, ciertos resortes. Los fines que, como *efectos* de su acción, se propone a su capricho un ser racional (fines materiales) son todos ellos simplemente relativos, pues sólo su relación con una facultad de desear del sujeto, especialmente constituida, les da el valor, el cual, por tanto, no puede proporcionar ningún principio universal válido y necesario para todo ser racional, ni tampoco para todo querer, esto es, leyes prácticas. Por eso todos esos fines relativos no fundan más que imperativos hipotéticos.

(47) Pero suponiendo que haya algo *cuya existencia en sí misma* posea un valor absoluto, algo que, como *fin en sí mismo*, pueda ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir, de la ley práctica.

(48) Ahora yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, *existe* como *fin en sí mismo*, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin*. Todos los objetos de las inclinaciones tienen sólo un valor condicionado, pues si no hubiera inclinaciones y necesidades fundadas sobre las inclinaciones, su objeto carecería de valor. Pero las inclinaciones mismas, como fuentes de las necesidades, están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas, que más bien debe ser el deseo general de todo ser racional el librarse enteramente de ellas. Así, pues, el valor de todos los objetos que podemos *obtener* por medio de nuestras acciones es siempre condicionado. Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales llámense *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto del respeto). Éstos no son, pues, meros fines subjetivos, cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene un valor *para nosotros*, sino que son *fines objetivos*, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada *con valor absoluto*; mas si todo valor fuere condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo.

(49) Si, pues, ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal, que por la representación de lo que es fin para todos necesariamente, porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad y, por tanto, pueda servir de ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo*. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia, y en ese respecto es ella un principio *subjetivo* de las acciones humanas. Así se representa, empero, también todo ser racional su existencia, a consecuencia del mismo fundamento racional, que para mí vale; es, pues, al mismo tiempo un principio *objetivo*, del cual, como fundamento práctico supremo, han de poder derivarse todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será, pues, como sigue: ***obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio***. Vamos a ver si esto puede llevarse a cabo.

(50) Permaneciendo en los anteriores ejemplos, tendremos:

(51) *Primero*. Según el concepto del deber necesario para consigo mismo, habrá de preguntarse quien ande pensando en el suicidio, si su acción puede padecerse con la idea de la *humanidad como fin en sí*. Si, para escapar a una situación dolorosa, se destruye él a sí mismo, hace uso de una persona *como mero medio* para conservar una situación tolerable hasta el fin de la vida. Mas el hombre no es una cosa; no es, pues, algo que pueda usarse como *simple-medio*; debe ser considerado, en todas las acciones, como fin en sí. No puedo, pues, disponer del hombre, en mi persona, para mutilarle, estropearle, matarle. (Prescindo aquí de una determinación más precisa de este principio, para evitar toda mala inteligencia; por ejemplo, la amputación de los miembros, para conservarme, o el peligro a que expongo mi vida, para conservarla, etc. Todo esto pertenece propiamente a la moral.)

(52) *Segundo*. Por lo que se refiere al deber necesario para con los demás, el que está meditando en hacer una promesa falsa comprenderá al punto que quiero usar de otro hombre como de un *simple medio*, sin que éste contenga al mismo tiempo el fin en sí. Pues el que yo quiero aprovechar para mis propósitos por esa promesa no puede convenir en el modo que tengo de tratarle y ser el fin de esa acción. Clarísimamente salta a la vista la contradicción, contra el principio de los otros hombres, cuando se eligen ejemplos de ataques a la libertad y propiedad de los demás. Pues se ve al punto que el que lesiona los derechos de los hombres está decidido a usar la persona ajena como simple medio, sin tener en consideración que los demás, como seres racionales que son, deben ser estimados siempre al mismo tiempo como fines, es decir, sólo como tales seres que deben contener en sí el fin de la misma acción.

(53) *Tercero*. Con respecto al deber contingente (meritorio) para consigo mismo, no basta que la acción no contradiga a la humanidad en nuestra persona, como fin en sí mismo; tiene que *concordar* con ella. Ahora bien, en la humanidad hay disposiciones para mayor perfección, que pertenecen al fin de la naturaleza en lo que se refiere a la humanidad en nuestro sujeto; descuidar esas disposiciones puede muy bien compadecerse con el *mantenimiento* de la humanidad como fin en sí, pero no con el *fomento* de tal fin.

(54) *Cuarto*. Con respecto al deber meritorio para con los demás, es el fin natural, que todos los hombres tienen, su propia felicidad. Ciertamente, podría mantenerse la humanidad, aunque nadie contribuyera a la felicidad de los demás, guardándose bien de sustraerle nada; mas es una concordancia meramente negativa y no positiva, con la *humanidad como fin en sí*, el que cada cual no se esfuerce, en lo que pueda, por fomentar los fines ajenos. Pues siendo el sujeto en sí mismo, los fines de éste deben ser también, en lo posible, *mis* fines, si aquella representación ha de tener en mí *todo su afecto*.