

Primera secció

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'aconentament 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 això, 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 això.

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 això, la sospita que tal vegada en el fons hi hagi simplement un secret fantasieig 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 això 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. De fet, 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 felicitat 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.

De fet, trobem també que, com més una raó cultivada es lliura intencionadament al gaudi de la vida i de la felicitat, més l'home s'aparta del veritable acontentament. D'aquí que en molts individus, i concretament en aquells qui han fet els intents més grans en l'ús de la raó, si són prou sincers per confessar-ho, sorgeixi un cert grau de *misologia*, és a dir, d'odi de la raó, per tal com, després del càlcul aproximat de tot l'avantatge que treuen -i no em refereixo pas al descobriment de totes les arts pròpies del luxe comú, sinó fins i tot a les ciències (les quals els semblen al capdavant també un luxe de l'enteniment)-, troben nogensmenys que de fet s'han carregat al damunt només molèsties en comptes d'haver obtingut qualche felicitat i, en lloc de menysprear, més aviat envegen finalment la categoria més comuna d'homes que està més a prop de la direcció del simple instint natural i que no concedeix a la seva raó massa influx sobre els seus actes. En aquest sentit cal reconèixer que el judici d'aquells qui moderen molt i fins i tot rebaixen a sota zero les glorificacions pomposes dels avantatges que la raó hauria de proporcionar-nos, pel que fa a la felicitat i a l'acontentament de la vida, no és pas un judici rancorós o desagraït envers la bondat del governament del món, sinó que en el fons d'aquests judicis hi ha la idea fonamental que el designi de llur existència és diferent i molt més digne, i que és a aquest designi, i no pas a la felicitat, que està destinada amb tota propietat la raó, i el qual consegüentment, com a condició suprema, han de subordinar-se en gran part els designis particulars de l'home.

De fet, com que la raó no és prou apta per dirigir segurament la voluntat pel que fa els seus objectes i a la satisfacció de totes les nostres fretures (que en part ella mateixa multiplica), mentre a aquest fi

L'hauria conduïda amb molta més certesa un instint natural innat; com que ens ha estat atorgada tanmateix la raó com a facultat pràctica, és a dir, com una facultat que ha de tenir un influx sobre la *voluntat*, cal aleshores que la seva veritable destinació sigui la de produir una *bona voluntat*, no pas com un mitjà amb vista a un disseny diferent, sinó *bona en si mateixa*, per a la qual cosa era absolutament necessària la raó, quan pertot arreu la natura ha procedit, tocant a la repartició de les seves aptituds, d'una manera adequada a un fi. Per consegüent, és possible que aquesta voluntat no sigui l'únic bé ni sigui tot el bé, però ha de ser certament el bé suprem i la condició de qualsevol altre bé, fins i tot de qualsevol aspiració a la felicitat. En aquest cas, això pot conjuminar-se perfectament amb la saviesa de la natura, quan hom percep que la cultura de la raó, indispensable per al primer disseny que és incondicionat, limita de diverses maneres i fins i tot pot reduir a sota zero, si més no en aquesta vida, la consecució del segon, és a dir, de la felicitat, el qual és sempre condicionat. I en això la natura no procedeix pas d'una forma no finalista, per tal com la raó, que reconeix la seva suprema destinació pràctica en l'establiment d'una bona voluntat, és capaç només, pel que fa a la consecució d'aquest disseny, d'un acontentament molt particular, és a dir, d'un acontentament que procedeix de l'acompliment d'un fi que una vegada més determina únicament la raó, encara que això hagi de comportar cert perjudici per als fins de la inclinació.

Tanmateix, per tal de desenvolupar el concepte d'una bona voluntat summament apreciada en ella mateixa i sense cap propòsit ulterior, d'una bona voluntat tal com rau ja intrínsecament en l'enteniment natural sa i que no fretura tant de ser ensenyada com de ser simplement explicada; per tal de desenvolupar aquest concepte que està sempre al capdamunt en l'apreciació del valor complet de les nostres accions i que constitueix la condició de tota la resta, anem a prendre com a objecte del nostre estudi el concepte de *deure*, concepte que implica el de bona voluntat, bé que amb certes limitacions i amb certs obstacles subjectius, els quals nogensmenys, ben lluny d'ocultar-lo i de fer-lo incognoscible, el que fan més aviat és fer-lo ressortir per contrast i fer-lo resplendir amb més claredat encara.

Deixo de banda aquí totes aquelles accions que ja són reconegudes encontinent com a contràries al deure encara que puguin ser útils des de tal o tal punt de vista, car pel que fa a aquestes accions la qüestió no és mai si poden aconseguir-se *per deure*, ja que estan fins i tot en pugna amb el deure. Deixo de banda també aquelles accions que realment són conformes al deure, però envers les quals els homes no tenen immediatament *cap inclinació*, per bé que les duen a terme perquè són impulsats a fer-les en virtut d'una altra inclinació, car aquí pot distingir-se fàcilment si l'acció conforme al deure s'ha produït *per deure* o bé per un propòsit egoista. Molt més difícil és observar aquesta distinció allí on l'acció és conforme al deure i, a més a més, el subjecte té una inclinació *immediata* envers ella. Per exemple, és certament conforme al deure que el botiguer no demani un preu excessiu al seu comprador inexpert; això, allí on hi ha molt comerç, tampoc no ho fa el comerciant intel·ligent, sinó que manté un preu establert en general per a tothom, de manera que fins i tot un infant compra a la seva botiga igualment bé que qualsevol altra persona. Per tant, hom és *honradament* servit. Però això no és ni de bon tros suficient per permetre de creure que el comerciant ha procedit per deure i per principis d'honradesa. Ho exigia el seu avantatge, i no pot acceptar-se aquí que, a més a més, ell hagi d'haver tingut encara una inclinació immediata envers els clients en el sentit de no fer, en certa manera per amor, cap preferència en el preu a l'un i no a l'altre. Per consegüent, l'acció no s'ha produït pas ni per deure ni per inclinació immediata, sinó simplement amb un propòsit interessat.

En canvi, conservar la pròpia vida és un deure i, a més a més, tothom hi té una inclinació immediata. Per aquest motiu, la preocupació sovint angoixosa que en tenen la major part dels homes no té un valor intrínsec ni llur màxima posseeix un contingut moral. Sens dubte, conserven llur vida *d'una manera conforme al deure*, però no pas *per deure*. Al contrari, quan unes contrarietats i un rancor desesperat han llevat completament el gust per la vida, quan el dissortat, d'ànima forta, més enfellonit pel seu destí que no pas apocat o abatut, desitja la mort i, no gensmenys, conserva la seva vida sense estimar-la, no pas per inclinació o per temor, sinó per deure, aleshores la seva màxima té un contingut moral.

Ser benefactor quan hom pot és un deure i, a més a més, hi ha algunes ànimes tan compassivament disposades que, fins i tot sense un altre mòbil de vanitat o de propi interès, troben un gaudi interior a escampar la joia a llur voltant i poden fruit de l'aconentament dels altres en la mesura que constitueix llur obra. jo sostinc, tanmateix, que en aquest cas una acció d'aquesta mena, encara que sigui conforme al deure, encara que sigui estimable, no té un autèntic valor moral, sinó que fa parella amb d'altres inclinacions com, per exemple, amb la inclinació envers l'honor, la qual, si sortosament encerta allò que de fet és comunament útil i adequat al deure, allò que consegüentment és digne d'honor, mereix lloança i estímulo, però no pas una gran estima, car a la màxima li manca el contingut moral, és a dir, que aquestes accions siguin acomplertes, no pas per inclinació, sinó *per deure*. Per tant, en el supòsit que l'ànima d'aquell filantrop fos ennuvolada per un rancor personal que dissipa tota participació en un altre destí, que continués tenint encara la facultat de fer bé als altres dissortats, però que no fos afectat per una fretura aliena perquè ja està prou ocupat amb la seva pròpia, i que tanmateix, quan no l'impulsa a fer això cap inclinació, s'arrabassés d'aquesta insensibilitat mortal. i acomplís l'acció sense cap inclinació, sinó únicament per deure, només aleshores tindria el seu autèntic valor moral. Més encara: si la natura hagués posat poca simpatia en el cor de tal o tal individu, si aquest (d'altra banda, un home honrat) fos de temperament fred i indiferent envers les sofrances d'altri, tal vegada perquè, dotat dels dons particulars de la paciència i de la fortesa resistent enfront de les pròpies sofrances, pressuposa també o fins i tot exigeix els mateixos dons en qualsevol altra persona; si la natura no hagués configurat pròpiament un home d'aquesta mena (el qual, veritablement, no seria pas el seu producte més dolent) per a ser un filantrop, ¿no trobaria encara en si mateix una font per a atorgar-se personalment un valor molt superior a aquell que pot tenir un temperament de bon natural? ¡Ben cert! Precisament aquí apareix el valor del caràcter, valor moral i que és incomparablement el suprem, és a dir, valor propi d'aquell qui fa el bé, no pas per inclinació, sinó per deure.

Assegurar la pròpia felicitat és un deure (si més no, indirecte), car la manca d'aconentament amb la pròpia situació, dins una estretor de moltes preocupacions i enmig de fretures insatisfetes, podria esdevenir fàcilment una gran *temptació de transgredir els deures*. Però, també aquí, sense tenir en compte el deure, tots els homes tenen ja per si mateixos la inclinació més poderosa i més íntima envers la felicitat, perquè és precisament en aquesta idea on totes les inclinacions s'apleguen en una suma. Només que la prescripció de la felicitat té sovint una constitució tal que produeix un gran perjudici a algunes inclinacions, i l'home no pot fer-se cap concepte determinat i segur de la suma de totes les satisfaccions aplegades sota el nom de felicitat. D'aquí que a hom no l'hagi de sorprendre que una inclinació única, determinada pel que fa a allò que promet i a l'època en què pot ser assolida la seva satisfacció, pugui predominar sobre una idea vacil·lant; que un home, per exemple un gotós, pugui elegir d'assaborir allò que li abelleix i de patir allò que pugui esdevenir-li, perquè segons el seu càlcul aquí almenys no s'ha pairat de la fruïció del moment present per l'esperança tal vegada vana d'una felicitat que ha de raure en la salut. Però també en aquest cas, si la

inclinació universal envers la felicitat no determinés la seva voluntat, si la salut no entrés, si més no per a ell, d'una forma tan necessària en aquest càlcul, encara restaria aquí, igual com en tots els altres casos, una llei, és a dir, la llei de promoure la seva felicitat, no per inclinació, sinó per deure, i només per -això el seu capteniment té l'autèntic valor moral.

En aquest sentit cal entendre també sens dubte els passatges de l'Escriptura en què es mana d'estimar el proïsme, fins i tot el nostre enemic. Un amor com a inclinació, en efecte, no pot ser manat. Però fer el bé per simple deure, quan cap inclinació no hi impulsa, quan fins i tot s'hi oposa una aversió natural i insuperable, és un amor *pràctic* i no *patològic*, un amor que rau en la voluntat i no pas en la tendència de la sensibilitat, un amor que rau en principis de l'acció i no pas en una compassió que es desteixina. Únicament aquest amor pot ser manat.

La segona proposició és aquesta: una acció feta per deure no té el seu valor moral en el 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, corn 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 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.

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 què 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.

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.

Sigui, per exemple, aquesta qüestió: ¿no puc jo, si em trobo en un destret, fer una promesa amb el propòsit de no complir-la? Jo faig aquí fàcilment la distinció dels sentits que pot tenir la pregunta: si és prudent o bé si és conforme al deure, fer una falsa promesa. Sens dubte, sovint pot ser prudent. Certament, veig que no n'hi ha prou de sortir amb aquest subterfugi d'una cuita actual, sinó que he de reflexionar sobre si d'aquesta mentida no en pot resultar per a mi en el futur una molèstia molt més gran que aquelles de què ara m'allibero. I, com que les conseqüències, malgrat tota la meva pretesa sagacitat, no són tan fàcils de preveure i no puc saber si una confiança qualche vegada perduda no podria ser per a mi molt més perjudicial que tot el mal que ara jo penso evitar, he de preguntar-me si no s'actua més prudentment captenint-se segons una màxima universal i tenint el costum de no prometre res sinó amb el propòsit de complir-ho. Però aquí em sembla tot seguit que una màxima com aquesta té sempre només com a fonament les conseqüències que preocupen. Ara, són coses certament ben diferents ser veraç per deure i ser veraç per preocupació de les conseqüències perjudicials: mentre que en el primer cas el concepte de l'acció implica ja en si mateix una llei per a mi, en el segon abans que tot he de cercar en una altra banda quins efectes per a mi podrien anar units a l'acció. Car, si m'aparto del principi del deure, es tracta sens dubte de quelcom completament dolent; però, si renego de la meva màxima de la prudència, això pot ser certament algunes vegades molt avantatjós per a mi, encara que sens dubte sigui més segur d'atenir-me a ella. Amb tot, per tal d'instruir-me de la manera més ràpida i alhora infal·lible sobre la resposta a aquesta qüestió, referent a si una promesa mentidera és conforme al deure, jo em pregunto a mi mateix: ¿estaria jo realment content que la meva màxima (de sortir d'una cuita amb una promesa falsa) hagués de valer necessàriament com una llei universal (tant per a mi com per als altres)? ¿I podria ben dir-me a mi mateix: «tothom pot fer una promesa falsa quan es trobi en una cuita i no en pot sortir altrament»? Així m'adono tot seguit que puc voler certament la mentida, però no puc pas voler una llei universal que mani de mentir. De fet, segons una llei d'aquesta mena, no podria existir pròpiament cap promesa, per tal com seria inútil de declarar la meva voluntat respecte a les meves accions futures a d'altres persones que no es creurien aquesta declaració o bé, si ho fessin d'una manera precipitada, em pagarien certament amb la mateixa moneda. Conseqüentment, la meva màxima, tan bon punt s'hagués constituït en llei universal, es destruiria ella mateixa necessàriament.

Per consegüent, tocant a allò que jo he de fer a fi que la meva voluntat sigui moralment bona, no necessito pas cap sagacitat de gran abast. Inexpert pel que fa al curs del món, incapaç de copsar tots

els successos que s'hi esdevenen, em basta preguntar-me: ¿pots tu voler també que la teva màxima esdevingui una llei universal? Si no pots voler-ho, la teva màxima és rebutjable, i això certament no pas a causa d'un perjudici que pot resultar-ne per a tu o fins i tot per als altres, sinó perquè com a principi no pot escaure a una legislació universal possible. Envers aquesta legislació universal, tanmateix, la raó em força a tenir un respecte immediat, i si ara no veig encara en què es fonamenta (cosa que pot investigar el filòsof), sí que arribo a entendre, si més no, que es tracta de l'estimació d'un valor que supera de bon tros el de tot allò que és exalçat per una inclinació, i que és la necessitat que les meves accions siguin acomplertes per pur respecte a la llei pràctica allò que constitueix el deure, al qual ha de cedir qualsevol altre motiu, per tal com ell és la condició d'una voluntat bona en si, el valor de la qual ho ultrapassa tot.

Així, doncs, en el coneixement moral de la raó humana comuna, hem arribat al seu principi, principi que certament aquesta no concep pas separat així en una forma universal, però que sempre té tanmateix realment davant dels ulls i que empra com a norma del seu judici. Seria fàcil aquí de mostrar com, amb aquest compàs a la mà, la raó humana comuna és ben bé capaç de distingir en tots els casos que es presentin allò que és ho, allò que és dolent, allò que és conforme o contrari al deure, només que, sense ensenyar-li absolutament res de nou, hom li faci parar esment, tal com ho feia Sòcrates, en el seu propi principi; com també seria fàcil de mostrar que, consegüentment, no es necessita cap ciència ni cap filosofia per saber què s'ha de fer per a ser bo i honrat, per a ser fins i tot savi i virtuós. Sens dubte, àdhuc podia suposar-se ja a la bestreta que el coneixement d'allò que incumbeix a qualsevol home de fer, i consegüentment també de saber, ha de ser una cosa a l'abast de tothom, fins i tot de l'home més comú. En aquest punt, hom no pot considerar sense esbalaiment com la facultat pràctica de judicar, en la intel·ligència humana comuna, avantatja molt la facultat teòrica de judicar. Pel que fa a aquesta darrera, quan la raó comuna gosa d'apartar-se de les lleis de l'experiència i de les percepcions dels sentits, cau en paleses absurditats i en contradiccions amb si mateixa, o si més no en un caos d'incertesa, de foscor i d'instabilitat. En el terreny pràctic, en canvi, el poder de judicar comença precisament a mostrar els seus avantatges tan bon punt la intel·ligència comuna exclou de les lleis pràctiques tots els mòbils sensibles. Aquesta esdevé aleshores fins i tot subtil, tant si vol discutir amb la seva consciència, o amb d'altres pretensions, sobre allò que ha d'anomenar-se just, com si vol determinar exactament, per a la seva pròpia instrucció, el valor de les accions; i, ço que és el punt principal, en aquest darrer cas pot esperar d'encertar bé, exactament com s'ho pot prometre un filòsof; en això, la intel·ligència comuna fins i tot és gairebé més segura encara que el filòsof, per tal com aquest no pot tenir certament cap altre principi que aquella, però pot embullar fàcilment el seu judici amb una munió de consideracions alienes que no pertanyen a la qüestió i desviar-lo de la direcció recta. Segons això, ¿no seria més convenient, en les coses morals, d'acontentar-se amb el judici comú de la raó i de ficar-hi pel cap alt la filosofia només per a exposar el sistema de la moralitat d'una manera més completa i més comprensible, per a exposar-ne les regles d'una manera més còmoda per a l'ús (com també, d'altra banda, per a la disputació), però no pas per a apartar, àdhuc des del punt de vista pràctic, la intel·ligència humana comuna de la seva feliç simplicitat i emmenar-la per mitjà de la filosofia a un nou camí d'investigació i d'instrucció?

És una cosa magnífica la innocència. La llàstima és que no pugui capguardar-se bé i que sigui fàcilment seduïda. Per això, fins i tot la saviesa -la qual, d'altra banda, consisteix certament més a actuar que a saber- fretura també de la ciència, no pas per a aprendre d'ella, sinó per a proporcionar a la seva prescripció accés i estabilitat. L'home sent en si mateix, enfront de tots els manaments del deure que la raó li representa com a summament respectables, un contrapès poderós que rau en les

seves fretures i en les seves inclinacions, la satisfacció completa de les quals resumeix sota el nom de felicitat. Ara: la raó ordena les seves prescripcions sense amb això prometre res a les inclinacions, sense afluixar, i consegüentment en certa manera amb postergació i desatenció d'aquelles pretensions tan impetuoses i que per això semblen justes (unes pretensions que no volen ser suprimides per cap manament). D'aquí sorgeix una dialèctica natural, és a dir, una tendència a sofisticar contra aquelles lleis rigoroses del deure i a posar en dubte llur validesa, si més no llur puresa i rigorositat, i a acomodar-les, tant com sigui possible, als nostres desigs i a les nostres inclinacions, és a dir, a corrompre-les en llur fons i a llevar-ne tota la dignitat, cosa que ni tan sols la raó pràctica comuna pot al capdavant aprovar.

Així, doncs, la raó humana comuna és impulsada, no pas per alguna necessitat d'especulació (necessitat que mai no l'assalta, mentre s'acontenta de ser simplement la sana raó), sinó per motius pràctics, a eixir del seu cercle i a fer un pas en el camp d'una filosofia pràctica, i això per tal de recollir, sobre la font del seu principi i de la determinació exacta d'aquest en contraposició amb les màximes que es basen en la fretura i en la inclinació, una informació i una instrucció clara, a fi de sortir de la cuita provocada per pretensions oposades i no córrer el perill, per l'equivoc en què cau fàcilment, de perdre tots els autèntics principis morals. Així, en la raó pràctica comuna, si ella es conrea, s'entaula també inadvertidament una dialèctica que l'obliga a cercar ajut en la filosofia, tal com li passa en l'ús teòretic, i consegüentment ni la primera ni la segona no trobaran repòs enlloc sinó en una crítica completa de la nostra raó.