

x-rite

colorchecker CLASSIC



13 189

BIBLIOTECA ECONOMICA FILOSÓFICA

VOLUMEN XXVIII

CRITICA

DE LA

RAZÓN PRACTICA

POR

MANUEL KANT

TRADUCCIÓN DE

ANTONIO ZOZAYA

Sexto millar

1090880

TOMO PRIMERO

MADRID
DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN
Magdalena, 9, 2.º
1907



ULTIMAS OBRAS
DE
ANTONIO ZOZAYA

- El huerto de Epicteto* 2 pta
El libro del saber doliente 2 »
Por los cauces serenos 2 »
La maldita culpa 2 »
Todos los cánticos 2 »

(Encuadernados, 3 pts.):

Editorial PROMETEO.—Valencia

- La guerra de las ideas* 3 pta
La patria ciega 4 »
Solares de Hidalguía (Encuadernado) 3,50
Ideogramas (Encuadernado) 5 »

Sociedad Española de Librería.—Ferraz, 21. Madrid

- Cuentos que no son de amores* 4 pta
Almas de mujeres 5 »

Fueyo.—Arenal, 8.—Madrid

- Las auroras* 4 pta

Administración de LA LIBERTAD.—Madera, 8. Madrid

- Rimios clásicos* 3 pta

FE.—Puerta del Sol, Madrid

10106

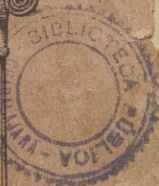


PLATÓN

BIBLIOTECA

ARISTÓTELES

ECONÓMICA
FILOSOFICA



VOLUMEN XXVIII

KANT

Tomo. I

Crítica de la
Razón práctica

SOCIEDAD GENERAL ESPAÑOLA DE LIBRERÍA = FERRAZ, 21.

MADRID

635

635

BIBLIOTECA ECONOMICA Y FILOSOFICA

PUBLICADA BAJO LA DIRECCIÓN

DE

ANTONIO ZOZAYA

1,25 céntimos volumen

OBRAS PUBLICADAS

Volumenes.

- 1 PLATON.—Diálogos socráticos.
- 2 DESCARTES.—Discurso del Método.
- 3 KANT.—Metafísica de las costumbres.
- ④ SCHELLING.—El principio divino.
- 5 LEIBNITZ.—La Monadología. Opúsculos.
- 6, 7 y 8. SPINOZA.—Tratado teológico-político.
- 9 SANZ DEL RIO.—El idealismo absoluto.
- 10 ROUSSEAU.—El contrato social.
- 11 LAMENNAIS.—Obras escogidas.
- 12 y 13 SANTO TOMAS.—Teodicea.
- 14 EPICTETO.—Máximas.
- 15 RICHTER.—Teorías estéticas.
- 16 PASCAL.—Pensamientos.
- 17 FENELON.—El ente infinito.
- 18 y 19 PLATON.—Diálogos polémicos.
- 20 CICERON.—De la República.
- 21 MARCO AURELIO.—Los doce libros.
- 22 DESCARTES.—Meditaciones metafísicas.
- 23 y 24 ARISTOTELES.—Política.
- 25 KEMPIS.—Imitación de Cristo.
- 26 GINER.—Estudios sobre la Educación.
- 27 LUIS VIVES.—Int. a la sabiduría.
- 28 y 29 KANT.—Crítica de la Razón práctica.
- 30, 31 y 32 COMTE.—Catecismo positivista.
- 33 MAQUIAVELO.—El príncipe.
- 34 CONDILIAK.—Lógica.
- 35 DIDEROT.—Obras filosóficas.

10108

Biblioteca Pública Provincial de Guadalajara

SECCIÓN CIRCULANTE

135

GNATURA

Conforme a lo que dispone el Reglamento de préstamos, se cobrará una multa de 50 céntimos por cada día que tarde en devolverse este libro, después de la fecha en que debiera haberse hecho, que es la última de las que figuran en la continuación.

5 AGO. 1954	9.4.29
561 130 6 2	1-7-77
195	3-4-79
5-11-65	7-7-79
6-1-68	2-5-80
28-11-73	
1-1-75	
24-9-76	
25-2-77	
17-3-77	

GENERAL POST OFFICE
1850

1850

1850



BIBLIOTECA
ECONÓMICA FILOSÓFICA

— ■ —
VOLUMEN XXVIII



21589

OBRAS
DE
ANTONIO ZOZAYA

	Posetas.
La crisis religiosa (Agotada).....	3
Idem id. (Edición económica).....	0,75
La contradicción política... ..	0,75
Miscelánea literaria.....	1,50
Instantáneas.....	0,50
Rípios clásicos.....	2
De carne y hueso.....	0,50
BIBLIOTECA ECONÓMICA FILOSÓFICA, 74	
volúmenes, á 0,75.....	55,50
Crónicas del año uno.....	2
Crónicas del año dos.....	2
La Dictadora.....	3
El huerto de Epicteto.....	1
Cuando los hijos lloran.....	1
La maldita culpa (<i>El cuento semanal</i>)... ..	0,80

13 189

BIBLIOTECA ECONOMICA FILOSÓFICA

VOLUMEN XXVIII

CRITICA

DE LA

RAZÓN PRACTICA

POR

MANUEL KANT

TRADUCCIÓN DE

ANTONIO ZOZAYA

Sexto millar

1090880

TOMO PRIMERO

MADRID

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Magdalena, 9, 2.º

1907




~~~~~  
Queda hecho el depó-  
sito que marca la ley.  
~~~~~

Establecimiento Tip.º de **El Liberal**,
7, Marqués de Cubas, 7

PREFACIO

¿Por qué el título de esta crítica no es el de Crítica de la razón *pura* práctica, sino simplemente Crítica de la razón práctica en general; cuando el paralelismo de la razón práctica con la especulativa parece exigir aquél? Cuestión es ésta á que la presente obra responde satisfactoriamente. Su objeto es solamente demostrar *que hay una razón pura práctica*, y sólo en vista de este objeto critica todo el *poder práctico* de la razón. No necesita criticar el *poder puro en sí mismo*, si á conseguirlo llega, para examinar si, atribuyéndose un poder tal, *traspasa* ó no la razón sus límites (como sucede á la razón especulativa) por una presunción desprovista de fundamento. Porque si es realmente práctica, demuestra, por el hecho de ser razón pura, su realidad y la de sus conceptos, y no hay sofisma que pueda hacer la posibilidad de su existencia dudosa.

La *libertad* transcendente se halla asegurada para lo sucesivo con esta facultad, en el sentido absoluto que le daba la razón especulativa para huir de la antinomia en que inevitablemente cae, en el uso que hace del concepto de la causalidad, cuando en la serie del enlace causal quiere concebir lo incondicional, aun no pudiendo establecerlo sino de un modo problemático, como algo que no es imposible de concebir, pero de cuya realidad objetiva no podía tener garantía alguna, muy dichosa de salvarse ella misma de caer en el abismo del escepticismo, demostrando que es al menos posible concebir aquello mismo cuya pretendida imposibilidad se intentaba volver contra ella como argumento.

Ahora bien; el concepto de la libertad, una vez establecida su realidad por una ley apodíctica de la razón práctica, forma la clave de la bóveda de todo el edificio del sistema de la razón pura, aun comprendiendo en ella la especulativa y todos los demás conceptos (los de Dios y de la inmortalidad) que están sin apoyo en ella, en cuanto puras ideas, que hallan su lazo de unión en este concepto y reciben con él y por él la consistencia y la realidad objetiva que les faltaba; es decir, que su *posibilidad* se

prueba por la realidad de la libertad y por la manifestación, por la ley moral de esta idea.

Pero de todas las ideas de la razón especulativa, la libertad es la única cuya posibilidad podemos *conocer á priori*, aun cuando siempre no la percibamos, porque es la condición (1) de la ley moral que conocemos. No son las ideas de *Dios* y de la *inmortalidad* las condiciones de la ley moral, sino solamente del objeto necesario de una voluntad determinada por esta ley, es decir, del uso práctico de nuestra razón pura; así no podemos vanagloriarnos de *conocer* y de *percibir*, no ya la realidad, sino la posibilidad de estas ideas. Son, sin embargo, condiciones de la aplicación de la voluntad moral al objeto que la es dado *á priori* (al soberano Bien). Por esto puede y debe *admitirse* su po-

(1) A fin de que no se me pueda tachar de *inconsecuentes* conmigo mismo, diciendo aquí que la libertad es la condición de la ley moral, y asegurando después en la misma obra que la ley moral es la condición de la *conciencia* de la libertad, me limitaré á hacer observar que la libertad es indudablemente la *ratio essendi* de la ley moral, y que ésta es, á su vez, la *ratio cognoscendi* de la libertad. Si nuestra razón, en efecto, no nos hiciese ante todo conocer y concebir claramente la ley moral, jamás nos creeríamos autorizados para *admitir* cosa alguna como libertad (aun cuando no implique contradicción esta idea). Y, por otra parte, si la libertad no existiese, la ley moral no se hallaría en nosotros.

sibilidad bajo este punto de vista práctico, aun que teóricamente no pueda ser conocida ni percibida. A la razón práctica basta, por lo que respecta á su necesidad, que no encierren imposibilidad alguna interior (ninguna contradicción). Nuestra adhesión se determina aquí por un principio puramente *subjetivo* respecto á la razón especulativa, pero que tiene un valor *objetivo* para la razón pura *práctica*; es decir, por un principio que da á las ideas de Dios y de la inmortalidad realidad objetiva, mediante el concepto de la libertad, concediéndonos el derecho, y hasta imponiéndonos la necesidad subjetiva (creando en la razón pura ese deseo) de admitirlas, pero sin ampliar poco ni mucho el conocimiento teórico racional. Solamente la posibilidad, que antes era un problema, se convierte en un *aserto* ó afirmación, enlazándose el uso práctico de la razón con los elementos de su uso teórico. Y esta necesidad no es una necesidad hipotética, ni el resultado de un designio *arbitrario* de la especulación, como, por ejemplo, la necesidad en que se está de admitir alguna cosa cuando se *quiere* extremar el uso de la razón en la especulación; antes bien es un deseo *legítimo* el de admitir una cosa sin la cual no puede ve-

rificarse lo que, como fin de nuestras acciones, proponernos debemos.

No hay duda en que sería mucho más agradable á nuestra razón especulativa poder resolver por sí sola estos problemas sin necesidad de tal rodeo, y disponer por adelantado de esta solución, teniéndola siempre dispuesta para el uso práctico; pero nuestra facultad especulativa no ha conseguido tan gran merced. Los que se alaban de poseer conocimientos tan elevados debieran no guardarlos para sí mismos ni vacilar en someterlos al fallo de la opinión. ¿Pretenden demostrarlos? Demuéstrenlos; y si al proponérselo lo consiguen, la crítica será la primera en proclamarles vencedores y en depositar sus armas á sus plantas.

Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis.
Puesto que, en efecto, no quieren, á lo que parece porque no pueden, justo será que nosotros pongamos á nuestra vez manos á la obra para buscar en el uso moral de la razón, y fundar en él los conceptos de *Dios*, de la *libertad* y de la *inmortalidad*, cuya especulación la *posibilidad* no puede suficientemente garantir.

Aquí se explica, por fin, este enigma de la crítica, que consiste en saber cómo puede *negarse* toda *realidad* objetiva al uso suprasen-

sible de las *categorías* en la especulación, y *conceder* relativamente esta realidad á los objetos de la razón pura práctica, porque esto parece una inconsecuencia, supuesto que este uso práctico sólo de nombre es conocido. En efecto, un profundo análisis de la razón práctica nos muestra que, atribuyendo aquí realidad objetiva á las *categorías*, no se llega á una *determinación* teórica, ni á ampliar el conocimiento á lo suprasensible, sino que solamente se indica que debe suponerse un *objeto* bajo el punto de vista práctico, ora por estar contenidas *a priori* en la determinación necesaria de la voluntad, ora por estar inseparablemente enlazadas con el objeto de esta voluntad; y así nada hay aquí de inconsecuente, puesto que se usan estos conceptos de muy distinto modo de aquel que la razón especulativa hace de ellos.

No sólo no hay aquí inconsecuencia, sino que, por el contrario, hay lo que apenas podíamos esperar hasta ahora, y debe regocijarnos: una confirmación del *modo de pensar consecuente* que nos mostraba la crítica especulativa invitándonos á no considerar los objetos de experiencia como tales, y nuestro propio sujeto entre ellos, sino como *fenómenos*, y á darles por fundamento cosas en sí, no tomando, por con-

siguiente, todo objeto suprasensible por una ficción, ni el concepto mismo de lo suprasensible como un concepto vacío de sentido.

Hé aquí, en efecto, la razón práctica, que, por sí misma y sin concertarse con la especulativa, atribuye realidad á un objeto suprasensible de la categoría de la causalidad, esto es, á la *libertad* (si bien es cierto que solamente bajo el punto de vista práctico), y de este modo confirma por un hecho lo que antes sólo *concebido* había podido ser. Pero, al mismo tiempo, la crítica de la razón práctica confirma enteramente esta singular afirmación, pero incontestable, de la crítica especulativa: *el mismo sujeto pensante no es para sí mismo, en la intuición interna, más que un fenómeno*, si bien llevaría necesariamente a ella si la primera no la hubiere establecido ya (1).

Así se explica por qué las más graves obje-

(1) La unión de la causalidad de la libertad con la del mecanismo de la naturaleza, de cuyas causalidades la primera se establece por la ley moral, y la segunda por la ley de la naturaleza, pero ambas en un solo y mismo sujeto, en el hombre; esta unión, digo, es imposible, si no se la representa, relativamente á la primera como un ser en sí, y relativamente á la segunda, como un fenómeno; de un lado, por la conciencia *pura*, y de otro, por la conciencia *empírica*. De otra suerte, la razón caería consigo misma en contradicción inevitable.

ciones, que dirigidas contra la crítica han llegado hasta el presente á mis manos, giran sobre dos puntos: 1.º, la realidad objetiva de las categorías aplicada à los noumenos, negada en el conocimiento teórico y afirmada en el conocimiento práctico; 2.º, la paradoja de que debe considerarse como noumeno, en cuanto sujeto de la libertad, y al mismo tiempo como fenómeno, relativamente á la naturaleza, en la conciencia empírica que tiene de sí misma. En efecto; mientras que no se determinan fijamente los conceptos de la moralidad y de la libertad, no puede adivinarse, de una parte, cuál es el noumeno que se pretende dar por fundamento á los pretendidos fenómenos; y de otra, si siquiera es posible formar este concepto, puesto que, hasta tal determinación, en el uso teórico que se ha hecho de los conceptos del entendimiento puro, no se les ha aplicado á los fenómenos exclusivamente. Ahora bien: una crítica de la razón práctica puede desvanecer todas estas dificultades y aclarar este modo de pensar consecuente, que constituye justamente su principal ventaja y mérito.

También esto explica por qué hemos sometido en esta obra á nuevo examen los conceptos y los principios de la razón pura especulativa,

que habían ya sufrido su crítica particular, y cómo, por otra parte, lo que en modo alguno conviene al progreso sistemático de una ciencia que se pretende organizar y constituir (pudiendo muy bien las cosas juzgadas ser recordadas, pero no puestas en tela de juicio) era aquí lícito y aun necesario. En efecto: la razón es considerada como haciendo *aquí* distinto uso de estos conceptos que *allí*. Pero este tránsito á un nuevo uso hace necesario que comparemos el antiguo con el nuevo, á fin de distinguir bien la nueva esfera de aquél, y de estudiar también el encadenamiento de ambos. Es, pues, preciso que dejen de mirarse las consideraciones de este género, y, entre otras, las que se refieren al concepto de la libertad, desde el punto de vista práctico de la razón pura, como episodios únicamente destinados á llenar las lagunas del sistema crítico de la razón especulativa (porque este sistema es completo en su respecto), ó como desempeñando el papel que representan los puntales y los arcos que se agregan á un edificio construído con sobrada precipitación, sino como verdaderos miembros que muestran el encadenamiento de las diversas partes del sistema, y presentan, en su aspecto real, los conceptos que sólo de una manera problemática habían podido presen

tarse antes. No puede ser esta observación más aplicable á otro concepto que al de la libertad. ¿No asombra ver á tantos hombres jactarse de conocer á fondo este concepto y de poder explicar lo que hay en él de posible, sin salir del punto de vista y de la esfera de la psicología? Seguramente, si le hubiesen sometido ante todo á cuidadoso examen, desde el punto de vista transcendental, se hubieran convencido de que este concepto, *indispensable* en cuanto problemático, según el uso primero de la razón especulativa, es también enteramente *incomprensible*; y pasando luego al uso práctico de este concepto, hubieran llegado por sí mismos á determinarle en relación á sus principios, como con gran despecho suyo lo hacemos ahora. Piedra de toque es el concepto de la libertad para todos los *empíricos*, pero es también la clave de los principios prácticos más sublimes para los moralistas *críticos*, que por su mediación comprenden la extensión de la necesidad de proceder *racionalmente*. Por esto suplico al lector no pase de ligero sobre todo lo que al fin de la analítica he dicho acerca de este concepto.

Un sistema como éste, que desarrolla aquí sobre la razón pura práctica la crítica de esta razón, ¿puede, con mucho ó con poco trabajo, hallar

el verdadero punto de vista, desde el cual puede el conjunto abrazarse exactamente? Cuestión es ésta que debo abandonar á los que están en estado de apreciar un trabajo de este género. Supone, es cierto, *los fundamentos de la metafísica de las costumbres*, pero en tanto solamente que éstos nos dan á conocer provisionalmente el principio del deber, y nos dan, justificándole, una fórmula determinada (1); por lo demás, sólo se apoya en sí mismo. Si se pregunta la razón por que la *división* de todas las ciencias prácticas no se ha agregado como complemento, siguiendo el ejemplo dado por la crítica de la razón especulativa, podrá encontrarse en la naturaleza misma de la razón práctica. En efecto, no pueden los deberes, como deberes de hombres,

(1) Dejándose llevar un crítico del deseo de encontrar algo que decir contra este escrito, le ha encontrado quizás mejor que él mismo pensaba, observando que en él no se establecía principio alguno nuevo, sino solamente una nueva fórmula de la moralidad. Porque ¿quién pretendería presentar un nuevo principio de moralidad y haber sido el primero en descubrirle? Preciso sería para esto que el mundo anterior á él hubiese yacido en la ignorancia ó en el error, por lo que al deber respecta. Mas todo aquel que sabe la significación que tiene para el matemático una fórmula que determina de un modo exacto y cierto lo que debe hacerse para resolver un problema, ese no mirará como cosa insignificante é inútil una fórmula que presta el mismo servicio por lo que al deber en general se refiere.



determinarse de una manera especial y clasificarse, sino después que se conoce el sujeto mismo de estos deberes (el hombre) tal como realmente existe, al menos en la extensión y medida en que este conocimiento es necesario por lo que al deber respecta. Pero este estudio no cae dentro de la esfera de la crítica de la razón práctica en general, que debe limitarse á determinar de un modo completo los principios de la posibilidad de esta facultad, de su capacidad y de sus límites, con independencia de toda relación particular á la naturaleza humana. Perteneces, pues, al sistema de la ciencia, y no al sistema de la crítica, esta división.

Si no me engaño, creo haber contestado de un modo satisfactorio, en el segundo capítulo de la analítica, á un crítico, amigo de la verdad, sagaz y digno de toda estimación, que me reprochaba *no haber establecido el concepto de bien antes que el principio moral* (como en su opinión era necesario y lógico) *en la metafísica de las costumbres* (1).

(1) También podría reprochárseme no haber comenzado por definir el concepto de la *facultad de desear*, ó el del *sentimiento del placer*, aunque fuese injusto este reproche, porque debería, siendo justo, suponer duda en la psicología esta definición. Mas también es cierto que podrían definirse en ella las cosas de tal modo, que se dife-



También he tenido en cuenta otras muchas objeciones que me han sido dirigidas por muchos hombres demostrando que tienen corazón suficiente para descubrir la verdad y medios para ello (porque los que sólo tienen ante sus ojos su antiguo sistema, y saben de antemano lo que deben aprobar ó desaprobar, odian toda explicación que pueda ser contraria á su personal opinión): continuaré, pues, de la misma manera.

Cuando se trata de estudiar una facultad particular del alma humana, para determinar sus

á la determinación de la facultad de desear el sentimiento del placer por principio (como se acostumbra á hacer, en efecto), y que, por consiguiente, el principio supremo de la filosofía práctica fuera necesariamente *empírico*, cosa que no solamente es hoy objeto de controversia, sino que en esta crítica se niega de un modo rotundo. Por esto he preferido presentar esta definición de tal modo, que deje indeciso el punto sobre que el litigio versa, como es justo hacer en todo comienzo. *LA VIDA es la propiedad que tiene un ser de obrar en virtud de las leyes de la facultad de desear. LA FACULTAD DE DESEAR es la propiedad que tiene de ser, por sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de las representaciones mismas. EL PLACER es la representación de la conformidad del objeto ó de la acción con las condiciones subjetivas de la vida, es decir, con la causalidad que posee una representación relativamente á la realidad de su objeto ó con la determinación por la cual las facultades del sujeto se inclinan á el acto que tiene por objeto producir. No necesito tomar de la psicología otros concep*

fuentes, su contenido y sus límites, es sin duda imposible, por la naturaleza misma del conocimiento humano, no comenzar por las *partes* de esta facultad, y por una exposición de estas partes completa y exacta, en cuanto es posible en el estado actual de los elementos que ya se poseen. Pero hay aún otra cosa que hacer, que es más filosófica y sistemática, y es abrazar exactamente la *idea del todo*, y por ella considerar todas las partes en las relaciones que guardan entre sí y con la facultad racional que las comprende, derivándolas de esta idea del todo. Pero

pos para la crítica: ella misma suministrará los demás. Fácil es comprender que esta definición deja indecisa la cuestión de si el placer debe siempre servir de principio á la facultad de desear, ó si en ciertos casos no hace sino seguir su determinación; porque no se compone sino de caracteres ó manifestaciones (*Auslanter*, *Merkmalen*) del entendimiento puro, es decir, de categorías que nada contienen de empírico. Con frecuencia se descuida una precaución importantísima en toda la filosofía, que consiste en no prejuzgar las cuestiones con definiciones atrevidas antes de haber analizado completamente el concepto que se trata de definir, cosa que exige mucho tiempo por lo general. También podrá observarse en todo el transcurso de la crítica (de la razón teórica y práctica) que se presenta á menudo en ella ocasión de corregir muchos defectos que imponía á la filosofía el antiguo método dogmático, y de enmendar los errores que sólo observarse pueden haciendo de los conceptos un uso racional, *estén sivo al conjunto de la razón*.

esta tarea y esta garantía no son posibles sino para aquellos que poseen el conocimiento más íntimo del sistema; los que han descuidado la primera indagación, y no se han creído obligados á tomarse el trabajo de adquirir este conocimiento, no se elevan á este segundo grado, es decir, á esta vista panorámica, que es un regreso sintético sobre lo que ha sido antes dado analíticamente. No es extraño, pues, que hallen por doquiera inconsecuencias, y que las lagunas que señalan no existan en el sistema mismo, sino solamente en su incoherente método.

No me asusta, por lo que se refiere á este tratado, el reproche que se me ha dirigido de querer introducir un *idioma nuevo*; porque el conocimiento de que aquí se trata tiene por sí mismo un carácter más popular. Ni aun pudiera dirigirse este reproche á la primera crítica por persona alguna que hubiese profundizado esta obra y no se hubiese limitado á hojearla. Inventar nuevas palabras allí donde la lengua no carece de expresiones para hacer ideas determinadas comprensibles, es tomarse un trabajo pueril por distinguirse, á falta de pensamientos nuevos y verdaderos, vistiendo una cosa nueva con un vestido viejo. Así, pues, si los lectores de este escrito saben y pueden indicar expresiones más

populares y tan bien apropiadas al pensamiento como me parecen serlo las que yo empleo, ó si aun creen poder demostrar la futilidad de este pensamiento, y por consiguiente también la de la expresión con que se presenta, no teman hacerlo: en el primer caso, me harán un gran servicio, porque nada deseo más que ser comprendido; y en el segundo, merecerán bien de la filosofía. Pero en tanto que estos pensamientos subsistan, dudo mucho que puedan encontrarse para explicarlos expresiones más populares, y al mismo tiempo tan justas (1).

(1) Otra cosa temo aquí más (que ese reproche de obscuridad), y es que se me reprenda acerca del sentido de algunas expresiones que he escogido con el mayor cuidado para hacer bien comprensible el concepto que designar quería. Así, en la tabla de las categorías de la razón práctica, bajo el título de la *modalidad*, lo *licito* y lo *ilícito* (lo que es posible ó imposible, de una posibilidad ó de una imposibilidad prácticamente objetiva), estas expresiones tienen para la lengua vulgar casi el mismo sentido que el *deber* y lo *contrario al deber*; pero aquí las *primeras* expresiones designan lo que es conforme ó contrario á un precepto práctico puramente *posible* (como, por ejemplo, la solución de todos los problemas geométricos y mecánicos); las *segundas*, lo que es conforme ó contrario á una ley que reside *voximeis* en la razón en general; y esta diferencia de significación no es extraña en absoluto al lenguaje vulgar, aunque esté poco en uso. Por ejemplo, es *ilícito* á un orador, como tal, inventar nuevas palabras ó nuevas construcciones; pero esto es *licito* al poeta, con

Así, pues, habremos descubierto ahora los principios *á priori* de dos facultades del alma, de la facultad de conocer y de la facultad de desear, y determinar sus condiciones, su extensión y los límites de su empleo, y habremos asegurado así los fundamentos de una filosofía sistemática ó de una ciencia á la vez práctica ó teórica.

Lo peor que podría ocurrir en estas indagaciones sería que por alguien se descubriese inopinadamente que no hay ni puede haber conocimiento *á priori*. Pero no hay el menor peligro de que esto suceda. Es como si alguien

cierta limitación: en uno como en otro caso, no es ésta cuestión de deber. Si alguno, en efecto, quiere comprometer su reputación de orador, nadie puede impedirselo. Aquí sólo se trata de la distinción de los *imperativos* en principios de determinación *problemáticos, asertóricos y apodícticos*. En la nota en que recuerdo y comparo las ideas morales que las diversas escuelas filosóficas se han formado de la perfección práctica, he distinguido también la idea de la *sabiduría* de la de la *santidad*, aunque he explicado que en estas dos ideas hay un fondo de identidad. Pero no hablo en este pasaje sino de esta sabiduría que el hombre (el estoico) se arroga, y, por consiguiente, no la considero sino subjetivamente, como una propiedad atribuida á el hombre. (Quizá la palabra *virtud*, á que los estoicos conceden también gran importancia, designaría mejor el carácter distintivo de su escuela). Pero la expresión del *postulado* de la razón pura práctica recibiría, sobre todo, una falsa interpretación si se con-

quisiese demostrar por la razón que la razón no existe. En efecto; decimos que conocemos una cosa por la razón cuando tenemos conciencia de que hubiéramos podido conocerla, aun cuando no nos hubiera sido dada por la experiencia; por consiguiente, el conocimiento *a priori* es idéntico al conocimiento racional. Pretender deducir la necesidad (*ex pumice aquam*) de un principio de la experiencia, y querer con él dar un juicio de la verdadera universalidad (sin la cual no hay razonamiento posible, ni aun razonamiento por analogía, porque la analogía supone una universalidad al

fundiese su sentido con el de los postulados de las matemáticas puras, las cuales implican una certeza apodictica. Estos postulan o piden como necesaria la posibilidad de una acción en que se ha reconocido desde luego el objeto posible *a priori*, teóricamente y con certidumbre completa. Aquél postula la posibilidad de un objeto mismo (de Dios y de la inmortalidad del alma) en virtud de leyes prácticas apodicticas, y, por consiguiente, por necesidad única de la razón práctica. Aquí, en efecto, la certeza de la posibilidad postulada no es teórica, y por consiguiente apodictica, es decir, no es una necesidad reconocida referente al objeto, sino un supuesto necesario con relación al sujeto para la realización de sus leyes objetivas pero prácticas: por consiguiente, no es sino una necesaria hipótesis. No me ha sido posible encontrar una explicación mejor para designar esta necesidad racional subjetiva; pero sin embargo, absoluta y verdadera.

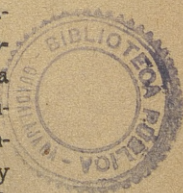
menos presunta y una necesidad objetiva), es manifiesta contradicción. Sustituir la necesidad subjetiva, es decir, el hábito á la necesidad objetiva, que no puede hallarse sino en los juicios *a priori*, es negar á la razón la facultad de juzgar el objeto; es decir, de conocerle y de conocer lo que á él se refiere, y pretender, por ejemplo, que euando una cosa sigue *con frecuencia* ó siempre á otra, no podemos *concluir* ésta de aquélla (porque este razonamiento anunciaría una necesidad objetiva, y el concepto de un encadenamiento y enlace *a priori*), sino que podemos solamente esperar que ocurra algo semejante (al modo mismo que los animales), lo que equivale á destruir el concepto de causa, como un concepto *falso*, pura ilusión que el entendimiento se forja. Quizá se intentara remediar este defecto de valor objetivo, y, por tanto, de universalidad, diciendo que no hay razón para atribuir á otros seres racionales distinto modo de conocimiento; si esta manera de razonar algún valor tuviese para extender nuestro conocimiento, más que todas las reflexiones posibles nos sería útil nuestra ignorancia. En efecto; por el hecho de no conocer otros seres racionales que el hombre, tendríamos el derecho de admitirles tales como

nosotros mismos nos conocemos; es decir, como los conoceríamos realmente. No recordaré aún aquí que el consentimiento universal no demuestra el valor objetivo de un juicio (es decir, su valor como conocimiento, y que aun cuando esta universalidad apareciese accidentalmente, no demostraría la conformidad del juicio con el objeto, sino que, por el contrario, es en el valor objetivo del juicio en donde reside el principio de un consentimiento necesario y universal.

Hume se conformaría muy bien con este sistema de *empirismo* universal en los principios; porque, como es sabido; no pedía otra cosa sino que, en vez de dar un sentido objetivo á la necesidad del concepto de causa, se admitiese en un sentido subjetivo; es decir, como un hábito, á fin de rehusar á la razón todo juicio acerca de Dios, de la libertad y de la inmortalidad, y preciso es convenir en que ha demostrado ser tan hábil lógico, que si se le concedieran los principios, forzoso sería concederle también las consecuencias que de ellos deduce. Pero *Hume* mismo no ha extendido el empirismo hasta el punto de comprender en él también las matemáticas. Consideraba las proposicio-

nes matemáticas como puramente analíticas; y si esto fuese exacto, serían aún, sin duda, apodícticas; pero nada podía concluirse de esto relativamente á la facultad de la razón de formar también juicios apodícticos en filosofía es decir, juicios apodícticos que serían sintéticos (como el principio de causalidad). Que si se admite un empirismo *universal*, ó que abrace todos los principios, es preciso comprender en él también las matemáticas.

Pero si las matemáticas están en contradicción con la razón, que no admite sino principios empíricos, como esto es inevitable en la antinomia, en que las matemáticas prueban incontestablemente la divisibilidad infinita del espacio, que el empirismo no pueda conceder, la demostración más evidente posible está en contradicción manifiesta con las pretendidas conclusiones de los principios de la experiencia, y yo puedo preguntar como el ciego de *Cheselden*: ¿Qué me engaña: la vista ó el tacto? (Porque el empirismo se funda en una necesidad *sentida*, y el racionalismo, por el contrario, en una necesidad *percibida*). Por donde se ve que el empirismo universal es un verdadero *escepticismo*. Pero no sin error se atribuye á *Hume*



un escepticismo tan general (1), porque al menos hallaba en las matemáticas una piedra de toque infalible para la experiencia, mientras que el escepticismo no admite absolutamente ninguna (no pudiendo hallarse una piedra de toque sino en los principios *a priori*), aunque la experiencia no se compone simplemente de sentimientos, sino también de juicios.

Sin embargo, como en este siglo filosófico y crítico es difícil tomar este empirismo en serio, y como probablemente no tiene otro fin que ejercitar el juicio y arrojar mayor luz, por el contraste, sobre la necesidad de principios racionales *a priori*, pueden, los que se dedican á este género de trabajo, llegar á sentir la obligación de conocerle y dedicarse á su estudio, por otra parte, instructivo.

(1) Los nombres que designan las sectas en que se coloca á los filósofos han dado siempre lugar á muchos altercados. Así se dirá que K. es una *idealista*, aunque declare expresamente que tenemos nuestras representaciones de las cosas exteriores correspondientes á los objetos reales ó dá las cosas exteriores, si pretende al mismo tiempo que no depende de estos objetos, sino del entendimiento humano, la forma de la intuición de estos objetos mismos.

INTRODUCCIÓN

DE LA IDEA DE UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA

En su empleo teórico, vemos que la razón se ocupa únicamente de los objetos de la facultad de conocer, y la crítica de este empleo de la razón se limita propiamente á la facultad de conocer, considerada en sus elementos *puros*, porque hace ante todo suponer lo que luego confirma: que esta facultad traspasa fácilmente sus límites para perderse en medio de objetos inaprehensibles y de conceptos contradictorios. Acaece todo lo contrario en el uso práctico de la razón. En este uso, la razón se ocupa de los principios determinantes de la voluntad, la cual es la facultad, ó bien de producir objetos conformes á nuestras representaciones, ó bien de determinarse á sí misma en la producción de estos objetos (baste ó no á ello el poder físico), es decir, de determinar su causalidad. Porque la razón puede al menos bastar á determinar la voluntad, y tiene siempre realidad objetiva, en

cuanto á la voluntad se refiere únicamente. Por consiguiente, lo primero aquí es saber si la razón pura basta por sí sola á determinar la voluntad, ó si sólo bajo condiciones empíricas puede ser un concepto determinante. Pero aquí se presenta un concepto de causalidad, ya admitido y sustentado por la crítica de la razón pura, aunque no susceptible de exhibición alguna empírica, á saber, el concepto de la *libertad*; y si podemos ahora encontrar un medio de demostrar que esta propiedad corresponde en efecto á la voluntad humana (y también á la de todos los seres racionales), con esto sólo habremos demostrado, no solamente que la razón pura ó independiente de toda condición empírica puede ser práctica, sino que ella sola lo es en un sentido absoluto. Por consiguiente, no tenemos que hacer una crítica de la razón *pura práctica*, sino solamente de la razón *práctica* en general. Porque la razón pura, una vez establecida su existencia, no necesita crítica; halla en sí misma la regla de la crítica de todo su uso. La crítica de la razón práctica en general tiene, pues, la obligación de quitar á la razón, en cuanto está sometida á condiciones empíricas, la pretensión de querer procurar exclusivamente á la voluntad su principio de deter-

minación. El uso de la razón pura, cuando se ha demostrado su existencia, es inmanente; el que está sometido á condiciones empíricas y se arroga la soberanía, es, por el contrario, transcendente, y se revela por pretensiones y mandatos que salen por completo de su esfera, cosa opuesta en un todo á lo que en su uso especulativo podría decirse de la razón pura.

No obstante, como el conocimiento de la razón pura sirve siempre de principio al uso práctico de que aquí se trata, la división general de la crítica de la razón práctica deberá ser conforme á la de la razón especulativa. Tendremos, pues, aun aquí, una doctrina elemental y una metodología; y en la doctrina elemental, que es la primera parte, una analítica, que da la regla de la verdad, y una dialéctica, que contiene la exposición y la explicación de la apariencia á que pueden dar lugar los juicios de la razón práctica. Pero el orden que seguiremos en las subdivisiones de la analítica será el inverso del que hemos seguido en la crítica de la razón especulativa. Aquí, en efecto, comenzaremos por los principios para pasar luego á los conceptos, y de aquí, en fin, si es posible, á los sentidos; mientras que allí debimos comenzar por los sentidos y acabar por los principios.

pios. Y es que se trata ahora de la voluntad, y hemos de considerar la razón, no en su relación con los objetos, sino en su relación con la voluntad y su causalidad. Es preciso, pues, comenzar por establecer los principios de una causalidad, independiente de una condición empírica, para poder intentar luego determinar el concepto del objeto de la voluntad determinada por estos principios; y, en fin, su aplicación al sujeto mismo y á su sensibilidad. La ley de la causalidad libre, es decir, un principio práctico puro, determina aquí el punto de partida necesario y los objetos á que se refiere.

de la voluntad, los principios que se adoptan no son por esto leyes que se siguen inevitablemente, porque la razón se refiere aquí al sujeto, es decir, á la facultad de desear, cuya naturaleza particular puede modificar la regla diversamente. La regla práctica es siempre producto de la razón, puesto que prescribe la acción como medio de llegar á un efecto propuesto como fin. Pero para un ser en quién la razón no es el único principio determinante de la voluntad, esta regla es un *imperativo*, ó una regla que se traduce en un *debe ser*, el cual designa la necesidad objetiva de la acción; es decir, que si la razón determinase enteramente la voluntad, la acción sería infaliblemente conforme á esta regla. Tienen, pues, los imperativos un valor objetivo, y son de suyo completamente distintos de las máximas, que son principios objetivos. Ahora bien: ó los imperativos determinan las condiciones á las cuales debe someterse la causalidad de un ser racional, considerado como causa eficiente, para llegar á un cierto efecto que ésta es capaz de producir, ó bien determinan simplemente la voluntad, baste ó nó al efecto. Los primeros son imperativos hipotéticos, y no contienen sino preceptos de habilidad; los segundos, por el contrario, son imperativos ca-



tegóricos, y sólo ellos merecen el nombre de leyes prácticas. Las máximas no son, pues, *imperativos*, aunque sean *principios*. Y los imperativos mismos, cuando son condicionales, es decir, cuando no determinan simplemente la voluntad como tal, sino relativamente á un efecto deseado, ó en una palabra, cuando son hipotéticos, estos imperativos no son *leyes*, aunque sean preceptos prácticos. Deben las leyes determinar por sí mismas la voluntad como voluntad, aun antes que cada uno se pregunte si tiene el poder necesario para producir el deseado efecto, ó lo que es forzoso hacer: por consiguiente, deben ser categóricas; de otro modo no serían leyes. porque las faltaría esta necesidad que, para ser práctica, debe ser independiente de todas las condiciones patológicas, y por tanto unidas á la voluntad accidentalmente. Decid á alguno, por ejemplo, que debe trabajar y economizar durante su juventud, á fin de poner su vejez al abrigo de las necesidades, será éste un precepto práctico, justo á la vez é importante para la voluntad. Pero fácil es ver que la voluntad es aquí enviada á una cosa *distinta*, que es supuesta como objeto de su deseo; y este deseo es forzoso dejarle á la discreción de cada uno, ya prevea y espere otros recursos

que los que puede adquirir por sí mismo, ya no espere llegar á viejo, ó imagine que en caso de necesidad sabrá contentarse con poco. La razón, única que puede suministrar reglas que encierren alguna necesidad, da también necesidad á este precepto (de otro modo no sería un imperativo); pero esta necesidad está ella misma sometida á condiciones subjetivas, y no se la puede suponer en todos los sujetos en idéntico grado. Por el contrario, es propio de su legislación nada suponer que no sea *ella misma*, porque la regla no es objetiva y no tiene un valor universal sino cuando es independiente de todas las condiciones subjetivas y accidentales que distinguen á un ser racional de otro. Decid á alguno que jamás debe prometer falsamente: ésta es una regla que sólo concierne á su voluntad, sea ó no capaz de alcanzar los fines que el hombre puede proponerse; el simple querer: hé aquí lo que debe ser ante todo determinado por esta regla *á priori*. Si esta regla es prácticamente justa, es una ley, porque es un imperativo categórico. Así, las leyes prácticas se refieren únicamente á la voluntad, independientemente de lo que su causalidad produce, y debe hacerse abstracción de esta causalidad (en cuanto respecta al mundo

sensible) para considerarlas en toda su pureza.

§ 2.

Teorema I.

Todos los principios prácticos que suponen un *objeto* (una materia) de la facultad de desear como causa determinante de la voluntad, son empíricos y no pueden suministrar ley alguna práctica.

Por materia de la facultad de desear entiendo un objeto cuya realidad es deseada. Si el deseo del objeto es *anterior* á la regla práctica, y es la condición que nos determina á adoptar un principio, digo (*en primer lugar*) que en este caso el principio es siempre empírico. En efecto, la causa determinante de la voluntad es entonces la representación de un objeto, y una relación de esta representación con el sujeto, que determina la facultad de desear á la realización del objeto mismo) Este aspecto ó relación es lo que se llama el *placer* unido á la realidad de un objeto. (El placer debe, pues, ser supuesto aquí como la condición que hace posible la determinación de la voluntad) Pero no hay representación de un objeto, cualquiera que sea, de que se pueda saber *á priori* si está uni-

da al *placer* ó al *dolor*, ó si es *indiferente* á ambos. Así, pues, en caso semejante, la causa determinante de la voluntad debe siempre ser empírica, y, por consiguiente, también el principio práctico material que la supone como condición.

Como quiera (*en segundo lugar*) que un principio que sólo se funda en la condición subjetiva de la capacidad de sentir placer ó dolor (capacidad que nunca puede conocerse sino por la experiencia, y que no puede decirse que existe en el mismo grado en todos los seres racionales) puede bien servir de máxima particular al sujeto que posee esta capacidad, pero no puede servirle de ley (puesto que carece de esta necesidad que debe reconocerse *á priori*), un principio no puede suministrar una ley práctica.

§ 3.

Teorema II.

Todos los principios prácticos materiales pertenecen, como tales, á una sola y misma especie, y se refieren al principio general del amor propio ó del bienestar personal.

El placer que procede de la representación de la existencia de una cosa, en cuanto aquél

debe ser una razón que determine á desear esta cosa, se funda en la *receptividad* del sujeto, puesto que *depende* de la existencia de un objeto; por consiguiente, es propio de los sentidos, de la facultad de sentir ó sentimiento, y no del entendimiento, el cual expresa una relación de la representación con el *objeto* fundada en conceptos, y no una relación de la representación con el sujeto fundada en sensaciones. No es, pues, práctica esta razón sino en tanto que la sensación de lo que el sujeto espera de agradable de la realidad del objeto determina la facultad de desear. Pero la conciencia que tu viera un ser racional de una satisfacción ligada á su existencia entera y sin interrupción sería el *bienestar*, y el principio que consiste en hacer del bienestar el movil supremo de la voluntad es el principio del amor propio. Así, pues, todos los principios materiales que colocan la causa determinante de la voluntad en el placer ó el dolor que puede recibirse de la realidad de algún objeto, son de la *misma especie*, en cuanto pertenecen todos al principio del amor propio ó de bienestar personal.

Corolario

Todas las reglas prácticas *materiales* colocan

el principio determinante de la voluntad en la *facultad de desear inferior*; y si no hubiese leyes *puramente formales*, capaces de determinarla por sí mismas, no habría medio de admitir una *facultad de desear superior*.

Escolio I

Asombra ver que ingenios perspicaces, por otra parte, creen distinguir la *facultad de desear inferior* y la *facultad de desear superior* por la diferencia de origen de las *representaciones* unidas al sentimiento del placer, según que estas *representaciones* proceden de los *sentidos* ó del *entendimiento*. En efecto, cuando se indaga las causas determinantes del deseo y se las coloca en el placer que se espera de alguna cosa, no inquieta saber de dónde viene la *representación* de este objeto agradable, sino solamente hasta qué punto es *agradable*. Una representación puede muy bien tener su asiento y su origen en el sentimiento, y ser poco importante si no puede determinar la voluntad sino en cuanto supone el sentimiento del placer en el sujeto, si depende enteramente de la naturaleza del sentido interior que sea ó no principio de determinación para la voluntad, puesto que es preciso que este sentido pueda ser afectado de un modo

agradable. Sean las representaciones de los objetos tan heterógeneas como se quiera; sean representaciones del entendimiento. ó aun de la razón, en oposición á las de los sentidos, el sentimiento del placer, que sólo engendra las causas determinantes de la voluntad (el bienestar, el contento que se espera del objeto y que lleva la actividad á producir), es siempre de la misma especie; porque no solamente jamás puede conocerse, á no ser empíricamente, sino que afecta á una sola y misma fuerza vital, que se manifiesta en la facultad de desear, y bajo este aspecto sólo por su grado puede distinguirse de cualquier otro principio de determinación. De otro modo, ¿cómo podrían compararse, bajo el aspecto de la cantidad, dos principios de determinación enteramente diferentes en cuanto al modo de representación, para preferir aquel que á la facultad de desear más afecta? El mismo hombre puede dejar, sin haberle leído, un libro instructivo que ya no estará más á su disposición, por no perder una partida de caza; detenerse en un hermoso discurso, por no llegar á una comida demasiado tarde; abandonar una conversación grave, que otras veces escucha atento, por sentarse á una mesa de juego; hasta rechazará un pobre, al que ordinariamente so-

corre gustoso, por tener en aquel momento preciso el dinero que necesita para pagar su asiento en el teatro. Si la determinación de su voluntad descansa en el sentimiento del placer ó de la pena que espera de determinada cosa, poco le importa el modo de representación por que es afectado. Todo lo que necesita para decidirse es saber cuál es la intensidad y cuál la duración de este placer; hasta qué punto es fácil procurársele, y si puede renovarle con frecuencia. Así como aquel que malgasta el oro no se inquieta por saber si esta materia ha sido extraída del seno de la tierra ó hallada en la arena de los rios, con tal de que en todas partes tenga el mismo valor, asimismo aquel que sólo sueña en las alegrías de la vida no indaga si son las representaciones del entendimiento ó las representaciones de los sentidos las que le procuran estos placeres y alegrías, sino cuál es su número, su intensidad y su duración. Únicamente los que atribuyen a la razon pura la facultad de determinar la voluntad, sin apoyarla en sentimiento alguno, pueden no separarse de su propia definición, hasta el punto de mirar como heterogéneas cosas que habían referido antes á un solo y mismo principio. Así, por ejemplo, el simple *ejercicio de nuestras fuerzas,*

la conciencia de la energía de nuestra alma en su lucha con los obstáculos que á sus designios se oponen, la cultura de las aptitudes del entendimiento, etc., todas estas cosas pueden causarnos placer, y decimos con razón que son alegrías y goces *delicados*, porque están más en nuestro poder que otros, no se debilitan con el uso, sino que, por el contrario, se fortifican por el hábito, y, deleitando al alma, la cultivan. Pero darles por móviles de la voluntad otros diferentes de los que proceden de los sentidos, cuando se supone, para explicar su posibilidad, un sentimiento que nos hace propios á recibirles y que es su primera condición, es hacer como los ignorantes, que, ingiriéndose en la metafísica, sutilizan en la materia hasta el punto de experimentar, por decirlo así, su vértigo, y creen formarse así una idea de un ser *espiritual* y extenso sin embargo. Si se admite, con *Epicuro*, que la virtud no determina la voluntad sino por el placer que promete, se tiene luego el derecho de culparle por haber mirado este placer como completamente semejante á los de los sentidos más groseros, porque se le imputa erróneamente haber atribuído únicamente á los sentidos corporales las representaciones por las cuales este sentimiento es en los otros excitado. Bus-

có, según puede conjeturarse, las fuentes de muchas representaciones en una facultad de conocer superior; pero esto no le impedía, ni podía impedirle, considerarle, según el principio indicado, como completamente semejante á los demás placeres que estas representaciones nos procuran, si bien intelectuales y sin el cual no podrían determinar la voluntad. El primer deber del filósofo es ser *consecuente*, pero es el que menos se observa. Muchos ejemplos nos presentan de esta virtud las antiguas escuelas griegas; ejemplos que no encontramos en este período *sincretico*, en que se construye con principios contradictorios *sistemas conciliadores* sin solidez y sin buena fe, porque esto conviene mejor á un público que se contenta con saber de todo un poco, sin saber en suma cosa alguna, pareciendo en todo hábil. El principio del bienestar personal, sea cualquiera el uso que en él se haga de la razón y del entendimiento, no puede contener otros principios de determinación para la voluntad, que los que son propios de la facultad de desear *inferior*, y, por consiguiente, en que no hay facultad de desear superior, en que la *razón pura* deba poder ser práctica por sí sola; es decir, que sin suponer sentimiento alguno, sin partir

de representación alguna de lo agradable y desagradable, como materia de la facultad de desear, y, por consiguiente, sin someter sus principios á condición alguna empírica, deba poder determinar la voluntad por la sola forma de la regla práctica. Sólo por esta condición de determinar la voluntad por sí misma (de no estar al servicio de las inclinaciones), la razón es una verdadera facultad de desear *superior*, á la cual están subordinadas las que las condiciones patológicas determinan, y que son real y *específicamente* distintas de ésta; de tal suerte, que la menor alianza compromete su poder y su superioridad, así como el menor elemento empírico, introducido como condición en una demostración matemática, la quita todo valor y toda virtud. La razón determina inmediatamente la voluntad por una ley práctica, sin mediación de sentimiento alguno de placer ó de dolor, ni aun de un placer ligado á esta ley, y esta facultad que tiene de ser práctica, en cuanto razón pura, es la que la da un carácter legislativo.

Escolio II

Desea todo ser racional, pero finito, necesariamente ser dichoso, y, por consiguiente, hay un principio que determina inevitablemente su

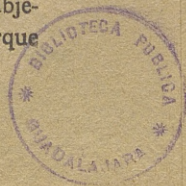
facultad de desear. En efecto, su estado original no es siempre estar enteramente satisfecho de su existencia y gozar de una felicidad que supondría la conciencia de una independencia perfecta, sino que esta felicidad es un problema que le impone su naturaleza finita, porque tiene necesidades, y estas necesidades conciernen á la materia de la facultad de desear; es decir, á algo que se refiere á su sentimiento de placer ó de dolor que les sirve de principio subjetivo y que determina aquello de que necesita para estar contento de su estado. Pero precisamente por no poder ser conocido sino imperiosamente por el sujeto este concepto material de determinación, es imposible considerar como una ley este problema, porque una ley, en cuanto objetiva, suministraría á la voluntad, en todos los casos y para todos los seres racionales, *el mismo principio de determinación*. Por consiguiente, aunque el concepto del bienestar sirve *donquiera* de fundamento á la relación práctica de los *objetos* con la facultad de desear, no es sino el título general de los principios subjetivos, y nada determina específicamente, siendo éste, sin embargo, el único asunto de este problema práctico y el solo medio de resolverle. Cada cual coloca su felicidad y bienestar en esto ó en

aquello, según su particular opinión del dolor ó del placer, y las variaciones de esta opinión hacen experimentar necesidades diferentes al mismo individuo; así es que una ley *subjetivamente necesaria* (como ley de la naturaleza), es *objetivamente* un principio práctico enteramente *contingente*, que puede y debe ser muy diferente en diferentes sujetos, y que, por consiguiente, no puede suministrar una ley, puesto que en el deseo de la felicidad no se trata de la forma de la ley, sino de su materia; es decir, de la cuestión de saber si yo debo esperar el placer de la observación de la ley y en qué cantidad. Los principios del amor propio pueden, es cierto, encerrar reglas universales de habilidad (para hallar los medios de alcanzar los fines propuestos); pero éstos no son sino principios teóricos (1), como por ejemplo, el de que el que quiere comer pan no podría satisfacer su deseo si no hubiera molinos. Pero los precep-

(1) Las proposiciones que en las matemáticas ó en la física se llaman *prácticas* deberían llamarse propiamente *técnicas*. En efecto, no se trata en estas ciencias de la determinación de la voluntad, y estas proposiciones se limitan á determinar las condiciones particulares de la acción propia á producir un cierto efecto, y, por consiguiente, son tan teóricas como todas las proposiciones que expresan una relación de causa á efecto. Ahora bien: quien quiere el efecto debe también querer la causa.

tos prácticos que se fundan sobre estos principios no pueden ser universales, porque el principio que determina la facultad de desear se funda en el sentimiento del placer ó del dolor, que jamás puede considerarse aplicado á los mismos objetos universalmente.

Y aun cuando los seres racionales finitos pensasen absolutamente del mismo modo acerca de los objetos de sus sentimientos de placer ó de dolor, así como acerca de los medios adecuados á obtener unos y evitar otros, no podrían todavía tomar por una *ley práctica el principio del amor de sí mismo*, porque este acuerdo mismo sería contingente. El principio de determinación nunca tendría sino un valor subjetivo, el valor de un principio empírico, y no esa necesidad objetiva que se funda en principios *á priori*, y que acompaña á la idea de toda ley. No hablo de esa otra necesidad que no sería práctica, sino puramente física, según la cual la acción se determina inevitablemente por nuestra inclinación, como la de bostezar cuando los demás bostezan. Más valdría en este caso sostener que no hay leyes prácticas, sino solamente *consejos* á uso y medida de nuestros deseos, que elevar principios puramente subjetivos á la condición de leyes prácticas; porque



éstas deben tener una necesidad enteramente objetiva y no simplemente subjetiva, y deben ser reconocidas *á priori* por la razón y no por la experiencia (por general que pueda ser). Las reglas mismas de los fenómenos concordantes no son llamadas leyes físicas (por ejemplo, las leyes mecánicas) sino porque se las conoce realmente *á priori*, ó al menos porque se admite que se las conocería *á priori* por medio de principios objetivos si nuestra penetración fuese más profunda (como sucede con las leyes químicas). Pero el carácter de los principios prácticos puramente subjetivos es el de no apoyarse sino sobre condiciones subjetivas de la voluntad y no sobre condiciones objetivas, y, por consiguiente, no puede presentárseles como leyes prácticas, sino como máximas. A primera vista parece este último escolio un juego de palabras; pero esta determinación de palabras expresa la distinción más importante que puede considerarse en las prácticas indagaciones.

§ 4.

Teorema III.

No puede concebir sus máximas un ser racional como leyes prácticas universales sino en

tanto que puede concebirlas como principios que determinan la voluntad, no por su materia, sino por su forma.

La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Ahora bien: el objeto es ó no el principio que determina la voluntad. Si es su principio determinante, la regla de la voluntad está sometida á una condición empírica (á la relación de la representación determinante con la sensación del placer ó del dolor), y, por consiguiente, no puede ser una ley práctica. Pero si en una ley se hace abstracción de toda materia, es decir, de todo objeto de la voluntad (como principio de determinación), no queda más que la sola *forma* de una legislación universal. En suma: ó un ser racional no puede concebir sus principios subjetivamente prácticos, es decir, sus máximas, como siendo al mismo tiempo leyes universales, ó debe admitir que ésta es la única forma de las máximas en lo tocante á leyes prácticas, dando así á una legislación universal el carácter conveniente y propio.

Escolio.

Puede la más vulgar inteligencia, sin haber recibido instrucción alguna en este respecto, distinguir qué máximas pueden revestir la for-



ma de una legislación universal y cuáles no. Yo he tomado, por ejemplo, una máxima: aumentar mi fortuna por todos los medios seguros, y tengo entre las manos un *depósito* cuyo propietario ha muerto sin dejar acerca de él nada escrito. Seguramente éste es el caso de aplicar mi máxima; pero quiero saber si puede tener el valor de una ley práctica universal. La aplico, pues, al caso presente, y me pregunto si puede admitir la forma de una ley, y por consiguiente, si puedo convertirla en esta: *es permitido á todo hombre negar un depósito cuya existencia nadie puede probar*. Observo inmediatamente que un principio tal se destruiría á sí mismo como ley, porque haría que no hubiera depósitos. Una ley práctica debe tener la cualidad de un principio de legislación universal para que yo por tal la reconozca; es ésta una proposición idéntica, y, por consiguiente, clara por sí misma. Pero yo sostengo que si mi voluntad está sometida á una ley práctica, no puedo tomar mi inclinación (por ejemplo: en el caso presente, mi avaricia) por un principio de determinación propio á formar una ley práctica universal; porque lejos de poder erigirse en un principio de legislación universal, cuando se pretende darla esta forma, se destruye por sí misma.

De igual modo, aunque el deseo de la felicidad y la *máxima* por la cual cada uno hace de este deseo un principio de determinación sean universales, es asombroso que se haya ocurrido á hombres inteligentes dar este principio por una *ley práctica* universal. En efecto, si se diese á esta máxima la universalidad de una ley, en vez del orden que una ley universal de la naturaleza por doquiera establece, se conseguiría precisamente lo contrario, un desorden extremo, ó desaparecerían completamente el fin de la máxima y la máxima misma. La voluntad de todos no tiene en este respecto un objeto mismo y único, sino que cada cual tiene el suyo (su propio bienestar), que puede bien conformarse accidentalmente con los designios que los demás refieren igualmente á sí mismos, pero que está lejos de bastar á fundar una ley, porque las excepciones que se tiene derecho á hacer, según la ocasión, son infinitas en número, y no pueden ser comprendidas en una regla universal de una manera determinada; de esta suerte se obtendría una armonía semejante á la que nos muestra cierto poema satírico entre dos esposos que tenían el mismo intento de arruinarse: *¡Oh armonía maravillosa: lo que él quiere ella lo quiere también!* O semejante á la que reina-

ba entre el emperador *Carlos V* y *Francisco I*, cuando el segundo, tomando unos soldados alistados para el primero, decía: *Lo que quiere mi hermano Carlos, yo también lo quiero*. Los principios empíricos de determinación no pueden fundar una legislación universal exterior, pero tampoco pueden fundar en ella una interior; porque teniendo la inclinación su fundamento en la naturaleza de cada uno, hay tantas inclinaciones diferentes como diferentes sujetos, y, en el mismo sujeto, ya es una, ya es otra la que domina. Absolutamente imposible es encontrar una ley que, poniéndolas de acuerdo, les gobierne á todas.

§ 5.

Problema I.

Dado que la simple forma legislativa, esto es que las máximas, sean el único principio de determinación suficiente á una voluntad, hallar la naturaleza de esta voluntad, que sólo por este principio puede ser determinada.

Puesto que sólo por la razón puede ser representada la simple forma de la ley, que por consiguiente, no es un objeto de los sentidos, y que, por tanto, no forma parte de los fenómenos, la representación de esta forma es, para la

voluntad, un principio de determinación distinto de todos aquellos que proceden de las circunstancias que acaecen en la naturaleza, según la ley de la causalidad, porque aquí deben ser fenómenos las mismas causas determinantes. Pero si no puede servir de ley á la voluntad otro principio de determinación que esta forma de ley universal, es preciso concebir la voluntad como enteramente independiente de la ley natural de los fenómenos, es decir, de la ley de la causalidad. Pero esta independencia se llama *libertad* en el sentido más estricto, es decir, en el sentido transcendental. Así, pues, una voluntad á la cual la forma legislativa de las máximas puede sola servir de ley es una voluntad libre.

§ 6.

Problema II.

Supuesta una voluntad libre, hallar la única ley propia á determinarla necesariamente.

Puesto que la materia de la ley práctica, esto es, un objeto de las máximas, nunca puede ser dada sino empíricamente, y puesto que, de otra parte, la voluntad libre debe poder ser determinada independientemente de toda condición empírica (ó perteneciente al mundo sensi-

ble), una voluntad libre debe hallar una ley, un principio de determinación independiente de su *materia* misma. Pero si en una ley se hace abstracción de la materia, sólo queda la forma legislativa. Así, pues, la forma legislativa, en cuanto está contenida en la máxima, es la única cosa que puede dar un principio de determinación á la voluntad.

Escolio ✕

Conceptos correlativos son, pues, el de libertad y el de ley práctica absoluta. Mas no indago aquí si son dos cosas realmente distintas, ó si más bien una ley absoluta es enteramente idéntica á la conciencia de una razón pura práctica, y ésta á un concepto positivo de la libertad; sólo pregunto por dónde *comienza* nuestro *conocimiento* de lo que es práctico absolutamente, si es por la libertad, ó por la ley práctica. No puede ser por la libertad, porque, de un lado, su primer concepto es negativo, y de otro, no podemos concluirlo de la experiencia, puesto que la experiencia no nos da á conocer sino la ley de los fenómenos: por consiguiente, el mecanismo de la naturaleza, es decir, lo que hay á la libertad más contrario. Es, pues, la *ley moral*, cuya conciencia tenemos in-

mediatamente (desde el punto en que fijamos máximas á nuestra voluntad) la que se ofrece *primeramente* á nosotros; y la razón, presentándonosla como un principio de determinación que debe prevalecer sobre todas las condiciones sensibles, y que aun es á ellas del todo independiente, nos lleva rectamente al concepto de libertad. Pero ¿cómo la conciencia de esta ley es posible? Podemos tener conciencia de leyes prácticas puras, así como tenemos conciencia de principios teóricos puros, observando la necesidad con que la razón nos los impone, y haciendo abstracción de todas las condiciones empíricas á las cuales nos envía. El concepto de una voluntad pura sale de los primeros, como la conciencia de un entendimiento puro surge de los segundos. Ya sea aquélla el orden verdadero de nuestros conceptos, ya sea la moralidad quien nos descubra el concepto de la libertad, ya, por consiguiente, sea la *razón práctica* la que por este concepto proponga la razón especulativa, el problema más insoluble para ella y el más propio á embarazarla, esto es lo que resulta claramente de esta consideración: puesto que nada puede explicarse en el mundo de los fenómenos con el concepto de la libertad, sino que en él debe siempre servir de guía

el mecanismo de la naturaleza, y puesto que, además, cuando quiere la razón pura elevarse á lo incondicional en la serie de las causas, cae en una antinomia en que por todas partes se pierde en lo incomprensible, mientras que el mecanismo es en la explicación de los fenómenos al menos útil, nadie hubiera pensado en introducir la libertad en la ciencia, si la ley moral, y con ella la razón práctica, interviniendo, no nos hubiese impuesto este concepto. Este orden de nuestros conceptos es también confirmado por la experiencia. Supóngase que alguno pretende no poder resistir á su pasión cuando el objeto amado y la ocasión se presenta: acaso si se hubiese levantado un patíbulo delante de la casa en que se encuentra esta ocasión, para darle muerte inmediatamente después de haber satisfecho su deseo, le sería aún imposible resistirle? No es difícil adivinar lo que contestaría. Pero si su príncipe le ordenase bajo pena de muerte levantar un falso testimonio contra un hombre honrado á quien perder quisiera, mediante un pretexto especioso, consideraría posible dominar en tal caso su amor á la vida por grande que pudiera ser. Si lo haría ó no, esto es lo que no se atreverá quizá á decidir; pero en que esto le es posible, convendrá

sin vacilación alguna. (Juzga, pues, que puede hacer una cosa porque tiene la conciencia del deber, y reconoce así en sí mismo la libertad, que le hubiera sido siempre desconocida sin la ley moral.)

§ 7.

**Ley fundamental de la razón pura
práctica**

Obra de tal suerte que la máxima de tu voluntad pueda siempre ser considerada como un principio de legislación universal.

Escolio

Tiene la geometría pura postulados que son proposiciones prácticas, pero que no suponen sino que *puede* hacerse una cosa, si se quiere hacerla, y estos postulados son las únicas proposiciones de esta ciencia que conciernen á una existencia: son pues, reglas prácticas cuya aplicación está sometida á una condición problemática de la voluntad. Pero aquí la regla dice que se debe absolutamente obrar de un modo determinado. Es, pues, incondicional la regla práctica, y, por consiguiente, nos la representamos *á priori* como una proposición categóricamente práctica, que determina objetivamente

la voluntad de una manera absoluta é inmedia-
ta (por la regla práctica misma que ella expre-
sa, y que, por consiguiente, tiene aquí fuerza
de ley). *La razón pura* en efecto, es la que,
siendo *práctica por sí misma*, es aquí inmedia-
tamente legislativa. La voluntad es concebida
como independiente de toda condición empíri-
ca; por consiguiente, como voluntad pura, co-
mo determinada *por la simple forma de la ley*,
y este principio de determinación es considerado
como la condición suprema de todas las máxi-
mas. Parece esto bastante extraño, por no haber
nada semejante en todo el conocimiento prácti-
co. En efecto, la idea *á priori* de una legisla-
ción universal posible, esta idea que, consi-
guientemente, es puramente problemática, nos
es impuesta absolutamente como una ley, sin
que la experiencia ó voluntad alguna exterior
entre por nada en ello. No es éste tampoco uno
de esos preceptos en cuya virtud debe hacerse
tal cosa, para obtener tal deseado efecto (por-
que entonces la regla dependería siempre de
condiciones físicas), sino una regla que deter-
mina *á priori* la voluntad en cuanto á la forma
de sus máximas, y desde luego no es imposi-
ble concebir, al menos como un principio de
determinación extraído de la forma *objetiva* de

una ley en general, una ley que sólo se aplique á la forma *subjetiva* de los principios. Puede llamarse á la conciencia de esta ley un hecho de la razón, porque no se la puede concluir con el razonamiento y los datos anteriores de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad (la cual no nos ha sido dada de antemano), sino que se nos impone por sí misma como una proposición sintética *á priori*, que no se funda en intuición alguna, ni pura ni empírica. Ciertamente es que sería analítica esta proposición si se pudiese deducir de antemano la libertad de la voluntad; pero para tener de ella un concepto positivo, sería precisa una intuición intelectual que no tenemos el derecho de admitir. Obsérvese bien, para no caer en error alguno, considerando esta ley como *dato*, que no es aquélla un hecho empírico, sino el hecho único de la razón, que se proclama por ella originariamente legislativa (*sic volo, sic jubeo*).

Corolario

La razón pura es práctica por sí sola, y da (al hombre) una ley universal que llamamos ley moral.

Escolio

El hecho que acabamos de hacer constar es

incuestionable. Analícese el juicio que abrigan los hombres acerca de la legitimidad de sus actos, y se hallará siempre que, diga lo que quiera la inclinación, permaneciendo su razón incorruptible y obediente sólo á su propia ley, confronta siempre la máxima seguida por la voluntad en una acción con la voluntad pura, es decir; consigo misma, considerándose como práctica *á priori*. Pero, constituyendo este principio de la moralidad, de la universalidad misma, de la legislación, un principio formal y supremo de determinación para la voluntad, sin tener en cuenta todas las diferencias subjetivas que ésta puede ofrecer, la razón le presenta como una ley que se aplica á todos los seres racionales en tanto que tienen una voluntad, es decir, una facultad de determinar su causalidad por la representación de ciertas reglas: por consiguiente, en tanto que son capaces de obrar en virtud de principios, y, por tanto, en virtud de principios prácticos *á priori* (porque solo éstos tienen esta necesidad que en todo principio la razón exige). No se limita, pues, á los hombres, sino que se extiende á todos los seres finitos dotados de razón y voluntad, y abraza á un ser infinito en cuanto á inteligencia suprema. Pero cuando se aplica á los hombres, la ley

toma la forma de un imperativo; porque si se les puede atribuir, como seres racionales, una voluntad *pura*, como seres sometidos á necesidades y sensibles, no se les puede suponer una voluntad *santa*, es decir, una voluntad incapaz de toda máxima contraria á la ley moral. La ley moral es, pues, para ellos un *imperativo*, el cual manda categóricamente, puesto que la ley es incondicional, la relación de su voluntad con esta ley es una relación de *dependencia* á la cual se da el nombre de *obligación*, que designa una *coacción* pero impuesta sólo por la razón y por su ley objetiva; y la acción que así no es impuesta se llama *deber*, porque una voluntad sujeta á afecciones patológicas (aunque no esté determinada por estas condiciones, y aunque, por consiguiente, sea siempre libre) encierra un deseo que, resultando de causas *subjetivas*, puede con frecuencia ser opuesto al motivo puro y objetivo de la moralidad, y que, por consiguiente, provoca una oposición de la razón práctica, que puede considerarse como una coacción interior, pero intelectual, una coacción moral. Debe concebirse la voluntad, en la inteligencia soberanamente perfecta, como incapaz de máxima alguna que no pueda ser una ley objetiva; y el concepto de la *santidad*,

que la conviene por sí misma, no la coloca sin duda por encima de todas las leyes prácticas, sino por cima de todas las leyes prácticas restrictivas: por consiguiente, por cima de la obligación y del deber. Esta santidad de la voluntad no es menos una idea práctica que debe necesariamente servir de *tipo* á todos los seres racionales finitos: la única cosa que le es permitida es aproximarse indefinidamente á él, y la pura ley moral, que por esto mismo es llamada santa, coloca siempre esta idea misma ante sus ojos. Asegurarse este progreso indefinido, hasta hacerle constante y creciente, según máximas inmutables, es la *virtud*; y la virtud es el más alto grado que puede alcanzar una razón práctica finita, porque ésta, al menos como facultad adquirida naturalmente, jamás puede ser perfecta; y en caso semejante, la convicción es muy peligrosa y la certidumbre jamás es apodíctica.

§ 8.

Teorema IV

La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de todos los deberes que á ella son conformes: toda *heteronomía* de la voluntad, por el contrario, no

solamente no funda obligación alguna, sino que aun es opuesta al principio de la obligación y á la moralidad de la voluntad. En efecto, la moralidad reside únicamente en una voluntad independiente de toda la materia de la ley (es decir, de todo objeto deseado), y exclusivamente determinado por la forma universalmente legislativa que deben ser capaces de revestir sus máximas. Pero esta *independencia* es la libertad en el sentido *negativo*; y esta *legislación propia* de la razón pura, y práctica á este título, es la libertad en el sentido *positivo*. Así, pues, la ley moral no expresa otra cosa que la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, de la libertad, y esta autonomía misma es la condición formal de todas las máximas, la única que las permite acordarse con la ley práctica suprema. Por esto, si la materia del querer, que no puede ser otra cosa que el objeto de un deseo ligado á la ley, se introduce en la ley práctica *como condición de la posibilidad*, resultará de ella una heteronomía de la voluntad, y así la voluntad dependerá de la ley de la naturaleza de cualquier solicitud ó inclinación, y en vez de darse á sí misma la ley, se limitará á indagar el precepto según el cual puede obedecer á leyes patológicas racionalmente. Pero la máxima, que

en este caso jamás puede contener una forma universalmente legislativa, no solamente no puede producir de esta manera obligación alguna, sino que ella misma es contraria al principio de una razón práctica *pura*, y, por consiguiente, también á toda intención moral, aun cuando tuviese un carácter legal la acción que de ella resultase.

Escolio I

[Jamás debe, pues, erigirse en ley práctica un precepto práctico que contenga una condición material (por consiguiente, empírica). En efecto, la ley de la voluntad pura, que es libre, coloca esta voluntad misma en una esfera distinta completamente á la esfera empírica; y no siendo la necesidad que expresa una necesidad física, no puede residir sino en las condiciones formales de la posibilidad de una ley en general. Siempre toda materia de reglas empíricas descansa sobre condiciones subjetivas, que no la dan otra universalidad; respecto de los seres racionales, que una misma universalidad condicional (es decir, que en caso de que yo *desease* esto ó aquello, debería obrar de tal ó cual manera para procurármelo), y todas estas reglas se comprenden en el principio del *bienestar*



personal. Es sin duda incontestable que todo querer debe tener un objeto, por consiguiente, una materia; pero esta materia no es por esto mismo el principio determinante y la condición de la máxima; porque en tal caso, esta máxima no podría tomar la forma de un principio de legislación universal, puesto que la esperanza de la existencia del objeto sería entonces la causa que determinaría la voluntad, y sería preciso dar por principio al querer la dependencia de la facultad de desear, respecto á la existencia de alguna cosa, dependencia cuya causa no puede buscarse sino en condiciones empíricas, y que no puede servir de fundamento á una regla. Así es como el bienestar ajeno puede ser objeto de la voluntad de un ser racional. Porque si fuese el principio determinante de su máxima, habría que suponer que el bienestar ajeno era para él, no solamente un placer natural, sino una necesidad, como, en efecto, entre los hombres la simpatía. Pero esta necesidad no puedo suponerla en todo ser racional (por ejemplo, en Dios). La materia de la máxima puede, pues, subsistir; pero no debe ser su condición, porque de otro modo no tendría el valor de una ley. Por consiguiente, la forma de una ley, á la cual la materia es subordinada, nos permi-

te agregar esta materia á la voluntad, pero no suponerla. Sea, por ejemplo, la materia mi bienestar personal; si atribuyo á cada cual el mismo deseo (como puedo hacerlo respecto á los seres finitos), la felicidad no puede ser una ley práctica *objetiva*, sino comprendiendo también en ella el bienestar ajeno. La ley que ordena trabajar por la ajena felicidad no resulta del supuesto de que la felicidad es un objeto del deseo para cada cual, sino de que la forma del principio universal de que la razón necesita como de una condición necesaria, para dar á una máxima del amor á sí mismo el valor objetivo de una ley, es el principio determinante de la voluntad. Por consiguiente, no es el objeto (la felicidad ajena) el principio determinante de la voluntad pura, sino solamente de la forma legislativa, la cual me sirve para restringir mi máxima fundada en una inclinación, para darla la universalidad de una ley, y apropiarla así á la razón pura práctica; y de aquí solamente, y no de la adición de móvil alguno externo, puede resultar el concepto de la *ob.è acción* de extender la máxima del amor propio al bienestar ajeno.

Escollo II

Cuando se da á la voluntad por principio determinante el principio del bienestar *personal*, al cual, como antes he demostrado, debe ligarse en general todo lo que coloca el principio de determinación, que debe servir de ley en otra parte que en la forma legislativa de las máximas, entonces digo que se halla precisamente todo lo contrario al principio de la moralidad. Y no hay solamente aquí una contradicción lógica, como cuando se quiere elevar reglas empíricas á la categoría de principios necesarios del conocimiento, sino una contradicción práctica, que arruinaría enteramente á la moralidad, si la voz de la razón, cuando habla á la voluntad, no fuese tan clara, tan poderosa y tan distinta, aun para los hombres más vulgares. No se halla tampoco esta contradicción, sino en las falsas especulaciones de las escuelas, bastante audaces para permanecer sordas á esta voz celeste, á fin de mantener una teoría que no cuesta contención alguna de entendimiento.

Suponed que uno de vuestros amigos cree justificarse con vosotros de haber levantado un falso testimonio excusándose ante todo con el deber, á sus ojos sagrado, del bienestar perso-

nal, enumerando luego todas las ventajas que se ha procurado por este medio, indicándoos, en fin, las precauciones que adopta para evitar ser descubierto, aun por vosotros, á quien no revela este secreto sino porque podrá en todo tiempo negarlo, y que pretende seriamente haber cumplido un verdadero deber de humanidad: os reiréis de él en su misma cara, ú os alejaréis de él con horror; y, sin embargo, si los principios no se fundan sino en la propia ventaja, no habrá la menor cosa que objetarle. Suponed á uno que os recomienda á un agente, á quien podréis, según se os dice, confiar ciegamente todos vuestros negocios, y que, para inspiraros confianza, os le pondera como un hombre prudente, que entiende á maravilla sus intereses propios, y cuya infatigable actividad no deja escapar ocasión alguna de atenderlos y servirlos; que, en fin, para no dejaros el menor temor de no hallar en él sino un egoísmo grosero, se os asegura que sabe vivir confortablemente, que busca sus placeres, no en la avaricia ó en el desorden, sino en la cultura de su espíritu, en el comercio de los hombres distinguidos é instruidos y aun en la beneficencia; pero que, por otra parte, no es muy escrupuloso en lo que respecta á los medios (pensando

que los medios toman su valor del fin á que se encaminan), y que para llegar á sus fines, la fortuna ó el bien ajeno le parecen tan buenos como los suyos, siempre que sea seguro poderse servir de ellos sin peligro. ¿No creeríais que el que os recomendaba un hombre tal se mofaba de vosotros, ó había perdido la cabeza? El límite que separa la moralidad y el amor propio es tan claro y distintamente trazado, que hasta la mirada más inexperta no puede confundir en caso alguno una cosa con otra. Las varias observaciones que siguen, pueden, pues, parecer supérfluas para establecer una verdad tan evidente; pero servirán al menos para dar un poco más de claridad al juicio del común sentido.

El principio de la felicidad bien puede dar máximas; pero no máximas que servir puedan á la voluntad de leyes, aun cuando se tome la felicidad *general* por objeto. En efecto; como el conocimiento de este objeto descansa en datos puramente empíricos, puesto que el juicio que de él cada individuo forma depende de su modo de ver particular, y este modo de ver mismo es en el mismo individuo muy variable, se puede deducir de él reglas *generales*, pero no reglas *universales*; es decir, se puede bien dedu-

cir de él reglas que, después de todo, conven-
drán con frecuencia; pero no reglas que tengan
siempre y necesariamente el mismo valor, y,
por consiguiente, es imposible fundar en él
— *leyes* prácticas. Precisamente por aquí mi objeto
de la voluntad debe servir de principio á su
regla, y, por consiguiente, ser á ella anterior;
esta regla no puede referirse sino á la cosa re-
comendada; es decir, á la experiencia, y, por
consiguiente, sólo en la experiencia puede fun-
darse: de donde se sigue que la diversidad de
los juicios debe ser infinita. Este principio no
prescribe, pues, á todos los seres racionales
idénticas reglas prácticas, aunque tengan un
título común, el de felicidad. La ley moral, por
el contrario, no se concibe como objetivamente
necesaria, sino porque para todo ser dotado
de razón y de voluntad debe tener el mismo
valor.

La máxima del amor propio (la prudencia)
aconseja solamente; la ley de la moralidad *or-*
dena. Ahora bien: existe una gran diferencia
entre las cosas que se nos *ordena* y aquellas á
que estamos obligados.

◀ La más vulgar inteligencia conoce sin trabajo
y sin vacilación lo que debe hacer según el
principio de la autonomía de la voluntad; pero

es difícil saber lo que hacer conviene bajo el punto de vista de la heteronomía de la voluntad, y esto exige cierta experiencia del mundo. En otros términos: el conocimiento de lo que es el *deber* se ofrece por sí mismo á cada hombre; pero lo que puede procurarnos un provecho cierto y duradero está siempre envuelto en una impenetrable obscuridad, sobre todo si se trata de un provecho que se extiende á la existencia toda; y mucha prudencia es necesaria para adaptar, siquiera de un modo aceptable, á los fines de la vida, dejando aparte las excepciones, las reglas prácticas que se fundan en esta consideración. Exigiendo, por el contrario, la ley moral de cada cual la más puntual obediencia, lo que ella manda hacer no debe ser difícil de discernir, hasta el punto de que la inteligencia más vulgar y menos ejercitada no pueda llegar á conseguirlo, aun sin la menor experiencia de las cosas de la vida.

En poder de cada uno está siempre obedecer las órdenes categóricas de la moralidad; es raro que se puedan seguir los preceptos empíricamente condicionales del bienestar, y es forzoso que, aun relativamente á un mismo fin, esto sea para todos posible. La razón de esto es que en el primer caso sólo se trata de máximas que

deben ser puras, mientras que en el segundo se trata de aplicar las fuerzas y el poder físico á la consecución de un objeto deseado. Ridículo sería ordenar á un hombre que buscara un medio de ser dichoso, porque jamás á nadie se ordena lo que por sí mismo quiere inevitablemente. Lo más que puede hacerse es prescribirle, ó más bien presentarle, los medios adecuados á su propósito, porque no puede todo lo que quiere. Pero es perfectamente racional prescribir la moralidad bajo el nombre de deber; porque, primeramente, todos los hombres no consienten de buen grado en obedecer á sus preceptos cuando están en oposición con sus inclinaciones; y en cuanto á los medios de practicar esta ley, no necesitan ser aprendidos, puesto que todo hombre en este respecto puede lo que quiere.

Aquel que ha *perdido* en el juego puede *aflijirse* por su imprudencia; pero el que tiene conciencia de haber *engañado* en el juego á su contrario (aunque haya ganado por este medio) debe *menoscpreciarse* cuando se juzga bajo el punto de vista de la ley moral. Esta ley debe, pues, ser una cosa completamente distinta al principio del bienestar personal. Porque para poder decirse á sí mismo: soy un *miserable*, aunque he llenado mi bolsa, es preciso otro cri-

terio que para felicitarse ó decirse: soy un hombre *prudente*, porque he aumentado mi caudal.

Hay, en fin, algo aun en la idea de nuestra razón práctica que acompaña á la transgresión de una ley moral: el *demérito*. Pero el concepto del disfrute del bienestar no se acuerda con el de una pena como pena. En efecto, aunque el que castiga pueda tener la buena intención de dirigir el castigo mismo hacia este fin, es preciso ante todo que este castigo como tal, es decir, como un mal, sea justo por sí mismo; es decir, es preciso que aquel á quien se castiga, sufriendo este castigo, y aun sin esperar gracia alguna, pueda confesar que le ha merecido y que su suerte es perfectamente apropiada á su conducta. La justicia es, pues, la primera condición de toda pena, como tal, y la esencia misma de su concepto; la bondad puede unirse á él sin duda alguna; pero aquel que por su conducta merece ser castigado, no tiene el menor derecho á contar con ella. Así, la pena es un mal físico que, aun cuando no estuviera ligado como consecuencia *natural* al mal moral, debería ser considerada aún como su consecuencia, según los principios de la legislación moral. Ahora bien: si todo crimen, aun independientemente de las consecuencias físicas que puede

tener por lo que respecta á la gente, es punible en sí, es decir, si atrae la pérdida del bienestar (al menos en parte), es evidentemente absurdo decir que el crimen consiste precisamente en atraer sobre sí un castigo, atentando á la propia felicidad personal (cosa que, según el principio del amor propio, sería el concepto propio de todo crimen). En este sistema, siendo la pena la única razón y dato para calificar un acto de delito, la justicia consistiría muy principalmente en dejar á un lado todo castigo y aun en evitar el castigo natural; porque entonces nada habría de malo en la acción, una vez evitados los males que de ella resultar pudieran, y que por sí solos darían á esta acción el carácter de mala. Por último, no ver en todo castigo ni en toda recompensa, sino un medio mecánico de que se sirve un poder superior para guiar á los seres racionales hacia su objeto final (la felicidad), es someter la voluntad á este mecanismo que excluye toda libertad; esto es demasiado evidente para que sea necesario insistir en ello.

Más sutil, pero no menos falsa, es una opinión que admite, en lugar de la razón bajo el nombre de sentido moral, un cierto sentido particular, que determinaría la ley moral, y por cuyo medio la conciencia de la virtud esta-

ría inmediatamente enlazada al contento y al placer, la del vicio á la turbación del alma y el dolor; y los que esta opinión adelantan hacen descansar todo en definitiva en el deseo de la felicidad personal. Quiero, sin recordar lo que ha sido dicho precedentemente, solamente hacer observar la ilusión en que aquí se cae. Para poderse representar un criminal atormentado por la conciencia de sus crímenes es preciso atribuirle ante todo un carácter que en el fondo y á lo menos en cierto grado, no esté desprovisto de toda bondad moral, lo mismo que es ante todo necesario concebir virtuoso á aquel á quien regocija la conciencia de sus buenas acciones. Así, al concepto de la moralidad y del deber debe preceder la consideración de esta satisfacción de sí mismo, que no puede de él derivarse. Primeramente es necesario saber apreciar la importancia de lo que llamamos deber, la autoridad de la ley moral y el valor inmediato que da á nuestros propios ojos la observación de esta ley, para poder sentir la satisfacción y contentamiento que residen en la conciencia del deber cumplido y la amargura de los remordimientos que á su violación acompañan. Imposible es, pues, experimentar esta satisfacción de sí mismo, ó esta pena interior, an-

tes de tener la conciencia de la obligación y de colocar en la primera el fundamento de la segunda. Es preciso ser ya al menos hombre honrado á medias para poder formarse una idea de estos sentimientos. No pretendo negar, aparte de esto, que si la voluntad humana puede ser, gracias á la libertad, inmediatamente determinada por la ley moral, la práctica frecuente de este principio de determinación, no pueda producir al cabo en el sujeto un sentimiento de satisfacción propia; reconozco, por el contrario, que es deber nuestro hacer nacer en nosotros este sentimiento, único que verdaderamente merece el nombre de sentimiento moral, y cultivarle. Pero no puede de él derivarse el concepto del deber, á menos que no se admita el sentimiento de una ley como tal, y que no se considere como un objeto de sensibilidad una cosa que no puede ser concebida sino por la razón, lo que, si no es una contradicción manifiesta, destruiría todo concepto del deber, sustituyéndole con un juego mecánico de sentimientos delicados, en lucha á veces con las más groseras inclinaciones.

Si referimos á nuestro principio *formal* supremo de la razón pura práctica (considerado como autonomía de la voluntad) todos los

principios *materiales* de moralidad hasta aquí admitidos, podremos formar un cuadro que agote todos los casos posibles fuera de nuestro principio, y hacer, por decirlo así, sensible á los ojos una verdad: que sería y es inútil indagar un principio diferente de aquel que nosotros aquí proponemos. Los principios que pueden determinar la voluntad son: ó puramente *subjetivos*, y por consiguiente empíricos, ú *objetivos* y racionales; y estas dos clases de principios se subdividen en *externos* ó *internos*.

Los principios prácticos materiales de determinación que pueden darse por fundamento á la moralidad, son:

SUBJETIVOS

EXTERNOS

La educación (según *Montaigne*).
La constitución civil (según *Mandeville*).

INTERNOS

El sentimiento físico (según *Epícuro*).
El sentimiento moral (según *Hutchison*).

OBJETIVOS

INTERNOS

La perfección (según *Wolf* y los *estoicos*).

EXTERNOS

La voluntad de Dios (según *Crusius* y otros *teólogos moralistas*).

Los principios que están colocados como subjetivos en esta tabla son todos empíricos, y

evidentemente no pueden suministrar el principio universal de la moralidad. Los que están colocados como objetivos se fundan en la razón (porque la perfección concebida como cualidad de las cosas, y la perfección suprema concebida como *sustancia*, es decir, Dios, son dos cosas que concebir no podemos sino mediante conceptos racionales); el concepto de la *perfección*, es decir, el primero, puede tomarse en un sentido *teórico*, ó en un sentido *práctico*. En el primer caso, no significa sino la perfección de cada cosa en su género (perfección transcendental), ó la perfección de una cosa como cosa en general (perfección metafísica); esto, es incuestionable. En el segundo caso, la perfección es la aptitud suficiente de una cosa para toda clase de fines. Pero esta perfección como *cualidad* del hombre, es decir, la perfección interna, no es otra cosa que el *talento y habilidad* es lo que le fortifica ó completa. La perfección suprema en *sustancia*, es decir, *Dios*, por consiguiente, la perfección exterior (considerada bajo el punto de vista práctico), es el atributo que hace que este ser baste en general á todos los fines. Pero si, de un lado, es forzoso admitir como datos los objetos relativamente á los cuales el concepto de una *perfección* (de

una perfección interna en nosotros mismos ó de una perfección externa en Dios) puede por sí solo servir de principio de determinación á la voluntad, de otro lado un objeto propuesto, en cuanto *objeto* anterior al acto de la voluntad determinada por una regla práctica y conteniendo el principio de la posibilidad de esta determinación, ó la materia de la voluntad como principio determinante de esta facultad, es siempre empírico, y así, pues, este objeto puede bien servir de principio á una doctrina del placer, como la de *Epicuro*, pero no se podrá ver en él un principio puramente racional de la moral y del deber; así es que los talentos y su desarrollo (refiriéndose á las ventajas de la vida), y la voluntad de Dios (cuando se hace de ella un objeto de la nuestra propia, sin reconocer de antemano un principio práctico independiente de esta idea), solo por el *bienestar* que de ellos esperamos, pueden ser para nosotros causas determinantes. Consecuencia de lo que precede es: primero, que son materiales todos los principios aquí expuestos; segundo, que representan todos los principios prácticos materiales posibles. De donde se desprende la conclusión final de que no pudiendo (como se ha demostrado) suministrar los principios materia-



les á la moral una ley suprema, *el principio práctico formal* de la razón pura, según el cual la sola forma de una legislación universal posible por nuestras máximas debe constituir el motivo supremo é inmediato de la voluntad, es el *único* que puede dar origen á imperativos categóricos, es decir, á leyes prácticas (que hagan de la acción un deber), y en general servir de principio de moralidad, tanto en las determinaciones de nuestra voluntad como en la apreciación de los actos humanos.

De la deducción de los principios de la razón pura práctica

La razón pura puede ser práctica, es decir, determinar la voluntad por sí misma, independientemente de todo elemento empírico. Lo prueba esta analítica por un hecho en que la razón pura se muestra en nosotros realmente práctica, es decir, por la autonomía del principio moral por que determina la voluntad á la acción. Al mismo tiempo demuestra que este hecho está inseparablemente ligado, y aun que es idéntico á la conciencia de la libertad de la voluntad. Ahora bien; por esto es por lo que la voluntad de un ser racional que, como causa perteneciente al mundo sensible, se reconoce

necesariamente sometida, como las demás causas eficientes, á las leyes de la causalidad, tiene también en otro respecto, es decir, como ser en sí, no mediante una intención particular de sí misma, sino mediante ciertas leyes dinámicas que pueden determinar su causalidad en el mundo sensible, es decir, prácticamente, la conciencia de una existencia susceptible de determinación en un orden inteligible de las cosas. Porque la libertad, si nos es atribuída, nos coloca en un orden inteligible de las cosas; creo haberlo demostrado suficientemente.

Podemos observar un notable contraste si comparamos esta analítica con la de la crítica de la razón pura especulativa. En aquélla hallábamos en una *intuición* sensible pura (el espacio y el tiempo) y no en sus principios el primer dato que hacía posible el conocimiento *a priori*, pero para los solos objetos de los sentidos. Era imposible deducir principios sintéticos de simples conceptos sin intuición; estos principios, por el contrario, no eran posibles sino relativamente á la intuición que era sensible, y, por consiguiente, á los objetos de la experiencia, puesto que la unión de los conceptos del entendimiento y de esta intuición es la única que puede hacer posible este conocimiento que experiencia llamamos.



Por consiguiente, fuera de los objetos de la experiencia respecto de las cosas llamadas noumenos, todo *conocimiento* positivo fué á justo título rehusado á la razón especulativa. Sin embargo, pudo ésta al menos asegurar el concepto de los noumenos, es decir, la posibilidad y aun la necesidad de concebirles, y, por ejemplo, demostrando que el supuesto de la libertad, considerado negativamente, puede perfectamente conciliarse con los principios y los límites que ella reconoce como razón pura teórica, colocar esta suposición al abrigo de toda objeción y ataque, pero sin poder enseñarnos acerca de estos objetos cosa alguna determinada y propia á extender nuestro conocimiento, puesto que todo este orden de cosas caía fuera de su esfera.

La ley moral, por el contrario, aunque tampoco nos enseña de ellos cosa alguna, nos da un hecho absolutamente inexplicable por todos los datos del mundo sensible y por toda nuestra razón teórica, que nos revela un mundo puramente inteligible, y que aun le determina de un modo positivo, y nos hace conocer algo en él, una ley.

Esta ley debe dar al mundo sensible, considerado como *naturaleza sensible* (en lo que concierne á los seres racionales), la forma de un

mundo inteligible, es decir, de una naturaleza *suprasensible*, sin atacar, no obstante, su mecanismo. Pero en el sentido más general, la naturaleza es la existencia de las cosas bajo leyes. La naturaleza sensible de los seres racionales en general es la existencia de estos seres bajo leyes dependientes de condiciones empíricas, y que, por consiguiente, lo son de la *heteronomía* para la razón. La naturaleza suprasensible de estos seres es, por el contrario, su existencia bajo leyes independientes de toda condición empírica, y, por consiguiente, de la *autonomía* de la razón pura. Y como las leyes ó la existencia de las cosas que dependen del conocimiento son prácticas, la naturaleza suprasensible no es otra cosa, en tanto que de ella podemos formar concepto, que una *naturaleza sometida á la autonomía de la razón pura práctica*. Pero la ley de esta autonomía es la ley moral, y, por consiguiente, ésta es la ley fundamental de una naturaleza suprasensible y de un mundo puramente inteligible, cuya copia debe existir en el mundo sensible, pero sin perjuicio de las leyes de este mundo. El primero, que sola la razón nos da á conocer, podría llamarse mundo *arquetipo* (*natura archetypa*), y el segundo, que contiene el efecto posible de la idea del primero

como principio determinante de la voluntad, mundo *ectipo* (*natura ectyba*). Porque la ley moral nos coloca de hecho en idea en una naturaleza en que la razón pura produciría el soberano bien, si estuviese dotada de un poder físico suficiente, y determina nuestra voluntad á dar al mundo sensible la forma de un conjunto de seres racionales.

Que esta idea sirve realmente de modelo á las determinaciones de nuestra voluntad, se prueba con la más ligera reflexión.

Si quiero someter á prueba en la razón práctica la máxima en cuya virtud estoy dispuesto á prestar un falso testimonio, considero siempre lo que sería en este caso una máxima que tuviera el valor de una ley universal de la naturaleza. Es evidente que tal máxima impediría decir la verdad. De otro modo: si tomo por máxima disponer libremente de mi vida, en seguida veo cuál es su valor, preguntándome lo que sería preciso que fuese mi máxima para que una naturaleza de la cual fuese ley pudiese subsistir. Evidentemente nadie podría en una naturaleza tal poner término *arbitrariamente* á su vida, porque una naturaleza en que cualquiera pudiese disponer de su vida no constituiría un orden de cosas estable. Lo mismo ocu-

re en los demás casos. Pero en la naturaleza real, en cuanto es un objeto de experiencia, no se determina por sí mismo el libre albedrío á máximas que pudieran por sí mismas servir de fundamento ó adaptarse á una naturaleza de la cual fueran leyes universales; sus máximas son más bien particulares inclinaciones que constituyen un orden natural fundado en leyes patológicas (físicas), pero no una naturaleza que no sería posible sino por la conformidad de nuestra voluntad á leyes puras prácticas. Así, pues, la razón nos da la conciencia que tenemos de una ley á que están sometidas todas nuestras máximas, como si de nuestra voluntad debiera salir un orden natural. Debe, pues, esta ley ser la idea de una naturaleza que no es dada por la experiencia, y que, por tanto, es posible por la libertad: por consiguiente, de una naturaleza suprasensible, á la cual concedemos realidad objetiva, al menos bajo el aspecto práctico, considerándola, en cuanto seres puramente racionales, como objeto de nuestra voluntad.

Por esto, la diferencia que existe entre las leyes de una naturaleza á la cual *la voluntad está sometida*, y las de *una naturaleza sometida* á una voluntad (en lo que concierne á la relación de ésta con sus libres actos), estriba en

que, la primera, los objetos deben ser causas de las representaciones que determinan la voluntad, mientras que, en la segunda, la voluntad debe ser causa de los objetos; de suerte que su causalidad coloque únicamente su principio de determinación en la razón pura, que se puede llamar por esta mismo razón pura práctica.

Son dos cuestiones diversas, completamente ja de saber, *de un lado*, cómo la razón pura puede *conocer a priori* los objetos, y, *de otro*, cómo puede ser inmediatamente un principio de determinación para la voluntad, es decir, para la causalidad de los seres racionales relativamente á la realidad de los objetos (por la única idea del valor universal de sus propias máximas como leyes).

El primer problema, correspondiente á la crítica de la razón pura especulativa, exige que se explique ante todo cómo las intuiciones, sin las cuales objeto alguno en general puede ser dado, y, por consiguiente, sintéticamente conocido, son *posibles a priori*, y la solución de esta cuestión es que todas estas intuiciones son sensibles; que, por consiguiente, no pueden dar lugar á conocimiento alguno especulativo que traspase los límites de la posible experiencia, y que, por tanto, aun todos los principios

de la razón pura especulativa no pueden menos de hacer posible la experiencia, ó de objeto dados, ó de objetos que puedan ser dados al infinito, pero que jamás lo son por completo.

No exige, el segundo problema de la crítica de la razón práctica, la explicación de cómo son posibles los objetos de la facultad de desear, porque esta cuestión cae en la esfera de la crítica de la razón especulativa, como problema relativo al conocimiento teórico de la naturaleza, sino solamente cómo la razón puede determinar la máxima de la voluntad, si es solamente por medio de una representación empírica como principio de determinación, ó si la razón pura es práctica y da la ley de un orden natural posible, que no puede ser empíricamente conocido. No necesita la posibilidad de una naturaleza suprasensible, cuyo concepto puede ser, al mismo tiempo, el principio de su realización misma por nuestra libre voluntad, de una intuición *a priori* (de un mundo inteligible), que, en este caso, debiendo ser suprasensible, sería aún imposible para nosotros. En efecto: saber si este principio es empírico, ó si es un concepto de la razón pura (de su forma legislativa en general, y cómo esto puede ser, es una cuestión que no concierne sino al principio de

determinación del querer en sus máximas. Por lo que se refiere á la cuestión de saber si la causalidad de la voluntad basta ó no á la realización de los objetos, puede decirse, mediante los principios teóricos de la razón, porque es una cuestión que concierne á la posibilidad de los objetos del querer. Por consiguiente, la intuición de estos objetos no constituye en el problema práctico un momento de este problema. No se trata aquí del resultado, sino solamente de la determinación de la voluntad y del principio de determinación de sus máximas, como voluntad libre.

Efectivamente, desde el punto en que la voluntad es legítima á los ojos de la razón pura, baste ó no su poder á la ejecución, produzca realmente ó no, según estas máximas de la legislación de una naturaleza posible, una naturaleza tal, no se inquieta por esto la crítica, que se limita á indagar si puede y de qué modo, la razón determinar inmediatamente la voluntad, es decir, la razón pura, hacerse práctica. Con justo título puede, pues, esta indagación, y aun debe, comenzar por el examen de las leyes prácticas puras y de su realidad. En vez de la intuición, ella les da por fundamento el concepto de su existencia en el mundo inte-

ligible, es decir, el concepto de la libertad. Porque este concepto no significa otra cosa, y estas leyes no son posibles sino relativamente á la libertad y á la voluntad; pero, esto supuesto, son necesarias, ó recíprocamente, esto es necesario, puesto que lo son estas leyes, como postulados prácticos. Pero ¿cómo esta conciencia de la ley moral, ó, lo que viene á ser lo mismo, la conciencia de la libertad es posible? No se puede dar otra explicación; solamente la crítica teórica ha demostrado que se podía sin contradicción admitirla.

Hemos ahora terminado la *exposición* del principio supremo de la razón práctica, puesto que hemos mostrado primeramente su contenido y que existe por sí mismo completamente *á priori* é independientemente de todo principio empírico, y luego en que se distingue de todos los demás principios prácticos. En cuanto á la *deducción*, es decir, á la justificación del valor objetivo y universal de este principio, y al descubrimiento de la posibilidad de una semejante proposición sintética *á priori*, no podemos esperar ser en ella tan dichosos como en la de los principios del entendimiento puro teórico. Estos, en efecto, se referían á objetos de experiencia posible, es decir, á fenómenos,

y fácil era demostrar que estos fenómenos no podían ser *conocidos* como objetos de experiencia, sino con la condición de relacionarse á las categorías por medio de estas leyes, y que, por consiguiente, toda experiencia posible debía ser á estas leyes conforme. Pero no puedo seguir el mismo método en la deducción del principio moral.

No se trata aquí del conocimiento de la naturaleza de los objetos que pueden ser dados á la razón por otro camino cualquiera, sino de un conocimiento que puede ser el principio de la existencia de los objetos mismos, y de la causalidad de la razón en un ser racional, lo que decir quiere que la razón pura puede considerarse como una facultad que determina la voluntad inmediatamente. Pero cuando llegamos á las fuerzas ó á las facultades primeras, toda nuestra penetración nos abandona; porque nada puede hacernos concebir su posibilidad, y tampoco nos es lícito fingirla ó admitirla á nuestro antojo. Porque en el uso teórico de la razón, sólo la experiencia podía autorizarnos á admitirla. Pero este indicado remedio que consiste en sustituir pruebas empíricas á una deducción, partiendo de fuentes *a priori* del conocimiento, tampoco podemos emplearle

aquí, para explicar la posibilidad de la razón pura práctica. Porque una cosa que necesita tomar de la experiencia la prueba de su realidad debe depender, en cuanto á los principios de su posibilidad, de los principios de la experiencia; pero el concepto mismo de una razón pura, y, sin embargo, práctica, no nos permite atribuirle este carácter. La ley moral, además, nos es dada como un hecho de la razón pura, de la cual tenemos conciencia *á priori*, y que es cierto apodícticamente, y lo sería aun cuando no pudiera hallar en la experiencia un solo ejemplo en que fuese exactamente practicada. No puede, pues, deducción alguna demostrar la realidad objetiva de la ley moral, por grandes que sean los esfuerzos que en este sentido haga la razón teórica ó especulativa, aun con el auxilio de la experiencia; y, por consiguiente aun cuando se renunciase á la certidumbre apodíctica, no se la podría confirmar por la experiencia y demostrarla *á posteriori*, lo que, por otra parte, no la impide ser por sí misma suficientemente sólida.

Pero, en lugar de esta deducción, vanamente indagada del principio moral, hallamos algo bien diferente y singular por todo extremo; y es que, como en desquite, este principio sirve

él mismo de fundamento á la deducción de una facultad impenetrable, que ninguna experiencia puede probar, pero que la razón especulativa (en el empleo de sus ideas cosmológicas, para hallar lo absoluto de la causalidad y evitar de este modo toda contradicción consigo misma) debe al menos admitir como posible quiero hablar de la libertad en la ley moral, que no necesita ser justificada por principio alguno, y que no solamente prueba la posibilidad, sino la realidad en los seres que reconocen esta ley como obligatoria por lo que á ellos respecta. La ley moral es de hecho una ley de la causalidad libre, y, por consiguiente, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible, así como la ley metafísica de los sucesos en el mundo sensible era una ley de la causalidad, de la naturaleza sensible. Determina, pues, lo que la filosofía especulativa debía dejar indeterminado, es decir, la ley de una causalidad, cuyo concepto era para ésta puramente negativo, y la da también realidad objetiva por la primera vez.

Este á modo de crédito que se concede á la ley moral, dándola á ella misma por principio á la deducción de la libertad como causalidad de la razón pura, basta perfectamente, á falta de

toda justificación *a priori*, para satisfacer una necesidad de la razón teórica que estaba obligada *a admitir* al menos la posibilidad de una libertad. La ley moral demuestra, en efecto, su realidad de un modo suficiente, aun para la crítica de la razón especulativa, agregando una determinación positiva á una causalidad concebida de un modo puramente negativo, cuya posibilidad estaba obligada á admitir la razón especulativa sin poderla comprender, es decir, agregándola el concepto de una razón que determina inmediatamente la voluntad (por la condición que ella la impone de dar á sus máximas la forma de una legislación universal), mostrándose así capaz de dar por la primera vez realidad objetiva, pero solamente bajo el punto de vista práctico á la razón cuyas ideas serían siempre transcendentales si aquélla quisiera proceder especulativamente, convirtiendo el uso *transcendente* de esta facultad en un uso *inmanente* (que la hace propia á ser, en el campo de la experiencia, una causa eficiente determinada por las ideas).

Jamás puede ser incondicional en el mundo sensible, como tal, la determinación de la causalidad de los seres, y por tanto, debe necesariamente haber aquí para toda la serie de con-

diciones algo incondicional, y, por consiguiente, una causalidad que se determine enteramente por sí misma. Por esto es por lo que la idea de la libertad, como la de una facultad de absoluta espontaneidad, no era una necesidad sentida, sino, en lo que concierne *á su posibilidad*, un principio analítico de la razón pura especulativa. Pero, como es absolutamente imposible hallar en experiencia alguna un ejemplo conforme á esta idea, puesto que, entre las causas de las cosas como fenómenos, no puede hallarse determinación alguna de la causalidad que sea absolutamente incondicional, no podemos menos de defender la idea de una causa que obra libremente (agente libre), demostrando que puede aplicársela á un ser del modo sensible, siempre que se le considere por otra parte como noumeno. Hemos demostrado, en efecto, que no hay contradicción en considerar todos sus actos como físicamente condicionales en tanto que son fenómenos, y en considerar al mismo tiempo la causalidad como físicamente incondicional, en cuanto el ser que obra pertenece á un mundo inteligible: de este modo me sirvió del concepto de la libertad como de un principio regulador, que no me da á conocer el objeto al cual atribuyo esta especie de

causalidad, pero que disipa todo obstáculo; porque, de un lado, en la explicación de los sucesos del mundo, y, por consiguiente también de los actos de los seres racionales, dejo al mecanismo de la necesidad física el derecho de remontarse indefinidamente de condición en condición, y, de otro lado, tengo dispuesto á la razón especulativa otro sitio, que permanece vacío para ella, pero á que se puede transportar lo incondicional, es decir, el sitio de lo inteligible. Mas yo no puedo *realizar esta idea*, es decir, convertirla en *conocimiento* de un ser agente así, aun relativamente á su posibilidad. Pero la razón pura práctica llena este lugar vacío con una ley determinada de la causalidad, en un mundo inteligible (de la causalidad libre), es decir, por la ley moral.

No abre con esto, en verdad, la razón especulativa ante sí nuevos y más extensos horizontes; pero encuentra aquí la *garantía* de su concepto problemático de la libertad, al cual se atribuye aquí una *realidad objetiva* que, por ser meramente práctica, no es menos indudable. El concepto mismo de la causalidad, que (como lo prueba la crítica de la razón pura) no tiene verdaderamente aplicación, y, por consiguiente, sentido, sino relativamente á



los fenómenos que reúne para convertirlos en experiencia, no es extendido hasta tal punto por la razón práctica que su uso traspase estos límites. Porque si á esto llegase, ésta mostraría cómo puede ser empleada sintéticamente la relación lógica de principio á consecuencia en otra especie de intuición que la intuición sensible; es decir, cómo es posible una *causa noumenon*. Pero no puede hacerlo, ni lo intenta como razón práctica. Se limita á colocar el *principio determinante* de la causalidad del hombre, como ser sensible (la cual es dada), en la *razón pura* (que se llama por esto práctica); y, por consiguiente, el concepto mismo de causa, que puede abstraer enteramente aquí de la aplicación que de él hacemos á los objetos en provecho del conocimiento teórico, puesto que este concepto reside siempre *á priori* en el entendimiento (aun independientemente de toda intuición), no le emplea para conocer los objetos, sino para determinar la causalidad relativamente á los objetos en general. No le emplea, pues, sino con un fin práctico, y por esto puede colocar el principio determinante de la voluntad en el orden inteligible de las cosas, confesando que no comprende cómo el concepto de causa puede servir á determinar el

conocimiento de estas cosas. Es necesario, sin duda, que la razón práctica conozca de un modo determinado la causalidad relativamente á los actos de la voluntad en el mundo sensible, porque de otro modo no podría realmente producir acción alguna. Pero no necesita determinar teóricamente en provecho del conocimiento de su existencia suprasensible el concepto que se forma de su propia causalidad como noumeno, y, por consiguiente, poderle dar en este sentido un significado. En efecto, tiene una significación, pero solamente bajo el punto de vista práctico; es decir, la que recibe de la ley moral. Así, considerado teóricamente, queda siempre un concepto dado *á priori* por el entendimiento puro, y que puede ser aplicado á los objetos, sean ó no sensibles. En este último caso solamente, carece de significación y aplicación teórica determinada; no es entonces sino una idea formal; pero esencial del entendimiento, relativa en general á un objeto. La significación que la razón le da por la ley moral, es puramente práctica, puesto que la idea de la ley de una causalidad (de la voluntad), tiene ella misma causalidad, ó es de esta causalidad el principio determinante.



II

Del derecho que tiene la razón pura, en su uso práctico, á una extensión que le es absolutamente imposible en su uso especulativo.

Hemos hallado en el principio moral una ley de la causalidad que transporta el principio determinante de esta causalidad más allá de todas las condiciones del mundo sensible, y que no solamente nos hace *concebir* la voluntad, de cualquier modo que pueda ser determinada, en tanto que pertenece á un mundo inteligible, y, por consiguiente, el sujeto de esta voluntad (el hombre), como perteneciente á un mundo puramente inteligible, aunque bajo este aspecto la concebimos como alguna cosa que nos es desconocida (bajo el punto de vista de la crítica de la razón pura especulativa), sino que la *determina* relativamente á su causalidad, siendo una ley que es imposible ligar á las del mundo sensible, y que *extiende* también más allá del mundo sensible nuestro conocimiento, aunque la crítica de la razón pura haya condenado esta pretensión en toda especulación. Ahora bien: ¿cómo conciliar aquí el uso práctico de la razón pura con su uso teórico, en lo

que á la determinación de sus límites se refiere?

Un filósofo de quien puede decirse que extremó sus ataques de todo género contra los derechos de la razón pura, los cuales exigen un examen completo de esta facultad, *David Hume*, argumenta así: el concepto de *causa* encierra el de un enlace *necesario* en la existencia de cosas diversas, en cuanto son diversas; de suerte que si yo supongo A, reconozco que debe existir necesariamente otra cosa completamente diferente, por ejemplo, B. Pero la necesidad no puede atribuirse á una relación sino con la condición de ser reconocida *á priori*; porque la experiencia puede muy bien enseñarnos que existe una relación entre cosas diversas; pero no que esta relación sea necesaria. Ahora bien, dice Hume, es imposible reconocer *á priori* y como necesaria una relación entre una cosa y *otra* (ó una determinación y otra enteramente distinta) si ambas no son dadas por la experiencia. Así, pues, el concepto de causa es un concepto engañoso y falso, y, para hablar lo menos mal posible, una ilusión que se explica por el *hábito* que tenemos de percibir ciertas cosas ó sus determinaciones constantemente asociadas, ya simultánea, ya

sucesivamente, que hace que tomemos insensiblemente por *objetiva* la necesidad de admitir esta relación en los objetos mismos (siendo meramente *subjectiva*), introduciendo así subrepticamente el concepto de causa, pero no adquiriéndole de un modo legítimo, y aun no pudiendo jamás adquirirle y justificarle, puesto que exige una relación nula en sí, quimérica, que no se apoya en razón alguna y á que nada en los objetos puede corresponder. Así fué como primeramente se presentó el *empirismo* como fuente única de los principios de todo conocimiento concerniente á la existencia de las cosas (exceptuadas, por consiguiente, las Matemáticas), y con él el *escepticismo* más radical invadió todo conocimiento de la naturaleza (como filosofía). En efecto; no podemos, con principios derivados de esta fuente, *concluir* de ciertas determinaciones dadas de las cosas existentes consecuencia alguna (porque nos sería preciso para esto un concepto de causa que presentase esta relación como necesaria); no podemos sino esperar, siguiendo las reglas de la imaginación, casos semejantes á los precedentes; pero esta esperanza jamás es cierta.

Desde luego no hay suceso de que pueda decirse que *debe* haber sido precedido de algu-

na cosa de que sea consecuencia *necesaria*; es decir, que debe tener una causa, y, por tanto, aun cuando la experiencia nos hubiera mostrado esta asociación en un número de casos bastante grande para que pudiésemos deducir de ellos una regla, no podríamos, sin embargo, admitir que las cosas debieran siempre y necesariamente pasar así, y nos sería preciso conceder algo al ciego azar, ante el cual desaparece todo el uso de la razón: he aquí el escepticismo sólidamente establecido y hecho irrefutable, en lugar de los razonamientos que se elevan de los efectos á las causas.

Escapaban las Matemáticas á este escepticismo, porque *Hume* miraba todas sus proposiciones como analíticas, es decir, como pasando de una determinación á otra en virtud de la identidad, es decir, según el principio de contradicción (lo que es falso, porque, por el contrario, todas estas proposiciones son sintéticas; y aunque la Geometría, por ejemplo, no se ocupe de la existencia de las cosas, sino solamente de su determinación *á priori* en una intuición posible, va, sin embargo, como si siguiese el concepto de la causalidad, de una determinación A á una determinación B, totalmente diferente y ligada, por tanto, necesaria-

mente á la primera). Pero esta ciencia, tan decantada por su certidumbre apodíctica, debe también caer al cabo bajo el *empirismo de los principios*, por la misma razón que lleva á *Hume* á sustituir el hábito ó costumbre á la necesidad objetiva en el concepto de causa; y, pese á todo su orgullo, es preciso que consienta en ser más modesta en sus pretensiones, no exigiendo por más tiempo *á priori* nuestra adhesión á la universalidad de sus principios; antes bien reclamando tan humildemente el testimonio de los observadores, que tengan á bien reconocer que han percibido siempre lo que los geómetras presentan como principios. Así, el empirismo de *Hume* en los principios conduce inevitablemente á un escepticismo que alcanza y hiere á las mismas Matemáticas, y que se extiende, por consiguiente, á todo uso científico de la razón teórica (porque este uso corresponde á las Matemáticas ó á la Filosofía). ¿Será la razón vulgar (en un trastorno tan terrible de los fundamentos de los conocimientos) más dichosa, ó más bien será arrastrada en esta ruina de todo el saber? ¿No deberá, por consiguiente, derivar de los mismos principios un escepticismo universal? Lo dejo al juicio de cada uno.

A fin de recordar aquí el trabajo á que me entregué en la Crítica de la razón pura, trabajo que fué ocasionado ciertamente por este éscpticismo de *Hume*, pero que fué mucho más lejos y abrazó todo el campo de la razón pura teórica considerada en su uso sintético, y, por consiguiente, de lo que se llama en general Metafísica, hé aquí cómo trataba yo la duda del filósofo escocés acerca del concepto de la causalidad. Si *Hume* (como se hace casi siempre) toma los objetos de la experiencia *por cosas en sí*, tiene sobrada razón al mirar el concepto de causa como una ilusión vana y engañosa; porque, relativamente á las cosas y á sus determinaciones como cosas en sí, no puede comprenderse cómo porque se admita alguna cosa A debe necesariamente admitirse también alguna otra cosa B, y, por consecuencia, no podía conceder un conocimiento tal *á priori* de las cosas en sí. Por otra parte, un entendimiento tan penetrante podía aún menos dar á este concepto un origen empírico, porque esto es directamente contrario á la necesidad de relación que constituye la esencia del concepto de la causalidad. Restaba, pues, sólo proscribir el concepto y poner en su lugar el hábito que nos da la observación del orden de las percepciones.

Pero resulta de mis indagaciones que los objetos que consideramos en la experiencia no son en modo alguno cosas en sí, sino puros fenómenos, y que si, relativamente á las cosas en sí, es imposible comprender y ver cómo porque se admite A es *contradictorio* no admitir B, que es totalmente diferente de A (ó la necesidad de una relación entre A como causa y B como efecto), puede bien concebirse que, como fenómeno, deban estas cosas estar necesariamente enlazadas en una *experiencia* de cierto modo (por ejemplo, relativamente á las relaciones de tiempo), y no puedan ser separadas sin *contradecir* este enlace mismo, que hace posible la experiencia, en la cual estas cosas son, para nosotros al menos, objeto de conocimiento. Y esto resulta verdadero en efecto; de suerte que yo puedo, no solamente probar la realidad objetiva del concepto de la causalidad relativamente á los objetos de la experiencia, sino aun *deducir* este concepto como concepto *á priori*, á causa de la necesidad de relación que encierran; es decir, derivar su posibilidad del entendimiento puro y no de fuentes empíricas, y, por consiguiente, después de haber descartado el empirismo de su origen, alterar la consecuencia que parecía inevitable, á saber: el escepticismo,

primero en la Física, y luego en las Matemática, ciencias ambas que se refieren á objetos de experiencia posible; es decir, todo el escepticismo que puede alcanzar á los asertos de la razón teórica.

Mas ¿qué decir de la aplicación de esta categoría de la causalidad, como también de todas las demás (porque sin ellas no se puede adquirir conocimiento alguno de lo que existe), á las cosas que no son objeto de experiencia posible, sino que están colocadas más allá de estos linderos? Porque sólo relativamente á los *objetos de la experiencia posible* he podido deducir la realidad objetiva de estos conceptos. Solamente por haberle salvado en este caso y haber demostrado que nos hacían *concebir* los objetos, pero sin determinarles *á priori*, les he concedido un lugar en el entendimiento puro, porque se refieren á objetos en general (sensibles ó no sensibles). Si todavía algo falta, es la condición de la *aplicación* de estas categorías, y particularmente de la de la causalidad, á los objetos, es decir, la intuición; porque, en ausencia de ésta, es imposible aplicarles al *conocimiento teórico* del objeto como noumeno, y, por consiguiente, esta aplicación está absolutamente prohibida á cualquiera que la intente (como

ocurrió en la Crítica de la razón pura). Sin embargo, la realidad objetiva del concepto subsiste siempre, y aun se puede aplicarla á los noumenos, pero sin poder absolutamente determinarla teóricamente y producir por su medio conocimiento alguno. Se ha demostrado, en efecto, que este concepto nada contiene de imposible, aun relativamente á un objeto (en cuanto noumeno), demostrando que en todas sus aplicaciones á los objetos de los sentidos tiene al entendimiento puro por base, y que si, referido á las cosas en sí (que no pueden ser objeto de experiencia), no puede recibir determinación alguna y representar *objeto* alguno *determinado* bajo el punto de vista del conocimiento teórico, podría, sin embargo, siempre que encontrase bajo cualquier otro punto de vista (quizá bajo el punto de vista práctico) determinada aplicación. Lo que no sería si, como *Hume* pretende, el concepto de la causalidad contuviese alguna cosa cuya concepción fuese imposible absolutamente.

Ahora bien: para descubrir esta condición de aplicación del concepto de la causalidad á los noumenos hasta recordar *por qué no estamos satisfechos de la aplicación de este concepto á los objetos de la experiencia*, y por qué queremos

aplicarle también á las cosas en sí. Pronto se observará que esta necesidad nos la imponemos, no con un fin teórico, sino con un fin práctico. En la especulación, aun cuando esto nos diese buen resultado, nada habríamos ganado por parte del conocimiento de la naturaleza, y en general relativamente á los objetos que nos pueden ser dados; pero pasaremos del mundo sensible (en que nos cuesta bastante trabajo ya sostenernos, y en que tenemos bastante que hacer para recorrer cuidadosamente el encadenamiento de las causas) al mundo suprasensible á fin de acabar y de limitar nuestro conocimiento de parte de los principios, aunque el abismo infinito que existe entre estos límites y lo que nosotros conocemos jamás pueda llenarse, y aunque cedamos más bien á una vana curiosidad que á un deseo de conocer verdadero y sólido.

Pero además de la relación que el *entendimiento* mantiene con los objetos (en el conocimiento teórico), sostiene tambien otra con la facultad de desear, que por esto se llama voluntad, y voluntad pura, en cuanto el entendimiento puro (que en este caso se llama razón) es práctico por la sola representación de una ley. La realidad objetiva de una voluntad pura

ó, lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, es dada *á priori* en la ley moral como por un hecho, porque puede así llamarse una determinación de la voluntad que es inevitable, aunque no se apoya en principios empíricos. Pero en el concepto de una voluntad está ya contenido el de causalidad: por consiguiente, en el concepto de una voluntad pura, el de una causalidad dotada de libertad, es decir, el de una causalidad que no puede ser determinada según las leyes de la naturaleza, y que así no puede hallar en intuición alguna empírica la prueba de su realidad objetiva, pero la justifica plenamente *á priori* en la ley pura práctica que la determina, aunque (como se observa fácilmente) esto no concierne al uso teórico, sino solamente al uso práctico de la razón. Ahora bien: el concepto de un ser dotado de una voluntad libre es el de una *causa noumenon*; y que este concepto no encierra contradicción alguna se ha demostrado antes por la deducción del concepto de causa haciéndole derivar enteramente del entendimiento puro, así como asegurándole realidad objetiva relativamente á los objetos en general, y demostrando así que, independiente, por su origen, de toda condición sensible, no está necesariamente restringido por sí mismo á los fenó-

mos (á menos que no se pretenda hacer de él un uso teórico determinado), y que también á las cosas puramente inteligibles puede aplicarse. Pero como no podemos someter á esta aplicación intuición alguna que no sea sensible, el concepto de una *causa noumenon* es, para el uso teórico de la razón, un concepto vacío, aunque contradicción no encierre. Y así, no deseo *conocer* por esto *teóricamente* la naturaleza de un ser, *en tanto que* tiene una voluntad *pura*; me basta poder por este medio calificarle como tal, y, por consiguiente, asociar el concepto de causalidad al de libertad (y, lo que de él es inseparable, á la ley moral como principio de sus determinaciones). Pero el origen puro, no empírico, del concepto de causa me da ciertamente este derecho, puesto que no me creo autorizado á hacer de él otro uso que el concerniente á la ley moral, la cual determina su realidad, es decir, un uso práctico.

Si, como *Hume*, hubiese yo quitado al concepto de la causalidad toda realidad objetiva en el uso teórico, no sólo relativamente á las cosas en sí (á lo suprasensible), sino aun á los objetos de los sentidos, le hubiera despojado por esto mismo de toda significación; y habiendo hecho un concepto teórico imposible, le hubiera deja-

do enteramente inútil, porque el uso práctico de un concepto *teóricamente nulo* sería absurdo, así como de nada, nada puede hacerse. Y como el concepto de una causalidad empíricamente incondicional, aunque vacío teóricamente (sin una intuición apropiada), no es, sin embargo, imposible, y como que, si bajo este punto de vista se refiere á un objeto indeterminado, recibe en cambio en la ley moral, por consiguiente, bajo el aspecto práctico, una significación, forzoso es reconocer que, si no puede hallar una intuición que determine teóricamente su valor objetivo, no hay por eso en él menos una aplicación real que se revela *in concreto* por intenciones ó máximas, es decir, una realidad práctica que puede ser indicada, lo que, bajo el mismo punto de vista de las noumenos, basta á hacerle legítimo.

Una vez atribuída esta realidad objetiva á un concepto puro del entendimiento en el campo de lo suprasensible, da también realidad objetiva á todas las demás categorías, pero solamente en su relación *necesaria* con el principio determinante de la voluntad pura (con la ley moral): por consiguiente, una realidad que no es sino práctica, y que absolutamente nada añade al conocimiento de los objetos ó al conocimien-

to que la razón pura puede tener de la naturaleza de estos objetos. Así, más adelante hallaremos que no se refieren á los seres sino como á *inteligencias*, y en estas inteligencias á la relación solamente de la *razón* á la *voluntad*: por consiguiente, hallaremos que no se refieren sino á las cosas *prácticas*, y no pueden darnos más allá conocimiento alguno de estos seres; que en cuanto á las propiedades que pueden hallarse adjuntas, y que corresponden á la representación teórica de estas cosas suprasensibles, nada hay que saber, sino solamente un derecho (que, bajo el punto de vista práctico, se convierte en una necesidad) de admitirlas y de suponerlas, aun allí donde se concibe seres suprasensibles (como Dios) por analogía, es decir, siguiendo una relación puramente racional, de que nos servimos prácticamente, relativamente á las cosas sensibles; hallaremos, en fin, que aplicando así á lo suprasensible la razón pura, pero solamente bajo el aspecto práctico, se le quita todo medio de ir á lo transcendente á perderse y confundirse.

CAPITULO II

DE LA ANALÍTICA DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA

Del concepto de un objeto de la razón pura practica

Entiendo por concepto de la razón pura práctica la representación de un objeto concebido como un efecto que puede producirse por la libertad.

Un objeto del conocimiento práctico, como tal, no significa, pues, otra cosa sino la relación de la voluntad á la acción por la cual este objeto ó su contrario sería realizado; y juzgar si una cosa es ó no un objeto de la razón *pura* práctica, es sencillamente discernir la posibilidad ó imposibilidad de *querer* la acción por la cual un objeto determinado se realizaría, si para ello tuviésemos bastante poder (cosa que debe decidir la experiencia). Admitido el objeto como principio determinante de nuestra facultad de desear, es preciso saber si este objeto es *fisicamente posible*, es decir, si puede ser producido por el libre uso de nuestras fuerzas, para juzgar si es ó no un objeto de la razón práctica. Inversamente, considérese la ley *á priori* como principio determinante de la acción, y ésta, por



consiguiente, como determinada por la razón pura práctica: entonces el juicio que decidir debe si una cosa es ó no un objeto de la razón pura práctica, es absolutamente independiente de la consideración de nuestro poder físico, y solamente se trata de saber si nos es posible *querer* una acción que tenga por fin la existencia de un objeto, suponiendo que esto esté en nuestra mano: por consiguiente, aquí la cuestión no está en la *posibilidad física*, sino en la *posibilidad moral* de la acción, puesto que no está en el objeto, sino en la ley de la voluntad, que es un principio determinante.

El *bien* y el *mal* son los objetos únicos de la razón práctica. Ambos, en efecto, designan un objeto necesario, siguiendo un principio racional: el primero, del deseo; el segundo, de la aversión.

Si el concepto del bien no se deriva de una ley práctica anterior, sino que debe servir, por el contrario, de fundamento á la ley, es imposible que no sea el concepto de una cosa cuya existencia prometa placer y determine por esto la causalidad del sujeto á producirle, es decir, que determine la facultad de desear. Pero como es imposible averiguar *á priori* qué representación irá acompañada de *placer* y cuál de *dolor*,

únicamente á la experiencia corresponde decidir lo que es inmediatamente bueno ó malo. La cualidad del sujeto, única que nos permite hacer esta experiencia, es el *sentimiento* del placer y del dolor, como receptividad propia al sentido interior, y así, el concepto de lo que es inmediatamente bueno sólo se aplicará á las cosas con las cuales está inmediatamente ligada la sensación del *placer*, y el concepto de lo que es inmediatamente *malo*, á las cosas que excitan inmediatamente el *dolor*.

Pero como esto es necesario al uso del lenguaje, que distingue lo *agradable* del bien (*Guten*), lo *desagradable* del mal (*Bosen*), y como se exige que el bien y el mal sean siempre determinados por la razón, es decir, por conceptos que puedan ser universalmente comunicadas, y no por la sola sensación, restringida siempre á los objetos individuales y al modo como nos afectan; y como, por otra parte, un dolor ó un placer no puede ser inmediatamente ligado por sí mismo *á priori* á la representación de un objeto, el filósofo que se creyese obligado á dar por fundamento á sus juicios prácticos un sentimiento de placer, llamaría *bueno* á lo que es un *medio* para lo agradable, y *malo* á lo que es la causa de lo desagradable y del dolor;

porque el juicio que formamos sobre la relación de medios afines corresponde á la razón ciertamente. Pero aunque la razón sea por sí sola capaz de percibir el enlace de los medios con sus fines (de tal suerte que pueda definirse la voluntad, facultad de los fines, puesto que las causas determinantes de la facultad de desear, cuando obra según principios, son siempre fines); sin embargo, las máximas prácticas, que derivarían como medios del principio del bien de que se trata, jamás darían por objeto á la voluntad cosa alguna buena en sí, sino solamente algo bueno *para alguna otra cosa*: el bien entonces no sería sino útil; y esto, para lo cual sería útil, sería forzoso buscarlo siempre fuera de la voluntad, en la sensación. Y si se pretendiese distinguir esto, en cuanto sensación agradable, del concepto del bien, nada en ello quedaría inmediatamente bueno, y el bien no debería buscarse sino en los medios que pudieran procurar alguna otra cosa, es decir, alguna otra cosa agradable.

(*Nihil appetimus nisi sub ratione boni; nihil aversamus nisi sub ratione mali.* Esta antigua fórmula escolástica es con frecuencia empleada de un modo muy exacto, pero con frecuencia también de un modo muy funesto á la filoso

fia, porque las expresiones *bonum et malum* encierran un equívoco que nace de la pobreza del lenguaje: ambas son susceptibles de un doble sentido, y llenan, por consiguiente, de ambigüedad las leyes prácticas, y obligan á la filosofía, que, empleándolas, percibe la diferencia de los conceptos expresados por la misma palabra, pero no puede encontrar para cada uno expresiones particulares; la obligan, digo, á distinciones sutiles, que hacen muy posible llegar á no entenderse, por no estar inmediatamente designado por una expresión propia el carácter propio de cada concepto (1). /

¶ Tiene la lengua alemana la dicha de poseer expresiones que no dejan deslizarse estas diferencias. Para designar lo que los latinos expresan con una sola palabra, *bonum*, tiene dos ex-

(1) Es además la expresión *sub ratione boni* también susceptible de un doble sentido, porque puede significar que nos representamos una cosa como buena, cuando y porque la deseamos (la queremos); pero también que deseamos una cosa, porque nos la representamos como buena, siendo el deseo, en el primer caso, la causa que nos hace concebir el objeto como un bien, y siendo el concepto del bien, en el segundo, la causa determinante del deseo (de la voluntad): así, pues, la expresión *sub ratione boni* significaría, en el primer caso, que queremos una cosa bajo la idea del bien; en el segundo, que la queremos como consecuencia de esta idea, que debe preceder al querer como su principio determinante.

presiones distintas, que designan dos muy distintos conceptos. Para la palabra *bonum* tiene las dos palabras *Gute* y *Wohl*: para la palabra *malum*, las dos palabras *Bose* y *Ubel* (ó *Weh*): de suerte que son dos cosas completamente diferentes considerar en una acción lo que se llama *Gute* y *Bose*, ó lo que se llama *Wohl* y *Weh* (*Ubel*). La proposición psicológica que acabamos de citar es, á lo menos, muy incierta cuando se la expresa así: nada deseamos sino lo que tenemos por agradable ó penoso (1); por el contrario, es indudablemente, cierta cuando se la interpreta así: nada queremos, según la razón, sino lo que tenemos por propiamente bueno ó malo, es decir, por *Guti* y *Bose*.)

El bien y el mal, designados por las palabras *Wohl* y *Ubel*, indican siempre una relación de los objetos á lo que en ellos puede haber de *agradable* ó *desagradable*, de dulce ó penoso en nuestro estado; y si deseamos ó rechazamos un objeto á causa de este bien ó de este mal, no es sino en tanto que le referimos á nuestra sensibilidad y al sentimiento de placer y de dolor que produce. Pero el bien y el mal, designados por las palabras *Gute* y *Bose*, indican siem-

(1) Creo traducir fielmente las palabras alemanas *Wohl* y *Weh*.—A. Z.

pre una relación de una cosa á la *voluntad*, en tanto que ésta se determina por la *ley de la razón*; y así considerada, la voluntad jamás es inmediatamente determinada por el objeto y por la representación del objeto, sino que es la facultad de tomar una regla de la razón por causa determinante de una acción (por la cual un objeto puede ser realizado). Este bien y este mal se refieren, pues, propiamente á las acciones y no á la manera de sentir del individuo; y si hay aquí alguna cosa que sea buena ó mala absolutamente (bajo todos los respectos y sin ninguna otra condición), ó que deba ser tenida por tal, no puede ser sino la manera de obrar, la máxima de la voluntad, y, por consiguiente, la persona misma que obra en cuanto en sí es buena ó mala, porque no se concibe esto de otra suerte.

Haría mal quien se riera del estoico que exclamaba en medio de los más vivos sufrimientos de la gota: ¡*Dolor*, puedes atormentarme cuanto quieras, pero jamás confesaré que eres un mal (*χάρον, malum, Etwas Boses*). Tenía razón. Lo que sentía era una pena, un pesar físico (*Ubel*), y sus gritos lo atestiguaban; pero no hubiera concedido que era alguna cosa mala en sí (*Ein Boses*). En efecto, el dolor en nada dis-

minuía su valor personal ni su bienestar. Una sola mentira que hubiera tenido que reprocharse, hubiera bastado á abatir su orgullo; pero el dolor no era para él sino una ocasión de mostrar su bravura, puesto que tenía la conciencia de no haberse hecho culpable de ninguna acción injusta, y, por consiguiente, de no haber merecido el menor castigo.

En opinión de todo hombre sensato, lo que designan las palabras *gut* y *bose* es lo que debe ser un verdadero objeto de deseo ó de aversión, y, por consiguiente, supone, además de la sensibilidad, la razón que forma este juicio. Así, la veracidad y su contraria la mentira, la justicia y su contraria la violencia, etc. Pero una cosa puede ser considerada como mala en el sentido de la palabra *Ubel*, pudiendo en el sentido de la palabra *gut* ser considerada al mismo tiempo como buena por todos, á veces mediata, á veces inmediatamente. Aquel que se somete á una operación quirúrgica, la siente seguramente como un mal en el primer sentido; pero mediante la razón, reconoce y todos reconocen con él que es un bien el segundo. Si un hombre que se complace en vejar y atormentar á las gentes pacíficas acaba por recibir un día una buena lluvia de bastonazos, esto es, sin duda,



un mal en el primer sentido; pero satisfará á todo el mundo, que lo considerará en el otro sentido como una cosa muy conveniente y como un gran bien, y el mismo á quien esto sucediera debería reconocer en conciencia que lo había merecido, porque vería realizada la proporción que su razón le haría necesariamente concebir entre el bienestar y la buena conducta.

La consideración de nuestro bien (*Wohl*) y nuestro mal (*Weh*) tiene sin duda *muy gran* parte en los juicios de nuestra razón práctica, y en nuestra naturaleza sensible *todo* se refiere á nuestra *felicidad*, cuando de ella juzgamos como lo exige la razón particularmente, no según la sensación del momento, sino según la influencia que cada una de estas sensaciones fugitivas puede ejercer sobre nuestra existencia entera y sobre todo el contentamiento que en ella podemos encontrar; pero *todo en general* no se refiere á este fin. El hombre es un ser que experimenta necesidades, en tanto que pertenece al mundo sensible, y, en este respecto, su razón tiene ciertamente una carga que no puede rehuir, la de velar por los intereses de la sensibilidad y de formar máximas prácticas en vista del bienestar en esta vida, y aun, si es posible, en una vida futura. Pero no es, sin em-

bargo, bastante material para permanecer indiferente á todo lo que la razón recomienda por sí misma, y para no servirse de ella sino como de un instrumento propio á satisfacer los deseos que experimenta como ser sensible. El privilegio de la razón no le daría, en efecto, un valor superior al de los animales, si la razón sólo existiese en él para desempeñar el oficio que en el animal desempeña el instinto; entonces no sería sino un medio particular de que la naturaleza se serviría para conducir al hombre al mismo fin á que destina á los animales, sin asignarle otro superior. El hombre, según el propósito de la naturaleza, necesita sin duda de la razón para tomar siempre en consideración su bien y su mal (*Wohl* y *Weh*); pero la posee además para un fin superior, es decir, para tomar también en consideración lo que es bueno ó malo en sí (*gut, böse*), lo que es ese bien y ese mal de que la razón pura puede juzgar sola é independientemente de todo interés sensible, y aun para distinguir absolutamente esta última consideración de la primera, y hacer de aquélla la suprema condición de esta última.

Para juzgar de lo que es bueno ó malo en sí (*gut, böse*), y distinguirlo de lo que es bueno ó malo sólo relativamente (*Wohl, Ubel*) los prin-

cipales extremos que deben considerarse son los siguientes: ó bien un principio racional es concebido como siendo ya por sí mismo, ó independientemente de todo otro objeto posible de la facultad de desear (es decir, por la sola forma legislativa de la máxima), el principio determinante de la voluntad, en cuyo caso este principio es una ley práctica *á priori*, y la razón pura es considerada como práctica por sí misma; en este caso, la ley determina *inmediatamente* la voluntad; la acción que á ella es conforme es *bueno en sí*, y una voluntad cuya máxima es siempre conforme á esta ley es *bueno absolutamente por todos conceptos*, y es, además, la *condición suprema de todo bien*. O bien la máxima de la voluntad tiene por origen un principio determinante de la facultad de desear; entonces esta voluntad supone un objeto de placer ó dolor: por consiguiente, algo que *agrada* ó *desagrada*: las máximas que formamos con ayuda de nuestra razón, de buscar uno y huir de otro, determinan nuestras acciones, como buenas relativamente á nuestra inclinación, por consiguiente, mediatamente (con relación á otro fin, para el cual son medios), y estas máximas jamás pueden ser llamadas leyes, sino solamente preceptos prácticos racionales. El fin mismo, el pla-

cer que buscamos, no es, en este último caso, un bien en el sentido de la palabra *Gute*, sino solamente en el de la palabra *Wohl*; no es un concepto de la razón, sino un concepto empírico de un objeto de la sensación; y si la primer palabra puede aplicarse al empleo del medio que seguir se debe para alcanzar este fin, es decir, á la acción (porque ella exige una deliberación de la razón), no puede convenirle en su sentido absoluto, porque no es buena absolutamente, sino sólo relativamente á nuestra sensibilidad, á su sentimiento de placer ó dolor, y la voluntad cuyas máximas dependen de las afecciones de la sensibilidad no es una voluntad pura; ésta no puede hallarse sino allí donde la razón pura puede ser práctica por sí misma.

Lugar es éste á propósito para explicar la paradoja del método que se debe seguir en una crítica de la razón práctica; á saber: *que el concepto del bien y del mal (Gute y Bose) no debe determinarse con anterioridad á la ley moral (á la cual aparentemente debiera servir de fundamento), sino solamente (como aquí ocurre) después de esta ley y por esta ley.* Si no supiésemos que el principio de la moralidad es una ley pura, que determina *á priori* la voluntad, sería preciso, para no admitir principios gratuitos

(*gratis*), dejar al menos primeramente *indecisa* la cuestión de saber si la voluntad no tiene sino principios de determinación empíricos, ó si los tiene también puramente *á priori*; porque es contrario á todas las reglas del método filosófico comenzar por admitir como cosa juzgada lo que precisamente es objeto de discusión. Suponed ahora que quisiésemos comenzar por el concepto del bien, para derivar de él las leyes de la voluntad; este concepto de un objeto (concebido como bueno) nos le daría al propio tiempo como el único principio determinante de la voluntad. Y como este concepto no tendría por regla ley práctica alguna *á priori*, la piedra de toque del bien y del mal no podría colocarse en otra parte que en el acuerdo del objeto con nuestro sentimiento de placer ó de dolor, y la función de la razón quedaría limitada á determinar, de una parte, la relación de cada placer ó de cada dolor con el conjunto de todas las sensaciones de nuestra existencia, y de otro lado, los medios de procurarnos sus objetos. Pero como la experiencia es la única que enseñar puede lo que es favorable al sentimiento del placer, y como la ley práctica, según lo establecido, debe fundarse sobre esta condición, la posibilidad de leyes

prácticas *a priori* sería excluída por el mero hecho de creerse necesario buscar ante todo un objeto cuyo concepto, como concepto de un bien, constituye el principio de determinación universal, aunque empírica, de la voluntad. Sería, pues, necesario indagar ante todo si no existía *a priori* un principio determinante de la voluntad (que no se hallaría sino en una ley pura práctica, la cual, por otra parte, se limitaría á prescribir á las máximas la forma legislativa, sin consideración á objeto alguno). Pero indagando el fundamento de toda ley práctica en un objeto concebido como bien ó mal, y condenándose á no concebir este objeto falto de una ley anterior, sino según conceptos empíricos, se destruiría ante todo la posibilidad misma de concebir una ley pura práctica, mientras que, por el contrario, si se hubiese comenzado por indagar analíticamente esta ley, se hubiera hallado que no es el concepto del bien como objeto el que determina y hace posible la ley moral, sino que, por el contrario, la ley moral es la que determina y hace posible el concepto del bien en su sentido más absoluto.

De gran importancia es esta observacion, por más que no concierne sino al método que

debe seguirse en las primeras indagaciones morales. De una vez explica todos los errores en que han incurrido los filósofos acerca del principio supremo de la moral. Buscaron, en efecto, un objeto de la voluntad para hacer de él la materia y el fundamento de una ley (que, por consiguiente, no podía determinar la voluntad inmediatamente, sino por medio de este objeto, referido al sentimiento del placer y del dolor), mientras que hubieran debido comenzar por buscar una ley que determinase *á priori* é inmediatamente la voluntad y la diese de este modo su objeto. Ahora bien: que colocasen este objeto del placer, que debía suministrar el concepto supremo del bien en la felicidad, en la perfección, en el sentimiento moral ó en la voluntad de Dios, su principio era siempre heterónimo y estaban condenados á fundar la ley moral sobre condiciones empíricas, porque no podían calificar de bueno ó de malo el objeto, de que hacían un principio inmediato de determinación para la voluntad, sino en virtud de su relación inmediata al sentimiento, el cual es siempre empírico. No hay aquí sino una ley formal, es decir, una ley que no impone á la razón otra condición que la de dar á sus máximas la forma de una legislación universal; sólo

una ley tal puede dar *á priori* un principio determinante de la razón práctica. Los antiguos revelaron el vicio de este método, dando por fin á sus indagaciones morales la determinación del concepto del *soberano bien*, por consiguiente, de un objeto, del cual intentaban hacer luego el principio determinante de la voluntad en la ley moral, mientras que, por el contrario, solamente cuando la ley moral está bien establecida por sí misma, y es reconocida como un principio inmediato de determinación para la voluntad, es cuando puede presentarse este objeto á la voluntad, cuya forma es, por otra parte, determinada *á priori*, como lo intentaremos en la dialéctica de la razón pura práctica. Los modernos, entre los cuales no parece estar la cuestión del soberano bien á la orden del día, ó á lo menos parece haberse dejado esta cuestión como secundaria, disminulan el mismo vicio de método (aquí como en otros muchos casos) bajo expresiones vagas; pero sus sistemas les hacen traición, mostrándonos siempre la heteronomía de la razón práctica, de la cual es imposible deducir una ley moral capaz de dictar *á priori* órdenes universales.

Una vez que los conceptos del bien y del mal, como consecuencias de la determinación

á priori de la voluntad, suponen también un principio puro práctico, por consiguiente, una causalidad de la razón pura, no se refieren originariamente (en cierto modo como determinaciones de la unidad sintética de la diversidad de intuiciones dadas en una conciencia) á los objetos, como los conceptos puros del entendimiento, ó las categorías de la razón considerada en su empleo teórico, que suponen más bien como datos, pero que son modos de una sola categoría, de la categoría de la causalidad en tanto que el principio que la determina reside en la representación racional de una ley que la razón se da á sí misma como una ley de la libertad, y por la cual se revela *á priori* como práctica. Sin embargo, como si las acciones caen, *de un lado*, bajo una ley que no es una ley de la naturaleza, sino una ley de la libertad, y, por consiguiente, corresponden á la conducta de los seres inteligentes, pertenecen también, *de otro lado*, á los fenómenos, como hechos del mundo sensible, las determinaciones de una razón práctica no son posibles sino relativamente á los fenómenos, y, por consiguiente, en conformidad á las categorías del entendimiento; aunque no se trata aquí de emplear teóricamente esta facultad para reunir los

diversos elementos de la *intuición* (sensible) bajo una conciencia *á priori*, sino solamente de someter la diversidad de los *deseos* á la unidad de conciencia de una razón práctica que manda en la ley moral, ó de una voluntad pura *á priori*.

Estas *categorías de la libertad*, porque las llamaremos así para distinguirlas de los conceptos teóricos que son categorías de la naturaleza, tienen una ventaja evidente sobre las últimas. En tanto que éstas no son sino formas del pensamiento, que, por conceptos universales, no designan los objetos sino de un modo indeterminado y general para toda intuición posible para nosotros, aquéllas, por el contrario, refiriéndose á la determinación de un *libre albedrío* (al cual es, en verdad, imposible hallar una intuición perfectamente correspondiente, pero que, lo que no sucede respecto de concepto alguno de nuestra facultad de conocer considerada en su uso teórico, tiene su fundamento *á priori* en una ley pura práctica); aquéllas, digo, como conceptos prácticos elementales, en lugar de la forma de la intuición (el espacio y el tiempo), que no reside en la razón misma, sino que debe nacer de fuera, es decir, de la sensibilidad, suponen sin duda y

tienen por fundamento la *forma de una voluntad pura*, que reside en esta facultad, y, por consiguiente, en la facultad misma de pensar. De donde se sigue que, como en todos los preceptos de la razón pura práctica, se trata solamente de la *determinación de la voluntad* y no de las condiciones físicas (de la voluntad práctica) de *la ejecución de los propios deseos*, los conceptos prácticos *á priori*; en su relación con el principio supremo de la libertad, son inmediatamente conocimientos, y no necesitan esperar intuiciones para recibir una significación; y esto por una razón digna de ser tenida en cuenta, porque producen por sí mismos la realidad de aquello á que se refieren (la intención de la voluntad), cosa que no ocurre con los conceptos teóricos. Debe notarse bien, además, que las categorías que forman el cuadro siguiente conciernen á la razón práctica en general, y que así el orden en que se presentan conduce, de las que son aún indeterminadas moralmente y sometidas á condiciones sensibles, á las que, independientes de toda condición sensible son únicamente por la ley moral determinadas.

Tabla de las categorías de la Libertad relativamente á los conceptos del Bien y del Mal

1.	CANTIDAD	2.	QUALIDAD
Subjetivo: máximas (<i>opiniones prácticas individuales</i>); Objetivo: principios (<i>preceptos</i>); Principios <i>á priori</i> , tanto objetivos como subjetivos de la voluntad (leyes).		Reglas prácticas de acción (<i>proceptivæ</i>); Reglas prácticas de omisión (<i>prohibitivæ</i>); Reglas prácticas de excepción (<i>exceptivæ</i>).	
3.	RELACIÓN	4.	MODALIDAD
Relación á la <i>personalidad</i> ; Relación al <i>estado</i> de la persona; Relación <i>recíproca</i> de una persona al estado de las demás.		Lo <i>lícito</i> y lo <i>ilícito</i> ; El <i>deber</i> y lo <i>contrario al deber</i> ; El <i>deber perfecto</i> y el <i>deber imperfecto</i> .	

Se observará fácilmente que en este cuadro la libertad, relativamente á las acciones que puede producir, como fenómeno del mundo sensible, es considerada como una especie de causalidad, pero que no está sometida á principios empíricos de determinación, y que, por consiguiente, se refiere á las categorías de su posibilidad física; pero, al mismo tiempo, cada categoría es considerada tan universalmente, que el principio determinante de esta causalidad puede ser colocado fuera del mundo sensible, en la libertad concébidá como propiedad de un ser inteligente, hasta que las categorías de la modalidad operen la transición, pero solamente de un modo *problemático*, de los principios prácticos en general á los de la moralidad, los cuales pueden ser luego dogmáticamente establecidos por la ley moral.

Nada añadido para explicar este cuadro, porque tiene en sí claridad bastante. Una división fundada, como ésta, sobre principios es muy útil á toda ciencia, tanto por lo que respecta á la solidez como por lo que se refiere á la claridad. Así, por ejemplo, nos enseña el precedente cuadro, en su primer número, el punto por que deben comenzar las indagaciones prácticas; **de las máximas que cada cual funda en su in-**

clinación se va á los preceptos que sirven para toda una especie de seres racionales en tanto que se acuerdan en ciertas inclinaciones, y, por último, se eleva de aquí el ánimo á la ley que tiene fuerza para todos, de sus inclinaciones con entera independendencia. De este modo se percibe todo el plan de lo que hacerse debe, cada una de las cuestiones filosófico-prácticas á las cuales se ha de responder, y, al mismo tiempo, el orden que se debe adoptar.

De la típica de la razón pura práctica

Determinan, ante, los conceptos del bien y del mal á la voluntad un objeto. Pero ellos mismos están sometidos á una regla práctica de la razón que, si se trata de la razón pura, determina la voluntad *á priori*, relativamente á un objeto. Al juicio práctico toca luego decidir si una acción, posible para nosotros en la sensibilidad, constituye ó no el caso sometido á la regla: por él lo que estaba dicho universalmente (*in abstracto*), en la regla es aplicado *in concreto* á una acción. Ahora bien: puesto que una regla práctica de la razón pura concierne *ante todo, en cuanto práctica*, á la existencia de un objeto, y, *en segundo lugar*, en cuanto *regla práctica* de la razón pura, implica necesidad

relativamente á la existencia de la acción, y por consiguiente, es una ley práctica, no una ley de la naturaleza, apoyándose en principios empíricos de determinación, sino una ley de la libertad, ó una ley en cuya virtud la voluntad debe poder determinarse, independientemente de todo elemento empírico (sin otro motivo que la representación de la ley en general y de su forma), y puesto que, por otra parte, todos los casos posibles de acción que se presentan son empíricos, es decir, no pueden pertenecer sino á la experiencia de la naturaleza, parece absurdo pretender hallar en el mundo sensible un caso que, debiendo siempre estar sometido, como hecho del mundo sensible, á la ley de la naturaleza, permita que se le aplique una ley de la libertad, y al cual pueda convenir la idea suprasensible del bien moral que en él debe aparecer *in concreto*. El juicio en la razón pura práctica está, pues, sujeto á las mismas dificultades que en la razón pura teórica; pero esta tenía á su alcance un medio de evitar esas dificultades. En efecto, si el uso teórico de la razón exige intuiciones á las cuales puedan aplicarse los conceptos puros del entendimiento, las intuiciones de este género (aunque sólo conciernan á los objetos de los sentidos) pueden ser

dadas *a priori*, y, por consiguiente, en lo que mira á la unión de lo diverso en las intuiciones, en conformidad á los conceptos *a priori* del entendimiento puro (á que sirven de *schemas*), El bien moral es, por el contrario, algo supra-sensible en cuanto al objeto, y, por tanto, no se puede hallar en intuición alguna sensible nada que á él corresponda. El juicio que se refiere á las leyes de la razón pura práctica parece, pues, sujeto á dificultades particulares, que proceden de que una ley de la libertad debe ser aplicada á acciones, en tanto que ocurran hechos en el mundo sensible y correspondan por esta cualidad de tales á la naturaleza.

Preséntase aquí, sin embargo, un modo de ser favorable al juicio práctico puro. Cuando se trata de subsumir bajo una *ley pura práctica* una acción que yo puedo producir en el mundo sensible, la cuestión no está en la posibilidad de la *acción* considerada como hecho del mundo sensible; porque juzgar esta posibilidad, es juzgar el uso teórico que hace la razón, siguiendo la ley de la causalidad, de un concepto puro del entendimiento por el cual tiene un *sche-ma* en la intuición sensible. La causalidad física, ó la condición bajo la cual tiene lugar, entra en los conceptos de la naturaleza, de que ta ima-

ginación transcendental traza el *schema*. Pero no se trata aquí del *schema* de un caso que tiene lugar según leyes, sino del *schema* (si esta expresión puede aquí ser propia) de una ley misma, puesto que la propiedad que tiene la *voluntad* (no hablo de la acción considerada en su efecto) de ser *determinada* únicamente por la ley, independientemente de todo otro principio de determinación, une el concepto de la causalidad á condiciones completamente diferentes á las que constituyen el natural enlace que une á los efectos con las causas.

Un *schema*, es decir, una manera universal con que procede la imaginación (para exhibir *a priori* á los sentidos el concepto puro del entendimiento, que la ley determina), debe corresponder á la ley física, como á una ley á la cual están sometidos los objetos de la intuición sensible, en cuanto tales. Pero no se puede someter intuición alguna, y, por tanto, *schema* alguno, á la ley de la libertad (en cuanto causalidad independiente de toda condición sensible), y, por consiguiente, también al concepto del bien absoluto para aplicarla *in concreto*. Por esto, la única facultad de conocer que puede aplicar la ley moral á los objetos de la naturaleza es el entendimiento (no la imaginación), el cual

á una idea de la razón puede someter, como una ley para el juicio, no un *schema* de la sensibilidad, sino una ley que pueda ser aplicada *in concreto* á los objetos de los sentidos, y, por consiguiente, considerada como una ley de la naturaleza, pero solamente en cuanto á la forma, y esta ley podemos llamarla, en consecuencia, *tipo* de la ley moral.

La regla del juicio en tanto que está sometido á las leyes de la razón pura práctica, es ésta; pregúntate si, considerando la acción que tienes presente como debiendo suceder según una ley de la naturaleza de que tú mismo fueras partidario, podrías aun considerarla como posible para tu voluntad. Cada cual juzga de hecho según esta regla si las acciones son moralmente buenas ó malas. Se dirá acaso: ¡Y qué! Si *cada cual* se permitiese mentir cuando creyese hallar en ello alguna ventaja, ó se creyese con derecho á atentar á su vida una vez que de ella estuviera descontento, ó viese con completa indiferencia los ajenos males; si esto ocurriera, y tú aceptases semejante estado de cosas, ¿sería con el consentimiento de tu voluntad? Cada cual sabe en verdad muy bien que, si se permite secretamente alguna maldad, todo el mundo no obra por esto del mismo modo, ó

que, si es, sin darse de ello cuenta, insensible para los demás, no es esta una razón para que todo el mundo esté en la misma disposición á su respecto; así esta comparación de la máxima de nuestra acción con una ley universal de la naturaleza no es tampoco el principio determinante de nuestra voluntad. Pero esta ley no es menos un *tipo* que nos sirve para juzgar nuestras máximas según principios morales. Si no es tal la máxima de la acción que revestir pueda a forma de una ley universal de la naturaleza, es moralmente imposible. El mismo sentido común lo juzga, porque la ley de la naturaleza sirve siempre de fundamento á sus más ordinarios ratiocinios, aun á los de la experiencia. La tiene, pues, siempre ante los ojos, reservándose no hacer de esta *ley de la naturaleza*, en los casos en que se trata de juzgar la causalidad, sino el tipo de una *ley de la libertad*; porque si no pudiera servirse como ejemplo en la experiencia de alguna cosa fácilmente, no podría poner su uso en la aplicación la ley de una razón pura práctica.

Emplear *la naturaleza del mundo sensible* como *tipo* de una *naturaleza inteligible*, es, pues, lícito, con tal de que no se trasporte á ésta las intuiciones y lo que de ella dependa;

antes bien, limitándose á tomar su *forma legislativa* en general (cuyo concepto se halla también en el uso más puro de la razón, pero no puede ser conocido *á priori* de una manera determinada, sino por el uso práctico de la razón pura). Por que las leyes, como tales, son idénticas, en cuanto á la forma, sin que importe saber de dónde toman los principios que las determinan.

Por otra parte, como de todo lo inteligible no hay aquí absolutamente sino la libertad que tenga ante todo realidad (mediante la ley moral), y aun no la tiene sino en tanto que es una suposición inseparable de la ley moral; como además todos los objetos inteligibles á los cuales la razón podría conducir siguiendo esta ley, sólo tienen á su vez realidad para nosotros por la necesidad de esta ley misma y por el uso de la razón pura práctica; y como, de otro lado, ésta tiene el derecho y aun la necesidad de servirse de la naturaleza (considerada en su forma puramente inteligible) como de un tipo para el juicio, la presente observación produce el efecto de preveniros contra el peligro de colocar entre los conceptos mismos lo que corresponde simplemente á la típica de los conceptos. Esta, pues, como típica del juicio, nos



preserva del *empirismo* de la razón práctica, la cual coloca los conceptos prácticos del bien y del mal únicamente en los efectos de la experiencia (ó en lo que se llama bienestar), aunque sea acertado decir que el bienestar y el infinito número de las consecuencias útiles de una voluntad determinada por el amor propio, si esta voluntad se considerase al mismo tiempo como una ley universal de la naturaleza, podrían servir de tipo perfectamente apropiado al bien moral, pero sin confundirse en modo alguno con él. Nos preserva también esta misma típica del *misticismo* de la razón práctica, la cual convierte en *schema* lo que sólo debe servir de *símbolo*; es decir, aplica á los conceptos morales de las intuiciones reales, y, por tanto, suprasensibles (de un reino invisible de Dios), y se pierde en lo trascendente. Lo único que conviene al uso de los conceptos morales es el *racionalismo* del juicio, el cual no toma de la naturaleza sensible sino lo que la razón pura puede también concebir por sí misma, es decir, la forma legislativa, y no trasporta al mundo suprasensible si no lo que puede en desquite expresarse realmente en el mundo sensible por actos, según la regla formal de una ley de la naturaleza en general. Sin embargo, importa

muy principalmente ponerse en guardia contra el *empirismo*: en efecto, el *misticismo* no es absolutamente incompatible con la pureza y sublimidad de la ley moral, y, además, no es una cosa natural, ni que conviene á la generalidad de los hombres llevar la imaginación hasta las intuiciones suprasensibles: el peligro no es, pues, tan general de este lado. El empirismo, por el contrario, extirpa hasta las mismas raíces de la moralidad en las intuiciones (en que reside el alto valor que la humanidad puede y debe procurarse, porque este valor no está en las acciones); sustituye al deber algo muy diferente, un interés empírico en el cual entran todas las inclinaciones en general, que, sea cualquiera la forma que revistan, degradan á la humanidad, cuando se las eleva á la dignidad de principios prácticos supremos; y como estas inclinaciones halagan, no obstante, la sensibilidad de cada individuo, el empirismo es mucho más peligroso que el fanatismo, el cual no puede constituir en la mayor parte de los hombres un estado duradero y permanente.

CAPITULO III

DE LA ANALÍTICA DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA

De los móviles de la razón pura práctica

La ley moral determina inmediatamente la voluntad: éste es el carácter esencial del valor moral de las acciones. Puede bien la determinación voluntaria ser *conforme* á la ley moral si la voluntad necesita de un sentimiento, de cualquiera especie que sea, para tomar esta determinación; y si, por consiguiente, no se determina únicamente *en vista de la ley*, la acción tendrá entonces ciertamente un carácter *legal*, pero no un carácter *moral*. Pero si se entiende por *móvil (elator animi)* el principio subjetivo que determina la voluntad de un ser cuya razón no es ya, por su naturaleza misma, necesariamente conforme á la ley objetiva, se seguirá primeramente que no se puede atribuir móvil alguno á la voluntad divina, y luego que el móvil de la voluntad humana (y de la de todo ser racional creado) no puede ser otra que la ley moral, y, por tanto, el principio subjetivo de determinación otro que el principio objetivo, si se quiere que la acción no cumpla solamente la *letra de la ley*, sino que

contenga además su *espíritu* (1). Si, pues, para dar á la ley moral influencia sobre la voluntad no debe invocarse móvil alguno extraño que pueda dispensar del de la ley moral, puesto que no produciría así sino una hipocresía pura y vana, y si aun es *peligroso* admitir *al lado* de la ley moral el concurso de algunos otros móviles (como los del interés), sólo resta determinar con cuidado de qué modo la ley moral se convierte en un móvil, y cuál es el efecto que sobre nuestra facultad de desear produce entonces. Porque en cuanto á la cuestión de saber cómo una ley pueda ser por sí misma é inmediatamente un principio de determinación para la voluntad (lo que constituye, sin embargo, el carácter esencial de toda moralidad), es una cuestión insoluble para la razón humana, y que trae siempre la de saber cómo es posible una voluntad libre. No habremos, pues, de mostrar *á priori* de qué modo la ley moral contiene en sí un móvil, sino lo que, como móvil, produce (ó, por mejor decir, producir debe) en el espíritu.

(1) Puede decirse de toda acción conforme á la ley, pero que no se ha realizado en vista de la ley, que es moralmente buena en cuanto á la *letra*, pero no en cuanto al *espíritu* (en lo que á la intención se refiere).

El carácter esencial de toda determinación moral de la voluntad es que ésta se determine únicamente por la ley moral, como voluntad, libre; por consiguiente, sin el concurso, y aun con exclusión de los atractivos sensibles, y con perjuicio de todas las inclinaciones que pudieran ser contrarias á esta ley. Bajo este punto de vista, el efecto de la ley moral, como móvil, es, pues, puramente negativo, y puede ser desconocido *á priori*. Toda inclinación, en efecto, toda atracción sensible, se funda en el sentimiento, y el efecto negativo producido sobre el sentimiento (por el perjuicio llevado á las inclinaciones) es el mismo sentimiento. Por consiguiente, muy bien podemos ver *á priori* que la ley moral, como principio de determinación de la voluntad, por lo mismo que contraría todas nuestras inclinaciones, debe producir un sentimiento que puede llamarse de dolor, y es este el primero y quizá el único caso en que nos es permitido determinar por conceptos *á priori* la relación de un conocimiento (que procede aquí de la razón pura práctica) con el sentimiento del placer ó del dolor. Todas las inclinaciones juntas (que se pueden reunir en una especie de sistema, y á cuya satisfacción se llama bienestar personal) constituyen el amor

propio (solipsismus). Este es, ó bien el *egotismo*, que consiste en una *benevolencia* excesiva para sí mismo (*philautia*) ó bien la *satisfacción* de sí mismo (*arrogantia*). El primero se llama particularmente *amor propio*; la segunda *presunción*. La razón pura práctica no ocasiona perjuicio al amor propio, que es natural en el hombre y anterior á la ley moral, sino para obligarle á ponerse de acuerdo con esta ley, y á merecer así el nombre de *amor propio racional*. Pero confunde enteramente y condena la presunción, porque toda pretensión á la propia estima, que precede á la conformidad de la voluntad con la ley moral, es nula é ilegítima, puesto que la conciencia de una intuición conforme á esta ley es la primera condición del mérito y valor personal (como lo demostraremos bien pronto claramente). El deseo de la estimación propia forma, pues, parte de las inclinaciones á las cuales la ley moral contraría, puesto que la estima propia sólo en la moralidad puede basarse. Arruina, pues, la ley moral á la presunción enteramente. Pero como esta ley es algo positivo en sí, á saber, la forma de una causalidad intelectual, es decir, de la libertad, *rebajando* la presunción al menosprecio de la inclinación contraria, es, al mismo



tiempo, un objeto de *respeto*, y llegando hasta confundirla *enteramente*, el objeto del mayor respeto, y en consecuencia también, la fuente de un sentimiento positivo, que no es de origen empírico y puede ser conocido *a priori*. El respeto á la ley moral es, por tanto, un sentimiento producido por una causa intelectual, y este sentimiento es el único que conocemos perfectamente *a priori* y cuya necesidad podemos percibir.

En el capítulo precedente hemos visto que todo lo que se presenta como objeto de la voluntad, anteriormente á la ley moral, debe ser descartado de los móviles de una voluntad que determina, bajo el nombre de bien absoluto, esta ley misma, como condición suprema de la razón práctica, y que la única forma práctica, la cual consiste en la aptitud de las máximas para formar una legislación universal, determina, ante todo, lo que es bueno en sí y absolutamente, y funda las máximas de una voluntad pura, única buena en todos conceptos. Pero encontramos nuestra naturaleza, en cuanto seres sensibles, de tal modo constituida, que la materia de la facultad de desear (todo lo que es objeto de inclinación, ya de esperanza, ya de temor) se nos impone ante todo, y que nuestro

yo patológico, nuestra *bestia*, incapaz completamente de fundar por sus máximas una legislación universal, es la primera en hacer valer sus pretensiones, sin embargo, y se esfuerza en hacerlas pasar por derechos primitivos y ordinarios, como si fuese nuestro yo todo entero. Esta inclinación y tendencia á hacer de sí mismo el propio principio objetivo de determinación, cediendo á las pretensiones de los principios subjetivos de la voluntad, puede llamarse *amor propio*, y el amor propio, cuando se erige en legislador y en principio práctico absoluto, se convierte en *presunción*. Pero la ley moral, única que es verdaderamente (es decir, en todos respectos) objetiva; excluye absolutamente la influencia del amor propio sobre el principio práctico supremo, y condena infinitamente la presunción, que prescribe como leyes las condiciones subjetivas del amor propio. Ahora bien: lo que condena y contraría á la presunción con la que nosotros mismos nos juzgamos, humilla. La ley moral humilla, pues, inevitablemente á todo hombre que compara con esta ley la inclinación sensible de su naturaleza. Pero esto, cuya representación como *principio determinante de nuestra voluntad*, nos humilla en nuestra propia conciencia, excita por sí mis-

mo el *respeto* por ser algo positivo y como principio de determinación. La ley moral es, pues, también subjetivamente una causa de respeto. Ahora bien: como todo lo que entra en el amor propio corresponde á la inclinación, como toda inclinación descansa sobre sentimientos, y como, por consiguiente, lo que contraría á todas las inclinaciones juntas en el amor propio tiene por esto necesariamente influencia sobre el sentimiento, se comprende cómo es posible ver *á priori* que la ley moral, rehusando y negando á las inclinaciones, sollicitaciones y tendencias que abrigamos el derecho de convertirse en condiciones supremas de la moralidad, es decir, al amor propio toda participación en la legislación suprema, puede producir sobre el sentimiento un efecto que, de un lado, es puramente *negativo*, y de otro, relativamente al principio restrictivo de la razón pura práctica, *positivo*. Pero no por esto debe admitirse, bajo el nombre de sentimiento práctico ó moral, una especie particular de sentimiento anterior á la ley moral y su fundamento.

El efecto negativo producido sobre el sentimiento (sobre el sentimiento del dolor) es, como toda influencia ejercida sobre el sentimiento, y como todo sentimiento en general, *patológico*.

Como efecto de la conciencia de la ley moral, por consiguiente, relativamente á una causa inteligible, es decir, al sujeto de la razón pura práctica, considerada como legisladora suprema, este sentimiento de un sujeto racional, afectado por inclinaciones, se llama humillación (menosprecio intelectual); pero, relativamente á su principio positivo, es decir, á la ley, se llama respeto á esta ley. Esto no implica que deba admitirse hacia dicha ley, ni para ella, un particular sentimiento; pero, como triunfa de la resistencia, un obstáculo destruido es estimado por el juicio de la razón igual que un efecto positivo de la causalidad. Por lo mismo que este sentimiento puede ser llamado de respeto hacia la ley moral y hacia las dos razones juntas, puede designársele con el nombre de sentimiento ó *sentido moral*.

Así, lo mismo que la ley moral es presentada por la razón pura práctica como un principio formal que debe determinar la acción, lo mismo que es un principio material en un sentido, pero objetivo, propio á determinar los objetos de la acción que se llama bien y mal, es también un principio subjetivo de determinación, es decir, un móvil para esta acción, puesto que tiene influencia sobre la moralidad del sujeto y pro-

duce un sentimiento necesario á la influencia de la ley sobre la voluntad. Nada hay aquí *anteriormente* en el sujeto del sentimiento que le dispusiera á la moralidad. Esto es imposible, puesto que todo sentimiento es sensible, y puesto que el móvil de la intención moral debe ser libre de toda condición sensible. El sentimiento sensible, que es el fundamento de todas nuestras inclinaciones, es, sin duda, la condición de ese sentimiento que llamamos respeto; pero la causa que le determina reside en la razón pura práctica, y, por consiguiente, no debe decirse que es un efecto *patológico*, sino un efecto *práctico*. Por lo mismo que la representación de la ley moral despoja al amor propio de su influencia y de su ilusión á la presunción, disminuye el obstáculo que se presenta á la razón pura práctica, y trae así, en el juicio de la razón, la representación de la superioridad de esta ley objetiva sobre los impulsos de la sensibilidad, y, por consiguiente, separando este contrapeso, la da relativamente un peso (por una voluntad afectada por impulsos). Y así, el respeto á la ley no es un móvil para la moralidad, sino que es la moralidad misma considerada subjetivamente como móvil, en el sentido de que la razón pura práctica, quitando al

amor propio toda pretensión contraria, da autoridad á la ley, que desde este momento tiene influencia. Debe aquí notarse que, como el respeto es un efecto producido sobre el sentimiento, es decir, sobre la sensibilidad de un ser racional, supone, entre los seres entre los cuales se impone la ley moral, la sensibilidad, y, por consiguiente también, el carácter de seres finitos, y que este respeto á la ley no puede ser atribuído á un ser supremo, ni aun á un ser libre de toda sensibilidad, y en el cual no puede, por tanto, ser esta sensibilidad para la razón práctica un obstáculo.

Es, pues, producido únicamente por la razón este sentimiento (que se llama sentimiento moral). No sirve para juzgar las acciones ó para fundar la ley moral objetiva, sino solamente para hacer de ella nuestra máxima; es decir, sirve sólo de móvil. ¿Qué otro más conveniente podría darse á este sentimiento singular que no puede compararse á sentimiento alguno patológico? Su naturaleza es tan particular, que parece estar sólo á las órdenes de la razón (entendiéndose de la razón pura práctica).

El *respeto* se dirige siempre á las personas, jamás á las cosas. Estas pueden excitar en nosotros *inclinación* y aun amor, cuando son ani-

nadas (por ejemplo, los caballos, los perros, etc.), ó miedo, como el mar, un volcán, una fiera, pero nunca *respeto*. Lo que más se aproxima á este sentimiento es la *admiración*; y ésta, como afecto, es un asombro que las cosas pueden también producir; por ejemplo, las montañas que se elevan hasta el cielo, la magnitud, el número y las distancias que separan á los cuerpos celestes, la fuerza y agilidad de ciertos animales, etc. Pero todo esto no es respeto. Un hombre puede también ser un objeto de amor, de temor ó de admiración, y aun de asombro, sin ser por este objeto de respeto. Su gallardía, su valor y su fuerza, el poder que debe al rango que ocupa entre los demás, pueden inspirarme estos sentimientos, sin que yo experimente interiormente respeto hacia su persona. *Me inclino ante un grande*, decía *Fontenelle*, *pero mi espíritu no se inclina*. Y yo añadiría: ante el humilde obrero en el cual veo la honradez llevada á un grado que no encuentro en mí mismo, *mi espíritu se inclina y prosterna*, quíralo yo ó no, y por alta que yo pretenda levantar mi cabeza para hacer notar la superioridad de mi rango ó mi linaje. ¿Por qué? Porque su ejemplo me recuerda una ley que confunde mi presunción, cuando la comparo con mi con-

ducta, y cuya práctica no puedo considerar como imposible, puesto que de esa práctica tengo ante los ojos un ejemplo vivo. Si tengo la conciencia de ser honrado en el mismo grado, el respeto subsiste todavía. En efecto, como todo lo que es bueno en el hombre es siempre defectuoso, la ley, hecha visible por un ejemplo, confunde siempre mi orgullo, porque la imperfección de que el hombre que me sirve de medida pudiera muy bien ser tocado, no me es tan conocida como la mía propia, y se me aparece así bajo un aspecto más favorable. El *respeto* es un *tributo* que no podemos negar al mérito, queramos ó no; muy bien podemos no mostrarle en nuestro exterior, pero no podemos librar-nos de experimentar-le interiormente.

El respeto tiene tan poco de senjimiento de *blacer*, que nadie se entrega á él voluntariamente á él ante otro hombre. Se procura buscar en él alguna cosa que pueda ayudar á arrojar este fardo, algún motivo de infamia que indemnice de la humillación causada por el ejemplo que á la vista se presenta. Los muertos mismos, sobre todo cuando el ejemplo que nos dan nos parece inimitable, no siempre están á cubierto de esta crítica. La ley moral misma, á pesar de su imponente majestad, no escapa á

esta inclinación que nos arrastra á sacudir el yugo del respeto. Si nos place rebajarle hasta la categoría de una nueva inclinación familiar, y si nos esforzamos hasta el punto de hacer de ella un precepto favorito de bien entendido interés, ¿no es por libertarnos de ese terrible respeto que tan severamente nos recuerda nuestra propia indignidad? Pero, por otra parte, el respeto tiene poco de sentimiento de pena, tan poco que, cuando hemos conseguido una vez humillar nuestra presunción, y hemos dado á este sentimiento una influencia práctica, no podemos dejar de admirar por más tiempo la majestad de la ley moral, y nuestra alma cree elevarse tanto más, cuanto más elevada contempla esta santa ley por cima de sí y de su frágil naturaleza. Los grandes talentos, unidos á una actividad no menos grande, pueden también, es cierto, infundir respeto ó un sentimiento análogo; esto es aún muy conveniente, y parece que aquí se identifica con este sentimiento la admiración. Pero observando más detenidamente y de cerca, se hallará que, como es siempre imposible en la habilidad separar exactamente las disposiciones naturales de la cultura ó de la actividad personal, la razón nos la presenta como el fruto probable de la cultura

y, por consiguiente, como un mérito que rebaja singularmente nuestra presunción, y se hace para nosotros un reproche vivo, ó un ejemplo que debemos seguir en cuanto nos sea posible. No es, pues, simplemente sino admiración ese respeto que mostramos hacia un hombre de talento (y que se dirige verdaderamente á la ley que su ejemplo nos trae á la memoria). Y lo que más lo prueba es que tan pronto como la generalidad de los admiradores se cree herida por la maldad de un hombre de esta suerte (como *Voltaire*, por ejemplo), renuncia á todo respeto hacia su persona, mientras que aquel que se halla verdaderamente instruído persiste en este respeto, al menos hacia el talento de aquel hombre, porque está comprendido en una obra y sigue una vocación que le impone en cierto modo como un deber imitar aquel ejemplo.

ÍNDICE DEL TOMO I

PREFACIO.....	5
---------------	---

INTRODUCCION

De la idea de una crítica de la Razón Práctica.....	27
--	----

PRIMERA PARTE

DOCTRINA ELEMENTAL DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA

Libro primero

Análitica de la Razón Pura Práctica

CAPITULO I

DE LOS PRINCIPIOS DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA

	Páginas
I Definición.....	31
II Teorema primero.....	36
III Teorema segundo.....	37
IV Teorema tercero.....	48
V Problema primero.....	52
VI Problema segundo.....	53
VII Ley fundamental de la Razón Pu- ra Práctica.....	57
VIII Teorema cuarto.....	62

	Páginas
I. De la Deducción de los principios de la Razón Pura Práctica.....	80
II. Del derecho que tiene la razón pura, en su uso práctico, á una extensión que le es absolutamente imposible en su uso especulativo...	98

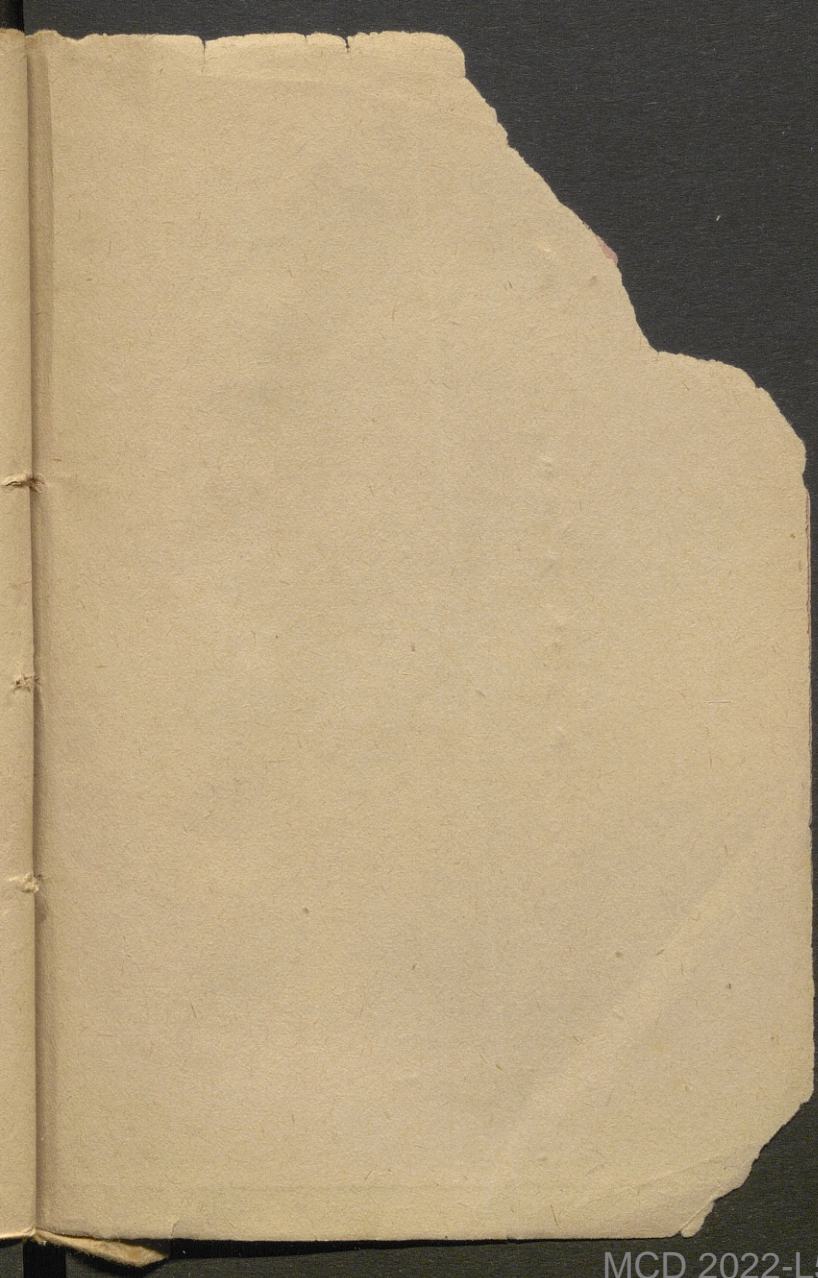
CAPÍTULO II

DE LA ANALÍTICA DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA

- Del concepto de un objeto de la Razón Pura Práctica.....	112
- Tabla de las Categorías de la Libertad..	131
- De la típica de la Razón Pura Práctica..	133

CAPÍTULO III F.G.^a

De los móviles de la Razón Pura Práctica.....	142
---	-----



MCD 2022-L5



Volúmenes.

- 36, 37 y 38 FICHTE.—Doctrina de la ciencia.
39 HARTMANN.—Religión del porvenir.
40 SAN JERONIMO.—Epístolas.
41 G. SERRANO.—Crítica y filosofía.
42, 43 y 44 MALEBRANCHE.—Conversaciones sobre Metafísica.
45 SPENCER.—Clasificación de las ciencias.
46 HAECKEL.—Psicología celular.
47 y 48 SCHOPENHAUER.—Parerga y Paralipomena.
49 y 50 DELBOEUF.—La materia bruta y la materia viva.
51 y 52 B. CONSTANT.—Política.
53 STUART MILL.—El utilitarismo.
54 SAN AGUSTIN.—Meditaciones.
55 AZCARATE.—La República norteamericana.
56 LUBOCK.—La dicha de vivir.
57 POSADA.—El parlamentarismo.
58 SENECA.—Tres libros filosóficos.
59, 60 y 61 BACON.—Novum Organum.
62, 63, 64 y 65 HEGEL.—Lógica.
66 VOLTAIRE.—Cándido o el optimismo.
67 A. ZOZAYA.—La Contradicción política.
68 D'ALEMBERT.—Destrucción de los Jesuitas.
69 A. ZOZAYA.—La crisis religiosa.
70 y 71 KRAUSE.—Idea de la Humanidad.
72 HIPOCRATES.—Aforismos y pronósticos.
73 CONFUCIO.—Los Grandes Libros.
74 CHAMFORT.—Caracteres y anécdotas.
75 VOLNEY.—Las ruinas de Palmira.
76, 77 y 78 PLATON.—La República.
79 DAVID HUME.—Ensayos económicos.
80 y 81 CICERON.—Los oficios.
82 CICERON.—Los diálogos.

Los tomos agotados serán reimpresos próximamente.
Las traducciones son *íntegras*, y en su mayor parte directas.