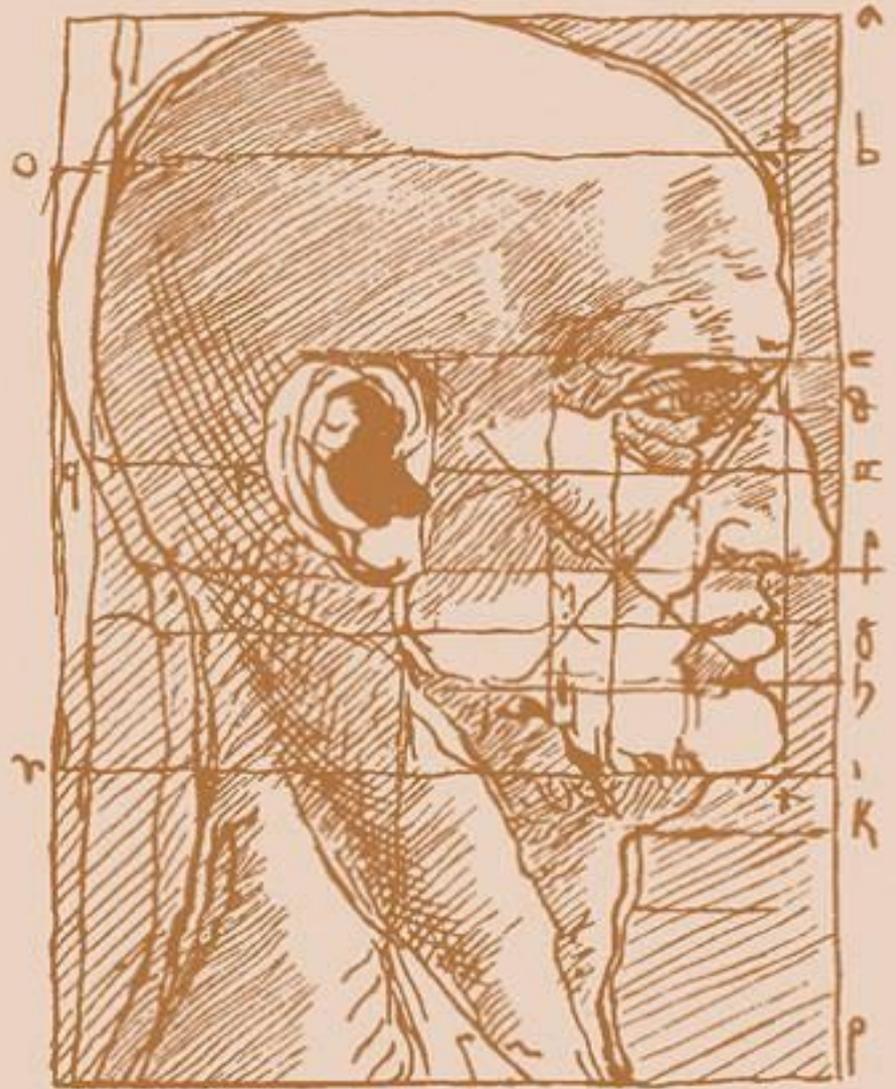


# CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Immanuel Kant



Lectulandia

Cuando el hombre usa de la razón para dirigir su conducta, ¿qué función le es posible desempeñar a aquella? ¿Puede ser solamente la de arbitrar los medios más adecuados para conseguir fines que ella no ha dictado, provenientes de instancias de otra naturaleza? ¿O podría también proponer por sí misma a la voluntad del hombre, enteramente franca de ajenos intereses, objetivos de índole originalmente racional?

La pretensión de dar una respuesta suficiente a esta precisa cuestión llevó al filósofo prusiano Immanuel Kant, a finales del siglo XVIII, a escribir este libro, ofreciendo en su «Crítica de la razón práctica» un penetrante análisis, que se ha hecho ya clásico, de todo el uso práctico de la razón humana.

Su Analítica descubre, junto al uso servil, empírico y meramente instrumental de la razón práctica, otro uso libérrimo, puro e incondicionado de ésta, que es su uso propiamente moral. De aquél proceden las recomendaciones que pretenden hacer feliz al hombre; de éste, las exigencias que podrían hacer al hombre bueno. Uno y otro objetivo vienen a converger en el viejo ideal del bien supremo, cuya presunta imposibilidad examina y discute también Kant en las páginas de la Dialéctica.

Su célebre doctrina de los postulados de la razón pura práctica —Dios, libertad e inmortalidad—, expuesta en esta obra, ha venido ofreciendo, por su parte, singulares e inexploradas posibilidades al pensamiento de ambición metafísica, algunos de cuyos desarrollos pueblan hoy todavía el horizonte de la filosofía contemporánea.

**Lectulandia**

Immanuel Kant

# **Crítica de la razón práctica**

**Trad. Miñana-Morente**

ePub r1.0

Titivillus 21.02.2018

Título original: *Kritik der praktischen Vernunft*

Immanuel Kant, 1788

Traducción: Emilio Miñana y Villagrasa & Manuel García Morente

Revisión: Juan Miguel Palacios

Editor digital: Titivillus

ePub base r1.2

---

**más libros en [lectulandia.com](http://lectulandia.com)**

---

## Nota a la presente edición

*Es ésta la primera y la mejor versión directa al castellano conocida hasta hoy de la Crítica de la razón práctica de Kant. Apareció en Madrid, en 1913, formando parte de la «Colección de Filósofos Españoles y Extranjeros» que dirigía Adolfo Bonilla y San Martín en la Librería General de Victoriano Suárez. Antes, en 1876 y 1886, se habían publicado ya en España dos diversas versiones de esta obra, que no eran sino retraducciones del francés apenas utilizables. Y después, en 1939 y 1961, vieron también la luz en la Argentina dos nuevas traducciones de ella a partir de su lengua original, que resultan, sin embargo, de valor notablemente inferior al de ésta. La presente traducción no ha conocido, por su parte, más que dos reediciones legítimas: una en 1963 en su editorial de origen, con revisión e introducción de Oswaldo Market, y otra en 1975 en el seno de la colección Austral de Espasa-Calpe. Ambas se encuentran hoy completamente agotadas.*

*Con el fin de poner de nuevo esta traducción a disposición de quienes se interesan por la filosofía y hablan castellano, hemos querido reproducir aquí fiel e íntegramente su texto original, sin enmienda ni complemento alguno. Sólo nos hemos permitido la corrección de las erratas descubiertas en él y la adición de algunas notas —puestas, como las del traductor, con asterisco a pie de página— que señalan algún presunto error de traducción advertido en ésta que pudiera estorbar la buena inteligencia del discurso de Kant. Por su importancia y reiteración, queremos prevenir ya aquí al lector, para no tenerlo que hacer después repetidamente a lo largo del texto, de los dos siguientes: la frecuente versión impropia del vocablo alemán *Gesinnung* por el castellano «intención», en vez de servirse siempre para hacerlo de la expresión empleada otras veces de «disposición de ánimo», y la constante traducción, asimismo impropia, de la palabra alemana *Vorschrift* con la castellana «precepto», en lugar de verterla literalmente con la de «prescripción», dado que, según Kant, los preceptos constituyen tan sólo una especie de éstas, a saber, la de las prescripciones propiamente morales (a diferencia de las técnicas y de las pragmáticas).*

JUAN MIGUEL PALACIOS  
(Universidad Complutense)

## Advertencia

*Esta traducción de la Crítica de la razón práctica se ha hecho con el propósito de conseguir la más escrupulosa exactitud y fidelidad. Se ha procurado conservar hasta los más insignificantes —al parecer— detalles del original. Con frecuencia encontrará el lector que la lectura se hace algo penosa y difícil. No lo achaque totalmente a nuestro trabajo, mas reflexione que es éste un libro profundo y serio, que exige de sus lectores, en cualquier lengua que sea, un gran esfuerzo de atención. Atrévase el lector español a hacer ese esfuerzo y se verá libre de la tutela que supone siempre una interpretación. Una fiel traducción y no un comentario es lo que aquí le ofrecemos.*

*Hemos añadido, al final de la obra, un registro alfabético de autores o nombres y otro de conceptos o materias; creemos que podrán ayudar provechosamente al trabajo del estudioso.*

LOS TRADUCTORES

# Prólogo

Por qué esta crítica no lleva el título de «Crítica de la razón *pura* práctica», sino solamente el de Crítica de la razón práctica en general, a pesar de que el paralelismo de ésta respecto de la especulativa parece exigir lo primero, es cosa que este tratado explica suficientemente. Él debe sólo establecer que *hay razón pura práctica* y critica con esa intención toda su *facultad práctica*. Si lo consigue, ya no necesita entonces criticar la *facultad pura misma* para ver si la razón, con semejante facultad, *no se excede* a sí misma, atribuyéndosela gratuitamente (como ello ocurre en la especulativa). Pues si, como razón pura, es ella realmente práctica, demuestra su propia realidad y la de sus conceptos por el hecho mismo y es en vano todo disputar contra la posibilidad de serlo.

Con esa facultad queda también entonces afirmada la *libertad* trascendental, tomada en aquella significación absoluta en que la razón especulativa, en el uso del concepto de la causalidad, la necesitaba para salvarse de la antinomia en que cae inevitablemente, cuando quiere pensar *lo incondicionado* en la serie del enlace causal; este concepto de lo incondicionado, empero, no pudo la razón establecerlo más que de un modo problemático, como no imposible de pensar, sin asegurarle su realidad objetiva, sino solamente para no ser precipitada en lo profundo del escepticismo y atacada en su propia esencia por la pretendida imposibilidad de aquello que, al menos como pensable, tiene ella que dejar valer.

El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *piedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa, y todos los demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su *posibilidad* queda *demostrada* por el hecho de que la libertad es real; pues esta idea se manifiesta por medio de la ley moral.

Pero la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa, cuya posibilidad *a priori sabemos* (*wissen*), sin penetrarla (*einzusehen*), sin embargo, porque ella es la condición<sup>[1]</sup> de la ley moral, ley que nosotros sabemos. Las ideas de Dios y de la *inmortalidad* no son empero condiciones de la ley moral, sino sólo condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esa ley, es decir, del uso meramente práctico de nuestra razón pura; así pues, de esas ideas también podemos afirmar que no *conocemos* ni *penetramos*, no digo tan sólo la realidad, sino ni siquiera la posibilidad. Pero, sin embargo, son ellas las condiciones de la aplicación de la voluntad, moralmente determinada, a su objeto que le es dado *a priori* (el supremo bien). Por consiguiente, su posibilidad puede y debe *ser admitida* en esta relación práctica, sin conocerla y penetrarla, sin embargo, teóricamente. Para la última exigencia basta, en el sentido práctico, que no contengan ninguna imposibilidad (contradicción) interna. Ahora bien, aquí hay un fundamento del asentimiento (*Fürwahrhaltens*), que es meramente subjetivo, en comparación con la

razón especulativa, pero que es *objetivamente* valedero para una razón, también pura, aunque práctica, y mediante el cual se proporciona a las ideas de Dios y de la inmortalidad, por medio del concepto de la libertad, realidad objetiva, autoridad e incluso necesidad subjetiva (exigencia de la razón pura) de admitirlas, sin que por eso empero se encuentre extendida la razón en el conocimiento teórico, sino que sólo la posibilidad, que antes era solamente *problema* y que viene a ser aquí *aserto*, es dada y así encuentra el uso práctico de la razón su enlace con los elementos del teórico. Y esta exigencia no es algo así como la exigencia hipotética de una intención *arbitraria* de la especulación, de tener que admitir algo *si se quiere*, en la especulación, hacer un uso completo de la razón, sino una exigencia *legal* (*gesetzliches*) de admitir algo, sin lo cual no puede acontecer aquello que se *debe* poner irremisiblemente como el propósito de la acción y omisión.

Sería desde luego más satisfactorio para nuestra razón especulativa resolver estos problemas por sí y sin ese rodeo, y conservarlos como conocimiento (*Einsicht*) para el uso práctico; pero nuestra facultad de la especulación no se halla dispuesta de un modo tan favorable. Aquellos que se jactan de tales y tan elevados conocimientos, deberían no guardarlos para sí, sino exponerlos públicamente al examen y apreciación. Ellos quieren *demostrar*; ¡enhorabuena! Demuestren, y si salen victoriosos, la crítica rinde sus armas a sus pies. *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis.*<sup>[\*]</sup> Pero como ellos, en realidad, no quieren, probablemente porque no pueden, debemos nosotros volver a tomar en nuestras manos aquellas armas, para buscar en el uso moral de la razón y fundar sobre él los conceptos de *Dios, libertad e inmortalidad*, para cuya *posibilidad* no encuentra aquella especulación garantía suficiente.

Aquí se explica así también, por primera vez, el enigma de la crítica, de cómo se puede *denegar realidad* objetiva al uso suprasensible de las *categorías* en la especulación y *concederles*, sin embargo, *esa realidad* en consideración de los objetos de la razón pura práctica; pues esto tiene que parecer necesariamente *inconsecuente*, mientras ese uso práctico se conozca sólo por el nombre. Pero si por medio de un análisis completo de este último, nos convencemos ahora de que esa realidad pensada no viene a parar aquí a *determinación* alguna teórica de las *categorías*, ni a ampliación alguna del conocimiento en lo suprasensible, sino que sólo se quiere con esto significar que en todo caso les corresponde, en esa relación, *un objeto*, porque o ellas están contenidas en la necesaria determinación *a priori* de la voluntad o están unidas inseparablemente con el objeto de la misma, entonces desaparece aquella inconsecuencia, porque se hace otro uso de aquellos conceptos que el que necesita la razón especulativa. En cambio, muéstrase ahora una confirmación muy satisfactoria y que antes apenas si se podía esperar, del *modo de pensar consecuente* de la crítica especulativa, y es a saber: que la crítica especulativa se esforzó en dar a los objetos de la experiencia como tales, y entre ellos, a nuestro propio sujeto, el valor de meros *fenómenos*, en ponerles, sin embargo, como

fundamento, cosas en sí y, por consiguiente, en no considerar todo suprasensible como una ficción y su concepto como falto de contenido; y ahora, en cambio, la razón práctica por sí misma y sin haberse concertado con la especulativa, proporciona realidad a un objeto suprasensible de la categoría de la causalidad, a saber, a la *libertad* (aun cuando, como concepto práctico, sólo también para el uso práctico), y confirma, pues, así, por medio de un hecho, lo que allí sólo podía ser *pensado*. Al mismo tiempo, la extraña pero indiscutible afirmación de la crítica especulativa de que incluso *el sujeto pensante es para sí mismo*, **en la intuición interna**, sólo *fenómeno*, recibe también aquí, en la crítica de la razón práctica, su plena confirmación, de tal modo que habría que venir a ella, aun cuando la primera crítica no hubiese demostrado esa proposición<sup>[2]</sup>.

Así comprendo yo también por qué las objeciones más importantes que se me han presentado hasta aquí, contra la crítica, giran precisamente alrededor de estos dos ejes, a saber: *por una parte* la realidad objetiva, negada en el conocimiento teórico y afirmada en el práctico, de las categorías aplicadas a los noúmenos, *por otra parte* la exigencia paradójica de hacer de sí mismo un noúmeno como sujeto de la libertad, pero al mismo tiempo también un fenómeno en la propia conciencia empírica, con respecto a la naturaleza. Pues mientras no se tenía concepto alguno determinado de la moralidad y de la libertad, no se podía adivinar, por una parte, qué es lo que se quería poner como noúmeno a la base del pretendido fenómeno, y, por otra, si en todo caso era posible formarse aún un concepto de ese noúmeno, habiendo ya dedicado anteriormente todos los conceptos del entendimiento puro, en el uso teórico, exclusivamente a los meros fenómenos. Sólo una detenida crítica de la razón práctica puede deshacer esa mala inteligencia y poner en plena luz el modo de pensar consecuente que precisamente constituye su mayor ventaja.

Basta lo que antecede para justificar por qué, en esta obra, los conceptos y principios de la razón pura especulativa, que ya han sufrido su crítica especial, son, sin embargo, de vez en cuando sometidos una vez más a examen; lo cual, en otros casos, no cuadra muy bien con la marcha sistemática de una ciencia por construir (pues las cosas ya juzgadas deben, en equidad, sólo ser mencionadas, y no volver otra vez a ponerse en cuestión); pero ello era *aquí permitido* y hasta necesario: porque la razón, con aquellos conceptos, es considerada en el tránsito a otro uso totalmente distinto del que allí hizo de ellos. Este tránsito, empero, hace necesaria una comparación del uso antiguo con el nuevo, para distinguir bien el nuevo camino del anterior, y al mismo tiempo hacer notar la conexión de ambos. Así pues, las consideraciones de esta clase y, entre otras, aquellas que han sido enderezadas nuevamente hacia el concepto de la libertad, en el uso práctico de la razón pura, no habrán de considerarse como paréntesis que quizá sólo deban servir para llenar vacíos del sistema crítico de la razón especulativa (pues éste es completo en su objeto) y, como suele ocurrir en una construcción precipitada, para poner posteriormente puntales y apoyos, sino como verdaderos miembros que dejan ver la conexión del

sistema, dando a conocer ahora, en su exposición real, conceptos que allí sólo podían ser presentados problemáticamente. Este recuerdo atañe principalmente al concepto de la libertad, del cual se debe observar con extrañeza que muchos se jactan de penetrarlo bien y de poder explicar su posibilidad considerándolo solamente en la relación psicológica, mientras que si lo hubiesen examinado con exactitud, anteriormente, desde el punto de vista trascendental, habrían tenido que reconocer tanto lo *indispensable* que es, como concepto problemático, en el uso completo de la razón especulativa, como también su completa *incomprensibilidad*; y si luego hubiesen pasado con él al uso práctico, habrían tenido que llegar por sí mismos, precisamente, a determinar ese concepto respecto a sus principios, según esa misma determinación que tanta dificultad ofrece a su acatamiento. El concepto de la libertad es el escollo de todos los *empiristas*, pero también la clave de los principios prácticos más sublimes para los moralistas *críticos* que comprenden por ello que necesariamente deben proceder de un modo *racional*. Por esto ruego al lector que no pase distraídamente los ojos por lo que al final de la analítica se dice sobre ese concepto.

Juzgar si un sistema, como este de la razón pura práctica que se desarrolla aquí, saliendo de la crítica de esa razón, ha costado mucho o poco trabajo, sobre todo para no fallar el punto de vista exacto desde donde el conjunto del mismo pueda ser rectamente bosquejado, es cosa que debo dejar a los conocedores de esta clase de trabajos. Supone, ciertamente, *la fundamentación de la metafísica de la moralidad*, pero sólo en cuanto ésta nos hace trabar un conocimiento provisional con el principio del deber y adelanta y justifica una determinada fórmula del mismo<sup>[3]</sup>; por lo demás, se basta a sí mismo. Que la *división* de todas las ciencias prácticas, *cosa que haría la obra completa (zur Vollständigkeit)*, no ha sido añadida aquí, como se hizo en la crítica de la razón especulativa, encuentra también fundamento valedero en la constitución de esa facultad racional práctica. Pues la determinación particular de los deberes como deberes humanos, para luego dividirlos, es sólo posible si, antes, el sujeto de esa determinación (el hombre) ha sido conocido según la constitución, con la cual es él real, aunque conocido sólo en la medida en que ello es necesario con relación al deber en general; pero ese conocimiento no pertenece a una crítica de la razón práctica en general, que sólo tiene que dar de un modo completo los principios de la posibilidad, de la extensión y de los límites de la razón práctica, sin referencia particular a la naturaleza humana. La división pertenece, pues, aquí, al sistema de la ciencia, no al sistema de la crítica.

A cierto crítico de aquella *fundamentación de la metafísica de la moralidad*, hombre amante de la verdad y mordaz, pero digno, sin embargo, siempre de estimación, que me dirigió el reproche de que *el concepto del bien allí no había sido* (como según su opinión habría debido hacerse) *establecido antes del principio moral*<sup>[4] [\*]</sup>, creo haber contestado a su satisfacción en la segunda parte<sup>[\*]</sup> de la analítica; del mismo modo he tenido en cuenta algunas otras críticas, que han llegado

a mis manos, de hombres que dejan ver en su corazón la voluntad de descubrir la verdad (pues los que sólo tienen delante de los ojos su antiguo sistema y ya han resuelto de antemano lo que debe ser aprobado o desaprobado, no piden explicación alguna que pudiera oponerse a su opinión particular); así me comportaré también en lo sucesivo.

Cuando se trata de la determinación de una facultad particular del alma humana, en sus fuentes, contenidos y límites, no se puede, ciertamente, según la naturaleza del conocimiento humano, empezar más que por las partes del alma, por la exposición exacta y completa de esas partes (en la medida en que ello es posible, dada la situación actual de nuestros elementos ya adquiridos). Pero hay una segunda atención que es más filosófica y *arquitectónica*; a saber: concebir exactamente la idea del todo, y, partiendo de ella, considerar en una facultad pura de la razón todas aquellas partes en su recíproca relación unas con otras, derivándolas del concepto de aquel todo. Este examen y esta garantía sólo es posible por medio del conocimiento más íntimo con el sistema, y aquellos que en consideración de la primera investigación se hubiesen hastiado, estimando, por tanto, que no valía la pena adquirir ese conocimiento, no llegan al segundo grado, a saber: a la vista de conjunto, que es un regreso sintético a aquello que ha sido antes dado analíticamente; y no es maravilla si tropiezan con inconsecuencias por todas partes, aun cuando los vacíos que hacen suponer no se encuentran en el sistema mismo, sino sólo en la propia incoherente marcha de su pensamiento.

Con respecto a este tratado, no temo el reproche de querer introducir un *nuevo idioma*, porque el modo de conocimiento de que se trata aquí se acerca por sí mismo a la popularidad. Este reproche, con respecto a la primera crítica, no podría tampoco ocurrírsele a nadie que la hubiese no sólo hojeado, sino repensado. Forjar nuevas palabras allí donde el idioma ya de suyo no carece de expresiones para conceptos dados es un esfuerzo infantil para distinguirse entre la muchedumbre, ya que no por pensamientos nuevos y verdaderos, al menos por un trapo nuevo sobre el traje viejo. Si, pues, los lectores de aquel escrito conocen expresiones más populares que se acomoden, sin embargo, al pensamiento, de igual modo que a mí me parecen hacerlo aquellas otras, o también si se precian de poder mostrar la inanidad de ese pensamiento mismo, y, por consiguiente, la de toda expresión que lo designe, me harían un gran favor con lo primero, pues yo sólo quiero ser comprendido, y realizarían con lo segundo una obra meritoria para la filosofía. Pero mientras aquellos pensamientos subsistan, dudo mucho de que puedan hallarse para ellos expresiones adecuadas y al mismo tiempo corrientes<sup>[5]</sup>.

De este modo, pues, serían descubiertos ahora los principios *a priori* de dos facultades del espíritu, la facultad de conocer y la de desear, determinados según las condiciones, la extensión y los límites de su uso, y de este modo, puesto un fundamento seguro para una filosofía sistemática, teórica y práctica, como ciencia.

Lo peor que pudiera ocurrir a estos esfuerzos es que alguien hiciese el inesperado

descubrimiento de que no hay en ninguna parte, ni puede haber, conocimiento alguno *a priori*. Pero no hay ese peligro. Eso sería tanto como si alguien quisiese demostrar por la razón que no hay razón. Pues nosotros decimos tan sólo que conocemos algo por la razón cuando tenemos conciencia de que hubiésemos podido saberlo también aun cuando ello no se nos hubiese presentado así en la experiencia; por consiguiente, es lo mismo conocimiento racional y conocimiento *a priori*. Querer de una proposición de la experiencia sacar necesidad (*ex pumice aquam*) y querer proporcionar con ella también verdadera universalidad a un juicio (universalidad sin la cual no hay raciocinio alguno, consiguientemente ni siquiera la conclusión por analogía, ya que la analogía es una universalidad y una necesidad objetiva, al menos presunta, y, por tanto, supone siempre la verdadera), es una contradicción manifiesta. Sustituir la necesidad subjetiva, esto es, la costumbre a la necesidad objetiva, que sólo se halla en los juicios *a priori*, significa tanto como negar a la razón la facultad de juzgar sobre el objeto, es decir, de conocer éste y lo que le concierne; significa, por ejemplo, que habiendo algo a menudo y siempre seguido a cierto estado precedente, no podemos decir que de éste se pueda *concluir* a aquél (pues esto significaría necesidad objetiva y concepto de un enlace *a priori*), sino que sólo se pueden esperar casos análogos (al modo de los animales), lo cual equivale a rechazar el concepto de causa, en el fondo, como falso y como un mero engaño del pensamiento. Si se quisiera remediar este defecto de validez objetiva y, por consiguiente, universal, alegando que no se ve fundamento alguno para atribuir a otros seres racionales otro modo de representación, y esto nos proporcionase una conclusión valedera, resultaría que nuestra ignorancia nos prestaría más servicio para ampliar nuestro conocimiento que todas las meditaciones. Pues solamente, según eso, ya que fuera del hombre no conocemos otros seres racionales, tendríamos un derecho para admitirlos como constituidos de igual modo que nosotros nos conocemos, esto es, que los conoceríamos realmente. Ni siquiera menciono aquí que no es la universalidad del asentimiento lo que prueba la validez objetiva de un juicio (es decir, la validez del mismo como conocimiento), sino que aunque aquella universalidad se presentase casualmente, eso no podría, sin embargo, proporcionar una prueba de la coincidencia con el objeto; más bien es la validez objetiva tan sólo la que constituye la base de un necesario acuerdo universal.

Hume se encontraría muy a gusto en este sistema del *empirismo universal en principios*; pues, como es sabido, no pedía nada más que esto, a saber: que en lugar de toda significación objetiva de la necesidad en el concepto de la causa, una meramente subjetiva, a saber: la costumbre, fuera admitida, para denegar a la razón todo juicio sobre Dios, libertad e inmortalidad; y era ciertamente muy hábil para, si se le concedía tan sólo los principios, deducir de ellos conclusiones con todo rigor lógico. Pero Hume mismo no ha hecho el empirismo tan universal como para incluir en él también la matemática. Consideraba las proposiciones de ésta como analíticas, y si esto fuese exacto, serían también en realidad apodícticas aunque, sin embargo, no

se podría deducir de ello conclusión alguna sobre una facultad de la razón de fallar también en la filosofía juicios apodícticos, es decir<sup>[\*]</sup>, juicios tales que fueran sintéticos (como el principio de la causalidad). Pero si se tomase el empirismo de los principios *universalmente* quedaría también la matemática incluida en él.

Ahora bien, si la matemática cae en contradicción con la razón que sólo admite principios empíricos, y ello es inevitable en la antinomia, puesto que la matemática demuestra irrefutablemente la infinita divisibilidad del espacio, mientras que el empirismo no la puede admitir, entonces la mayor evidencia posible de la demostración está en contradicción manifiesta con las supuestas conclusiones sacadas de principios de experiencia, y hay que preguntar como el ciego de *Cheselden*: ¿qué es lo que me engaña, la vista o el tacto? Pues el empirismo se funda en una necesidad *sentida* (*gefühlten*), el racionalismo en una necesidad *penetrada* (*eingesehenen*). Y así se manifiesta el empirismo universal como el verdadero *escepticismo* que, en una significación tan ilimitada, se ha atribuido a Hume falsamente<sup>[6]</sup>, puesto que éste, al menos, deja en la matemática una piedra de toque segura para la experiencia, mientras que el escepticismo no admite piedra de toque alguna (que no puede encontrarse nunca más que en principios *a priori*) para la experiencia, aunque ésta, sin embargo, no se compone de meros sentimientos, sino también de juicios.

Sin embargo, como en esta época filosófica y crítica se puede difícilmente tomar en serio aquel empirismo, que probablemente no se alza más que como ejercicio del Juicio y para poner en clara luz, por medio del contraste, la necesidad de principios racionales *a priori*, puede mostrarse agradecimiento a los que quieren afanarse en ese trabajo, por lo demás nada instructivo.

**Introducción**  
**De la idea de una crítica**  
**de la razón práctica**

El uso teórico de la razón se ocupaba de objetos de la mera facultad de conocer, y una crítica de la razón, en lo que toca a ese uso, se refería propiamente sólo a la facultad pura del conocimiento, porque esta facultad despertaba sospechas, que luego también se confirmaron, de que se perdía fácilmente, más allá de sus límites, en inaccesibles objetos o hasta en conceptos contradictorios entre sí. Con el uso práctico de la razón ocurre ya algo distinto. En éste, ocúpase la razón con fundamentos de determinación de la voluntad que es una facultad, o de producir objetos que correspondan a las representaciones, o por lo menos de determinarse a sí misma a la realización de esos objetos (sea o no suficiente para ello la facultad física), es decir, de determinar su causalidad. Pues ahí puede al menos la razón bastar para la determinación de la voluntad y tiene siempre realidad objetiva, en la medida en que sólo se trata del querer. Así pues, la primera cuestión aquí es: si la razón pura por sí sola basta para la determinación de la voluntad o si, sólo como empíricamente condicionada, puede ser ella un fundamento de determinación de la voluntad. Ahora bien, aquí entra un concepto de la causalidad, justificado por la crítica de la razón pura, aunque incapaz de exposición empírica alguna, a saber, el concepto de la libertad; y si nosotros ahora podemos encontrar fundamentos para probar que esta cualidad corresponde en realidad a la voluntad humana (y de igual modo también a la voluntad de todos los seres racionales), entonces no solamente queda expuesto por ello que la razón pura puede ser práctica, sino que sólo ella, y no la razón empíricamente limitada, es práctica de un modo incondicionado. Por consiguiente, habremos de elaborar no una crítica de la razón *pura práctica*, sino sólo de la razón *práctica* en general. Pues la razón pura, si ante todo se ha demostrado que la hay, no necesita crítica alguna. Ella misma es la que contiene la regla para la crítica de todo su uso. La crítica de la razón práctica en general tiene, pues, la obligación de quitar a la razón empíricamente condicionada la pretensión de querer proporcionar ella sola, de un modo exclusivo, el fundamento de determinación de la voluntad. Sólo el uso de la razón pura, cuando esté decidido que hay razón pura, es inmanente; el empíricamente condicionado, que se arroga el dominio exclusivo, es, en cambio, trascendente, y se manifiesta en exigencias y mandatos, que exceden totalmente de su esfera, lo cual es precisamente la relación inversa de la que podía decirse de la razón pura en el uso especulativo.

Sin embargo, como es siempre razón pura esta cuyo conocimiento aquí está a la base del uso práctico, deberá la división de una crítica de la razón práctica ser ordenada en su plan general, según el de la especulativa. Deberemos tener así, pues, una *teoría elemental* y una *teoría del método de la razón práctica*; en aquélla, como primera parte, una *analítica*, como regla de la verdad, y una *dialéctica*, como exposición y solución de la ilusión en los juicios de la razón práctica. Pero el orden en la subdivisión de la analítica será otra vez el inverso del usado en la crítica de la razón pura especulativa. Pues en la presente, iremos, empezando por *principios*, a *conceptos* y sólo entonces de éstos, en lo posible, a los sentidos; por el contrario, en

la razón especulativa empezamos por los sentidos y hubimos de terminar por los principios. El motivo de esto es que nosotros tenemos ahora que tratar con una voluntad, y hemos de considerar la razón en relación no con objetos, sino con esa voluntad y con la causalidad de esa voluntad, pues los principios de la causalidad empíricamente incondicionada deben constituir el comienzo, después del cual puede hacerse el ensayo de fijar sólo entonces nuestros conceptos del fundamento de determinación de semejante voluntad y su aplicación a objetos, y por último, al sujeto y a la sensibilidad de éste. La ley de la causalidad por libertad, es decir, algún principio puro práctico, constituye aquí inevitablemente el comienzo y determina los objetos a que solamente puede ser referido.

**PRIMERA PARTE**  
**Teoría elemental**  
**de la razón pura práctica**

**LIBRO PRIMERO**  
**Analítica de la razón pura práctica**

# CAPÍTULO I

## De los principios de la razón pura práctica

### § 1. *Definición*

*Principios* prácticos son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas. Son subjetivos o máximas cuando la condición es considerada por el sujeto como valedera sólo para su voluntad; son, en cambio, objetivos o leyes prácticas cuando la condición es conocida como objetiva, es decir, valedera para la voluntad de todo ser racional.

### *Observación*

Si se admite que la razón *pura* puede encerrar en sí un fundamento práctico, es decir, bastante para la determinación de la voluntad, entonces hay leyes prácticas, pero si no se admite, entonces todos los principios prácticos serán meras máximas. En una voluntad patológicamente afectada de un ser racional puede tener lugar un conflicto de las máximas frente a las leyes prácticas por él mismo conocidas. Por ejemplo: alguien puede adoptar la máxima de no aguantar ofensa alguna sin vengarla, y, sin embargo, comprender al mismo tiempo que ella no es ninguna ley práctica, sino sólo su máxima y que, en cambio, como regla para la voluntad de todo ser racional, en una y la misma máxima no puede concordar consigo misma. En el conocimiento de la naturaleza, los principios de lo que ocurre (por ejemplo, el principio de la igualdad de la acción y de la reacción en la comunicación del movimiento) son al mismo tiempo leyes de la naturaleza, pues el uso de la razón está determinado allí teóricamente y por la naturaleza del objeto. En el conocimiento práctico, es decir, aquel que sólo tiene que tratar de los fundamentos de determinación de la voluntad, los principios que uno se hace no por eso son aún leyes a las cuales se halle uno inevitablemente sometido, porque la razón en lo práctico se ocupa del sujeto, es decir, de la facultad de desear, según cuya especial constitución puede la regla dirigirse en muy diversos modos. La regla práctica es siempre un producto de la razón, porque prescribe la acción, como medio para el efecto, considerado como intención. Esta regla, empero, para un ser en el cual la razón no es el único fundamento de

determinación de la voluntad, es un *imperativo*, es decir, una regla que es designada por un deber ser (*ein Sollen*) que expresa la compulsión (*Nötigung*) objetiva de la acción y significa que si la razón determinase la voluntad totalmente, la acción ocurriría indefectiblemente según esa regla. Así pues, los imperativos valen objetivamente y son totalmente distintos de las máximas, puesto que éstas son principios subjetivos. Pero aquéllos determinan, o bien las condiciones de la causalidad del ser racional como causa eficiente, sólo en consideración del efecto y suficiencia para el mismo, o bien determinan sólo la voluntad, sea ella o no suficiente para el efecto. Los primeros serían imperativos hipotéticos y encerrarían meros preceptos de la habilidad; los segundos, en cambio, serían categóricos y sólo ellos serían leyes prácticas. Así pues, las *máximas* son en verdad principios, pero no *imperativos*. Pero los imperativos mismos, cuando son condicionados, es decir, cuando no determinan la voluntad exclusivamente como voluntad, sino solamente en consideración de un efecto apetecido, o sea, cuando son imperativos hipotéticos, son desde luego *preceptos* prácticos, pero no *leyes*. Estas últimas deben determinar suficientemente la voluntad como voluntad, aun antes de que yo pregunte si tengo la facultad necesaria para un efecto apetecido o qué tengo que hacer para producir ese efecto, deben, por tanto, ser categóricas, pues si no, no son leyes; porque les falta la necesidad, que, si ha de ser práctica, debe ser independiente de condiciones patológicas y, por tanto, casualmente ligadas con la voluntad. Decid a alguien, por ejemplo, que debe trabajar y ahorrar en la juventud para no sufrir de la miseria en la vejez; éste es un precepto práctico de la voluntad, exacto y al mismo tiempo importante. Pero pronto se ve que aquí la voluntad es referida a *alguna otra cosa* que se supone desea, y ese deseo hay que abandonarlo al agente mismo, pues quizá prevé él alguna otra fuente de auxilio aparte de la fortuna por él mismo adquirida, o no espera llegar a viejo, o piensa que alguna vez en caso de miseria podrá satisfacerse con poco. La razón, de donde solamente puede salir toda regla que deba contener necesidad, pone desde luego también necesidad en ese su precepto (pues sin ésta no sería imperativo); pero esa necesidad está sólo subjetivamente condicionada y no cabe suponerla en todos los sujetos en igual grado. Pero para su legislación se exige que sólo necesite suponerse ella *a sí misma*, porque la regla es objetiva y universalmente valedera sólo cuando vale sin las condiciones subjetivas, contingentes, que distinguen un ser racional de otro. Ahora bien, decid a alguien que nunca debe hacer falsas promesas: ésa es una regla que sólo se refiere a su voluntad, sean o no las intenciones que el hombre puede tener realizables por esa voluntad; el mero querer es lo que debe ser determinado completamente *a priori* por aquella regla. Ahora bien, si se encuentra que esa regla es prácticamente exacta, entonces es una ley, porque ella es un imperativo categórico. Así pues, sólo a la voluntad se refieren las leyes prácticas, sin tener en cuenta lo que es efectuado por la causalidad de la voluntad, y se puede hacer abstracción de esa causalidad (como perteneciente al mundo de los sentidos) para obtener puras esas leyes prácticas.

## § 2. Teorema I

Todos los principios prácticos que suponen un *objeto* (materia) de la facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad, son todos ellos empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna.

Entiendo por materia de la facultad de desear un objeto cuya realidad es apetecida. Si el apetito hacia ese objeto precede a la regla práctica y es la condición para adoptarla como principio, entonces digo (*primeramente*): ese principio es entonces siempre empírico. Pues el fundamento de determinación del albedrío (*Willkür*) es entonces la representación de un objeto y aquella relación de la representación con el sujeto, por la cual es determinada la facultad de desear para la realización del objeto. Pero semejante relación con el sujeto se llama *el placer* en la realidad de un objeto. Así pues, debió ese placer ser presupuesto como condición de la posibilidad de la determinación del albedrío. Pero de ninguna representación de cualquier objeto, sea el<sup>[\*]</sup> que sea, puede conocerse *a priori* si estará ligada con *placer o dolor* o si será *indiferente*. Así pues, en tal caso el fundamento de determinación del albedrío tiene siempre que ser empírico y, por tanto, también el principio práctico material que lo presuponía como condición.

Ahora bien (*en segundo lugar*), como un principio que se funda solamente en la condición subjetiva de la receptibilidad de un placer o de un dolor (que en todo caso sólo empíricamente es conocida y no puede ser valedera de igual modo para todos los seres racionales), si bien puede servir para el sujeto que la posee, como su máxima no puede en cambio servir para este mismo (porque carece de necesidad objetiva que debe ser conocida *a priori*) como ley, resulta que no puede tal principio proporcionar nunca una ley práctica.

## § 3. Teorema II

Todos los principios prácticos materiales son, como tales, sin excepción, de una y la misma clase, y pertenecen al principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia.

El placer derivado de la representación de la existencia de una cosa, en cuanto deba ser un fundamento de determinación del deseo de esta cosa, se funda en la *receptibilidad* del sujeto, porque *depende* de la existencia de un objeto; por consiguiente, ese placer pertenece al sentido (sentimiento), y no al entendimiento, el cual expresa una relación de la representación con un *objeto*, según conceptos, pero no con el sujeto según sentimientos. El placer es, por consiguiente, práctico sólo en cuanto la sensación del agrado que el sujeto espera de la realidad del objeto determina la facultad de desear. Ahora bien, la conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida, y que sin interrupción acompaña toda su existencia, es la

*felicidad*, y el principio que hace de ésta el supremo fundamento de determinación del albedrío es el principio del amor a sí mismo. Así pues, todos los principios materiales que ponen el fundamento de determinación del albedrío en el placer o dolor que se ha de sentir por la realidad de algún objeto son completamente de *una misma clase*, en tanto en cuanto ellos todos pertenecen al principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad.

### *Consecuencia*

Todas las reglas prácticas *materiales* ponen el fundamento de determinación de la voluntad en *la facultad inferior del desear*, y si no hubiese ley alguna *meramente formal* de la voluntad que la determinase suficientemente, no podría admitirse tampoco *facultad alguna superior de desear*.

### *Observación I*

Hay que admirar cómo hombres, por lo demás agudos, pueden creer encontrar una diferencia entre *la facultad de desear inferior y la superior* en que las *representaciones* que están enlazadas con el sentimiento del placer tengan su origen en los *sentidos* o en el *entendimiento*. Pues cuando se pregunta por los fundamentos de determinación del deseo y se coloca éstos en un agrado que se espera de alguna cosa, no importa nada de dónde proceda la *representación* de ese objeto placentero, sino sólo qué cantidad de placer proporciona. Si una representación, aunque tenga su asiento y origen en el entendimiento, no puede determinar el albedrío más que porque presupone en el sujeto un sentimiento de un placer, entonces el hecho de que sea ella un fundamento de determinación del albedrío depende enteramente de la constitución del sentido interno, a saber, de que éste pueda ser afectado con agrado por esa representación. Las representaciones de los objetos pueden ser todo lo diferentes que se quiera, pueden ser representaciones del entendimiento y hasta de la razón, en oposición con las representaciones de los sentidos, sin embargo, el sentimiento del placer, mediante el cual tan sólo propiamente constituyen esas representaciones el fundamento de determinación de la voluntad (el agrado, el deleite que se espera y que impulsa la actividad a la producción del objeto), es de una misma clase, no sólo porque nunca puede ser conocido más que empíricamente, sino también porque afecta una y la misma fuerza vital que se manifiesta en la facultad de desear y, en esta relación, no puede ser distinto de todo otro fundamento de determinación, más que por el grado. ¿Cómo se iba a poder, si no, establecer una comparación de *magnitud* entre dos fundamentos de determinación, totalmente diferentes en la especie de la representación, para preferir aquel que afectare más la facultad de desear? Uno y el

mismo hombre puede devolver, sin leerlo, un libro instructivo para él y que sólo por una vez llega a sus manos, para no perder la caza; puede marcharse a la mitad de un hermoso discurso, para no llegar tarde a la comida; abandonar una entretenida y razonada conversación que él, por lo demás, estima mucho, para sentarse a la mesa de juego; hasta puede rechazar a un pobre, a quien socorrer en otra ocasión sería para él agradable, por no tener más dinero en el bolsillo que el necesario para pagar su entrada en la comedia. Si la determinación de la voluntad descansa en el sentimiento de agrado o desagrado que espera de una causa cualquiera, entonces le es completamente indiferente por qué clase de representación es él afectado. Sólo cuán fuerte, cuán largo, cuán fácilmente adquirido y frecuentemente repetido sea ese agrado, es lo que le importa para decidirse en la elección. Así como al que necesita oro para gastarlo le es enteramente igual que la materia del mismo, el oro, haya sido extraída de la montaña o sacada de la arena lavada, con tal de que se lo tomen en todas partes por el mismo valor, del mismo modo ningún hombre, cuando lo que le interesa es sólo el agrado de la vida, pregunta si las representaciones son del entendimiento o de los sentidos, sino *sólo cuánto y cuán grande es el placer* que le proporcionan por el mayor tiempo. Sólo aquellos que disputarían gustosos a la razón pura la facultad de determinar la voluntad sin presuponer sentimiento alguno, pueden extraviarse de su propia definición, hasta el punto de declarar, después, completamente heterogéneo aquello que habían referido antes a uno y el mismo principio. Así se ve, por ejemplo, que se puede también encontrar placer en el mero *ejercicio de la fuerza*, en la conciencia de la energía espiritual para vencer los obstáculos que se oponen a nuestro propósito, en la cultura de los talentos del espíritu, etcétera..., y nosotros llamamos, con razón, estas alegrías y esos deleites *más refinados*, porque se hallan, más que otros, en nuestro poder, no se desgastan, fortalecen más bien el sentimiento para poder gozar otros placeres de esa clase y, a la vez que deleitan, cultivan. Pero darlos por eso como una manera de determinar la voluntad de otro modo que sólo por el sentido, cuando para la posibilidad misma de aquellos placeres ha de suponerse un sentimiento puesto en nosotros para ello como primera condición de aquella satisfacción, es tanto como si ignorantes que deseasen meterse a metafísicos pensaran la materia tan fina, tan superfina, que acabarían ellos mismos por sucumbir al vértigo y creyeran que de ese modo ha pensado un ser *espiritual* y, sin embargo, extenso. Si nosotros, con Epicuro, en la virtud no contamos para determinar la voluntad más que sobre el mero placer que aquella promete, no podemos luego criticarle porque considere ese placer como completamente igual, en su especie, que los placeres de los sentidos más groseros; pues no hay fundamento alguno para reprocharle el haber atribuido solamente a los sentidos corporales las representaciones por las cuales ese sentimiento fuera excitado en nosotros. Él ha buscado la fuente de muchas de ellas, en cuanto se puede conjeturar, también en el uso de la facultad superior de conocer; pero esto no le impidió, ni podía tampoco impedirle, según el principio mencionado, considerar el placer mismo que nos

proporcionan aquellas representaciones, por lo demás intelectuales, y por el cual tan sólo pueden ellas ser fundamentos de determinación de la voluntad, como totalmente igual en su especie. *Ser consecuente* es la obligación suma de un filósofo, y, sin embargo, la que se encuentra más rara vez cumplida. Las antiguas escuelas griegas nos dan de ella más ejemplos que los que encontramos en nuestra época *sincretística*, en la cual se construye artificialmente un cierto *sistema de coalición* de principios contradictorios, lleno de mala fe y de ligereza, porque se recomienda mejor a un público que se satisface con saber de todo algo, y en conjunto nada, y, sin embargo, poder tratar de cualquier asunto. El principio de la propia felicidad, por mucho que se use en él del entendimiento y de la razón, no contendría, pues, para la voluntad, ningunos otros fundamentos de determinación que los que son conformes con la facultad *inferior* de desear, y, entonces, o no hay facultad superior alguna de desear, o la *razón pura* tiene que ser por sí sola práctica, es decir, tiene que poder determinar la voluntad mediante la mera forma de la regla práctica, sin la suposición de ningún sentimiento, por consiguiente, sin representaciones de lo agradable o desagradable, como materia de la facultad de desear, materia que siempre es una condición empírica de los principios. Entonces solamente la razón, en cuanto ella por sí misma determina la voluntad (y no está al servicio de las inclinaciones), es una verdadera facultad *superior* de desear, a la cual la facultad patológicamente determinable está subordinada; aquélla es, realmente, más aún, *específicamente* distinta de esta última, tanto que incluso la más mínima mezcla con los impulsos de esta última hace mella en su fuerza y ventaja, de igual modo que el más mínimo elemento empírico, como condición en una demostración matemática, rebaja y aniquila la dignidad y el rigor de la misma. La razón, en una ley práctica, determina la voluntad inmediatamente y no por medio de un sentimiento de placer y dolor que venga a interponerse, ni siquiera por medio de un placer en esa ley misma, y sólo el poder ser práctica como razón pura le hace posible ser *legisladora*.

## *Observación II*

Ser feliz es necesariamente el anhelo de todo ser racional, pero finito, y, por tanto, un inevitable fundamento de determinación de su facultad de desear. Pues la satisfacción con toda su existencia no es como una posesión originaria y una bienaventuranza, que supondría una conciencia de su independiente capacidad de bastarse a sí mismo, sino un problema, que le ha planteado su naturaleza finita misma porque tiene necesidades; y esas necesidades conciernen la materia de su facultad de desear, es decir, algo que se refiere a un sentimiento subjetivo de placer o dolor que se halla a la base, por el cual se determina lo que él necesita para estar contento con su estado. Pero precisamente por eso, porque ese fundamento material de determinación sólo empíricamente puede ser conocido por el sujeto, es imposible

considerar esa tarea (*Aufgabe*) como una ley, porque ésta, como objetiva, tendría que contener en todos los casos y para todos los seres racionales *precisamente el mismo fundamento de determinación* de la voluntad. Pues aun cuando el concepto de la felicidad se halla *en todo caso* a la base de la relación práctica *de los objetos* con la facultad de desear, no es, sin embargo, más que el título general de los fundamentos de determinación subjetivos y no determina nada específico, mientras que en esa tarea práctica no se trata más que de eso y no puede ella de ningún modo ser resuelta sin esa determinación. En qué haya de poner cada cual su felicidad, es cosa que depende del sentimiento particular de placer y dolor de cada uno, e incluso en uno y el mismo sujeto, de la diferencia de necesidades según los cambios de ese sentimiento; y una ley *subjetivamente necesaria* (como ley natural) es, por tanto, *objetivamente* un principio práctico muy *contingente* que, en distintos sujetos, puede y debe ser muy distinto y, por consiguiente, no puede nunca proporcionar una ley; porque en el apetito de felicidad no se trata de la forma de la conformidad a ley, sino solamente de la materia, a saber, si puedo esperar placer y cuánto placer puedo esperar siguiendo la ley. Los principios del amor a sí mismo pueden ciertamente encerrar reglas universales de habilidad (de descubrir medios para propósitos); pero entonces son solamente principios teóricos<sup>[1]</sup>, como, verbigracia, el que quisiera comer pan tendría que imaginar un molino. Pero preceptos prácticos que se fundan en el amor a sí mismo no pueden ser nunca universales, pues el fundamento de determinación de la facultad de desear está fundado en el sentimiento de placer y dolor, que no se puede nunca admitir como dirigido con universalidad a los mismos objetos.

Pero aun suponiendo que los seres finitos racionales pensasen todos del mismo modo sobre lo que hubiesen de aceptar como objetos de sus sentimientos de deleite o de dolor, y también incluso sobre los medios de que tienen que hacer uso para alcanzar los primeros y evitar los segundos, no podría, sin embargo, *el principio del amor a sí mismo* de ningún modo ser dado por ellos como una ley práctica, pues esa unanimidad se ría ella misma sólo casual. El fundamento de determinación seguiría siempre siendo sólo subjetivamente valedero y meramente empírico, y no tendría aquella necesidad que es pensada en cada ley, es decir, la necesidad objetiva por fundamentos *a priori*; no se debería entonces dar esa necesidad de ningún modo como práctica, sino como meramente física, a saber: que la acción nos es tan inevitablemente impuesta por nuestra inclinación como el bostezo cuando vemos a otros que bostezan. Mejor se podría sostener que no hay leyes prácticas ningunas, sino sólo *consejos* para nuestros apetitos, más bien que elevar principios subjetivos a la altura de leyes prácticas, las cuales tienen necesidad totalmente objetiva y no solamente subjetiva y que tienen que ser conocidas por la razón *a priori*, no por la experiencia (por empíricamente universal que ésta sea).

Las reglas mismas de fenómenos concordantes sólo son denominadas leyes naturales (por ejemplo, las mecánicas) cuando o se las conoce realmente *a priori*, o al

menos (como ocurre con las químicas) se admite que serían conocidas *a priori* por fundamentos objetivos, si nuestra penetración llegase más hondo. Pero en los principios prácticos solamente subjetivos, se pone la condición expresa de que tienen que hallarse a su base condiciones no objetivas, sino subjetivas del albedrío; por consiguiente, que pueden ser representados siempre sólo como meras máximas, nunca, empero, como leyes prácticas. Esta última observación parece ser a primera vista una simple minucia de palabras; pero ella es la determinación verbal de la diferencia más importante que sólo en las investigaciones prácticas puede considerarse.

#### § 4. *Teorema III*

Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma.

La materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Ese objeto es o no el fundamento de determinación de esta última. Si fuese el fundamento de determinación de la misma, estaría la regla de la voluntad sometida a una condición empírica (la relación de la representación determinante con el sentimiento de placer o dolor) y, por consiguiente, no sería una ley práctica. Ahora bien, si de una ley se separa toda materia, es decir, todo objeto de la voluntad (como fundamento de determinación), no queda de esa ley nada más que la mera forma de una legislación universal. Así pues, un ser racional o bien no puede pensar sus principios subjetivos prácticos, es decir, máximas como leyes universales, o bien tiene que admitir que la mera forma de los mismos, según la cual *ellos se capacitan para una legislación universal*, por sí sola, hace de ellos leyes prácticas.

#### *Observación*

Qué forma se capacita en la máxima para la legislación universal y cuál no, ello lo puede distinguir el entendimiento más vulgar sin enseñanza. Yo, por ejemplo, me he hecho la máxima de aumentar mi fortuna por todos los medios seguros. Ahora está en mis manos un depósito, cuyo propietario ha muerto sin dejar nada escrito acerca de él. Naturalmente, éste es el caso de mi máxima. Ahora quiero saber tan sólo si aquella máxima puede valer también como ley universal práctica. La aplico, pues, al caso presente y pregunto si puede adoptar bien la forma de una ley y, por consiguiente, si yo podría dar por medio de mi máxima al mismo tiempo una ley como la siguiente: que cualquiera podrá negar un depósito cuyo establecimiento no pueda probarle nadie. En seguida me apercibo de que semejante principio, como ley,

se destruiría a sí mismo, porque haría que no hubiese depósito alguno. Una ley práctica, que yo reconozco como tal, tiene que calificarse para la legislación universal; ésta es una proposición idéntica y, por consiguiente, clara por sí misma. Ahora bien, si digo: mi voluntad se halla sometida a una ley práctica, entonces no puedo alegar mi inclinación (verbigracia, en el caso actual, mi codicia) como el fundamento de determinación de la voluntad capacitado para ley práctica universal; pues esa inclinación, lejos de ser apta para una legislación universal, tiene más bien que plegarse ella misma a la forma de una ley universal.

Es, por tanto, de extrañar que, porque el anhelo de felicidad sea universal y, por consiguiente, también la máxima por la cual cada uno lo pone como fundamento de determinación de su voluntad, que por eso haya venido a la mente de hombres de entendimiento darla como una *ley práctica* universal. Pues si en lo demás una ley universal de la naturaleza lo hace todo coincidente, aquí, en cambio, si se quisiera dar a la máxima la universalidad de una ley, saldría como consecuencia precisamente lo más contrario de la coincidencia, la más grave contradicción y la total destrucción de la máxima misma y de su intención. Pues la voluntad de todos no tiene entonces uno y el mismo objeto, sino que cada uno tiene el suyo (su propio bienestar), el cual, si bien puede concordar por casualidad también con las intenciones de otros, dirigidas de igual modo por ellos a sí mismos, no es, sin embargo, ni con mucho, suficiente para una ley, porque las excepciones, que ocasionalmente hay derecho de hacer, no tienen fin y no pueden ser comprendidas determinadamente en una regla universal. De esa manera se produce una armonía semejante a aquella que describe cierta sátira a propósito de la concordancia de las almas de dos esposos que se arruinan: ¡Oh maravillosa armonía! Lo que él quiere, quíerelo ella también..., etc., o a lo que se cuenta del rey Francisco I aceptando un compromiso para con el emperador Carlos V: «Lo que mi hermano Carlos quiere tener (Milán), también lo quiero yo». Los fundamentos de determinación empíricos no sirven para una legislación universal exterior, pero tampoco para la interior, pues cada uno pone su propio sujeto a la base de la inclinación y otro pone otro sujeto, y en cada sujeto mismo es ora ésta, ora aquélla la que prepondera en el influjo. Encontrar una ley que rija todas las inclinaciones en conjunto bajo esta condición, a saber, de coincidencia entre todas, es absolutamente imposible.

## § 5. *Problema I*

Supuesto que la mera forma legisladora de las máximas sea sólo el fundamento suficiente de determinación de una voluntad, encontrar la constitución de aquella voluntad, que sólo así es determinable.

Como la mera forma de la ley no puede ser representada más que por la razón, y, por tanto, no es objeto alguno de los sentidos, y consiguientemente tampoco

pertenece a los fenómenos, es, pues, la representación de esa forma, como fundamento de determinación de la voluntad, distinta de todos los fundamentos de determinación de los sucesos en la Naturaleza según la ley de causalidad, porque en éstos los fundamentos determinantes tienen que ser ellos mismos fenómenos. Pero si ningún otro fundamento de determinación de la voluntad puede servir de ley para ésta más que aquella forma legisladora universal, entonces una voluntad semejante hay que pensarla en la relación mutua con la ley natural de los fenómenos, o sea, la ley de causalidad, como totalmente independiente de ésta. Semejante independencia, empero, se llama *libertad* en el más estricto, es decir, trascendental sentido. Así pues, una voluntad, para la cual la mera fórmula legisladora de la máxima puede sola servir de ley, es una voluntad libre.

## § 6. *Problema II*

Supuesto que una voluntad sea libre, hallar la ley que sea sólo apta para determinarla necesariamente.

Puesto que la materia de la ley práctica, es decir, un objeto de la máxima, no puede nunca ser dado más que empíricamente, y la voluntad libre, empero, debe ser, sin embargo, determinable, como independiente de condiciones empíricas (es decir, pertenecientes al mundo de los sentidos), por tanto, una voluntad libre debe, independientemente de la materia de la ley, encontrar, sin embargo, en la ley un fundamento de determinación. Pero fuera de la materia de la ley, no hay en la ley nada más que la forma legisladora. Así pues, la forma legisladora, en cuanto está contenida en la máxima, es lo único que puede constituir un fundamento de determinación de la voluntad libre.

### *Observación*

Así pues, libertad y ley práctica incondicionada se implican recíprocamente una a otra. Ahora bien, yo no pregunto aquí si ellas son en realidad distintas, y si más bien una ley incondicionada no será tan sólo la propia conciencia (*Selbstbewusstsein*) de una razón pura práctica, y ésta, empero, idéntica con el concepto positivo de la libertad, sino que pregunto por dónde empieza nuestro *conocimiento* de lo incondicionado-práctico, si por la libertad o por la ley práctica. Por la libertad no puede empezar, porque de ella no podemos ni tener inmediatamente conciencia, pues su primer concepto es negativo, ni inferirla de la experiencia, pues la experiencia sólo nos da a conocer la ley de los fenómenos, por consiguiente, el mecanismo de la naturaleza, lo contrario precisamente de la libertad. Así pues, la ley moral, de la que nosotros tenemos conciencia inmediatamente (tan pronto como formulamos máximas

de la voluntad), es la que se nos ofrece *primeramente*, y ya que la razón la representa como un fundamento de determinación que ninguna condición sensible puede sobrepujar, más aún, enteramente independiente de esas condiciones, conduce precisamente al concepto de la libertad. Pero ¿cómo es posible también la conciencia de aquella ley moral? Nosotros podemos tener conciencia de leyes puras prácticas, del mismo modo como tenemos conciencia de principios puros teóricos, observando la necesidad con que la razón nos los prescribe y la separación de todas las condiciones empíricas, separación que la razón nos señala. El concepto de una voluntad pura surge de las primeras, así como la conciencia de un entendimiento puro de las últimas. Que ésta es la verdadera subordinación de nuestros conceptos, y que la moralidad nos descubre primeramente el concepto de la libertad, y, por consiguiente, que la *razón práctica* presenta primero a la especulativa con este concepto el problema más insoluble para sumirla así en la mayor perplejidad, es cosa que se ve claramente por lo que sigue, a saber: que como con el concepto de libertad en los fenómenos nada puede ser explicado, sino que aquí siempre tiene que servir de hilo conductor el mecanismo natural, como además la antinomia de la razón pura, cuando ésta se quiere elevar a lo incondicionado en la serie de las causas, se complica en incomprendibilidades, tanto en uno como en el otro concepto, como, sin embargo, este último (el mecanismo), por lo menos, tiene utilidad en la explicación de los fenómenos, nunca se hubiera atrevido nadie a introducir la libertad en la ciencia, si no hubiera intervenido la ley moral, y con ella la razón práctica y no nos hubiera impuesto este concepto. Pero también la experiencia confirma ese orden de los conceptos en nosotros. Suponed que alguien pretenda excusar su inclinación al placer, diciendo que ella es para él totalmente irresistible, cuando se le presentan el objeto amado y la ocasión; pues bien, si una horca está levantada delante de la casa donde se le presenta aquella ocasión, para colgarle en seguida después de gozado el placer, ¿no resistirá entonces a su inclinación? No hay que buscar mucho lo que contestaría. Pero preguntadle si habiéndole exigido un príncipe, bajo amenaza de la misma pena de muerte inminente, levantar un testimonio falso contra un hombre honrado a quien el príncipe, con plausibles pretextos, quisiera perder, preguntadle si entonces cree posible vencer su amor a la vida, por grande que éste sea. No se atreverá quizá a asegurar si lo haría o no; pero que ello es posible, tiene que admitirlo sin vacilar. Él juzga, pues, que puede hacer algo, porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y reconoce en sí mismo la libertad que sin la ley moral hubiese permanecido desconocida para él.

### § 7. *Ley fundamental de la razón pura práctica*

Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal.

## Observación

La geometría pura tiene postulados, como proposiciones prácticas, que no contienen, empero, nada más que la presuposición de que se *puede* hacer algo si se exigiese que se *debe hacer*, y éstas son las únicas proposiciones de la misma que conciernen una existencia. Son, por consiguiente, reglas prácticas, bajo una condición problemática de la voluntad. Pero aquí dice la regla: se debe absolutamente proceder de cierto modo. La regla práctica es, pues, incondicionada, por consiguiente, representada como proposición categóricamente práctica *a priori*, en virtud de la cual la voluntad es determinada, objetiva, absoluta e inmediatamente (por la regla práctica misma que aquí, por consiguiente, es ley). En efecto, la *razón pura*, *en sí misma práctica*, es aquí inmediatamente legisladora. La voluntad es pensada, independiente de condiciones empíricas, por consiguiente, como voluntad pura, como determinada *por la mera forma de la ley*, y ese motivo de determinación es considerado la suprema condición de todas las máximas. La cosa es bastante extraña y no tiene igual en todo el resto del conocimiento práctico. Pues el pensamiento *a priori* de una legislación universal posible que es, por tanto, sólo problemático, es mandado incondicionalmente como ley, sin tomar nada de la experiencia o de otra voluntad exterior cualquiera. Pero no es tampoco un precepto, según el cual debe ocurrir una acción, por la que un efecto deseado es posible (pues entonces fuera la regla siempre físicamente condicionada), sino una regla que determina sólo la voluntad *a priori*, en consideración de la forma de sus máximas, y entonces una ley que sólo sirve para la forma *subjetiva* de los principios es al menos posible pensarla como fundamento de determinación por medio de la forma *objetiva* de una ley en general. Se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un hecho de la razón, porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad (pues esta conciencia no nos es dada anteriormente), sino que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética *a priori*, la cual no está fundada en intuición alguna, ni pura ni empírica, aun cuando sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, para lo cual, empero, como concepto positivo, sería exigíole una intuición intelectual que no se puede admitir aquí de ningún modo. Sin embargo, para considerar esa ley como *dada*, sin caer en falsa interpretación, hay que notar bien que ella no es un hecho empírico, sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia por él como originariamente legisladora (*sic volo, sie jubeo*).

## Consecuencia

La razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que nosotros denominamos la *ley moral*.

## Observación

El hecho anteriormente citado es innegable. No hay más que analizar el juicio que pronuncian los hombres sobre la conformidad a ley de sus acciones; y se encontrará siempre que, diga la inclinación lo que quiera, sin embargo, su razón, incorruptible y por sí misma obligada, compara la máxima de la voluntad en una acción, siempre con la voluntad pura, es decir, consigo misma, considerándose como práctica *a priori*. Ahora bien, ese principio de la moralidad, precisamente por la universalidad de la legislación, que lo hace supremo fundamento formal de determinación de la voluntad, independientemente de todas las diferencias subjetivas de la misma, lo declara la razón al mismo tiempo ley para todos los seres racionales, en cuanto en general tienen una voluntad, es decir, una facultad de determinar su causalidad por la representación de reglas, por consiguiente, en cuanto son capaces de acciones según principios, consiguientemente también, según principios prácticos *a priori* (pues sólo éstos tienen aquella necesidad que la razón exige a los principios). Así pues, no se limita sólo a los hombres, sino llega también a todos los seres finitos que tengan razón y voluntad y hasta incluye al ser infinito como suprema inteligencia. En el primer caso, empero, tiene la ley la forma de un imperativo, porque si bien se puede presuponer en el hombre, como ser racional, una voluntad *pura*, en cambio, como ser afectado por necesidades y por causas motoras sensibles, no se puede presuponer una voluntad *santa*, es decir, una tal que no fuera capaz de ninguna máxima contradictoria con la ley moral. La ley moral es, por consiguiente, en él, un imperativo que manda categóricamente, porque la ley es incondicionada; la relación de una voluntad semejante con esa ley es de *dependencia* (*Abhängigkeit*) bajo el nombre de *obligación* (*Verbindlichkeit*), que significa una *compulsión* (*Nötigung*) aun cuando sólo ejercitada por la mera razón y su ley objetiva, hacia una acción, llamada por eso *deber*, porque un arbitrio patológicamente afectado (aun cuando no determinado por esa afección, y, por consiguiente, también siempre libre) lleva consigo un deseo que surge de causas *subjetivas* y por lo mismo puede ser a menudo opuesto al fundamento de determinación puro *objetivo* y necesita, por tanto, como compulsión moral una resistencia de la razón práctica, resistencia que puede ser denominada una coacción interior, pero intelectual. En la inteligencia que todo lo alcanza, el albedrío es representado con razón como incapaz de máxima alguna que no pueda ser al mismo tiempo ley objetiva, y el concepto de la *santidad*, que por eso le corresponde, lo pone por encima, si bien no de todas las leyes prácticas, sí, empero, de todas las leyes prácticamente restrictivas y, por consiguiente, de la obligación y del deber. Esta santidad de la voluntad es, sin embargo, una idea práctica, que necesariamente tiene que servir de modelo; acercarse a éste en lo infinito es lo único que corresponde a todos los seres racionales finitos, y esa idea les pone constante y justamente ante los ojos la ley moral pura, que por eso se llama también santa; estar seguro del progreso en el infinito de sus máximas, y de la inmutabilidad de las mismas para una marcha

ininterrumpida hacia adelante, es lo más alto que la razón práctica finita puede realizar, es la virtud, la cual a su vez, al menos como facultad naturalmente adquirida, nunca puede ser perfecta, porque la seguridad, en semejante caso, nunca llega a ser certeza apodíctica y, como convicción<sup>[\*]</sup>, es muy peligrosa.

## § 8. Teorema IV

La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas; toda *heteronomía* del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad. En la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad. *Aquella independencia*, empero, es libertad en el *sentido negativo*; esta *propia legislación* de la razón pura y, como tal, práctica, es libertad en el *sentido positivo*. Así pues, la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, la<sup>[\*]</sup> libertad, y ésta es incluso la condición formal de todas las máximas, bajo cuya condición solamente pueden éstas coincidir con la ley práctica suprema. Por consiguiente, si la materia de la voluntad, que no puede ser otra cosa más que el objeto de un deseo, enlazado con la ley, interviene en la ley práctica *como condición de su posibilidad*, se seguirá de ello heteronomía del albedrío, o sea, dependencia de la ley natural de seguir cualquier impulso o inclinación, y la voluntad entonces no se da ella misma la ley, sino sólo el precepto para seguir racionalmente leyes patológicas; pero la máxima, que de ese modo nunca puede encerrar en sí la forma legisladora universal, no sólo no funda de ese modo obligación alguna, sino que es incluso contraria al principio de una razón pura práctica y, por tanto, también a la intención (*Gesinnung*) moral, aun cuando la acción que surja de ella fuera conforme a la ley.

### *Observación I*

Así pues, un precepto práctico que lleve consigo una condición material (por consiguiente, empírica), no debe nunca ser contado como ley práctica. Pues la ley de la voluntad pura, que es libre, pone esta voluntad en una esfera totalmente distinta de la empírica, y la necesidad que expresa, puesto que no debe ser ninguna necesidad natural, no puede, pues, consistir más que en condiciones formales de la posibilidad de una ley en general. Toda materia de reglas prácticas descansa siempre en condiciones subjetivas que no les<sup>[\*]</sup> proporcionan universalidad alguna, para seres racionales, más que la universalidad condicionada (en el caso de que yo *desea* esto o

aquello, lo que entonces tengo que hacer para realizarlo), y giran todas ellas alrededor del principio de la *propia felicidad*. Ahora bien, es innegable que todo querer ha de tener también un objeto, por consiguiente, una materia; pero ésta no es por eso precisamente el fundamento de determinación y la condición de la máxima, pues, si lo es, no se deja exponer en forma universalmente legisladora, porque la esperanza de la existencia del objeto sería entonces la causa determinante del albedrío, y la dependencia de la facultad de desear de la existencia de alguna cosa tendría que ponerse a la base del querer, dependencia que no puede ser buscada más que en las condiciones empíricas y, por consiguiente, nunca puede dar el fundamento para una regla necesaria y universal. Así, la felicidad de seres extraños podrá ser el objeto de la voluntad de un ser racional. Pero si fuera el fundamento de determinación de la máxima, habría que presuponer que nosotros, en el bienestar de otros, hallamos no sólo un placer natural, sino también una necesidad, como la que el modo de sentir simpatético en los hombres lleva consigo. Pero esa necesidad no puedo presuponerla en todo ser racional (de ninguna manera en Dios). Así pues, la materia de la máxima puede quedar, pero no debe ser la condición de la misma, porque entonces la máxima no serviría de ley. Así pues, la mera forma de una ley, que limita la materia, tiene que ser al mismo tiempo un fundamento para añadir esa materia a la voluntad, pero no para presuponerla. Sea la materia, por ejemplo, mi propia felicidad. Ésta, si yo la atribuyo a cada cual (como puedo hacerlo en realidad en los seres finitos), no puede llegar a ser una ley práctica *objetiva* más que si incluyo en ella la de los demás. Así pues, la ley de favorecer la felicidad de los demás no surge del supuesto que esto sea un objeto para el albedrío de cada uno, sino sólo de que la forma de la universalidad, que la razón necesita como condición para dar a una máxima del amor propio la validez objetiva de una ley, llega a ser el fundamento de determinación de la voluntad; y así pues, el objeto (la felicidad de los demás) no era el fundamento de determinación de la voluntad pura, sino sólo la mera forma legal era por la que yo limitaba mi máxima, fundada en la inclinación, para proporcionarle la universalidad de una ley y hacerla así adecuada a la razón pura práctica, y de esa limitación, no de la adición de un impulso exterior, pudo sólo surgir luego el concepto de la *obligación* de ensanchar la máxima de mi amor propio también a la felicidad de los demás.

## *Observación II*

Lo contrario precisamente del principio de la moralidad es que el principio de la *propia* felicidad sea tomado como fundamento de determinación de la voluntad; en este último principiό hay que colocar, como he indicado más arriba, todo lo que ponga el fundamento de determinación, que debe servir de ley, en cualquier otra cosa que en la forma legisladora de la máxima. Pero esta contradicción no es sólo lógica, como la que se produciría en reglas empíricamente condicionadas que se quisiera, sin

embargo, ascender a principios necesarios de conocimiento, sino práctica, y destruiría por completo la moralidad, si la voz de la razón, en relación con la voluntad, no fuese tan clara, tan difícil de ahogar, tan perceptible hasta para los hombres más vulgares; así esa contradicción no puede aún sustentarse más que en las especulaciones vertiginosas de las escuelas, que son lo bastante atrevidas para taparse los oídos ante aquella voz celestial, con el fin de mantener en pie una teoría que no cuesta quebradero de cabeza alguno.

Si un amigo, cuyo trato por lo demás te es agradable, creyese disculparse contigo de un testimonio falso, alegando primero el deber sagrado, según pretende, de la propia felicidad, enumerando luego las ventajas conseguidas por ese medio, haciendo notar la prudencia que ha observado para estar seguro contra todo descubrimiento, hasta por parte de ti mismo, a quien descubre el secreto sólo porque puede negarlo en toda ocasión; si además pretendiera con toda seriedad haber cumplido un verdadero deber humano, entonces o te reirías en su misma cara, o retrocederías lleno de horror, aun cuando contra la regla de conducta de uno que ha dirigido sus principios sólo a su ventaja propia no tendrías la más mínima objeción que hacer. O bien suponed que alguien os recomiende a un hombre, como administrador, a quien podéis confiar ciegamente todos vuestros asuntos y, para inspiraros confianza, lo celebre como hombre prudente, que sabe con maestría obtener su propia ventaja, hombre de una actividad incansable que no deja pasar ocasión sin sacar provecho de ella y, finalmente, por si tenéis algún recelo de que no vaya a resultar un egoísta vulgar, celebre cuán refinadamente entiende la vida, buscando su placer no en amontonar dinero o en una sensualidad brutal, sino en ampliar sus conocimientos, en el trato con gentes escogidas e instructivas, hasta en socorrer a los necesitados, pero sin preocuparse, por lo demás, de los medios (que no sacan su valor o su no valor<sup>[\*]</sup> más que de los fines) y considerando como suyo el dinero y el bien ajenos, con tal de estar seguro de que puede hacerlo sin ser descubierto ni impedido; pensaréis o que el que así recomienda se quiere burlar, o que ha perdido la razón. Tan pronunciados y visibles están trazados los límites de la moralidad y del amor propio que hasta la vista más vulgar no puede dejar de distinguir si una cosa pertenece a lo uno o a lo otro. Pueden ciertamente parecer superfluas las pocas observaciones siguientes en una verdad tan manifiesta, pero sirven al menos para proporcionar al juicio de la razón humana común algo más de claridad.

El principio de la felicidad, si bien puede dar máximas, no puede nunca darlas tales que sean aptas para leyes de la voluntad, aun si se tomase como objeto la felicidad *universal*. Pues como el conocimiento de ésta descansa en meros datos de experiencia, como todo juicio sobre ella depende de la opinión de cada cual, que además es muy variable, resulta que puede dar reglas *generales*, pero no *universales*, es decir, que puede dar reglas que, en término medio, son las más de las veces exactas, pero no reglas que siempre y necesariamente tengan que ser valederas; por consiguiente, no se puede fundar sobre aquel principio *ley* práctica alguna.

Precisamente por eso, porque aquí está puesto un objeto del albedrío a la base de la regla del mismo y tiene, por tanto, que preceder a esta regla, no puede ésta referirse a otra cosa más que a aquello que se recomienda, por tanto, a la experiencia, y fundarse sobre ella, y entonces la diferencia del juicio no tiene fin. Así pues, este principio no prescribe a todos los seres racionales las mismas reglas prácticas, aunque éstas se hallen bajo el mismo título común, a saber: el de la felicidad. Pero la ley moral es pensada como objetivamente necesaria, sólo porque debe valer para todo el que tenga razón y voluntad.

La máxima del amor a sí mismo (prudencia) sólo *aconseja*; la ley de la moralidad *manda*. Pero hay una gran diferencia entre aquello que se nos *aconseja* y aquello a que somos *obligados*.

Lo que haya que hacer, según el principio de la autonomía del albedrío, es facilísimo de conocer sin vacilación para el entendimiento más vulgar; lo que haya que hacer bajo la presuposición de heteronomía del mismo es difícil y exige conocimiento del mundo; es decir, lo que sea *deber* se ofrece a todo el mundo por sí mismo; pero lo que produzca verdadera y duradera ventaja está siempre, si esta ventaja ha de ser extendida a toda la existencia, rodeado de oscuridad impenetrable, y exige mucha prudencia para acomodar, aunque sea sólo de un modo soportable, la regla práctica regida por la ventaja, con los fines de la vida, mediante hábiles excepciones. La ley moral, empero, ordena a cada uno el cumplimiento más puntual. Así pues, el juicio de lo que haya de hacerse, según ella, no debe ser tan difícil que no sepa aplicarlo el entendimiento más común y menos ejercitado, hasta sin conocimiento del mundo.

Satisfacer el mandato categórico de la moralidad está en todo tiempo en el poder de cada cual; satisfacer el precepto empírico condicionado de la felicidad no es, para cada uno, más que rara vez posible, aun sólo con respecto a una única intención. La causa es que en el primero sólo se trata de la máxima que tiene que ser verdadera (*echt*) y pura; en el último, empero, también de las fuerzas y de la facultad física de hacer real un objeto deseado. Un mandato según el cual cada uno debe tratar de hacerse feliz sería insensato, pues no se manda nunca a nadie lo que él ya quiere por sí mismo indefectiblemente. Habría que ordenarle, o más bien ofrecerle, las medidas que tiene que tomar, porque él no puede todo lo que quiere. Ordenar, empero, la moralidad bajo el nombre de deber es enteramente razonable, pues a su precepto no quiere primeramente obedecer cada cual de buena gana, cuando está en pugna con las inclinaciones; y en lo que concierne a las medidas para poder observar esta ley, no pueden ser enseñadas aquí, pues lo que él, en este respecto, quiere, lo puede también.

El que ha *perdido* en el juego puede *enfadarse* consigo mismo y su imprudencia, pero si tiene conciencia de haber *hecho trampa* en el juego (aun cuando por ello haya ganado), tiene que *despreciarse* a sí mismo en cuanto se compare con la ley moral. Ésta tiene, pues, que ser algo distinta del principio de la propia felicidad. Pues tenerse que decir a sí mismo: soy un *indigno*, aun cuando he llenado mi bolsa, tiene que tener

otra regla de juicio que el aplaudirse a sí mismo y decir: soy un hombre *prudente*, pues he enriquecido mi caja.

Finalmente, hay algo en la idea de nuestra razón práctica que acompaña a la infracción de una ley moral: a saber, su *penabilidad*. Ahora bien, con el concepto de una pena, como tal, no se puede ligar en modo alguno la participación a la felicidad. Pues aunque el que pena puede, al mismo tiempo, tener la buena intención de dirigir esta pena con aquel fin, sin embargo, tiene esta pena que ser justificada antes por sí misma como pena, es decir, como mero mal, de suerte que el penado, aunque ello quedara así y no viera detrás de esa dureza ningún favor, tenga que confesar él mismo que es justo lo que le ha pasado y su suerte, enteramente adecuada a su conducta. En todo castigo, como tal, tiene primero que haber justicia, y ésta constituye lo esencial de ese concepto. Con ella puede, ciertamente, enlazarse también bondad, pero el que ha merecido la pena no tiene el menor motivo, después de su cumplimiento, para contar con esa bondad. Así pues, pena es un mal físico que, aun cuando no estuviera enlazado con el mal moral como consecuencia *natural*, debería estarlo como consecuencia, según principios de una legislación moral. Ahora bien, si todo crimen, sin siquiera mirar a las consecuencias físicas en consideración del agente, es por sí mismo penable, es decir, hace perder la felicidad (al menos en parte), sería manifiestamente absurdo decir que el crimen ha consistido precisamente en que el agente se ha atraído una pena, habiéndose perjudicado en su propia felicidad (lo cual debería ser propiamente el concepto de todo crimen según el principio del amor a sí mismo). La pena vendría a ser, de este modo, el motivo de llamar una cosa crimen, y la justicia debería consistir más bien en abandonar todo castigo y hasta impedir el natural; pues entonces en la acción no quedaría ya nada malo (*Böses*), porque los males que antes salían de ella, y por los cuales tan sólo la acción era llamada mala, quedarían ahora apartados. Pero considerar completamente todo penar y premiar, sólo como la maquinaria en manos de un poder más elevado, maquinaria que debería servir sólo para poner a los seres racionales en actividad para la consecución de su intención final (la felicidad), es demasiado visiblemente un mecanismo que destruiría toda libertad de la voluntad para que sea necesario que nos detengamos en ello.

Más refinado, aunque tan falso, es lo que pretenden aquellos que admiten un cierto sentido especial moral, el cual, y no la razón, determinaría la ley moral, y según el cual la conciencia de la virtud estaría enlazada inmediatamente con contento y placer, la del vicio, empero, con intranquilidad de ánimo y dolor; ellos, pues, lo reducen así todo al anhelo de la propia felicidad. Sin repetir aquí lo que ya se dijo arriba, quiero observar solamente la ilusión que tiene aquí lugar. Para representarse al vicioso como atormentado por intranquilidad de ánimo por la conciencia de sus faltas, tienen que representárselo de antemano, en el fundamento principal de su carácter, por lo menos en cierto grado, como ya moralmente bueno, así como aquel que se regocija en la conciencia de acciones conformes al deber tienen que representárselo de antemano ya como virtuoso. Así pues, el concepto de la moralidad

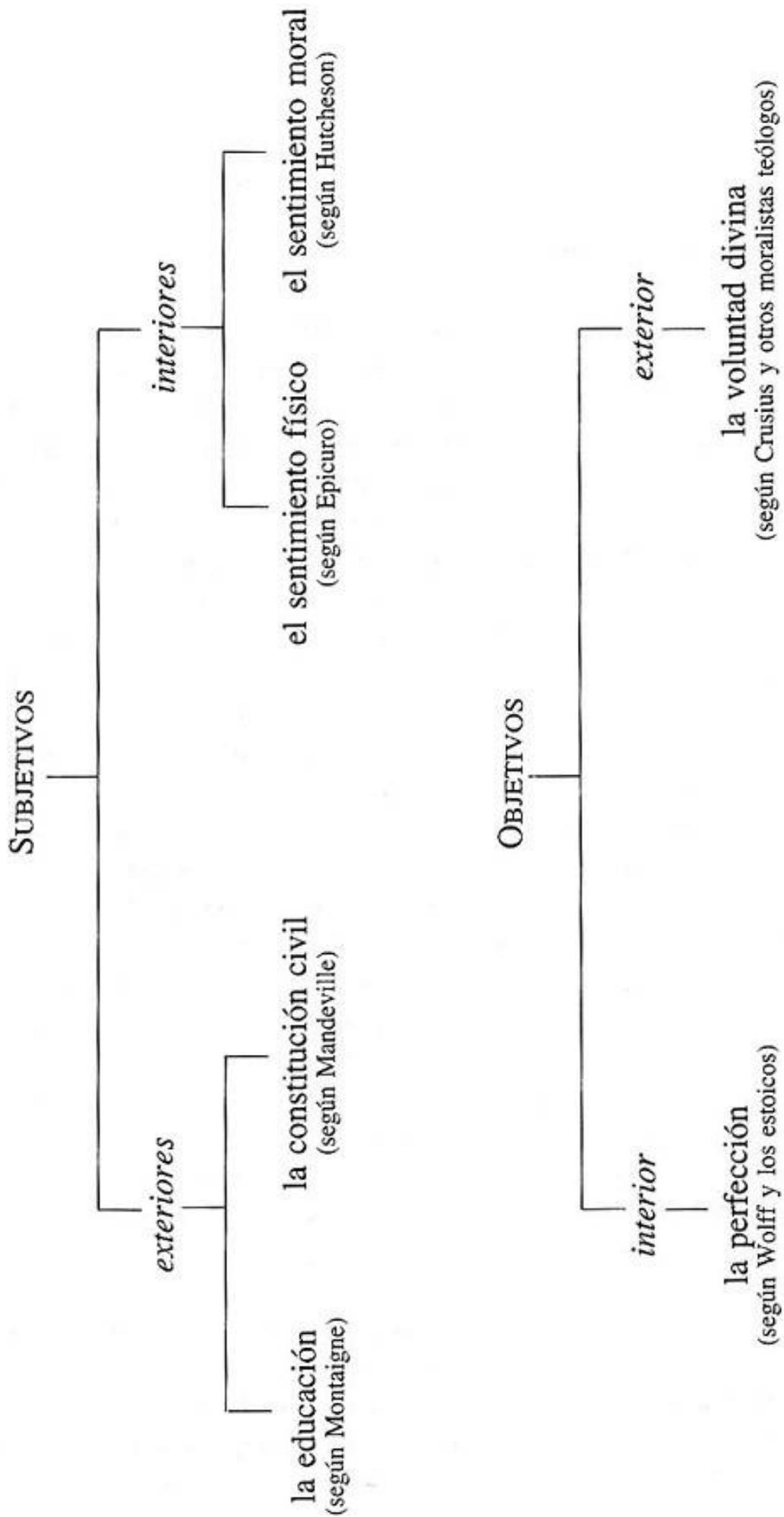
y del deber tenía que preceder a toda referencia a ese contenido, y no puede de ningún modo ser derivado de él. Ahora bien, hay que apreciar antes la importancia de lo que llamamos deber, la autoridad de la ley moral y el valor inmediato que la observancia de la misma da a la persona a sus propios ojos, para sentir aquel contenido en la conciencia de su conformidad con la ley, y el amargo reproche, cuando uno puede acusarse de infracción de la misma. Así pues, ese contenido o esa intranquilidad de ánimo no se puede sentir antes del conocimiento de la obligación, y de ese estado no puede hacerse el fundamento de ésta. Hay que ser ya, por lo menos a medias, un hombre honrado para poderse hacer siquiera una representación de aquellas sensaciones. Por lo demás, no niego que, así como en virtud de la libertad, la voluntad humana es inmediatamente determinable por la ley moral, también el repetido ejercicio, en conformidad con ese fundamento de determinación, pueda efectuar al fin, subjetivamente, un sentimiento de satisfacción consigo mismo; es más, al deber pertenece inclusive fundamentar y cultivar ese sentimiento, que propiamente es el único que merece ser llamado sentimiento moral; pero el concepto del deber no puede ser derivado de él, pues de otro modo tendríamos que pensar un sentimiento de una ley como tal, y hacer objeto de la sensación lo que sólo puede ser pensado por la razón; lo cual, si no ha de ser una contradicción vulgar, suprimiría enteramente todo concepto del deber, y pondría en su lugar sólo un juego mecánico de inclinaciones más refinadas, pugnando a veces con las más groseras.

Si ahora nosotros comparamos nuestro principio *formal* supremo de la razón pura práctica (como autonomía de la voluntad) con todos los principios *materiales* de la moralidad que hasta ahora ha habido, podemos representarnos en un cuadro todos los demás, como principios por los cuales realmente están agotados al mismo tiempo todos los otros casos posibles, excepto uno sólo, y así mostrar a la vista que es inútil buscar otro principio que este formal presentado ahora. Todos los motivos posibles de determinación de la voluntad son, o meramente *subjetivos*, y, por consiguiente, empíricos, o bien *objetivos* y racionales; pero ambos o *exteriores* o *interiores*.

Los que se hallan encima son todos empíricos y ninguno sirve evidentemente para principio universal de la moralidad. Pero los de debajo se fundan en la razón (pues la perfección, como *constitución* de las cosas, y la suprema perfección, representada en *sustancia*, es decir, Dios, no pueden ambas pensarse más que por conceptos de la razón). Pero el primer concepto, a saber, el de la *perfección*, puede ser tomado en su significado *teórico*, y entonces no significa nada más que o la integridad de cada cosa en su especie (trascendental), o de una cosa sólo como cosa en general (metafísica), y de esto no puede tratarse aquí. Pero el concepto de la perfección, en su significado *práctico*, es la conveniencia o la suficiencia de una cosa para toda clase de fines. Esa perfección, como *constitución* del hombre, por consiguiente interna, no es nada más que *talento*, y lo que fortalece o completa éste, *habilidad*. La suprema perfección en *sustancia*, es decir, Dios, por consiguiente exterior (considerada en el punto de vista práctico), es la suficiencia de este ser para todos los fines en general. Ahora bien, si

nos han de ser previamente dados fines, en relación con los cuales el concepto de la *perfección* (perfección interna en nosotros mismos o externa en Dios), puede ser el único fundamento de determinación de la voluntad; si un fin, empero, como *objeto* que debe preceder a la determinación de la voluntad, por medio de una regla práctica, y encerrar el fundamento de la posibilidad de ésta, por consiguiente, la *materia* de la voluntad, tomada como fundamento de la determinación de la misma, es siempre empírico y, por consiguiente, puede servir de principio *epicúreo* para la teoría de la felicidad, pero nunca de principio de la razón pura para la teoría moral y el deber (de igual manera que los talentos y su cultivo no pueden ser causas motoras de la voluntad más que porque contribuyen a las ventajas en la vida, y la voluntad de Dios, cuando como objeto de nuestra voluntad hemos tomado la acomodación con la suya, sin que preceda a la idea de esa voluntad divina ningún principio práctico independiente, no puede ser causa motora de la voluntad más que porque esperamos de ahí la felicidad), resulta: *primero*, que todos los principios aquí expuestos son materiales; *segundo*, que ellos comprenden todos los principios materiales posibles, y, *finalmente*, la conclusión de que, ya que los principios materiales no sirven de ningún modo como suprema ley moral (como ha sido demostrado), el principio *formal práctico* de la razón pura, según el cual la mera forma de una legislación universal, posible por nuestra máxima, tiene que constituir el supremo e inmediato fundamento de determinación de la voluntad, es el *único posible* que sea apto para dar imperativos categóricos, es decir, leyes prácticas (que hacen de acciones deberes) y, en general, para principio de la moralidad, tanto en el juicio como también en la aplicación a la humana voluntad, en la determinación de la misma.

Los fundamentos de determinación prácticos materiales, en el principio de la moralidad, son:



## 1. De la deducción de los principios de la razón pura práctica

Manifiesta esta analítica que la razón pura puede ser práctica, es decir, puede determinar por sí misma la voluntad, independientemente de todo lo empírico —y esto lo manifiesta por un hecho, en el cual la razón pura se muestra en nosotros realmente práctica; es, a saber, la autonomía, en el principio de la moralidad, por donde ella determina la voluntad al acto—. Ella muestra al mismo tiempo que este hecho está inseparablemente enlazado con la conciencia de la libertad de la voluntad, más aún, que es idéntico con ella, por lo cual la voluntad de un ser racional que, como perteneciente al mundo de los sentidos, se reconoce, como las otras causas eficientes, necesariamente sometido a las leyes de la causalidad, en lo práctico, en cambio, al mismo tiempo, tiene por otro lado, a saber, como ser en sí mismo, conciencia de su existencia determinable en un orden inteligible de las cosas, no ciertamente según una intuición particular de sí mismo, sino según ciertas leyes dinámicas que pueden determinar su causalidad en el mundo de los sentidos; pues ya ha sido suficientemente demostrado en otro lugar<sup>[\*]</sup>, que la libertad, si nos es atribuida, nos traslada a un orden inteligible de las cosas.

Si nosotros ahora comparamos con esto la parte analítica de la crítica de la razón pura especulativa, se muestra un notable contraste entre una y otra. No principios, sino una *intuición* pura sensible (espacio y tiempo) era allí el primer dato que hacía posible conocimiento *a priori* y ello sólo para objetos de los sentidos. Principios sintéticos sacados de meros conceptos sin intuición eran imposibles, más bien sólo podían los conceptos tener lugar en relación con esa intuición que era sensible, por consiguiente, también sólo en relación con objetos de experiencia posible, porque los conceptos del entendimiento unidos con esa intuición hacen posible aquel conocimiento que nosotros llamamos experiencia. —Más allá de los objetos de experiencia, por tanto, sobre cosas como noúmenos, fue negado, con razón, todo lo positivo de un *conocimiento* a la razón especulativa—. Sin embargo, ésta hizo lo bastante para poner en seguridad el concepto de los noúmenos, esto es, la posibilidad, más aún, la necesidad de pensarlos, y mostrar, contra toda objeción, que aceptar, verbigracia, la libertad, considerada negativamente, es enteramente compatible con aquellos principios y limitaciones de la razón pura teórica, sin dar, sin embargo, a conocer de tales objetos ninguna determinación ni ampliación, excluyendo más bien toda visión de ellos.

En cambio, la ley moral, si bien no *visión* (*Aussicht*) alguna, proporciona, sin embargo, un hecho, que los datos todos del mundo sensible y nuestro uso teórico de la razón, en toda su extensión, no alcanzan a explicar, un hecho que anuncia un mundo puro del entendimiento, hasta lo *determina positivamente* y nos da a conocer algo de él, a saber: una ley.

Esta ley debe proporcionar al mundo de los sentidos, como *naturaleza sensible* (en lo que concierne a los seres racionales), la forma de un mundo del entendimiento, es decir, de una *naturaleza suprasensible*, sin romper, sin embargo, el mecanismo de aquélla. Ahora bien, naturaleza, en el sentido más general, es la existencia de las cosas bajo leyes. La naturaleza sensible de seres racionales en general es la existencia de los mismos bajo leyes empíricamente condicionadas, por consiguiente, *heteronomía* para la razón. La naturaleza suprasensible de esos mismos seres es, en cambio, su existencia, según leyes que son independientes de toda condición empírica, por consiguiente, pertenecen a la *autonomía* de la razón pura. Y como las leyes, según las cuales la existencia de las cosas depende del conocimiento, son prácticas, la naturaleza suprasensible, en cuanto nos podemos formar de ella un concepto, no es otra cosa más que *una naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica*. La ley de esta autonomía, empero, es la ley moral; la cual, por tanto, es la ley fundamental de una naturaleza suprasensible y de un mundo puro del entendimiento, cuya copia (*Gegenbild*) debe existir en el mundo de los sentidos, sin quebranto, empero, al mismo tiempo, de las leyes de éste. Aquélla podría denominarse *naturaleza modelo (natura archetypa)*, que nosotros sólo conocemos en la razón, y ésta, empero, ya que contiene el efecto posible de la idea de la primera, como fundamento de determinación de la voluntad, *naturaleza copiada (natura ectypa)*. Pues, en efecto, la ley moral nos transporta, según la idea, en una naturaleza en la que la razón pura, si fuese acompañada por la facultad física adecuada a ella, produciría el supremo bien y determina nuestra voluntad a conferir, al mundo sensible, la forma como de un todo de seres racionales.

Que esta idea realmente sirva de modelo, por decirlo así, como bosquejo para nuestras determinaciones de la voluntad, lo confirma la más ordinaria observación sobre sí mismo.

Si la máxima según la cual tengo la intención de dar un testimonio está probada por la razón práctica, considero siempre, según ello, cómo sería si valiese como ley universal de la naturaleza. Es manifiesto que de ese modo ella compelería todo el mundo a la veracidad. Pues no es compatible con la universalidad de una ley natural el dejar valer enunciados como demostrativos y, sin embargo, como intencionadamente falsos. De igual modo la máxima que yo adopto, en consideración de la libre disposición de mi vida, queda determinada en seguida, si yo me pregunto cómo tendría que ser para que una naturaleza se conserve según la ley de esa máxima. Manifiestamente, en una tal naturaleza, nadie podría terminar su vida *arbitrariamente*, pues tal constitución no sería un orden natural duradero, y así en todos los casos restantes. Ahora bien, en la naturaleza real, en cuanto ella es un objeto de la experiencia, la libre voluntad no está determinada por sí misma a máximas tales que, por sí mismas, pudiesen fundar una naturaleza, según leyes universales, o convinieran de suyo con una naturaleza que fuese ordenada según éstas; más bien son inclinaciones particulares que, si bien constituyen un todo natural según leyes

patológicas (físicas), no empero una naturaleza que sólo por nuestra voluntad sería posible según leyes puras prácticas. No obstante, nosotros, por la razón, tenemos conciencia de una ley a la cual están sometidas todas nuestras máximas, como si, por nuestra voluntad, tuviese que surgir al mismo tiempo un orden natural. Así pues, esto tiene que ser la idea de una naturaleza no empíricamente dada, pero, sin embargo, posible por la libertad, por tanto, suprasensible, a la cual nosotros damos, por lo menos en la relación práctica, realidad objetiva, porque la consideramos como objeto de nuestra voluntad en cuanto seres puros racionales.

Así pues, la diferencia entre las leyes de una naturaleza a la cual *está sometida la voluntad* y las de una *naturaleza que está sometida a una voluntad* (en consideración de aquello que tiene relación con sus libres acciones), descansa en que, en aquélla, los objetos tienen que ser causa de las representaciones que determinan la voluntad, pero en ésta la voluntad debe ser causa de los objetos, de tal modo que la causalidad de esta causa tiene su fundamento de determinación exclusivamente en la facultad pura de la razón, que por eso puede ser llamada también razón pura práctica.

Así pues, muy distintos son los dos problemas, a saber: cómo, *por una parte*, la razón pura puede *conocer a priori* objetos y, *por otra parte*, cómo puede ser inmediatamente un fundamento de determinación de la voluntad, es decir, de la causalidad del ser racional en consideración de la realidad de los objetos (sólo mediante el pensamiento de la validez universal de sus propias máximas como leyes).

El primer problema, como perteneciente a la crítica de la razón pura especulativa, exige que se explique primero cómo intuiciones, sin las cuales no nos puede un objeto ser dado en ninguna parte, y, por tanto, ninguno tampoco puede ser conocido sintéticamente, son posibles *a priori*, y la solución de ese problema viene a parar a que todas ellas son sensibles, y por eso no dejan ningún conocimiento especulativo posible que vaya más allá de lo que alcanza la experiencia posible, y a que, por tanto, todos los principios de aquella razón pura especulativa no consiguen nada más que hacer posible la experiencia, sea de objetos dados o de aquellos otros que pueden ser dados en lo infinito, pero nunca son enteramente dados.

El segundo problema, como perteneciente a la crítica de la razón práctica, no exige explicación alguna de cómo los objetos de la facultad de desear son posibles, pues esto, como problema del conocimiento teórico de la naturaleza, queda abandonado a la crítica de la razón especulativa, sino sólo de cómo puede determinar la razón la máxima de la voluntad, si ello acontece sólo mediante representaciones empíricas como fundamentos de determinación, o si también la razón pura es práctica y ley de un orden natural posible, no empíricamente cognoscible. La posibilidad de semejante naturaleza suprasensible, cuyo concepto al mismo tiempo podría ser el fundamento de la realidad de la misma, por nuestra libre voluntad, no necesita ninguna intuición *a priori* (de un mundo inteligente<sup>[\*]</sup>), que en este caso, como suprasensible, tendría que ser también imposible para nosotros. Pues se trata sólo del fundamento de determinación del querer en las máximas del mismo, de si ese

fundamento es empírico o si es un concepto de la razón pura —de la conformidad a ley (*Gesetzmässigkeit*), de la razón pura en general—, y de cómo puede ser esto último. Si la causalidad de la voluntad es o no suficiente para la realidad de los objetos, se deja el juzgarlo a los principios teóricos de la razón, como investigación de la posibilidad de los objetos del querer, cuya intuición, por tanto, no constituye momento alguno en el problema práctico. Sólo se trata de la determinación de la voluntad y del fundamento de determinación de la máxima de la voluntad, como voluntad libre, mas no del éxito. Pues con tal de que la *voluntad* sea conforme a la ley para la razón práctica, puede ser lo que quiera de la *facultad* de la voluntad en la ejecución; de las máximas de la legislación de una naturaleza posible puede ésta surgir realmente o no, de ello no se preocupa la crítica, que investiga si y cómo la razón pura puede ser práctica, es decir, inmediatamente determinante de la voluntad.

En este negocio, pues, puede, sin exponerse a censura, y debe comenzar por leyes puras prácticas y la realidad de éstas. En lugar de la intuición, empero, les pone a la base el concepto de su existencia en el mundo inteligible, a saber, de la libertad. Pues este concepto no significa nada más que eso, y esas leyes no son posibles más que en relación con la libertad de la voluntad, siendo, empero, necesarias si se presupone la libertad, o, dicho a la inversa, la libertad es necesaria porque aquellas leyes son necesarias como postulados prácticos. Ahora bien, cómo esa conciencia de las leyes morales, o —lo que es lo mismo— de la libertad, sea posible, eso ya no se puede explicar; sólo se puede muy bien defender en la crítica teórica la admisibilidad de la libertad.

La *exposición* del supremo principio de la razón práctica está ya hecha, es decir, que se ha mostrado primeramente lo que contiene, que él subsiste por sí mismo enteramente *a priori* e independientemente de principios empíricos, y luego en qué se distingue de todos los demás principios prácticos. Con la *deducción*, es decir, la justificación de su validez objetiva y universal y el discernimiento de la posibilidad de semejante principio sintético *a priori*, no se puede esperar que vaya tan bien como fue con los principios del entendimiento puro teórico. Pues éstos se referían a objetos de experiencia posible, es decir, a fenómenos, y se podía demostrar que sólo trayendo esos fenómenos bajo las categorías, en razón de aquellas leyes, pueden esos fenómenos ser conocidos como objetos de la experiencia, y, por consiguiente, que toda experiencia posible tiene que ser conforme a estas leyes. Pero una marcha semejante no puedo yo adoptarla en la deducción de la ley moral. Pues ésta no concierne el conocimiento de la constitución de los objetos que pueden ser dados a la razón en otra parte por cualquier otro medio, sino un conocimiento tal que puede llegar a ser el fundamento de la existencia de los objetos mismos, y por el cual la razón tiene causalidad en un ser racional, es decir, la razón pura, que puede ser considerada una facultad que determina inmediatamente la voluntad.

Ahora bien, toda penetración humana ha terminado tan pronto como hemos llegado a las fuerzas fundamentales o facultades fundamentales, pues su posibilidad

no puede ser concebida por nada, pero tampoco puede ser inventada y admitida arbitrariamente. Por eso, en el uso teórico de la razón, sólo la experiencia puede darnos el derecho de aceptarlas. Pero este recurso, que consiste en aportar pruebas empíricas en lugar de una deducción sacada de las fuentes de conocimiento *a priori*, nos está también vedado aquí, en consideración de la facultad pura práctica de la razón. Pues aquello que necesita tomar de la experiencia, la prueba de su realidad, debe, en los fundamentos de su posibilidad, depender de principios de experiencia, y es imposible considerar como tal la razón pura, y, sin embargo, práctica, aunque no fuera más que por su concepto. Además, la ley moral es dada, por decirlo así, como un hecho de la razón pura, del cual nosotros, *a priori*, tenemos conciencia, y que es cierto apodóticamente, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente. Así pues, la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada por ninguna deducción, por ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o apoyada empíricamente, y, por tanto, aun si se quiere renunciar a la certidumbre apodóctica, no puede tampoco ser confirmada por la experiencia, y demostrada así *a posteriori*; sin embargo, se mantiene firme sobre sí misma.

Algo distinto, empero, y enteramente paradójico (*widersinniges*), toma el lugar de esta deducción, en vano buscada, del principio moral, y es, a saber, que éste sirve inversamente él mismo de principio de la deducción de una facultad impenetrable que no puede demostrar experiencia alguna, pero que la razón especulativa (para encontrar, entre sus ideas cosmológicas, lo incondicionado, según la causalidad propia de éste, y así no contradecirse a sí mismo) tuvo que aceptar, por lo menos, como posible, a saber, la de la libertad, de la cual la ley moral, que no necesita, ella, fundamentos que la justifiquen, demuestra no sólo la posibilidad, sino la realidad en los seres que reconocen esa ley como obligatoria para ellos. La ley moral es, en realidad, una ley de la causalidad por la libertad, y, por tanto, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible, así como la ley metafísica de los acontecimientos en el mundo de los sentidos era una ley de la causalidad de la naturaleza sensible; y aquella determina, por consiguiente, lo que la filosofía especulativa tema que dejar indeterminado, a saber, la ley para una causalidad cuyo concepto en la filosofía especulativa era sólo negativo, y proporciona, pues, a ese concepto por primera vez realidad objetiva.

Esta especie de título de crédito de la ley moral, por el cual esta misma es afirmada como un principio de la deducción de la libertad, como una causalidad de la razón pura, es completamente suficiente, ya que la razón teórica se vio obligada a aceptar al menos la posibilidad de una libertad, para, en lugar de toda justificación *a priori*, completar una necesidad de la razón. Pues la ley moral demuestra su realidad suficientemente también para la crítica de la razón especulativa, añadiendo a una causalidad pensada de un modo meramente negativo, cuya posibilidad era incomprensible para esa crítica, obligada sin embargo a admitirla, añadiendo a esa

causalidad una positiva determinación, a saber, el concepto de una razón que determina inmediatamente la voluntad (mediante la condición de una forma legal universal de sus máximas), y así consigue dar por la primera vez a la razón, que con sus ideas, cuando quería proceder especulativamente, se hacía siempre trascendente (*überschwenglich*), realidad objetiva aunque sólo práctica, y transforma su uso *trascendente (transzendent)* en uno *inmanente* (ser ella misma en el campo de la experiencia causa eficiente por medio de ideas).

La determinación de la causalidad de los seres en el mundo de los sentidos, como tal, no podía nunca ser incondicionada, y, sin embargo, tiene que haber, para toda serie de las condiciones, necesariamente algo incondicionado; por tanto, también una causalidad que se determine totalmente por sí misma. Por eso la idea de la libertad, como una facultad de espontaneidad absoluta, no era una exigencia (*Bedürfnis*) sino, *en lo que se refiere a su posibilidad*, un principio analítico de la razón pura especulativa. Pero como es absolutamente imposible dar un ejemplo de ella en ninguna experiencia, porque entre las causas de las cosas, como fenómenos, no puede ser hallada ninguna determinación de la causalidad que fuere absolutamente incondicionada, podíamos tan sólo defender el *pensamiento* de una causa que obra libremente, aplicándolo a un ser en el mundo de los sentidos, en cuanto por otra parte es este ser considerado también como noúmeno, mostrando que no es contradictorio considerar todas sus acciones como físicamente condicionadas, en cuanto son ellas fenómenos, y, sin embargo, al mismo tiempo considerar la causalidad de las mismas en cuanto el ser operante es un ser de entendimiento, como físicamente incondicionada, y hacer así del concepto de la libertad un principio regulativo de la razón, por el cual yo no conozco lo que sea el objeto al que es atribuida tal causalidad, pero quito, sin embargo, el obstáculo, haciendo justicia por una parte en la explicación de los acontecimientos del mundo, y, por consiguiente, también en las acciones de los seres racionales, al mecanismo de la necesidad natural, que es remontar de lo condicionado a la condición en el infinito, y conservando abierto a la razón especulativa el lugar que queda vacío para ella, a saber, lo inteligible, para poner en él lo incondicionado. Pero yo no podía *realizar* ese *pensamiento*, es decir, transformarlo en *conocimiento* de un ser que obra así, ni aun siquiera sólo según su posibilidad. Ese lugar vacío lo llena ahora la razón pura práctica, mediante una determinada ley de la causalidad en un mundo inteligible (mediante libertad) a saber, la ley moral. Con esto, es cierto que la razón especulativa no crece, en consideración de su conocimiento (*Einsicht*), pero sí en consideración de la *aseguración* de su problemático concepto de la libertad, al cual aquí es proporcionada *realidad objetiva*, y aunque sólo práctica, sin embargo, indudable. El concepto mismo de la causalidad, cuya aplicación, y, por tanto, también significación, no tiene lugar propiamente más que con relación a fenómenos, para enlazarlos en experiencias (como demuestra la crítica de la razón pura), no lo amplifica la razón práctica de tal modo que ella extienda más allá de los pensados límites el uso de ese concepto. Pues si viniera a

parar ahí, tendría que mostrar cómo la relación lógica del fundamento con la consecuencia puede ser usada sintéticamente en otra especie de intuición que la sensible, es decir, cómo sea posible la *causa noumenon*; lo cual ella no puede llevar a cabo, y de lo cual, además, como razón práctica, no se preocupa tampoco, pues ella tan sólo pone el *fundamento de determinación* de la causalidad del hombre, como ser de sentidos (que está dada), *en la razón pura* (que por eso se llama práctica), y así pues, usa el concepto mismo de la causa, de cuya aplicación a objetos para el conocimiento teórico ella puede hacer abstracción aquí completamente (porque este concepto es encontrado *a priori* siempre en el entendimiento, aun independientemente de toda intuición), no para conocer objetos, sino para determinar la causalidad en consideración de los objetos en general, en ningún otro sentido, por tanto, que en el práctico, y por eso puede trasladar el fundamento de determinación de la voluntad al orden inteligible de las cosas, confesando al mismo tiempo de buen grado no entender nada de la determinación que el concepto de la causa pueda tener para el conocimiento de esas cosas. La causalidad, en consideración de las acciones de la voluntad en el mundo de los sentidos, tiene que conocerla la razón práctica, desde luego, de un modo determinado, pues en otro caso no podría la razón práctica producir realmente ningún acto. Pero el concepto que ella forma de su propia causalidad como noúmeno, no necesita ella determinarlo teóricamente para el conocimiento de su existencia suprasensible, ni por tanto poderle dar significación en esa medida (*sofern*). Pues significación adquiere ese concepto sin eso, aunque sólo para el uso práctico, a saber, por la ley moral. También considerado teóricamente sigue siendo siempre un concepto puro del entendimiento, dado *a priori*, y que puede ser aplicado a objetos, sean éstos dados sensiblemente o no, aunque en el último caso no tiene ninguna determinada significación y aplicación teóricas, sino que es sólo un pensamiento formal, pero, sin embargo, esencial del entendimiento, el pensamiento de un objeto en general. La significación que le proporciona la razón por medio de la ley moral es exclusivamente práctica, pues la idea de la ley de una causalidad (de la voluntad) tiene ella misma causalidad o es fundamento de determinación de esa causalidad.

## ***2. Del derecho de la razón pura, en el uso práctico, a una ampliación que no le es posible por sí en el especulativo***

En el principio moral hemos instaurado una ley de la causalidad que pone el fundamento de determinación de la última por encima de todas las condiciones del mundo sensible, y hemos pensado la voluntad, en cuanto ella es determinable como perteneciente a un mundo inteligible, y, por consiguiente, el sujeto de esta voluntad (el hombre), no sólo como perteneciente a un mundo puro del entendimiento, aunque desconocido para nosotros en esta relación (como ello podía ocurrir según la crítica

de la razón pura especulativa), sino que lo hemos *determinado* también en consideración a su causalidad, por medio de una ley, que no puede ser contada como ley natural del mundo de los sentidos; así pues, hemos *ensanchado* nuestro conocimiento más allá de los límites del mundo sensible, pretensión que, sin embargo, la crítica de la razón pura declaró nula en toda especulación. Ahora bien, ¿cómo se puede unir aquí el uso práctico de la razón pura con el teórico de la misma en consideración a la determinación de los límites de su facultad?

David Hume, del que se puede decir que propiamente empezó todos los ataques contra los derechos de una razón pura, ataques que hicieron necesaria una investigación completa de los mismos, sacó la siguiente conclusión: el concepto de la *causa* es un concepto que contiene la *necesidad* del enlace de la existencia de lo diferente, y ello, en cuanto es diferente; de tal modo que, si se pone A, reconozca yo que algo enteramente distinto de él, B, necesariamente tiene que existir también. Necesidad, empero, no puede también ser atribuida a un enlace, más que en cuanto éste es conocido *a priori*; pues la experiencia daría tan sólo a conocer de un enlace que él es, pero no que él sea así necesariamente. Ahora bien —dice Hume—, es imposible conocer *a priori* y como necesario el enlace que hay entre una cosa y *otra* cosa (o entre una determinación y otra enteramente diferente de ella) como no sean dadas en la percepción. Así pues, el concepto mismo de una causa es mentiroso y engañoso y es, para hablar de ello lo más suavemente, una ilusión, disculpable sólo porque la *costumbre* (una necesidad *subjetiva*) de percibir ciertas cosas o sus determinaciones, a menudo juntas o unas tras otras, como asociadas en su existencia, es tomada sin notarlo por una necesidad *objetiva* de poner tal enlace en los objetos mismos; y así el concepto de una causa está captado y no adquirido por derecho, más aún, no puede nunca ser adquirido y justificado, porque él exige un enlace vano, quimérico, insostenible para ninguna razón, y al que nunca puede corresponder objeto alguno. Así pues, el *empirismo*, primero, fue introducido como la única fuente de los principios, en consideración de todo conocimiento que se refiere a la existencia de las cosas (la matemática quedó, por tanto, excluida de él); pero con él al mismo tiempo el más duro escepticismo, aún en consideración a toda la ciencia de la naturaleza (como filosofía). Pues según tales principios, no podemos nunca, de determinaciones dadas de las cosas, según la existencia de éstas, *concluir* a una consecuencia (pues para ello se exigiría el concepto de una causa, concepto que contenga la necesidad de tal conexión), sino sólo por la regla de la imaginación esperar casos semejantes como de ordinario; pero esa espera nunca es segura, haya sido satisfecha tan frecuentemente como se quiera. Es más, de ningún suceso podría decirse que *tenía que* precederle algo a lo que *necesariamente* siguió, es decir, que tenía que tener una *causa*, y, así pues, por muy frecuentes casos que se conocieran, en donde precedieron causas de tal modo que se pudo inferir de ello una regla, no se podría por ello admitir que siempre y necesariamente ocurre de ese modo, y se tendría que dejar su derecho también a la ciega casualidad, en la cual cesa todo uso de la razón; esto funda firmemente el

escepticismo en lo que se refiere a las conclusiones que resultan del efecto a la causa y lo hace irrefutable.

La matemática había salido bien, mientras Hume sostuvo que sus proposiciones eran todas analíticas, es decir, que iban de una determinación a otra, en virtud de la identidad, por consiguiente, según el principio de la contradicción (lo cual, empero, es falso, pues son más bien todas sintéticas, y aun cuando, por ejemplo, la geometría no tiene nada que ver con la existencia de las cosas, sino sólo con su determinación *a priori* en una intuición posible, a pesar de ello esta ciencia va, como si fuera por medio de conceptos causales, de una determinación A a otra enteramente distinta B, como enlazada, sin embargo, necesariamente con A). Pero aquella ciencia tan altamente apreciada por su certidumbre apodíctica tiene finalmente que sucumbir también al *empirismo en principios*, por el mismo motivo por el cual Hume puso la costumbre en lugar de la necesidad objetiva en el concepto de la causa; tiene que resignarse, prescindiendo de su orgullo, a rebajar sus audaces pretensiones de exigir *a priori* imperiosamente la aquiescencia; tiene que esperar la aprobación, para la universal validez de sus proposiciones, del favor de los observadores que, como testigos, no se negarían a confesar que aquello que el geómetra presenta como principios ellos lo han percibido siempre así; por consiguiente, aunque no fueran precisamente necesarios, sin embargo, ellos permitirían en adelante esperarlos. De esa manera el empirismo en principios de Hume conduce también inevitablemente al escepticismo, incluso en consideración de la matemática, consiguientemente en todo uso teórico *científico* de la razón (pues este uso pertenece a la filosofía o a la matemática). ¿Saldrá el uso común de la razón (en tan terrible destrozo como este que vemos hacer a los directores del conocimiento) mejor librado, y no se encontrará más bien más irremediablemente envuelto aún en esa misma destrucción de todo saber, por tanto, no deberá un escepticismo *universal* resultar de esos mismos principios (escepticismo, empero, que desde luego no alcanzaría más que a los sabios)? Es cosa que quiero dejar al juicio de cada uno.

Ahora bien, en lo que concierne a mi trabajo en la crítica de la razón pura, que, si bien ocasionada por aquella teoría de la duda de Hume, sin embargo, fue más lejos, abarcando todo el campo de la razón pura teórica en el uso sintético y por consiguiente también de lo que se llama metafísica en general, procedí del siguiente modo en lo que toca a la duda del filósofo escocés respecto del concepto de causalidad. Que Hume, tomando los objetos de la experiencia como *cosas en sí mismas* (como acontece también casi en todas partes), declarase el concepto de la causa una engañosa y falsa ilusión, en eso hizo muy bien; pues en las cosas en sí mismas y sus determinaciones como tales no puede verse cómo, si ponemos algo, A, haya necesariamente que poner también otro algo, B, y así no pudo él admitir semejante conocimiento *a priori* de cosas en sí mismas. Un origen empírico de ese concepto podía concederlo aún menos aquel hombre penetrante, pues ese origen contradice expresamente la necesidad de la conexión que constituye lo esencial del

concepto de causalidad; por consiguiente, quedaba proscrito el concepto y en su lugar entró la costumbre en la observación del curso de las percepciones.

Pero de mis investigaciones se desprendió que los objetos, con los cuales tenemos que tratar en la experiencia, no son de ningún modo cosas en sí mismas, sino sólo fenómenos y que, aunque en cosas en sí mismas no pueda verse y hasta sea imposible comprender cómo, si A es puesto, deba ser *contradictorio* no poner B, que es enteramente distinto de A (la necesidad de la conexión entre A como causa y B como efecto); sin embargo, se puede muy bien pensar que ellos, como fenómenos, tengan que estar enlazados en *una experiencia* necesariamente de un cierto modo (verbigracia, en consideración de las relaciones de tiempo) y no puedan ser separados, sin *contradecir* a aquel enlace, mediante el cual es posible esa experiencia en donde ellos son objetos y en donde tan sólo son cognoscibles para nosotros. Y así se encontró que es en realidad: de tal modo que pude demostrar el concepto de la causa, no sólo según su objetiva realidad en consideración de los objetos de la experiencia, sino que pude también *deducirlo* como concepto *a priori*, en virtud de la necesidad de la conexión que él lleva consigo, es decir, exponer su posibilidad, sacándola del entendimiento puro sin fuentes empíricas, y así, después de apartar el empirismo de su origen, pude destruir en su base misma la inevitable consecuencia de ese empirismo, a saber: el escepticismo, primero en consideración de la ciencia de la naturaleza, luego también con respecto de la matemática, ya que ésta se deriva completamente de los mismos fundamentos, ambas ciencias que se refieren a objetos de experiencia posible, y con eso pude destruir radicalmente la duda total de todo lo que la razón teórica sostiene que comprende.

Pero ¿qué ocurre si se aplica esta categoría de la causalidad (y así también las demás, pues sin ellas no es posible ningún conocimiento de lo existente) a cosas que no son objetos de experiencia posible, sino que se hallan más allá de los límites de la experiencia? En efecto, yo no he podido deducir la realidad objetiva de estos conceptos más que en consideración de *los objetos de experiencia posible*. Pero precisamente eso, el no haberlos yo salvado más que en ese caso, el haber yo mostrado que sin embargo por medio de ellos se pueden pensar objetos, aun cuando no determinarlos *a priori*, eso es lo que les da un lugar en el entendimiento puro, por el cual ellos son referidos a objetos en general (sensibles o no sensibles). Si aún falta algo, es la condición de la *aplicación* de esas categorías, y especialmente de la de causalidad, a objetos, es decir, la intuición, que allí donde no está dada, hace imposible la aplicación *para el conocimiento teórico* del objeto como nómeno, aplicación que entonces, si alguien se arriesga a hacerla (como ello también ha ocurrido en la crítica de la razón pura), es completamente impedida; mientras que siempre permanece la realidad objetiva del concepto y puede ser éste usado también por<sup>[\*]</sup> nómenos, pero sin poder determinar teóricamente en lo más mínimo ese concepto y producir así un conocimiento. Pues que ese concepto no contiene tampoco, en relación con un objeto, nada imposible, quedó demostrado, asegurándole

su asiento en el entendimiento puro para toda aplicación a objetos de los sentidos, y aun cuando él, referido a cosas en sí mismas (que no pueden ser objetos de la experiencia), no sea, según esto, capaz de ninguna determinación para la representación de un *objeto determinado*, con el fin (*zum Behuf*) de un conocimiento teórico, sin embargo, con algún otro fin (*Behuf*) (quizá el práctico), podía ser capaz de una determinación para la aplicación del mismo, cosa que no podría ser, si, según Hume, ese concepto de la causalidad encerrase algo que es imposible pensar en modo alguno.

Ahora bien, para encontrar esa condición de la aplicación del mencionado concepto a noúmenos, sólo podemos recordar *por qué no estamos contentos con la aplicación del mismo a objetos de la experiencia*, sino que deseáramos de buen grado usarlo también para cosas en sí mismas. Pues entonces pronto se muestra que no es una intención teórica, sino práctica, la que hace de eso una necesidad para nosotros. Para la especulación no haríamos nosotros, aunque lo lográsemos, ninguna verdadera adquisición en el conocimiento de la naturaleza, y, en general, en consideración de los objetos que nos puedan ser dados de algún modo, sino que en todo caso daríamos un paso más allá de lo sensiblemente condicionado (permanecer en él y caminar con celo por la cadena de las causas nos da ya bastante que hacer) a lo suprasensible, para completar y limitar nuestro conocimiento por el lado de los fundamentos, aunque quedaría sin llenar siempre un abismo infinito entre aquellos límites y lo que nosotros conocemos, y habríamos prestado oídos más bien a una vana curiosidad que a un deseo profundo de saber.

Pero, además de la relación en que se halla *el entendimiento* con los objetos (en el conocimiento teórico), tiene también una relación con la facultad de desear, que por eso se llama la voluntad, y la voluntad pura en cuanto el entendimiento puro (que en tal caso se llama razón) es práctico por la mera representación de una ley. La realidad objetiva de una voluntad pura, o lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, está dada *a priori* en la ley moral por algo así como un hecho; pues así se puede denominar una determinación de la voluntad, que es inevitable, aunque no descansa en principios empíricos. Pero en el concepto de una voluntad está contenido ya el concepto de la causalidad; por consiguiente, en el de una voluntad pura está el concepto de una causalidad con libertad, es decir, que no es determinable según leyes de la naturaleza, por consiguiente, no es capaz de ninguna intuición empírica, como prueba de la realidad de esa voluntad; pero sin embargo, en la ley pura práctica *a priori* justifica perfectamente su realidad objetiva, aunque (como es fácil de ver) no para el uso teórico, sino para el uso práctico de la razón. Ahora bien, el concepto de un ser que tiene libre voluntad es el concepto de una *causa noumenon*; y de que no se contradice a sí mismo este concepto tenemos la seguridad, porque el concepto de una causa, como originado enteramente en el entendimiento puro, y al mismo tiempo también asegurado en su realidad objetiva con respecto de los objetos en general, por la deducción, independiente además, según su origen, de todas las condiciones

sensibles, por tanto no limitado por sí mismo a los fenómenos (a no ser allí donde haya que hacer de él un determinado uso teórico), podía ser en todo caso aplicado a cosas como puros seres de entendimiento. Pero como debajo de esta aplicación no puede ponerse ninguna intuición más que la que siempre sólo puede ser sensible, resulta que la *causa noumenon*, en consideración del uso teórico de la razón, es un concepto, si bien posible y pensable, sin embargo vacío. Ahora bien, yo no pido mediante esto *conocer teóricamente* la constitución de un ser, *en cuanto* tiene una voluntad *pura*; me basta designarlo sólo como tal, por consiguiente, sólo unir el concepto de la causalidad con el de la libertad (y, lo que es inseparable de ello, con la ley moral, como motivo de determinación de la misma); ese derecho me corresponde en todo caso, en virtud del origen puro, no empírico, del concepto de la causa, no teniéndome por autorizado a hacer uso de él, más que en relación con la ley moral que determina su realidad, esto es, sólo un uso práctico.

Si yo hubiese quitado, con Hume, al concepto de la causalidad la realidad objetiva en el uso práctico, no sólo en consideración de las cosas en sí mismas (de lo suprasensible), sino también en consideración de los objetos de los sentidos, habría perdido ese concepto toda significación y habría sido declarado enteramente inútil como concepto teóricamente imposible; y como de nada no se puede hacer ningún uso, el uso práctico de un concepto *teóricamente nulo* habría sido enteramente absurdo. Ahora bien, el concepto de una causalidad empíricamente incondicionada, si bien vacío teóricamente (sin intuición apropiada a él) es, sin embargo, siempre posible y se refiere a un objeto indeterminado; en lugar de eso, pues, se le da en cambio significación en la ley moral, por consiguiente, en la relación práctica, y así, si bien no tengo yo intuición alguna que le determine su realidad objetiva teórica, no por eso tiene ese concepto una aplicación menos real que se deja exponer en concreto en intenciones o máximas, es decir, realidad práctica, que puede ser indicada; lo cual es, pues, suficiente para su justificación, aun con respecto a noúmenos.

Pero esta realidad objetiva de un concepto puro del entendimiento, una vez introducida en el campo de lo suprasensible, da en lo sucesivo a todas las restantes categorías, aun cuando siempre sólo mientras ellas se hallen en necesario enlace con el motivo de determinación de la voluntad pura (con la ley moral), también realidad objetiva, aunque nada más que una realidad prácticamente aplicable, que no tiene la menor influencia sobre conocimientos teóricos de esos objetos, como penetración en la naturaleza de los mismos por la razón pura, para ampliar esos conocimientos. Así hallaremos, pues, también en lo sucesivo, que las categorías están en referencia siempre sólo a seres como *inteligencias* y, en éstos, también sólo a la relación de la *razón* con la *voluntad*, por consiguiente, siempre sólo en lo *práctico*, y que más allá no se arrogan ningún conocimiento de esos seres; que las cualidades que, perteneciendo al modo teórico de representación de esas cosas suprasensibles, se pudieran, además, poner en enlace con esos seres, todas ellas se cuentan entonces, no como saber, sino sólo como derecho (en sentido práctico, empero, necesidad), de

admitirlas y presuponerlas, incluso allí donde se admite seres suprasensibles (como Dios) según una analogía, es decir, según aquella relación pura de la razón, que nosotros, en consideración de los seres sensibles, utilizamos prácticamente, y así a la razón pura teórica, con esa aplicación a lo suprasensible sólo en el punto de vista práctico, no se le da el menor motivo para extravagar en lo trascendente (*zum Schwärmen ins Überschwengliche*).

## CAPÍTULO II

# Del concepto de un objeto de la razón pura práctica

Por concepto de un objeto<sup>[\*]</sup> de la razón práctica, entiendo la representación de un objeto (*Objekts*) como de un efecto posible por la libertad. Ser un objeto del conocimiento práctico como tal significa, pues, sólo la relación de la voluntad con la acción por la cual el objeto o su contrario sería realizado, y el juicio de si algo es o no un objeto de la razón pura práctica es sólo la distinción de la posibilidad o imposibilidad de *querer* la acción por la cual, si tuviéramos la facultad para ello (cosa sobre la cual tiene que juzgar la experiencia), un cierto objeto sería realizado. Si el objeto es admitido como el fundamento de determinación de nuestra facultad de desear, la *posibilidad física* de ese objeto por medio del uso libre de nuestras fuerzas tiene que preceder al juicio de si es un objeto de la razón práctica o no. Por el contrario, si la ley *a priori* puede ser considerada el fundamento de determinación de la acción, y por tanto esta acción puede ser considerada determinada por la razón pura práctica, entonces el juicio de si algo es o no un objeto de la razón pura práctica es totalmente independiente de la comparación con nuestra facultad física, y la cuestión es tan sólo la de si nosotros tenemos derecho (*dürfen*) a *querer* una acción enderezada a la existencia de un objeto, estando éste en nuestro poder; por consiguiente, tiene que preceder la *posibilidad moral* de la acción; pues entonces no es el objeto, sino la ley de la voluntad, el fundamento de determinación de la acción.

Los únicos objetos de una razón práctica son, pues, los del *bien* y del *mal*. Pues por el primero se entiende un objeto necesario de la facultad de desear; por el segundo, uno de la de aborrecer; ambos, empero, según un principio de la razón.

Si el concepto del bien no es derivado de una ley práctica que le preceda, sino que más bien debe servir de fundamento a ésta, entonces sólo puede ser el concepto de algo cuya existencia promete placer, y así determina la causalidad del sujeto para la producción de ese algo, es decir, la facultad de desear. Ahora bien, como es imposible discernir *a priori* qué representación será acompañada de *placer*, y cuál en cambio de *dolor*, será cosa exclusivamente de la experiencia el decidir lo que sea inmediatamente bueno o malo. La propiedad del sujeto, en relación con la cual tan sólo puede ser instaurada esa experiencia, es el *sentimiento* de placer o dolor, como receptividad perteneciente al sentido interno, y así el concepto de lo que sea

inmediatamente bueno vendría a parar solamente a aquello con que inmediatamente está enlazada la sensación del *regocijo*, y el concepto de lo absolutamente malo tendría que ser referido sólo a lo que excita inmediatamente *sufrimiento*. Pero como esto es ya contrario al uso de la lengua que distingue lo *agradable* del *bien*, lo *desagradable* del *mal*, y exige que el bien y el mal sean juzgados siempre por la razón, por consiguiente, por conceptos que se puedan comunicar universalmente, y no por mera sensación que se limita a sujetos<sup>[\*]</sup> individuales y a la receptividad de éstos, y como, sin embargo, un placer o un dolor no puede por sí mismo ser enlazado inmediatamente con representación alguna de un objeto *a priori*, resulta que el filósofo que se creyese obligado a poner un sentimiento de placer a la base de su juicio práctico, llamaría *bueno* lo que es un *medio* para lo agradable, y *malo* lo que es *causa* del desagrado y del sufrimiento; pues el juicio de la relación de los medios con fines pertenece, desde luego, a la razón. Pero aun cuando la razón sola tiene el poder de penetrar la conexión de los fines<sup>[\*]</sup> con sus intenciones (de tal modo que se podría también definir la voluntad como facultad de los fines, siendo éstos siempre fundamentos de determinación de la facultad de desear, según principios), sin embargo, las máximas prácticas que se derivan del anterior concepto del bien sólo como medio no encerrarían como objeto de la voluntad nunca nada por sí mismas, sino siempre sólo algo bueno *para otra cosa*; el bien sería siempre sólo lo útil, y aquello para que es útil debería siempre estar fuera de la voluntad, en la sensación. Ahora bien, si ésta, como sensación agradable, tuviera que ser distinguida del concepto del bien, no habría en ninguna parte nada inmediatamente bueno, sino que el bien tendría que ser buscado sólo en los medios para alguna otra cosa, esto es, algún agrado.

Hay una vieja fórmula de las escuelas: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali*; y esta fórmula tiene un uso frecuentemente exacto, pero a menudo también muy perjudicial para la filosofía, porque la expresiones de *boni* y *mali* contienen una ambigüedad, de la que es culpable la limitación del idioma, por la cual son capaces de un doble sentido, y por eso dan inevitablemente confusión a las leyes prácticas y obligan a la filosofía, que en el uso de las mismas puede muy bien darse cuenta de la diferencia del concepto en la misma palabra, sin poder, sin embargo, hallar expresión particular alguna para ella, a sutiles distinciones, sobre las que luego no se puede llegar a un acuerdo, no pudiendo ser indicada la diferencia inmediatamente por ninguna expresión adecuada<sup>[1]</sup>.

El idioma alemán tiene la suerte de poseer expresiones que no permiten dejar desapercibida esta diferencia. Para lo que los latinos denominan con una sola palabra *bonum*, tiene dos conceptos muy diferentes y también igualmente diferentes expresiones: para *bonum*, *Gute* y *Wohl*; para *malum* *Böse* y *Übel* (o también *Web*)<sup>[\*]</sup>, de tal modo que son dos juicios totalmente distintos si consideramos en una acción el *Gute* y el *Böse*, o bien nuestro *Wohl* y *Weh* (*Übel*). De aquí se deduce ya que la proposición psicológica anterior es por lo menos muy incierta si se traduce así; nada

deseamos, como no sea con referencia a nuestro *Wohl* o *Web*; en cambio esa proposición, si se expresa así: nada queremos por indicación de la razón, sino en cuanto lo tenemos por bueno (*gut*) o malo (*böse*), es entonces indudablemente cierta y expresada al mismo tiempo con toda claridad.

*Wohl* o *Übel* significa siempre sólo una relación con nuestro estado de *agrado* o *desagrado*, de regocijo y de sufrimiento, y si nosotros deseamos o rechazamos por eso un objeto, ello ocurre sólo en cuanto es referido a nuestra sensibilidad y al sentimiento de placer y dolor que él produce. El *bien* (*Gute*) o el *mal* (*Böse*), empero, significa siempre una relación en la *voluntad*, en cuanto ésta está determinada por la *ley de la razón*, a hacer de algo su objeto; pues la voluntad no se determina nunca inmediatamente por el objeto y su representación sino que se une facultad de hacerse de una regla de la razón, la causa motora de una acción (por la cual un objeto puede ser realizado). El bien (*Gute*) o el mal (*Böse*) es referido, así pues, propiamente a acciones, no al estado de sensación de la persona, y si algo debiese ser absolutamente (y en todo sentido y sin ulterior condición) bueno o malo (*gut* o *böse*), o ser considerado como tal, sería solamente el modo de obrar, la máxima de la voluntad, y por consiguiente, la persona operante misma, no empero una cosa la que podría ser denominada buena o mala.

Así pues, burláranse lo que quisieran del estoico que en lo más violento de un dolor gotoso exclamó: «Dolor, por mucho que me martirices, yo no confesaré nunca que tú seas algo malo (*etwas Böses*) (*κακόν, Malum!*)». Tenía, sin embargo, razón. Ello era algo malo (*Übel*); él lo sentía y esto lo delataban sus gritos; pero que por eso en él hubiera algo mal (*Böses*), eso no tenía motivo alguno para admitirlo, pues el dolor no disminuye el valor de su persona en lo más mínimo, sino sólo el valor de su estado. Una sola mentira, de la que hubiese tenido consciencia, hubiera debido deprimir su ánimo. Pero el dolor sólo le servía de ocasión para elevarlo, si tenía consciencia de que no lo había merecido por ninguna acción injusta, haciéndose por ella digno de castigo.

Lo que nosotros debemos denominar bueno (*gut*) tiene que ser en el juicio de todo hombre razonable un objeto de la facultad de desear, y el mal (*das Böse*) un objeto de horror ante los ojos de todo el mundo; por consiguiente, se necesita para este juicio, además del sentido, también la razón. Así es la veracidad en oposición con la mentira, la justicia en oposición con la violencia, etc. Pero nosotros podemos denominar un mal (*Übel*) a algo que, al mismo tiempo, todo el mundo tenga que declarar bueno (*gut*), unas veces mediata y otras inmediatamente. El que se somete a una operación quirúrgica la siente indudablemente como un mal (*Übel*); pero él y todo el mundo lo declaran bueno (*gut*) con su razón. Pero si alguien que gusta de molestar y soliviantar a las gentes pacíficas tropieza finalmente con uno que le propina una buena paliza, esto es desde luego un mal (*Übel*), pero todo el mundo lo aplaude y lo considera bueno (*gut*) en sí, aunque no resulte nada más de ello; y hasta el mismo que recibe aquella paliza tiene que reconocer en su razón que la ha merecido, porque ve aquí

puesta en ejercicio exactamente la proporción entre el bienestar y la buena conducta que le presenta la razón inevitablemente.

Ciertamente importa *muchísimo* nuestro bien y mal (*Wohl* y *Weh*) en el juicio de nuestra razón práctica, y, en lo que concierne a nuestra naturaleza como ser sensible, nuestra *felicidad* es *todo*, si esta felicidad, como lo exige preferentemente la razón, es juzgada no según la sensación pasajera, sino según la influencia que esa contingencia tiene en toda nuestra existencia y en el contento con la misma; pero, sin embargo, todo en general no consiste en la felicidad. El hombre es un ser con necesidades, en cuanto pertenece al mundo de los sentidos y, en ese respecto, su razón tiene, desde luego, un encargo indeclinable por parte de la sensibilidad, el de preocuparse del interés de ésta y darse máximas prácticas, también enderezadas a la felicidad de esta vida, y, en lo posible, también de una vida futura. Pero el hombre, sin embargo, no es tan enteramente animal como para ser indiferente a todo lo que dice la razón por sí misma, y utilizar ésta sólo como instrumento para la satisfacción de sus necesidades como ser de sentidos. Pues no le eleva en valor sobre la mera animalidad el poseer razón, si ésta sólo ha de servirle para aquello que en los animales lleva a cabo el instinto; sería la razón entonces sólo una manera particular que habría usado la naturaleza de armar al hombre para el mismo fin al que ha destinado los animales, sin determinarlo para un fin más alto. Así pues, necesita el hombre, según la disposición natural que se encuentra en él, razón para traer a consideración, en todo caso, su bien (*Wohl*) y mal (*Weh*), pero la tiene además para una misión más elevada, a saber no sólo reflexionar también sobre lo que es en sí bueno o malo y de lo cual sólo la razón pura no interesada sensiblemente puede juzgar, sino para distinguir este juicio enteramente de aquel otro y hacerlo la suprema condición de él.

En este juicio de lo en sí bueno y malo, a diferencia de aquello que sólo con referencia al *Wohl* o *Übel* puede ser llamado así, se trata de los siguientes puntos. O bien un principio racional es ya en sí pensado como el fundamento de determinación de la voluntad, sin tener en cuenta objetos posibles de la facultad de desear (así pues, sólo mediante la forma legal de la máxima) y entonces es ese principio ley práctica *a priori* y se admite la razón pura como práctica por sí. La ley entonces determina *inmediatamente* la voluntad, la acción conforme a ley es buena *en sí misma*, una voluntad cuya máxima es siempre conforme a esa ley es *absolutamente en todos los respectos buena y condición suprema de todo bien*. O por el contrario, precede un fundamento de determinación de la facultad de desear a la máxima de la voluntad, que presupone un objeto del placer o dolor, por consiguiente, algo que regocija o duele, y la máxima de la razón de buscar el placer y evitar el dolor determina las acciones, en cuanto ellas son buenas relativamente a nuestra inclinación, por consiguiente, sólo mediatamente (con respecto a algún otro fin, como medio para el mismo) y dichas máximas no pueden entonces nunca llamarse leyes, aunque, sin embargo, preceptos racionales prácticos. El fin mismo, el placer que nosotros buscamos, no es en el último caso un bien (*ein Gutes*) sino un *Wohl*, no un concepto

de la razón, sino un concepto empírico de un objeto de la sensación; sólo el empleo del medio para ese fin, es decir, la acción (porque para ella se exige reflexión racional) se llama, sin embargo, buena (*gut*); pero no absolutamente, sino sólo en relación con nuestra sensibilidad, en consideración de su sentimiento de placer o dolor; pero la voluntad cuya máxima es así afectada no es una voluntad pura que se dirija sólo a aquello en lo cual la razón pura puede ser práctica por sí misma.

He aquí el lugar adecuado para explicar la paradoja del método, en una crítica de la razón práctica, a saber: *que el concepto de lo bueno y malo (Guten und Bösen) tiene que ser determinado, no antes de la ley moral (para la cual ese concepto parecía deber ser colocado como fundamento), sino sólo (como aquí ocurre) después de la misma y por la misma.* Aun si nosotros no supiésemos que el principio de la moralidad es una ley pura que determina *a priori* la voluntad, deberíamos nosotros, sin embargo, para no aceptar gratuitamente (*gratis*) principios, dejar sin decidir, por lo menos al comenzar, si la voluntad tiene sólo fundamentos de determinación empíricos o si los tiene también puros *a priori*; pues es contra todas las reglas fundamentales del procedimiento filosófico aceptar ya anticipadamente como resuelto aquello que se debe en seguida resolver. En el supuesto de que nosotros quisiésemos ahora empezar por el concepto de lo bueno para derivar de él las leyes de la voluntad, ese concepto de un objeto (como uno bueno) ofrecería este objeto al mismo tiempo como el único fundamento de determinación de la voluntad. Y no teniendo este concepto ninguna ley práctica *a priori* como su hilo conductor, no se podría poner la piedra de toque de lo bueno o de lo malo en otra cosa más que en la conformidad del objeto con nuestro sentimiento de placer o dolor, y el uso de la razón podría sólo consistir en determinar por una parte este placer o dolor, en la completa conexión con todas las sensaciones de mi existencia, por otra parte, los medios para proporcionarme el objeto del mismo. Ahora bien, como lo que sea conforme al sentimiento de placer sólo puede ser decidido por la experiencia, y como la ley práctica, empero, según estos datos, debe ser fundada sobre ese sentimiento como condición, quedaría así excluida completamente la posibilidad de leyes prácticas *a priori*, ya que se creería necesario encontrar antes para la voluntad un objeto cuyo concepto, como concepto de un objeto bueno, tendría que constituir el fundamento de determinación universal, aunque empírico, de la voluntad. Ahora bien, era necesario antes investigar si no hay también un fundamento de determinación *a priori* de la voluntad (que no hubiera sido hallado nunca en esta parte más que en una ley pura práctica, en cuanto ésta prescribe a las máximas la mera forma legal, sin tener en cuenta un objeto). Pero como ya se ponía a la base de toda ley práctica un objeto según conceptos del bien y del mal, como ese objeto empero, sin una ley anterior, no podía ser pensado más que según conceptos empíricos, quedaba suprimida de antemano la posibilidad aun sólo de pensar una ley pura práctica; mientras que, por el contrario, si se hubiera buscado antes analíticamente esa ley, se habría encontrado que no es el concepto del bien como objeto el que determina y hace posible la ley

moral, sino al revés, la ley moral la que determina y hace posible el concepto del bien, en cuanto éste merece absolutamente tal nombre.

Esta observación que concierne sólo al método de las investigaciones morales superiores es de importancia. Ella explica de una vez el fundamento que ha ocasionado todos los errores de los filósofos en consideración del principio supremo de la moral. Pues ellos buscaban un objeto de la voluntad para hacer de él la materia y el fundamento de una ley (la cual, entonces, debía ser el fundamento de determinación de la voluntad, no inmediatamente, sino mediante aquel objeto, referido al sentimiento de placer o dolor); ellos, en cambio, hubiesen debido buscar primeramente una ley que determinase *a priori* e inmediatamente la voluntad y sólo después, según esa ley, el objeto. Ahora bien, aunque pusiesen ellos ese objeto de placer, que debía proporcionar el supremo concepto del bien, en la felicidad, en la perfección, en el sentimiento moral o en la voluntad de Dios, siempre era su principio heteronomía y tenían inevitablemente que tropezar con condiciones empíricas para una ley moral; porque ellos no podían denominar bueno o malo su objeto, como inmediato fundamento de determinación de la voluntad, más que según su relación inmediata con el sentimiento, que siempre es empírico. Sólo una ley formal, es decir, una ley que no prescriba a la razón más que la forma de su legislación universal, como suprema condición de las máximas, pudo ser *a priori* un fundamento de determinación de la razón práctica. Los antiguos dejaban ver abiertamente esta falta, al poner su investigación moral enteramente en la determinación del concepto del *supremo bien*, por consiguiente, en un objeto que ellos después pensaban hacer fundamento de determinación de la voluntad en la ley moral; objeto que mucho más tarde, sólo cuando la ley moral esté establecida por sí y justificada como inmediato fundamento de determinación de la voluntad, puede ser presentado como objeto a la voluntad ya una vez determinada *a priori* según su forma, cosa que nosotros en la dialéctica de la razón pura práctica queremos emprender. Los modernos, para quienes la cuestión del supremo bien parece haber caído en desuso o por lo menos haberse tornado en algo secundario, ocultan la falta citada más arriba (como en muchos otros casos), tras palabras indeterminadas; sin embargo, esa falta se descubre a través de su sistema, que luego delata en todas partes heteronomía de la razón práctica, de la que nunca puede surgir una ley moral que mande universalmente *a priori*.

Ahora bien, puesto que los conceptos del bien y del mal, como consecuencias de la determinación *a priori* de la voluntad, presuponen también un principio puro práctico, por consiguiente, una causalidad de la razón pura, resulta que no se refieren originariamente (verbigracia, como determinaciones de la unidad sintética de lo diverso de intuiciones dadas en una conciencia) a objetos, como los puros conceptos del entendimiento o categorías de la razón usada teóricamente, pues ellas consideran más bien estos objetos como ya dados anteriormente, sino que son en conjunto modos de una única categoría, a saber, la de causalidad en cuanto el fundamento de determinación de la misma consiste en la representación racional de una ley de la

razón<sup>[\*]</sup> que, como ley de la libertad, se da la razón a sí misma, mostrándose así *a priori* como práctica. Pero como las acciones, si bien *por una parte* están bajo una ley que no es ninguna ley natural sino una ley de la libertad y pertenecen por consiguiente a la conducta de seres inteligibles, *por otra parte*, empero, sin embargo, también como acontecimientos del mundo de los sentidos pertenecen a los fenómenos, resulta que las determinaciones de una razón práctica podrán sólo tener lugar en relación con esta razón<sup>[\*]</sup>, por consiguiente, el bien según las categorías del entendimiento, no, empero, con la intención de un uso teórico del mismo para traer lo múltiple de la *intuición* (sensible) bajo una conciencia *a priori*, sino sólo para someter lo múltiple de los *apetitos* a la unidad de la conciencia de una razón práctica que manda con la ley moral o de una voluntad pura *a priori*<sup>[\*]</sup>.

Esas *categorías de la libertad*, que así queremos denominarlas en lugar de aquellos conceptos teóricos llamados categorías de la naturaleza, tienen una ventaja visible sobre estas últimas y es que, mientras que éstas no son más que formas del pensamiento que designan sólo indeterminadamente, por medio de conceptos universales, objetos en general para toda intuición posible para nosotros, aquéllas en cambio, como van a la determinación de un *libre albedrío* (para el cual, a la verdad no puede ser dada ninguna intuición enteramente correspondiente, pero que tiene a su base una ley pura práctica *a priori*, cosa que no se encuentra en ningún concepto del uso teórico de nuestra facultad de conocer), tienen a su base como conceptos elementales prácticos, en lugar de la forma de la intuición (espacio y tiempo) que no se halla en la razón misma, sino que tiene que ser tomada de otra parte, a saber, de la sensibilidad, la *forma de una voluntad pura* como dada en la razón, por tanto en la facultad misma de pensar; y por eso ocurre que, como en todos los preceptos de la razón pura práctica se trata sólo de la *determinación de la voluntad* y no de las condiciones de la naturaleza (de la facultad práctica) para la *ejecución de su propósito*, los conceptos prácticos *a priori* en relación con el supremo principio de la libertad pueden llegar en seguida a ser conocimientos y no esperar intuiciones para adquirir significación, y ello, por este notable motivo que ellos mismos producen la realidad de aquello a que se refiere (la intención de la voluntad), la cual no es cosa de conceptos teóricos. Sólo hay que notar bien que estas categorías no conciernen más que a la razón práctica en general, y así en su ordenación pasan de las que están aún moralmente indeterminadas y condicionadas sensiblemente, a las que sensiblemente incondicionadas, están determinadas tan sólo por la ley moral.

Pronto se observa aquí que en la tabla que sigue la libertad es considerada como una especie de causalidad, que no está, empero, sometida a fundamentos de determinación empíricos, en consideración de las acciones posibles por medio de ella, como fenómenos en el mundo de los sentidos; por consiguiente se refiere a las categorías de su posibilidad natural, mientras que, sin embargo, cada categoría es tomada tan universalmente que el fundamento de determinación de aquella causalidad puede ser admitido también fuera del mundo de los sentidos, en la

libertad, como cualidad de un ser inteligible, hasta que las categorías de la modalidad introduzcan el tránsito de los principios prácticos en general a los de la moralidad, pero sólo *problemáticamente*, no pudiendo estos últimos ser expuestos *dogmáticamente* hasta luego, por medio de la ley moral.

Yo no añado aquí nada más para la explicación de la presente tabla, porque ella es bastante clara por sí misma. Una división semejante, llevada a cabo según principios, es muy conveniente en toda ciencia, tanto para su construcción sólida como para su claridad. Así se sabe en seguida, por ejemplo, según la tabla anterior y el primer número de la misma, por dónde se tiene que empezar en las consideraciones prácticas; de las máximas que cada uno funda en sus inclinaciones, a los preceptos que tienen validez para una especie de seres racionales, en cuanto coinciden en ciertas inclinaciones, y finalmente, a la ley que tiene validez para todos, independientemente de sus inclinaciones, etcétera. De este modo se ve de una ojeada todo el plan de lo que se ha de hacer, incluso cada cuestión de la filosofía práctica, que hay que contestar, y al mismo *tiempo el orden* que se ha de seguir.

TABLA DE LAS CATEGORIAS DE LA LIBERTAD  
 en consideración de los conceptos del bien y del mal

1

De la cantidad

Subjetivamente, según máximas (*opiniones de la voluntad* del individuo)  
 Objetivamente, según principios (*preceptos*)  
 Principios *a priori*, tanto objetivos como subjetivos, de la libertad (*leyes*)

2

De la cualidad

Reglas prácticas de *acción* (*des Begehens*) (*praeceptivae*)  
 Reglas prácticas de *omisión* (*des Unterlassens*) (*prohibitivae*)  
 Reglas prácticas de *excepción* (*der Ausnahmens*) (*exceptivae*)

3

De la relación

Con la *personalidad*  
 Con el *estado* de la persona  
*Recíproca* de una persona con el estado de las otras

4

De la modalidad

Lo *permitido* y lo *no permitido*  
 El *deber* y lo *contrario al deber*  
*Deber perfecto* y *deber imperfecto*

## ***De la típica del Juicio puro práctico***

Los conceptos del bien y del mal determinan primero un objeto a la voluntad. Pero ellos mismos se hallan bajo una regla práctica de la razón, que, si es razón pura, determina la voluntad *a priori* en consideración de su objeto. Ahora bien, si una acción, posible para nosotros en la sensibilidad, es caso que cae o no bajo la regla, esto pertenece decidirlo al Juicio práctico, por medio del cual, lo que se ha dicho en la regla universalmente (*in abstracto*) es aplicado *in concreto* a una acción. Pero como una regla práctica de la razón pura *primeramente*, como *práctica*, se refiere a la existencia de un objeto, y *segundo*, como *regla práctica* de la razón pura, lleva consigo necesidad, en consideración de la existencia de la acción, siendo, por tanto, ley práctica, y no por cierto ley de la naturaleza, por medio de fundamentos de determinación empíricos, sino una ley de la libertad, según la cual debe ser la voluntad determinable independientemente de todo lo empírico (sólo mediante la representación de una ley en general y de la forma de ésta), mientras que todos los casos que ocurren para acciones posibles no pueden ser más que empíricos, es decir, pertenecientes a la experiencia y a la naturaleza, resulta que parece absurdo (*widersinnlich*) querer encontrar en el mundo sensible un caso que, debiendo estar siempre como caso en el mundo sensible, sólo bajo la ley de la naturaleza, permita, sin embargo, aplicarle una ley de la libertad, y al cual pueda ser aplicada la idea suprasensible del bien moral, que debe ser expuesta en él *in concreto*. Así pues, el Juicio de la razón pura práctica está sometido a las mismas dificultades que el Juicio de la razón pura teórica. Esta última disponía, sin embargo, de un medio para escapar a esas dificultades, a saber: que, como en consideración del uso teórico se trataba de intuiciones, a las cuales pudiesen ser aplicados conceptos puros del entendimiento, pueden tales intuiciones (aunque sólo de objetos de los sentidos) ser dadas *a priori* (como *esquemas*) y, por tanto, en lo que concierne la conexión de lo diverso en ellas, conformemente a los conceptos puros *a priori* del entendimiento. En cambio, el bien moral es algo suprasensible, según el objeto, y para él, por tanto, no puede encontrarse en ninguna intuición sensible algo correspondiente, y el Juicio, bajo leyes de la razón pura práctica, parece por eso estar sometido a dificultades particulares, que descansan en que una ley de la libertad debe ser aplicada a acciones, como acontecimientos que ocurren en el mundo de los sentidos, y en ese respecto pertenecen, pues, a la naturaleza.

Pero aquí vuelve a abrirse de nuevo una perspectiva favorable para el Juicio puro práctico. En la subsunción de una acción, posible para mí, en el mundo de los sentidos, bajo una *ley pura práctica*, no se trata de la posibilidad de la acción como un suceso en el mundo de los sentidos; pues esa posibilidad pertenece, para el juicio del uso teórico, a la razón, según la ley de la causalidad, concepto racional puro, para

el cual ella tiene un *esquema* en la intuición sensible. La causalidad física, o la condición bajo la cual ésta tiene lugar, pertenece a los conceptos de la naturaleza, cuyo esquema lo bosqueja la imaginación trascendental. Pero aquí no se trata del esquema de un caso, según las leyes, sino del esquema (si esta palabra es aquí adecuada) de una ley misma; porque la *determinación de la voluntad* (no la acción en relación con su éxito) sólo por la ley, sin otro fundamento de determinación, enlaza el concepto de la causalidad con otras condiciones muy distintas de las que constituyen la conexión natural.

A la ley natural, como ley a la cual están sometidos los objetos de intuición sensible como tales, tiene que corresponder un esquema, es decir, un procedimiento universal de la imaginación (exponer *a priori* a los sentidos el concepto puro del entendimiento determinado por la ley). Pero bajo la ley de la libertad (como causalidad no condicionada sensiblemente) y, por tanto, también bajo el concepto del bien mencionado, no puede ponerse ninguna intuición, por consiguiente, ningún esquema para su aplicación *in concreto*. Consiguientemente, la ley moral no tiene más facultad de conocimiento, que le proporcione aplicación a objetos de la naturaleza, que el entendimiento (no la imaginación), el cual puede poner para el Juicio, debajo de una idea de la razón, no un *esquema* de la sensibilidad, sino una ley, pero, sin embargo, una ley tal que puede ser expuesta *in concreto* en objetos de los sentidos, por tanto, una ley de la naturaleza, pero sólo según su forma, y esa ley podemos, pues, nombrarla el *tipo* de la ley moral.

La regla del Juicio bajo leyes de la razón pura práctica es ésta: pregúntate a ti mismo si la acción que te propones, a suponer que debiera acontecer según una ley de la naturaleza, de la cual tú mismo fueras una parte, podrías considerarla como posible por tu voluntad. Según esta regla juzga en realidad todo el mundo las acciones, si son moralmente buenas o malas. Así se dice: ¡cómo!, si *cada cual* se permitiese engañar cuando cree proporcionarse su ventaja, o se considerase autorizado para abreviar su vida, tan pronto como le aplana un completo hastío de la misma, o viese la miseria ajena con completa indiferencia y tú pertenecieses a semejante orden de las cosas, ¿te encontrarías en él con asentimiento de tu voluntad? Ahora bien, cada cual sabe que si él se permite secretamente el engaño, no por eso permite que lo haga todo el mundo, o que si se conduce sin cariño, pasando ello inadvertido, no ha de estar todo el mundo en seguida frente a él en igual disposición; por eso esta comparación de la máxima de sus acciones con una ley natural universal no es fundamento de determinación de su voluntad. Pero esa ley universal es, sin embargo, un *tipo* del juicio de las máximas, según principios morales. Si la máxima de la acción no es de tal índole que sostenga la prueba con la forma de una ley de la naturaleza en general, es imposible moralmente. Así juzga hasta el entendimiento más vulgar; pues la *ley de la naturaleza* se halla siempre a la base de todos sus juicios más ordinarios, incluso los de experiencia. Él tiene, pues, esa ley siempre a la mano, sólo que en los casos en que la causalidad debe ser juzgada por la libertad hace de aquella *ley de la naturaleza*

sólo el tipo de una *ley de la libertad*, porque sin tener a mano algo de lo cual pudiera hacer un ejemplo en los casos de experiencia, no podría proporcionar a la ley de una razón pura práctica el uso en la aplicación.

Es, así pues, permitido usar la *naturaleza del mundo sensible como tipo* de una *naturaleza inteligible*, mientras yo no traspase a esta última las intuiciones y lo que de ellas depende, sino sólo le refiera la forma de la conformidad a una ley general (cuyo concepto también tiene lugar en el uso más común de la razón, pero no puede ser conocido determinadamente *a priori* en ningún otro sentido más que para el uso puro práctico de la razón). Pues las leyes, como tales y en cuanto leyes, son idénticas, tomen de donde quieran sus motivos de determinación.

Por lo demás, como de todo lo inteligible no hay absolutamente nada más que la libertad (por medio de la ley moral) que tenga realidad para nosotros, y aun sólo en cuanto la libertad es una suposición inseparable de la ley moral, como además todos los objetos inteligibles, a los cuales pudiera quizá la razón conducirnos, guiada por esa ley, no tienen a su vez para nosotros ninguna realidad más que con respecto a esa misma ley y al uso de la razón pura práctica, y como esta razón está autorizada y obligada a usar la naturaleza (según las formas puras del entendimiento de la misma) como tipo del Juicio, resulta que la presente observación sirve para impedir que lo que pertenece sólo a la *típica* de los conceptos sea contado entre los conceptos mismos. Ésta, pues, como típica del Juicio, guarda del empirismo de la razón práctica, que pone los conceptos prácticos del bien y del mal sólo en consecuencias de la experiencia (en la llamada felicidad), aunque esta y las infinitas consecuencias útiles de una voluntad determinada por el amor propio, si esa voluntad se hiciese a sí misma al mismo tiempo ley universal de la naturaleza, puede, en verdad, servir de tipo del todo adecuado para el bien moral, sin ser, sin embargo, idéntico con él. Esa misma típica guarda también del *misticismo* de la razón práctica, el cual, de aquello que sólo servía como *símbolo*, hace un *esquema*, es decir, pone a la base de la aplicación de los conceptos morales, intuiciones reales y, sin embargo, no sensibles (de un reino invisible de Dios), y se pierde en lo trascendente. Adecuado al uso de los conceptos morales es sólo el *racionalismo* del Juicio, que no toma de la naturaleza sensible nada más que lo que puede pensar también por sí la razón pura, es decir, la conformidad a la ley, y no introduce en lo suprasensible nada más que lo que se deja representar, en cambio, realmente, por acciones en el mundo de los sentidos, según la regla formal de una ley de la naturaleza en general. Sin embargo, guardar contra el *empirismo* de la razón práctica es mucho más importante y digno de consejo, porque el *misticismo* se acomoda aún con la pureza y sublimidad de la ley moral, y, además, no es precisamente natural y adecuado al común modo de pensar tender su imaginación hasta lo suprasensible; por consiguiente, por esta parte el peligro no es tan general. En cambio, como el empirismo destruye en su raíz la moralidad en las intenciones (en las cuales, sin embargo, y no sólo en acciones consiste el elevado valor que la Humanidad puede y debe adquirir por la moralidad) y le sustituye algo,

totalmente distinto, a saber, un empírico interés, con el que las inclinaciones en general se ponen en relación, en lugar del deber, y como, además, precisamente por estar unido con todas las inclinaciones que (reciban la forma que quieran) elevadas a la dignidad de un principio supremo práctico, degradan a la Humanidad, por muy favorables que sean, sin embargo, al modo de pensar de todos, resulta ese empirismo por eso más peligroso que todo misticismo, que nunca puede constituir un estado duradero de muchos hombres.

### CAPÍTULO III

## De los motores de la razón pura práctica

Lo esencial de todo valor moral de las acciones está en *que la ley moral determine inmediatamente la voluntad*. Si la determinación de la voluntad ocurre *en conformidad* con la ley moral, pero sólo mediante un sentimiento de cualquier clase que sea, que hay que presuponer para que ese sentimiento venga a ser un fundamento de determinación suficiente de la voluntad, y por tanto no por la ley misma, entonces encerrará la acción ciertamente *legalidad*, pero no *moralidad*. Ahora bien, si por *motor*<sup>[\*]</sup> (*elater animi*) se entiende el fundamento subjetivo de determinación de la voluntad de un ser cuya razón no es ya por su naturaleza necesariamente conforme a la ley objetiva, se deducirá de aquí: primero, que a la voluntad divina no se puede atribuir motores algunos, pero que el motor de la voluntad humana (y del ser racional creado por aquel Dios) no puede ser nunca otro que la ley moral, y, por consiguiente, el fundamento objetivo de determinación tiene que ser siempre y por sí solo al mismo tiempo el fundamento subjetivo suficiente de determinación de la acción, si ésta no ha de responder solamente a la letra de la ley, sin encerrar el espíritu<sup>[1]</sup> de la misma.

Así pues, como para la ley moral y para proporcionar a ésta influjo en la voluntad no hay que buscar ningún motor extraño que pudiera dispensar del de la ley moral, pues todo eso produciría pura hipocresía sin consistencia, y como incluso es *peligroso* (*bedenklich*) dejar algunos otros motores (como el del provecho) cooperar con la ley moral aunque sea sólo *junto* a ella, resulta que no queda más que determinar con cuidado de qué modo la ley moral viene a ser motor y, siéndolo, qué es lo que ocurre con la facultad humana de desear, como efecto de ese fundamento de determinación en esa facultad. Pues cómo una ley por sí e inmediatamente pueda ser fundamento de determinación de la voluntad (lo cual es lo esencial de toda moralidad), eso es un problema insoluble para la razón humana y es idéntico con este otro: cómo una voluntad libre sea posible. Así pues, tendremos que señalar *a priori* no el fundamento por el cual la ley moral en sí proporciona un motor, sino qué es lo que ella, siendo motor, efectúa en el espíritu (o mejor dicho, debe efectuar).

Lo esencial de toda determinación de la voluntad por la ley moral es que, como voluntad libre, y por consiguiente no sólo sin cooperación de impulsos sensibles, sino aun con exclusión de todos ellos y con daño de todas las inclinaciones en cuanto

podrían ser contrarias a esa ley, sea determinada sólo por la ley. En esta medida, pues, el efecto de la ley moral como motor es sólo negativo y, como tal, puede ser conocido este motor *a priori*. Pues toda inclinación y todo impulso sensible está fundado en el sentimiento, y el efecto negativo sobre el sentimiento (por el daño inferido a las inclinaciones) es él mismo un sentimiento. Por consiguiente, podemos comprender *a priori* que la ley moral, como fundamento de determinación de la voluntad, debe producir un sentimiento porque causa perjuicio a todas nuestras inclinaciones, sentimiento que puede ser denominado dolor, y aquí tenemos ahora el primero y quizá también el único caso en que podemos determinar por conceptos *a priori* la relación de un conocimiento (aquí de una razón pura práctica) con el sentimiento de placer o de dolor. Todas las inclinaciones juntas (las que pueden también ser traídas a un sistema pasadero, y cuya satisfacción entonces se llama propia felicidad) constituyen el *egoísmo* (*solipsismus*). Éste es o el del *amor de sí mismo*, benevolencia excesiva para consigo mismo (*philautia*), o el de la satisfacción en sí mismo (*arrogantia*). Aquél se llama particularmente *amor propio* (*Eigenliebe*), éste *presunción* (*Eigendünkel*). La razón pura práctica inflige al amor propio solamente *daño*, reduciéndolo sólo, como natural y vivo en nosotros aun antes de la ley moral, a la condición de concordar con esta ley; entonces es llamado *amor propio racional*. Pero la presunción la derrota por completo, siendo todas las pretensiones de la estimación de sí mismo, que preceden a la coincidencia con la ley moral, nulas y desprovistas de todo derecho (*ohne alle Befugnis*), pues precisamente la certidumbre de una intención que coincide con esa ley es la primera condición de todo valor de la persona (como pronto lo encontraremos claramente) y toda pretensión anterior a ella es falsa y contraria a la ley. Ahora bien, la tendencia a la estimación de sí mismo pertenece a las inclinaciones a que la ley moral inflige daño, en cuanto esa estimación propia descansa sólo en la sensibilidad. Así pues, la ley moral derrota la presunción. Pero como esa ley, sin embargo, es en sí algo positivo, a saber, la forma de una causalidad intelectual, es decir, de la libertad, resulta que al *debilitar* la presunción oponiéndose a la resistencia subjetiva, a saber, a las inclinaciones en nosotros, es al mismo tiempo un objeto de *respeto* (*Achtung*) y el *derrotarla* completamente, es decir, humillándola, es un objeto del sumo *respeto* y, por tanto, también el fundamento de un sentimiento positivo, que no es de origen empírico, y que es conocido *a priori*. Así pues, el respeto hacia la ley moral es un sentimiento que está producido por un fundamento intelectual, y ese sentimiento es el único que nosotros podemos conocer enteramente *a priori* y cuya necesidad podemos penetrar.

En el capítulo anterior hemos visto que todo lo que se presenta como objeto de la voluntad *antes* de la ley moral queda excluido de los fundamentos de determinación de la voluntad, que llevan el nombre del bien incondicionado, mediante esa misma ley como la condición suprema de la razón práctica, y que la mera forma práctica, que consiste en la aptitud de las máximas para la legislación universal, determina primero lo que es bueno en sí y absolutamente, y fundamenta la máxima de una

voluntad pura que sola es buena en todos sentidos. Ahora bien, encontramos, empero, nuestra naturaleza como seres sensibles, constituida de tal modo que la materia de la facultad de desear (objetos de la inclinación, sea de la esperanza, sea del temor) se impone primero, y nuestro yo (*Selbst*) patológicamente determinable, aunque es mediante sus máximas totalmente inapto para la legislación universal, sin embargo, como si constituyese nuestro yo entero, se esfuerza en hacer valer anteriormente sus pretensiones y como las primeras y originales. Esta tendencia a hacer de sí mismo según los fundamentos subjetivos de determinación de su albedrío, el fundamento objetivo de determinación de la voluntad en general, puede llamarse el *amor a sí mismo*, el cual, cuando se hace legislador y principio práctico incondicionado, puede llamarse *presunción (Eigendünkel)*. Ahora bien, la ley moral, que sola es verdaderamente (a saber en todo sentido) objetiva, excluye totalmente el influjo del amor a sí mismo sobre el principio práctico supremo, e infiere a la presunción que prescribe como leyes las condiciones subjetivas del amor a sí mismo, un daño infinito. Mas lo que infiere daño a nuestra presunción, en nuestro juicio propio, humilla. Así pues, la ley moral humilla inevitablemente a todo hombre, al comparar éste la tendencia sensible de su naturaleza con aquella ley. Aquello, cuya representación *como fundamento de determinación de nuestra voluntad* nos humilla en nuestra propia conciencia de sí mismo, despierta, en cuanto es positivo y fundamento de determinación por sí, *respeto*. Así pues, la ley moral es también subjetivamente un fundamento del respeto. Ahora bien, como todo lo que se encuentra en el amor a sí mismo pertenece a la inclinación, como toda inclinación, empero, descansa en sentimientos, y por tanto, lo que infiere daño en el amor a sí mismo a todas las inclinaciones en conjunto tiene necesariamente por eso mismo influjo en el sentimiento, por eso concebimos cómo es posible comprender *a priori* que la ley moral, al excluir las inclinaciones y la tendencia a hacer de ellas la condición práctica suprema, es decir, el amor a sí mismo, de todo acceso a la suprema legislación, pueda ejercitar un efecto en el sentimiento, efecto que por una parte es meramente *negativo*, por otra parte, y ello en consideración del fundamento restrictivo de la razón pura práctica, es *positivo*, y para el cual no puede ser admitido ninguna especie particular de sentimiento con el nombre de práctico o de moral, como sentimiento que precediese a la ley moral y estuviera a su base.

El efecto negativo sobre el sentimiento (del desagrado) es, como todo influjo sobre el mismo y como todo sentimiento en general, *patológico*. Pero como efecto de la conciencia de la ley moral, por consiguiente, en relación con una causa inteligible, a saber, el sujeto de la razón pura práctica, como suprema legisladora, llámase ciertamente ese sentimiento de un sujeto racional afectado por inclinaciones, humillación (desprecio intelectual), pero en relación con el fundamento positivo de esa humillación, con la ley, llámase al mismo tiempo respeto hacia esa ley; para esta ley no tiene lugar ningún sentimiento, sino que en el juicio de la razón, cuando la ley aparta del camino la resistencia, es el apartamiento de un obstáculo estimado al igual

de un positivo impulso de la causalidad. Por eso puede este sentimiento ser llamado ahora también un sentimiento de respeto hacia la ley moral, pero por esos dos fundamentos juntos puede ser llamado un *sentimiento moral*.

La ley moral, pues, así como es fundamento formal de determinación de la acción mediante la razón pura práctica, así como también es fundamento material, aunque sólo objetivo de determinación de los objetos de la acción bajo el nombre del bien y del mal, es también fundamento subjetivo de determinación, es decir, motor para esa acción, porque tiene influjo sobre la sensibilidad del sujeto y produce un sentimiento que fomenta el influjo de la ley sobre la voluntad. Aquí no *precede* en el sujeto sentimiento alguno que estuviera en armonía con la moralidad. Pues esto es imposible, porque todo sentimiento es sensible; el motor de la intención moral debe, empero, estar libre de toda condición sensible. Más bien el sentimiento sensible, que está a la base de todas nuestras inclinaciones, es desde luego la condición de aquella sensación que llamamos respeto; pero la causa de la determinación de ese sentimiento está en la razón pura práctica, y esa sensación no puede, por tanto, por su origen, ser patológica, sino que debe llamarse *prácticamente efectuada*; porque, como la representación de la ley moral quita al amor a sí mismo el influjo y a la presunción la ilusión, es disminuido el obstáculo de la razón pura práctica, y en el juicio de la razón es producida la representación de la superioridad de su ley objetiva, por encima de los impulsos de la sensibilidad, y por tanto, aumentado el peso de la ley de un modo relativo (en consideración de una voluntad afectada por los impulsos sensibles), mediante la supresión del contrapeso. Y así el respeto hacia la ley no es motor para la moralidad, sino que es la moralidad misma, considerada subjetivamente como motor, porque la razón pura práctica, al echar por tierra todas las pretensiones del amor a sí mismo en oposición a ella, proporciona autoridad (*Ansehen*) a la ley que sola tiene ahora influjo. En esto hay que notar ahora que, así como el respeto es un efecto sobre el sentimiento, por tanto sobre la sensibilidad de un ser racional, ese respeto presupone esa sensibilidad, y por tanto también el carácter finito de aquellos seres a quienes la ley moral impone respeto, y que no puede atribuirse respeto hacia la ley a un ser supremo o también a un ser libre de toda sensibilidad, para el cual, por tanto, no puede ser ésta obstáculo alguno de la razón práctica.

Este sentimiento (bajo el nombre de sentimiento moral) es, pues, producido sólo por la razón. No sirve para juzgar las acciones ni para fundamentar la ley moral objetiva misma, sino sólo de motor para hacer de esta ley, en sí mismo, la máxima. ¿Con qué nombre, empero, pudiérase designar más adecuadamente este sentimiento singular que no puede ser puesto en comparación con ninguno patológico? Es de una especie tan peculiar que parece estar a las órdenes solamente de la razón y aun de la razón pura práctica.

El *respeto* se aplica siempre sólo a personas, nunca a cosas. Estas últimas pueden despertar en nosotros *inclinación*, y cuando son animales (verbigracia, caballos, perros, etc.), incluso *amor* o también *terror*, como el mar, un volcán, una fiera, pero

nunca *respeto*. Algo que se acerca ya más a este sentimiento es la *admiración* y ésta, como emoción, la estupefacción, puede también aplicarse a cosas, como, verbigracia, montañas que se elevan en el cielo, la magnitud, multitud y alejamiento de los cuerpos del Universo, la fuerza y velocidad de algunos animales, etc. Pero nada de eso es respeto. Un hombre puede ser para mí objeto de amor, de terror o de admiración, incluso hasta de estupefacción, y, sin embargo, no por eso ser objeto de respeto. Su humor jocoso, su valor y fuerza, el poder que le da la posición que tiene entre los demás, pueden inspirarme semejantes sensaciones, pero falta siempre aún el respeto interior hacia él. Dice Fontenelle:<sup>[\*]</sup> *Ante un gran señor me inclino; mas mi espíritu no se inclina*. Yo puedo añadir: ante un hombre de condición baja y ordinaria, en el cual percibo una rectitud de carácter en una medida de que yo mismo en mí mismo no tengo conciencia, *inclinare mi espíritu*, quiera yo o no, y aunque llevase la cabeza alta para no dejarle olvidar mi superioridad. ¿Y por qué esto? Su ejemplo me presenta una ley que aniquila mi presunción, cuando comparo con mi conducta esa ley, cuyo cumplimiento, y, por tanto, realizabilidad (*Tunlichkeit*) veo ante mí demostrada por el hecho. Ahora bien, aunque tenga yo conciencia incluso de un grado igual de rectitud, permanece aún, sin embargo, el respeto. Pues como en el hombre siempre todo bien es defectuoso, aniquila siempre la ley, por medio de un ejemplo hecho intuíble, mi orgullo, para lo cual el hombre que veo ante mí, y cuya imperfección que siempre puede haber en él, no me es tan conocida como la mía, al aparecerme, pues, en luz más pura, me proporciona una medida. El *respeto* es un *tributo* que no podemos negar al mérito, queramos o no; aunque en todo caso podamos no manifestarlo exterior mente, no podemos, sin embargo, impedir que lo sintamos interiormente.

El respeto está tan *lejos* de ser un sentimiento de *placer* que sólo muy a desgana nos abandonamos a él en consideración de un hombre. Se trata de encontrar algo que pueda aligerarnos esa carga, algún defecto, para soportar nosotros sin daño la humillación que nos ha ocasionado semejante ejemplo. Incluso los muertos, sobre todo cuando su ejemplo parece inimitable, no están seguros siempre contra esta crítica. Incluso la ley moral misma, en su solemne majestad, está expuesta a ese esfuerzo de revolverse contra el respeto. ¿Piénsase que haya que atribuir a otra causa el que se trate de rebajar la ley hasta nuestra inclinación íntima, que el esfuerzo de hacer de ésta el precepto favorito de nuestro propio interés bien entendido provenga de otras causas que de querer desembarazarse del terrible respeto que tan severamente nos muestra nuestra propia indignidad? Sin embargo, *tan poco dolor* hay asimismo en ello que cuando una vez se ha depuesto la presunción y permitido influjo práctico a aquel respeto, no puede uno cansarse de contemplar la magnificencia de aquella ley, y el alma cree elevarse en la misma medida en que ve elevada la santa ley sobre sí y su frágil naturaleza. Ciertamente que grandes talentos y una actividad proporcionada a ellos pueden también producir respeto o un sentimiento análogo a éste, y también es del todo conveniente dedicárselo, y entonces parece

como si la admiración fuese idéntica con aquella sensación. Pero si se mira más de cerca, se notará que, como siempre queda incierto cuánta parte tiene en la habilidad el talento innato y cuánta la cultura mediante el trabajo propio, resulta que la razón nos representa probablemente esa habilidad como fruto de cultura, por tanto, como mérito que rebaja notablemente nuestra presunción, y o bien nos dirige reproches sobre ello, o bien nos impone seguir semejante ejemplo en el modo en que nos es apropiado. No es, pues, mera admiración ese respeto que nosotros mostramos a una persona semejante (propiamente a la ley que su ejemplo nos presenta), lo cual se confirma también por el hecho de que la masa ordinaria de los aficionados, cuando cree haberse enterado por algún otro conducto de lo malo del carácter de un hombre semejante (como, por ejemplo, Voltaire), depone todo respeto hacia él; pero el verdadero sabio lo siente aún siempre, al menos desde el punto de vista de sus talentos, porque él mismo está empeñado en una ocupación y oficio, que hace de la imitación del mismo en cierto modo una ley.

El respeto hacia la ley moral es, pues, el único, y al mismo tiempo indudable motor moral, así como también este sentimiento no se dirige a ningún objeto más que sólo por aquel fundamento. La ley moral determina primero objetiva e inmediatamente la voluntad en el juicio de la razón; la libertad, cuya causalidad es solamente determinable por la ley, consiste, empero, precisamente en que reduce todas las inclinaciones y, por tanto, la apreciación de la persona misma, a la condición de observar su ley pura. Esa reducción tiene un efecto en el sentimiento y produce sensación de dolor, que puede ser conocida *a priori*, saliendo de la ley moral. Pero como ella es en ese sentido un efecto *negativo* que, en cuanto nacido del influjo de una razón pura práctica, infiere daño principalmente a la actividad del sujeto en cuanto las inclinaciones son los fundamentos de determinación del mismo, y, por tanto, a la opinión que tiene de su valor personal (que sin la concordancia con la ley moral queda rebajado hasta nada), resulta que el efecto de esa ley sobre el sentimiento es solamente humillación que, si bien nosotros podemos comprender *a priori*, no podemos, empero, conocer en ella la fuerza de la ley, puramente práctica como motor, sino sólo la oposición frente a los motores de la sensibilidad. Pero como la misma ley, sin embargo, objetivamente, es decir, en la representación de la razón pura, es un fundamento inmediato de determinación de la voluntad y, por consiguiente, sólo con relación a la pureza de la ley se verifica esta humillación, resulta que el retraimiento de las pretensiones de la estimación moral de sí mismo, es decir, la humillación, por el lado sensible, es una elevación de la estimación moral, o sea, práctica de la ley misma, por el lado intelectual, en una palabra, respeto hacia la ley, y, por tanto, también un sentimiento, positivo según su causa intelectual, que es conocido *a priori*. Pues toda disminución de los obstáculos de una actividad es fomento de esta actividad misma. Pero el reconocimiento de la ley moral es la conciencia de una actividad de la razón práctica originada en fundamentos objetivos, que no exterioriza su efecto en acción sólo porque lo impiden causas subjetivas

(patológicas). Así pues, el respeto hacia la ley moral tiene que ser considerado también como efecto positivo, pero indirecto, de la misma sobre el sentimiento, en cuanto ella debilita la influencia contraria de las inclinaciones por la humillación de la presunción, y, por consiguiente, debe ser considerado como fundamento subjetivo de la actividad, es decir, como *motor* para la observación de la ley moral y como fundamento para máximas de un modo de vivir conforme a ella. Del concepto de un motor surge el de un *interés*, que nunca es atribuido a un ser como no tenga razón, y significa: un *motor* de la voluntad *en cuanto es representado por la razón*. Puesto que la ley misma tiene que ser, en una voluntad moralmente buena, el motor, así en el interés moral un interés de la sola razón práctica, puro y libre de los sentidos. Sobre el concepto de un interés fúndase también el de una *máxima*. Ésta, pues, es sólo moralmente verdadera cuando descansa en el mero interés que se toma en la observación de la ley. Pero los tres conceptos, el de un motor, el de un interés y el de una máxima, no pueden ser aplicados más que en seres finitos. Pues todos ellos presuponen una limitación de la naturaleza de un ser, pues que la constitución subjetiva de su albedrío no concuerda por sí misma con la ley objetiva de una razón práctica; una exigencia de ser empujado por doquiera a la actividad, porque un obstáculo interior se opone a esa actividad. A la voluntad divina no pueden, pues, ser aplicados.

Hay así algo de particular en la estimación ilimitada de la pura ley moral, exenta de todo provecho, tal como la razón práctica nos la presenta para su observación, cuya voz hace temblar incluso al criminal más atrevido, y le obliga a ocultarse ante su visión, de tal modo que no hay que admirarse de no hallar fundamento en la razón especulativa para ese influjo de una idea meramente intelectual sobre el sentimiento, y de tener que satisfacerse con poder comprender *a priori* aún sólo esto, a saber: ese sentimiento está inseparablemente enlazado con la representación de la ley moral en todo ser racional finito. Si este sentimiento del respeto fuera patológico y, por tanto, un sentimiento de placer fundado en el *sentido* interior, sería inútil tratar de descubrir un enlace del mismo con cualquier idea *a priori*. Ahora bien, es un sentimiento que sólo se dirige a lo práctico, y depende de la representación de una ley, meramente según su forma, y no por objeto alguno de la misma, y por consiguiente no puede ser contado como placer ni como dolor, y, sin embargo, produce un *interés* en la observación de la ley, interés que nosotros denominamos *moral*; así como también la capacidad de tomar tal interés en la ley (o el respeto hacia la ley moral misma) es propiamente el *sentimiento moral*.

La conciencia de una *libre* sumisión de la voluntad bajo la ley, como unida sin embargo con una inevitable coacción hecha a todas las inclinaciones, sólo, empero, por la propia razón, es, pues, el respeto hacia la ley. La ley, que exige y también inspira ese respeto, no es otra, como se ve, que la ley moral (pues ninguna otra excluye todas las inclinaciones del influjo inmediato de éstas sobre la voluntad). La acción, que es objetivamente práctica según esa ley, con exclusión de todos los

fundamentos de determinación por inclinación, se llama *deber*, el cual, por esa exclusión, encierra en su concepto *compulsión (Nötigung)* práctica, es decir, determinación a acciones por muy *a disgusto* que éstas ocurran. El sentimiento que surge de la conciencia de esa compulsión no es patológico, como el que sería producido por un objeto de los sentidos, sino solamente práctico, es decir, posible mediante una precedente (objetiva) determinación de la voluntad y causalidad de la razón. Así pues, como *sumisión* a una ley, es decir, a una orden (que indica coacción para el sujeto sensiblemente afectado), no encierra placer alguno, sino más bien en esa medida dolor en la acción en sí. Pero, por el contrario, como esa coacción está ejercitada sólo por la legislación de la *propia* razón, encierra también *elevación* y el efecto subjetivo en el sentimiento, en cuanto su única causa es la razón pura práctica, puede por tanto llamarse meramente *aprobación de sí mismo* en consideración a esta última, ya que se conoce uno como determinado a ello, sin interés alguno, sólo por la ley y tiene una conciencia en adelante de un interés enteramente distinto, producido así subjetivamente, que es puro práctico y *libre*; tomar ese interés en una acción conforme al deber no es cosa que acaso una inclinación aconseje, sino que la razón ordena absolutamente por medio de la ley práctica y produce realmente también, y por eso lleva un nombre enteramente peculiar, a saber: el de respeto.

El concepto del deber exige, pues, a la acción *objetivamente*, la concordancia con la ley, pero a la máxima de la acción, *subjetivamente*, el respeto hacia la ley, como el único modo de determinación de la voluntad por la ley. Y en esto descansa la diferencia entre la conciencia de haber obrado *conforme al deber y por deber*, es decir, por respeto hacia la ley, siendo lo primero (la legalidad) posible, aun cuando sólo las inclinaciones hubiesen sido los fundamentos de determinación de la voluntad; lo segundo, empero (la moralidad), el valor moral tiene que ser puesto exclusivamente en que la acción ocurra por el deber, es decir, sólo por la ley<sup>[2]</sup>.

Es de la mayor importancia en todos los juicios morales poner atención con suma exactitud al principio subjetivo de todas las máximas para que toda la moralidad de las acciones esté puesta en la necesidad de las mismas, por *deber* y por respeto a la ley, no por amor e inclinación a aquello que deben producir las acciones. Para los hombres y todos los seres racionales creados, es la necesidad moral compulsión, es decir, obligación, y toda acción fundada sobre ella ha de representarse como deber, y no como un modo de proceder, amado ya por nosotros mismos o que pueda llegar a serlo. Como si pudiéramos alguna vez llevar esto hasta el punto de que, sin el respeto hacia la ley, el cual está enlazado con temor o por lo menos aprensión de infringirla, pudiéramos, cual la divinidad elevada por encima de toda dependencia, llegar alguna vez por nosotros mismos y, por decirlo así, mediante una coincidencia, tornada en naturaleza nuestra y jamás deshecha, entre la voluntad y la ley moral (la cual, por tanto, ya que no podríamos nunca estar tentados de serle infiel, podría al cabo cesar de ser mandato para nosotros) a entrar en posesión de una *Santidad* de la voluntad.

La ley moral es, en efecto, para la voluntad de un ser todo perfecto una ley de

*santidad*, pero para la voluntad de todo *ser* razonable<sup>[\*]</sup> finito, una ley de *deber*, de compulsión moral y de determinación de la acción de ese ser por medio de *respeto* hacia la ley y por veneración de su deber. Otro principio subjetivo no debe ser admitido como motor; pues de otro modo puede, es cierto, la acción suceder como la ley la prescribe, pero como, aunque conforme al deber, no ha ocurrido, empero, por deber, resulta que la intención, que es, sin embargo, de lo que propiamente se trata en esa legislación, no es moral.

Muy hermoso es hacer el bien a los hombres por amor a ellos y por benevolencia compasiva, o ser justo por amor al orden, pero ésa no es todavía la legítima máxima moral de nuestra conducta, adecuada a nuestra situación entre seres racionales, *como hombres*, si nosotros tenemos la pretensión a modo, por decirlo así, de soldados voluntarios, de alzamos con orgullosa ilusión por encima del pensamiento del deber y de querer hacer, independientes del mandato, sólo por propio placer, aquello para lo cual ningún mandato sería necesario. Nosotros nos hallamos bajo una *disciplina* de la razón, y en todas nuestras máximas de la subordinación bajo la misma no debemos olvidar que no podemos sustraerle nada ni disminuir en nada la autoridad de la ley, aunque ésta se la dé nuestra propia razón con egoísta ilusión, poniendo el fundamento de la determinación de nuestra voluntad, si bien conforme a la ley, sin embargo, en otra parte que en la ley misma y en el respeto hacia esta ley. Deber y obligación (*Schuldigkeit*) son las únicas denominaciones que nosotros debemos dar a nuestra relación con la ley moral. Nosotros somos, en verdad, miembros legisladores de un reino de la moralidad, posible por la libertad, propuesto por la razón práctica a nuestro respeto, pero, sin embargo, somos al mismo tiempo súbditos y no el jefe del mismo, y el desconocimiento de nuestra posición inferior, como criaturas, y la rebelión de la presunción contra la autoridad de la santa ley, es ya un abandono de la misma, según el espíritu, aun cuando estuviese cumplida la letra.

Con todo esto, empero, concuerda muy bien la posibilidad del siguiente mandato: *Amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo*<sup>[3]</sup>. Pues éste exige, como mandamiento, respeto hacia una ley *que ordena amor* y no abandona a la elección arbitraria el hacerse de éste un principio. Pero el amor a Dios como inclinación (amor patológico) es imposible, porque no es ningún objeto de los sentidos. Ese mismo amor hacia los hombres, si bien posible, no puede, empero, ser ordenado, pues no está en la facultad de ningún hombre amar a alguien sólo por mandato. Así pues, sólo *al amor práctico* es al que se refiere ese núcleo de todas las leyes. Amar a Dios quiere decir en esta significación: llenar *con gusto* sus mandatos; amar al prójimo quiere decir cumplir *con gusto* todos los deberes con respecto a él. Pero el mandato que hace de esto una regla no puede tampoco mandar que se tenga esa disposición de ánimo (*Gesinnung*) en acciones conformes al deber, sino sólo que se tienda hacia ella. Pues un mandato de que se deba hacer algo *con gusto*, es, en sí mismo, contradictorio, porque cuando sabemos por nosotros mismos lo que estamos obligados a hacer, si ademásuviésemos conciencia de hacerlo con gusto, sería un

mandato sobre ello enteramente innecesario, y si lo hacemos en verdad, pero no precisamente con gusto sino sólo por respeto hacia la ley, entonces un mandato que hace de ese respeto precisamente el motor de la máxima obraría exactamente en contra de la disposición de ánimo ordenada. Aquella ley de todas las leyes presenta, pues, como todo precepto moral del Evangelio, la disposición moral de ánimo en toda su perfección, así como también, en cuanto un ideal de santidad inasequible para toda criatura, es sin embargo el prototipo hacia el cual nosotros debemos tender a aproximarnos e igualarlo en un progreso ininterrumpido, pero infinito. Si pudiese alguna vez un ser racional llegar a cumplir completamente gustoso todas las leyes morales, esto significaría tanto como no hallarse en él ni siquiera la posibilidad de un deseo que le incitase a separarse de ellas, pues superar un deseo semejante cuesta siempre sacrificio al sujeto; necesita, pues, coacción sobre sí mismo, esto es, constricción íntima a lo que no se hace enteramente con gusto. Pero a este grado de disposición moral de ánimo no puede llegar nunca una criatura. Pues como es una criatura, y por consiguiente siempre, con respecto a lo que exige para la completa satisfacción con su estado, es dependiente, no puede estar nunca enteramente libre de deseos e inclinaciones, las cuales, descansando en causas físicas, no concuerdan por sí mismas con la ley moral, que tiene una fuente totalmente distinta, y, por consiguiente, hacen siempre necesario que, teniendo en cuenta esas inclinaciones, se funde la intención de sus máximas en constricción moral, no en elevación espontánea, sino en el respeto, que la observancia de la ley, aun cuando ocurra de mala gana, *requiere*, y no en el amor, que no teme ningún apartamiento íntimo de la ley por la voluntad, y que sin embargo, se haga de este último, es decir, del mero amor a la ley (que cesaría entonces de ser *mandato*, y la moralidad, que se transformaría entonces subjetivamente en santidad, cesaría de ser *virtud*) el término constante aunque inasequible de sus esfuerzos. Pues en aquello que nosotros estimamos mucho, pero sin embargo (a causa de la conciencia de nuestra debilidad) tememos, transfórmase, por la mayor facilidad en satisfacerle, el miedo respetuoso en inclinación y el respeto en amor; sería por lo menos la perfección de una intención dedicada a la ley, si alcanzarla fuera jamás posible a una criatura.

Esta consideración está aquí enderezada no sólo a reducir a conceptos claros el citado mandato evangélico para reprimir, o en lo posible prevenir, el *misticismo religioso* en consideración del amor de Dios, sino a determinar con exactitud la intención moral, también inmediatamente en lo que se refiere a los deberes para con los hombres, y reprimir, o en lo posible prevenir un misticismo *meramente moral*, que infecciona muchos espíritus. El grado moral en que está el hombre (y también, según todo lo que podemos saber, toda criatura racional) es respeto hacia la ley moral. La intención que le es obligada para cumplir esa ley es: cumplirla por deber, no por voluntaria inclinación, ni siquiera por un esfuerzo no mandado y emprendido gustoso por él mismo. Y el estado moral en que puede estar siempre es la *virtud*, es decir, la intención moral en la *lucha* y no la *Santidad* en supuesta *posesión* de una

completa *pureza* en las intenciones de la voluntad. Es sencillamente misticismo moral y crecimiento de la presunción a lo que se disponen los ánimos, cuando se les excita a acciones presentadas como nobles, sublimes, magnánimas, por donde se les sume en la ilusión de que no es el deber, es decir, el respeto hacia la ley, cuyo yugo (que, sin embargo, como impuesto por la razón es suave), aunque a disgusto, tienen que llevar, el que constituye el fundamento de determinación de sus acciones y el que los humilla siempre, al cumplir con él (*obedecerle*); sino que se espera de ellos aquellas acciones, no por deber, sino como puro mérito. Pues no es tan sólo que por la imitación de semejantes actos, es decir, según un principio semejante, no satisfagan en lo más mínimo al espíritu de la ley, el cual consiste en la disposición de ánimo sumisa a la ley y no en la conformidad de la acción con la ley (sea cual fuere el principio de esa acción), sino que, asentando los motores *patológica* (en la simpatía o también la filautía) y no moralmente (en la ley), producen de esa manera un modo de pensar ligero, desbordante y fantástico, por el cual se precian de una voluntaria bondad de su espíritu que no necesita ni acicate, ni freno, ni siquiera un mandato, y olvidan su sujeción (*Schuldigkeit*), en la cual debieran pensar mas bien que en el mérito. Se pueden muy bien alabar acciones de otros, acaecidas con gran sacrificio y ciertamente sólo por el deber, dándoles el nombre de *nobles* y *sublimes*, aunque sólo, sin embargo, en cuanto hay indicios que dejan suponer que han ocurrido totalmente por respeto a su deber y no por movimiento del corazón. Pero si se quieren presentar a alguien como ejemplo a seguir, debe absolutamente usarse como motor el respeto al deber (como único sentimiento moral verdadero), precepto serio y sagrado, que no deja al vano amor propio jugar con impulsos patológicos (en cuanto son análogos a la moralidad) ni vanagloriarse de un valor *meritorio*. Si investigamos bien, encontraremos ya para todas las acciones que son dignas de alabanza una ley del deber que *ordena* y no deja depender de nuestro capricho lo que pudiere ser agradable a nuestra inclinación. Ése es el único modo de representación que forma moralmente el alma, porque sólo él es capaz de principios firmes y exactamente determinados.

Si el *misticismo* en la significación más general es un paso emprendido, según principios, más allá de los límites de la razón humana, el *misticismo moral* entonces es traspasar los límites que la razón pura práctica pone a la humanidad, prohibiendo poner el fundamento subjetivo de determinación de las acciones conformes al deber, es decir, el motor moral de las mismas en alguna otra parte que no sea en la ley misma y en la disposición de ánimo que así es traída a la máxima, en alguna otra parte que no sea el respeto hacia esa ley, ordenando, por consiguiente, hacer del pensamiento del deber, que destruye toda *arrogancia* como toda vana *philautia*, el supremo *principio de vida* de toda moralidad en el hombre.

Si esto es así, no sólo novelistas o educadores sentimentales (por mucho celo que pongan en combatir la sensiblería), sino a veces hasta filósofos, incluso los más severos de entre ellos, los estoicos, han introducido *misticismo moral* en lugar de la seca, pero sabia disciplina de las costumbres, aun cuando el misticismo de los últimos

era más heroico, el de los primeros de condición más sosa y más tierna; y se puede, sin hipocresía, repetir con toda verdad, de la doctrina moral del Evangelio, que éste es el primero que, por la pureza del principio moral, pero al mismo tiempo por la acomodación del mismo con las limitaciones de seres finitos, ha sometido toda buena conducta del hombre a la disciplina de un deber puesto ante sus ojos, que no les deja extraviarse con unas soñadas perfecciones morales, y ha puesto a la presunción, así como al amor propio, que ambos con gusto desconocen sus límites, las limitaciones de la humildad (es decir, del conocimiento de sí mismo).

¡Deber! Nombre sublime y grande, tú que no encierras nada amable que lleve consigo insinuante lisonja, sino que pides sumisión, sin amenazar, sin embargo, con nada que despierte aversión natural en el ánimo y lo asuste para mover la voluntad, tú que sólo exiges una ley que halla por sí misma acceso en el ánimo, y que se conquista, sin embargo, y aun contra nuestra voluntad, veneración por sí misma (aunque no siempre observancia); tú, ante quien todas las inclinaciones enmudecen, aun cuando en secreto obran contra ti, ¿cuál es el origen digno de ti? ¿Dónde se halla la raíz de tu noble ascendencia, que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones, esa raíz, de la cual es condición necesaria que proceda aquel valor que sólo los hombres pueden darse a sí mismos?

No puede ser nada menos que lo que eleva al hombre por encima de sí mismo (como una parte del mundo de los sentidos), lo que le enlaza con un orden de cosas que sólo el entendimiento puede pensar y que, al mismo tiempo, tiene bajo sí todo el mundo de los sentidos y con él la existencia empíricamente determinable del hombre en el tiempo y el todo de todos los fines (que sólo es adecuado a semejantes leyes incondicionadas prácticas, como la moral). No es ninguna otra cosa más que la *personalidad*, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza, considerada esa libertad, sin embargo, al mismo tiempo como una facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas peculiares, es decir, dadas por su propia razón, la persona, pues, como perteneciente al mundo de los sentidos, sometida a su propia personalidad, en cuanto pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible; y entonces no es de admirar que el hombre, como perteneciente a ambos mundos, tenga que considerar su propio ser, en relación con su segunda y más elevada determinación, no de otro modo que con veneración y las leyes de la misma con el sumo respeto.

En este origen fúndanse varias expresiones que indican el valor de los objetos, según ideas morales. La ley moral es *santa* (inviolable). El hombre, en verdad, está bastante lejos de la santidad; pero la *humanidad* en su persona tiene que serle santa. En toda la creación puede todo lo que se quiera, y sobre lo que se tenga algún poder, ser también empleado *sólo como medio*; únicamente el hombre, y con él toda criatura racional, es *fin en sí mismo*. Él es, efectivamente, el sujeto de la ley moral, que es santa, gracias a la autonomía de su libertad. Precisamente por ella toda voluntad, incluso la propia voluntad de toda persona, dirigida sobre esta misma, está limitada

por la condición del acuerdo con la autonomía del ser racional, a saber, no someterlo a ninguna intención que no sea posible, según una ley que puede originarse en la voluntad del sujeto pasivo mismo; no emplear, pues, éste nunca sólo como medio, sino al mismo tiempo también como fin. Esta condición la añadimos nosotros con razón, hasta a la voluntad divina, en consideración de los seres racionales en el mundo como sus criaturas, pues que descansa en la personalidad de los mismos, por lo cual tan sólo son fines en sí mismos.

Esta idea de la personalidad que despierta el respeto y que nos pone delante de los ojos la sublimidad de nuestra naturaleza (según su determinación), dejándonos notar al mismo tiempo la falta de conformidad de nuestra conducta con ella y destruyendo por eso la presunción, es natural y fácil de observar aun para la razón humana más ordinaria. Todo hombre, aun sólo medianamente honrado, ¿no ha notado a veces que si se ha abstenido de una mentira, por lo demás inofensiva y que le hubiera sacado de un desagradable asunto o que hubiera podido ser útil a un amigo querido y merecedor, ha sido sólo para tener derecho (*dürfen*) a mirarse a sí mismo en la intimidad sin despreciarse? A un hombre honrado, en la mayor de las desgracias de la vida, desgracia que hubiera podido evitar sólo con haber podido saltar por encima del deber, ¿no le mantiene firme siempre la conciencia de haber conservado en su dignidad y honrado la humanidad en su persona, de no tener motivo para avergonzarse de sí mismo y evitar el espectáculo interior del examen de sí mismo? Este consuelo no es felicidad, ni siquiera la más mínima parte de ella. Pues nadie deseará la ocasión para ello, ni siquiera incluso una vida, en semejantes circunstancias. Pero él vive y no puede tolerar ser a sus propios ojos indigno de la vida. Ese interior apaciguamiento es, pues, sólo negativo en consideración de todo lo que puede hacer agradable la vida; es, a saber, evitar el peligro de descender en valor personal, después que el de su estado ha sido ya por él completamente abandonado. Es el efecto de un respeto hacia algo totalmente otro que la vida, en comparación y oposición con lo cual, la vida, con todo su agrado, no tiene, más bien, valor alguno. Él vive aún sólo por deber, no porque encuentre en la vida el menor gusto.

Tal es la naturaleza del verdadero motor de la razón pura práctica; no es ningún otro que la ley pura moral misma, en cuanto nos hace sentir la elevación de nuestra propia existencia suprasensible y provoca subjetivamente, en los hombres que tienen conciencia al mismo tiempo de su existencia sensible y de la dependencia, con ella unida, de su naturaleza, afectada por eso muy patológicamente, respeto hacia su elevada determinación. Ahora bien, pueden asociarse con este motor tantos encantos y agrados de la vida que también, sólo por esta causa ya, la elección más prudente de un razonable *epicúreo* que medite sobre el mayor bien (*Wohl*) de la vida recaería en la buena conducta moral, y puede ser también digno de aconsejarse el enlace de esta perspectiva de un alegre goce de la vida con aquella suprema causa motora, que ya por sí sola es suficientemente determinante; pero sólo para mantener el equilibrio con las añagazas atractivas que no deja de hacer brillar el vicio, en el lado opuesto, y no

para poner allí la fuerza propiamente motora, ni aun en la menor parte, cuando se trata del deber. Pues esto sería tanto como querer enturbiar la disposición moral del ánimo en su fuente. La majestad del deber no tiene nada que ver con el goce de la vida; tiene aquélla su ley propia y también su tribunal propio, y por mucho que se quisiese sacudirlas juntas para mezclarlas y darlas, por decirlo así, como medicamentos al alma enferma, pronto se separan, sin embargo, por sí mismas; y si no lo hacen, no obra la primera; pero aunque la vida física ganase alguna fuerza con ello, desaparecería, no obstante, la vida moral sin salvación.

## Aclaración crítica a la analítica de la razón pura práctica

Entiendo por aclaración crítica de una ciencia, o de una parte de la misma que constituye un sistema por sí, la investigación y justificación de por qué ella haya de tener esta y no otra forma sistemática, cuando se la compare con otro sistema que tenga a su base una facultad de conocer semejante. Ahora bien, la razón práctica tiene a su base la misma facultad de conocer que la especulativa, en cuanto ambas son *razón pura*. Así pues, la diferencia de la forma sistemática de la una y de la otra tendrá que ser determinada por comparación de ambas, y habrá que dar el fundamento de ello.

La analítica de la razón pura teórica se ocupa del conocimiento de los objetos que puedan ser dados al entendimiento, y tenía, por tanto, que empezar por la *intuición*, y por consiguiente (ya que ésta es siempre sensible), por la sensibilidad sólo después avanzar a los conceptos (de los objetos de esta intuición), y sólo después de esta doble preparación podía terminar *con principios*. En cambio, como la razón práctica no se ocupa de objetos, para *conocerlos*, sino de su propia facultad, para *hacerlos reales* (según el conocimiento de los mismos), es decir, que se ocupa de una *voluntad* que es una causalidad, en cuanto la razón contiene el fundamento de determinación de la misma; como por consiguiente no tiene que indicar objeto alguno de la intuición, sino (porque el concepto de la causalidad contiene siempre la referencia a una ley) que determina la existencia de lo múltiple en relación uno con otro, como razón práctica *sólo una ley* de la razón, resulta que una crítica de la analítica de la razón, en cuanto ésta debe ser una razón práctica (que es el problema propio), tiene que comenzar por la *posibilidad de principios prácticos a priori*. Sólo desde aquí pudo pasar a *conceptos* de los objetos de una razón práctica, a saber, a los de lo absolutamente bueno y malo, para darlos, ante todo, según aquellos principios (pues antes de aquellos principios no es posible darlos como bueno y malo mediante ninguna facultad de conocer) y sólo luego podía terminar esa parte el último capítulo, a saber, el de la relación de la razón pura práctica con la sensibilidad, y de su influjo necesario, cognoscible *a priori*, sobre la misma, es decir, del *sentimiento moral*. Así pues, la analítica de la razón pura práctica dividió de un modo enteramente análogo a la teórica, la total esfera de todas las condiciones de su uso, pero en orden inverso. La analítica de la razón pura teórica se quedó dividida en estética trascendental y lógica trascendental; la de la práctica, a la inversa, en lógica y estética de la razón pura

práctica (si me es permitido usar aquí estas denominaciones inadecuadas, sólo por analogía); la lógica, a su vez, fue dividida allí en la analítica de los conceptos y la de los principios aquí, en la de los principios y la de los conceptos. La estética tenía aún allí dos partes, a causa del doble modo de una intuición sensible; aquí no es la sensibilidad considerada como capacidad de intuición, sino sólo como sentimiento (que puede ser un fundamento subjetivo del apetito), y con respecto a ello, no permite la razón pura práctica ninguna división más.

El que esta división en dos partes, con sus subdivisiones, no se haya llevado realmente a cabo aquí (como al principio por el ejemplo de la primera podía ser uno inducido a intentar), tiene un fundamento que se comprende muy bien. Pues como es razón pura la que aquí es considerada en su uso práctico, por consiguiente, partiendo de principios *a priori* y no de fundamentos de determinación empíricos, resulta que tendrá que ocurrir la división de la analítica de la razón pura práctica, de modo semejante al de un silogismo (*Vernunftschluss*), es decir, pasando de lo general en la *mayor* (principio moral) por medio de una subsunción de acciones posibles (como buenas y malas) emprendida en la *menor*, a la *conclusión*, a saber, la determinación subjetiva de la voluntad (interés en el bien práctico posible y la máxima en él fundada). A quien haya podido convencerse de las proposiciones que se presentan en la analítica, proporcionarán placer semejantes comparaciones; pues ellas ocasionan con razón la esperanza de poder algún día llegar a penetrar en la unidad de toda la facultad pura de conocer (tanto teórica como práctica) y derivarlo todo de un principio; lo cual es la inevitable necesidad de la razón humana, que no encuentra plena satisfacción más que en una unidad completamente sistemática de sus conocimientos.

Ahora bien, si consideramos también el contenido del conocimiento que podemos tener de una razón pura práctica y mediante ella, tal como lo presenta la analítica de la misma, encuéntrase con una notable analogía entre ella y la teórica, diferencias no menos notables. En consideración de la teórica, pudo la *facultad de un conocimiento puro de la razón* ser demostrada *a priori* con evidencia y facilidad por medio de ejemplos sacados de las ciencias (en las cuales no es de temer que se mezclen secretamente fundamentos empíricos de conocimiento, tan fácilmente como en el conocimiento vulgar, ya que las ciencias ponen a prueba sus principios de diversas maneras, mediante el uso metódico). Pero que la razón pura, sin mezcla alguna de fundamento empírico de determinación, sea por sí sola también práctica, esto hubo que poderlo exponer *por el uso práctico más vulgar* de la razón, atestiguando el supremo principio práctico como un principio tal que toda razón humana natural lo conoce completamente *a priori*, independiente de todo dato sensible, como la ley suprema de su voluntad. Hubo que probarlo y justificarlo primero, en cuanto a la fuerza de su origen, aún en el *juicio de esa razón vulgar*, antes de que la ciencia pudiera tomarlo en sus manos para hacer uso de él como de un hecho, por decirlo así, que antecede a todo utilizar sobre su posibilidad y a todas las consecuencias que

podrían sacarse de ahí. Pero esta circunstancia se deja muy bien explicar por lo que se ha dicho un poco más arriba, pues que la razón pura práctica tiene que empezar necesariamente por principios, que tienen que ser por tanto puestos a la base de toda ciencia, como primeros datos, y no pueden originarse primeramente de ella. Esta justificación de los principios morales, como principios de una razón pura, podía empero también ser conducida muy bien y con suficiente seguridad por la mera apelación al juicio del entendimiento humano común, porque todo lo empírico, que como fundamento de determinación de la voluntad pudiera introducirse en nuestras máximas, se *da a conocer* en seguida por medio del sentimiento de placer o de dolor, que va necesariamente unido a ello, en cuanto que excita apetitos, y aquella razón pura práctica, empero, se *opone* precisamente a admitir ese sentimiento en su principio como condición.

La heterogeneidad de los fundamentos de determinación (empírico y racional) la da a conocer esa resistencia de una razón, prácticamente legisladora, contra toda inclinación que se entremezcle, por medio de un peculiar modo de *sensación*, la cual empero no precede a la legislación de la razón práctica, sino más bien es efectuada sólo por esta misma, y a la verdad como una coacción que es el sentimiento de un respeto, que ningún hombre tiene hacia las inclinaciones, sean de la clase que quieran, pero sí hacia la ley; y la da a conocer de un modo tan claro y saliente que no hay nadie, ni aun el entendimiento humano más común, que no deba convencerse al momento, en un ejemplo propuesto, de que, con fundamentos empíricos del querer, se le puede ciertamente aconsejar que siga sus seducciones, pero nunca se le puede exigir que *obedezca* a otra cosa que sólo a la ley pura práctica de la razón.

La distinción entre la doctrina de la felicidad y la doctrina de la moralidad, en la primera de las cuales los principios empíricos constituyen todo el fundamento, mientras que en la segunda no hay ni la menor intervención de los mismos, es, en la analítica de la razón pura práctica, la primera y más importante ocupación a que ésta está obligada; y en ella tiene que proceder tan *exactamente* y, por decirlo así, tan *penosamente*, como el geómetra en su asunto. Pero para el filósofo, que tiene aquí (como siempre en el conocimiento racional por meros conceptos, sin construcción de los mismos) que luchar con mayor dificultad, porque no puede poner ninguna intuición como fundamento (a su noúmeno), hay, sin embargo, la ventaja de poder, casi como el químico, establecer aquí en todo tiempo un experimento con la razón práctica de cada hombre, para distinguir el fundamento de determinación moral (puro) del empírico; y es, a saber, añadiendo a la voluntad empíricamente afectada (por ejemplo, la de aquel que quisiese de buena gana mentir porque puede por ello ganar algo) la ley moral (como fundamento de determinación). Es como si el químico añade un álcali a una solución de cal en espíritu de sal; el espíritu de sal abandona en seguida la cal, se une con el álcali y aquélla se precipita en el fondo. Del mismo modo, presentad a uno que por lo demás es hombre honrado (o se pone, por lo menos esta vez, sólo en pensamiento, en el lugar de un hombre honrado) la ley moral, por

donde él reconoce la indignidad de un mentiroso, y en seguida su razón práctica (en el juicio sobre lo que por él debía acontecer) abandona la utilidad, se une con aquello que sostiene su respeto hacia su propia persona (la veracidad), y ahora la utilidad, después de separada y desenlazada de con la razón, que no está enteramente más que del lado del deber, es pesada por cada cual, para entrar, aun quizá en otros casos, en enlace con la razón, pero nunca cuando pudiera ser contraria a la ley moral, que ésta no abandona jamás a la razón, sino que se une íntimamente con ella.

Pero esta *distinción* del principio de la felicidad del de la moralidad no es por eso inmediatamente *oposición* de ambos, y la razón pura práctica no quiere que se deba *renunciar* a las pretensiones a la felicidad, sino sólo que, en tratándose del deber, no se las tenga en cuenta. Hasta puede, en cierto aspecto, ser deber el cuidar de su felicidad; en parte porque ella (ya que a ella pertenecen habilidad, salud, riqueza) contiene medios para el cumplimiento del deber, en parte porque la carencia de la misma (por ejemplo, la pobreza) encierra tentaciones de infringir el deber. No fomentar más que su felicidad no puede nunca ser inmediatamente deber, y aún menos un principio de todo deber. Ahora bien, puesto que todos los fundamentos de determinación de la voluntad, con excepción de la única ley pura práctica de la razón (la moral), son en conjunto empíricos y pertenecen, pues, como tales, al principio de la felicidad, tienen, por tanto, que ser todos ellos separados del principio supremo moral, y nunca incorporados a él como condición, porque esto suprimiría todo valor moral, de igual modo que la mezcla de lo empírico con los principios geométricos suprimiría toda la evidencia matemática, lo cual (según el juicio de Platón) es lo más excelente que tiene en sí la matemática, y hasta precede a toda la utilidad de la misma.

En lugar de la deducción del principio supremo de la razón pura práctica, es decir, de la explicación de la posibilidad de semejante conocimiento *a priori*, no podía empero decirse nada más que: si se comprendiese la posibilidad de la libertad de una causa eficiente, se comprendería también no sólo la posibilidad, sino hasta la necesidad de la ley moral, como ley suprema práctica de seres racionales, a los cuales se atribuye libertad de la causalidad de su voluntad; porque ambos conceptos están unidos tan inseparablemente que se podría definir también la libertad práctica como la independencia de la voluntad de todo lo que no sea solamente la ley moral. Pero la libertad de una causa eficiente, sobre todo en el mundo de los sentidos, no puede ser comprendida de ningún modo, según su posibilidad; felices nosotros, si podemos estar suficientemente seguros de que no puede haber prueba alguna de su imposibilidad, y, ahora, mediante la ley moral, que postula esa libertad, obligados y, precisamente por eso también, autorizados a aceptarla. Pero aún hay muchos que creen todavía siempre poder explicar esta libertad según principios empíricos, como toda otra facultad natural, considerándola como propiedad *psicológica*, cuya explicación depende solamente de una investigación más exacta de la *naturaleza del alma* y de los motores de la voluntad, y no como predicado *trascendental* de la

causalidad de un ser, que pertenece al mundo de los sentidos (como, en realidad, ocurre solamente aquí), suprimiendo de ese modo la magnífica perspectiva que abre ante nosotros la razón pura práctica por medio de la ley moral, esto es, la perspectiva de un mundo inteligible mediante la realización del concepto, por lo demás trascendente de la libertad y suprimiendo por esto la ley moral misma, que no acepta absolutamente ningún fundamento de determinación empírico; por eso será necesario presentar aún aquí algo que prevenga contra esta ilusión y exponga el *empirismo* en toda la desnudez de su superficialidad.

El concepto de la causalidad, como *necesidad natural*, a distinción de la misma, como *libertad*, concierne sólo la existencia de las cosas, en cuanto es *determinable en el tiempo* y, por consiguiente, como fenómenos, en oposición con su causalidad como cosas en sí mismas. Ahora bien, si se toman las determinaciones de la existencia de las cosas en el tiempo como determinaciones de las cosas en sí mismas (que es el modo más común de representación), no es posible de ningún modo unir en la relación causal la necesidad con la libertad, sino que son opuestas la una a la otra contradictoriamente. Pues de la primera resulta que todo acontecimiento y, por consiguiente, también toda acción, que sucede en un punto del tiempo, es necesaria bajo la condición de lo que fue en el tiempo precedente. Ahora bien, como el tiempo pasado no está ya en mi poder, tiene que ser necesaria toda acción, que yo ejercito, por fundamentos determinantes, *que no están en mi poder*, es decir, que en el momento en que obro nunca soy libre. Es más, aun cuando yo admitiese toda mi existencia como independiente de alguna otra causa extraña (verbigracia, de Dios) de tal modo que los fundamentos de determinación de mi causalidad y hasta de toda mi existencia no estuvieren fuera de mí, sin embargo, esto no transformaría en lo más mínimo en libertad aquella necesidad natural. Pues en todo punto del tiempo me hallo siempre bajo la necesidad de ser determinado a obrar por *lo que no está en mi poder*, y la serie infinita a *parte priori* de los sucesos, que yo continuaría siempre sólo según un orden ya premeditado y que nunca empezaría por mí mismo, sería un constante encadenamiento natural, y mi causalidad, pues, nunca sería libertad.

Si se quiere, pues, atribuir libertad a un ser cuya existencia está determinada en el tiempo, no se le puede excluir, al menos como tal, de la ley de la necesidad natural de todos los sucesos en su existencia y, por tanto, también en sus acciones; pues eso valdría tanto como abandonarlo al ciego azar. Pero como esta ley se refiere inevitablemente a toda causalidad de las cosas en cuanto su *existencia en el tiempo* es determinable, habría que rechazar la libertad como un concepto vano e imposible, si ésa fuera la manera como hubiera de representarse también la *existencia de esas cosas en sí mismas*. Por consiguiente, si se le quiere aún salvar, no queda más camino que atribuir la existencia de una cosa en cuanto es determinable en el tiempo, y, por tanto, también la causalidad según la ley de *la necesidad natural, sólo el fenómeno; la libertad empero atribuirle a un mismo ser como cosa en sí misma*. Y esto es inevitable desde luego, si se quiere conservar al mismo tiempo esos dos conceptos,

que se rechazan uno a otro; pero en la aplicación, cuando se quiere explicarlos como unidos en una y la misma acción, cuando se quiere, pues, explicar esa unión misma, surgen grandes dificultades que parecen hacer esa unión irrealizable.

Si yo digo de un hombre que lleva a cabo un robo que este acto es una consecuencia necesaria según la ley natural de la causalidad, de los fundamentos de determinación del tiempo precedente, era, pues, imposible que dejara de realizarse; ¿cómo puede, pues, el juicio según la ley moral hacer aquí una modificación y presuponer que ese acto ha podido, sin embargo, ser omitido porque la ley dice que hubiera debido serlo? Es decir, ¿cómo puede en el mismo momento, teniendo la intención dirigida sobre la misma acción, ser llamado completamente libre quien en ese tiempo y con esa misma intención está sometido a una inevitable necesidad natural? Buscar una salida diciendo que no ajustamos el modo de los fundamentos de determinación de su causalidad según la ley natural más que a un concepto comparativo de libertad (según el cual llamamos a veces efecto libre aquel cuyo fundamento natural determinante está interiormente en el ser agente, por ejemplo, lo que lleva a cabo un cuerpo arrojado cuando está en libre movimiento; y así como en este caso se usa la palabra libertad porque el cuerpo, mientras está en marcha, no está impulsado por nada desde fuera, o así también como llamamos libre el movimiento de un reloj porque mueve su minuterio, sin que éste, por tanto, haya de ser empujado desde fuera, del mismo modo las acciones del hombre, aun cuando por sus fundamentos de determinación, que ocurren en el tiempo, son necesarias, las llamamos, sin embargo, libres, porque son representaciones interiores producidas por nuestras propias fuerzas, que tienen, como efectos, deseos nacidos según circunstancias ocasionales, y por consiguiente acciones producidas según nuestro propio gusto), es un recurso mezquino, con el que se dejan entretener aún algunos y piensan haber así resuelto con una pequeña minucia de palabra aquel difícil problema, en cuya solución han trabajado inútilmente siglos, y que, por tanto, difícilmente podría ser hallada así tan a la superficie. En la cuestión de aquella libertad que tiene que ser puesta a la base de las leyes morales y de la imputación conforme a ellas, no se trata de ningún modo de si la causalidad, determinada según una ley natural, es necesaria por fundamentos de determinación sitos en el sujeto o fuera de él, y, en el primer caso, de si esos fundamentos de determinación son instintivos o pensados por la razón. Si esas representaciones determinantes, según confiesan esos mismos hombres, tienen el fundamento de su existencia en el tiempo y precisamente en el *anterior estado*, y éste empero a su vez en un estado precedente, y así sucesivamente, entonces por muy interiores que sean esas determinaciones, aunque tengan una causalidad psicológica y no mecánica, es decir, que realicen la acción por medio de representaciones y no por medio de movimiento corporal, siempre serán *fundamentos de determinación* de la causalidad de un ser, en cuanto su existencia es determinable en el tiempo, y, por tanto, estarán bajo condiciones del tiempo pasado, que obran necesariamente, y que cuando el sujeto debe obrar, *no*

*están ya en su poder*, llevando pues consigo, si bien una libertad psicológica (si se quiere usar esta palabra aplicándola a un encadenamiento meramente interior de las representaciones del alma), sin embargo, una necesidad natural, no dejando por tanto *libertad trascendental* alguna, la cual ha de ser pensada como independencia de todo lo empírico y por tanto de la naturaleza en general, considérese como objeto del sentido interior meramente en el tiempo, o también del sentido exterior en el espacio y en el tiempo a la vez. Sin esa libertad (en la última propia significación) que sola es práctica *a priori*, no hay ley moral posible y no hay imputación posible según la ley. Precisamente por eso a toda necesidad de los sucesos en el tiempo, según la ley natural de la causalidad, se le puede dar el nombre de *mecanismo* de la naturaleza, aunque no se entiende por esto que las cosas que son sometidas a ese mecanismo tengan que ser verdaderas *máquinas* materiales. Aquí se mira sólo a la necesidad del enlace de los sucesos en una serie temporal, tal y como se desenvuelve según la ley natural, denomínese el sujeto, en quien ocurre este transcurso, *Automaton materiale*, si la maquinaria es movida por materia, o, con Leibniz, *spirituale*, si lo es por representaciones; y si la libertad de nuestra voluntad no fuera ninguna otra más que la última (la psicológica y comparativa y no al mismo tiempo la trascendental, es decir, absoluta), no sería en el fondo mejor que la libertad de un asador que, una vez que se le ha dado cuerda, lleva a cabo su movimiento por sí mismo.

Ahora bien, para resolver la aparente contradicción entre el mecanismo natural y la libertad, en una y la misma acción, en el caso expuesto, hay que recordar lo dicho en la crítica de la razón pura, o lo que de ello se sigue: que la necesidad natural, que no puede coexistir con la libertad del sujeto, sólo se refiere a las determinaciones de la cosa que se halle bajo condiciones de tiempo, por consiguiente, sólo a las del sujeto operante como fenómeno, y que, así pues, en este sentido los fundamentos de determinación de toda acción del mismo yacen en lo que pertenece al tiempo pasado y *no está ya en su poder* (dentro de lo cual hay que comprender también sus actos ya realizados y el carácter determinable por ellos ante sus propios ojos para él como fenómeno). Pero precisamente el mismo sujeto, que, por otra parte, es también consciente de sí como cosa en sí misma, considera también su existencia, *en cuanto no se halla bajo las condiciones de tiempo*; se considera asimismo como determinable sólo por leyes que él se da a sí mismo por la razón, y en esta su existencia no hay nada para él que preceda a la determinación de su voluntad, sino que toda acción y, en general, toda determinación variable de su existencia según el sentido interior, incluso toda la sucesión de su existencia, como ser de sentidos, no es de considerar, en la conciencia de su existencia inteligible, nada más que como consecuencia, nunca empero como fundamento de determinación de su causalidad como noúmeno. Ahora bien, en este aspecto, puede el ser racional decir con razón de toda acción contraria a la ley que él lleve a cabo, aun cuando como fenómeno esté en lo pasado suficientemente determinada y en ese respecto sea absolutamente necesaria, que él habría podido omitirla; pues ella, con todo lo pasado que la determina,

pertenece a un único fenómeno de su carácter que él se ha proporcionado, y, según el cual, él, como causa independiente de toda sensibilidad, se imputa a sí mismo la causalidad de aquellos fenómenos.

Con esto concuerdan también completamente las sentencias de aquella maravillosa facultad nuestra que llamamos conciencia (*Gewissen*). Un hombre puede utilizar todo cuanto quiera para representarse una conducta de que ahora se acuerda, contraria a la ley, con los colores de un descuido sin intención, como mera imprevisión que nunca se puede evitar completamente, como algo, por tanto, en donde ha sido arrastrado por la corriente de la necesidad natural; puede tratar así de disculparse. Encuentra, sin embargo, que el abogado que habla en su favor no puede de ningún modo callar al acusador en él, si tiene tan sólo consciencia de que en el tiempo en que hizo la injusticia se encontraba en su sentido, es decir, en el uso de su libertad; y aunque explique su falta por cierta mala costumbre, adquirida por lento abandono de la atención sobre sí mismo, hasta el punto de que puede considerarla como una consecuencia natural de la misma, sin embargo, esto no puede librarlo de la propia crítica y del reproche que se hace a sí mismo. En esto se funda también el arrepentimiento de un acto cometido hace largo tiempo, siempre que se le recuerda, sensación dolorosa efectuada por la disposición moral del ánimo, y que es prácticamente huera, en cuanto no puede servir para deshacer lo hecho, y hasta sería absurda (según declara Priestley, como verdadero *fatalista* que procede consecuentemente, siendo ésta una franqueza por la cual merece más aplauso que aquellos que, mientras sostienen en realidad el mecanismo de la voluntad, y sólo en palabras la libertad de la misma, quieren, sin embargo, ser considerados como partidarios de la libertad, porque sin hacer comprensible, sin embargo, la posibilidad de la imputación, la admiten en su sistema sincrético), pero que como dolor, no obstante, es completamente legítima, porque la razón, cuando se trata de la ley de nuestra existencia inteligible (la moral), no reconoce ninguna diferencia de tiempo, y sólo pregunta si el suceso me pertenece como acto, uniendo en seguida, siempre con él, moralmente, la misma sensación, ocurra ese acto ahora o haya ocurrido mucho tiempo ha. Pues la *vida sensible* tiene, en consideración de la consciencia *inteligible* de su existencia (de la libertad), la absoluta unidad de un fenómeno (*Phänomens*) que, en cuanto sólo contiene fenómenos (*Erscheinungen*) de la disposición de ánimo que conviene a la ley moral (del carácter), no tiene que ser juzgado según la necesidad natural que le corresponde como fenómeno; sino según la absoluta espontaneidad de la libertad. Se puede, pues, admitir que si para nosotros fuere posible tener en el modo de pensar de un hombre, tal como se muestra por actos interiores y exteriores, una visión tan profunda que todo motor, aun el más insignificante, nos fuera conocido, y del mismo modo todas las circunstancias exteriores que operen sobre él, se podría calcular con seguridad la conducta de un hombre en lo porvenir, como los eclipses de sol o de luna, y, sin embargo, sostener que el hombre es libre. Si nosotros fuésemos capaces de otra mirada (que no nos ha

sido empero concedida, sino que en su lugar tenemos sólo conceptos racionales), esto es, si fuésemos capaces de una intuición intelectual del mismo sujeto, nos apercibiríamos de que toda esta cadena de fenómenos, en aquello que sólo puede interesar siempre a la ley moral, depende de la espontaneidad del sujeto como cosa en sí misma, de cuya determinación no se puede dar ninguna explicación física. En defecto de esta intuición, asegúranos la ley moral esta diferencia de la relación que refiere nuestras acciones, como fenómenos, al ser sensible de nuestro sujeto, de aquella otra por la cual este ser sensible mismo es referido al substrato inteligible en nosotros mismos. En este respecto, que es natural a nuestra razón, aun cuando inexplicable para ella, puédense también justificar juicios pronunciados a toda conciencia y que parecen, sin embargo, a primera vista, contradecir completamente toda equidad. Hay casos en que hombres, desde su niñez, aun con una educación que ha sido provechosa para otros que se educaron al mismo tiempo, muestran, sin embargo, malicia tan precoz y continúan aumentándola tanto hasta la edad de hombre que se les tiene por malvados natos y enteramente incorregibles, en lo que concierne al modo de pensar, y, sin embargo, se les juzga por sus acciones y omisiones, se les reprocha sus crímenes como culpas y hasta ellos mismos (los niños) encuentran del todo fundados estos reproches, como si ellos, sin tener en cuenta la condición natural desesperada que se atribuye a su ánimo, permanecieran justamente tan responsables como cualquier otro hombre. Esto no podría ocurrir si nosotros no presupusiéramos que todo lo que se origina en su albedrío (como, sin duda, toda acción llevada a cabo premeditadamente) tiene como fundamento una libre causalidad que, desde la temprana juventud, expresa su carácter en sus fenómenos (las acciones), las cuales a causa de la uniformidad de la conducta dan a conocer una conexión natural que, empero, no hace necesaria la perversa condición de la voluntad, sino que más bien es la consecuencia de los principios malos e inmutables, libremente adoptados, los cuales le hacen aún tanto más digno de castigo y tanto más reprobable.

Pero queda aún una dificultad en lo de la libertad, en cuanto ésta debe ser unida con el mecanismo natural, en un ser que pertenece al mundo de los sentidos, dificultad que, aun después de que todo lo anterior haya sido admitido, amenaza aún a la libertad con su completa ruina. Pero sin embargo, en este peligro, da una circunstancia aún, al mismo tiempo, la esperanza de un feliz resultado para la afirmación de la libertad, y es que esta misma dificultad oprime con mucha más fuerza (en realidad, como nosotros veremos pronto, oprime sólo) el sistema en donde la existencia determinable en el tiempo y en el espacio es tomada como la existencia de las cosas en sí mismas, y no nos obliga, por tanto, a abandonar nuestra principal suposición de la idealidad del tiempo, como mera forma de la intuición sensible, por consiguiente, como mero modo de representación, propio al sujeto en cuanto perteneciente al mundo de los sentidos, y exige sólo, pues, unirla con esta idea.

Si se nos concede también que el sujeto inteligible puede ser libre con respecto de una acción dada, aun cuando, como sujeto perteneciente también al mundo de los

sentidos, está condicionado mecánicamente con respecto de ella, parece que, tan pronto como se acepte que *Dios*, como ser primero universal, es la *causa* también de *la existencia de la sustancia* (proposición que nunca puede ser abandonada sin que al mismo tiempo se abandone con ella el concepto de Dios como ser de todos los seres, y por ende su omnisuficiencia, de donde todo depende en la teología), habrá que aceptar también que las acciones del hombre tienen en Aquél su fundamento determinante, *el cual está así enteramente fuera de su poder*, es decir, en la causalidad de un ser supremo distinto de él, del cual depende enteramente la existencia del primero y toda la determinación de su causalidad. En realidad, si las acciones del hombre, tal como ellas pertenecen a su determinación en el tiempo, no fueran meras determinaciones del mismo como fenómeno, sino como cosa en sí misma, no podría salvarse la libertad. El hombre sería una marioneta o un autómatas de Vaucanson, construido y puesto en marcha por el Supremo Maestro de todas las obras de arte, y la conciencia de sí mismo haría de él a la verdad un autómatas pensante, en el cual, empero, la conciencia de su espontaneidad, de ser considerada como libertad, sería mero engaño, ya que sólo comparativamente merecería ser denominada así; porque si bien las próximas causas determinantes de su movimiento y una larga serie de las mismas más allá de su causa determinante son a la verdad interiores, en cambio la última y suprema se encuentra enteramente en una mano ajena. Por eso yo no veo cómo los que aún se empeñan en considerar el tiempo y el espacio como determinaciones pertenecientes a la existencia de las cosas en sí mismas quieren aquí evitar la fatalidad de las acciones; o bien, si ellos admiten ambas determinaciones (como hizo el agudo Mendelssohn), directamente sólo como condiciones que pertenecen necesariamente a la existencia de seres finitos y derivados, pero no a la del ser primero infinito, no veo cómo van a justificar de dónde toman ellos el derecho de hacer tal distinción, ni cómo van a evitar la contradicción que cometen considerando la existencia en el tiempo como determinación perteneciente necesariamente a las cosas en sí finitas, puesto que Dios, que es la causa de esta existencia, no puede, sin embargo, ser la causa del tiempo (o del espacio) mismo (porque éste, como condición necesaria *a priori*, tiene que ser presupuesto a la existencia de las cosas), y su causalidad, por consiguiente, con respecto a la existencia de estas cosas mismas, tiene que ser condicionada según el tiempo, con lo cual tienen que entrar inevitablemente todas las contradicciones a los conceptos de su infinidad e independencia. En cambio, la determinación de la existencia divina, como independiente de todas las condiciones de tiempo, a diferencia de la de un ser del mundo sensible, es muy fácil distinguirla *como existencia de un ser en sí mismo*, a diferencia *de la de una cosa en el fenómeno*. Por eso, cuando no se admite aquella idealidad del tiempo y del espacio, no queda más que el espinosismo, en el cual espacio y tiempo son determinaciones esenciales del ser primero mismo, y las cosas, empero, dependientes de él (así pues, también nosotros mismos), no son sustancias, sino sólo accidentes a él inherentes; porque si

estas cosas existen solamente como sus efectos, *en el tiempo*, el cual sería la condición de su existencia en sí, también las acciones de esos seres tendrían que ser sólo sus acciones, que él llevó a cabo en algún tiempo y lugar. Por eso el espinosismo, aparte de lo absurdo de su idea fundamental, concluye, sin embargo, con mucho más rigor que puede hacerlo la teoría de la creación, ya que en ésta, los seres, aceptados como sustancias y *existentes en sí en el tiempo*, son considerados como efectos de una causa suprema, y, sin embargo, al mismo tiempo, como no pertenecientes a ella y a su acción, sino por sí como sustancias.

La solución de la dificultad más arriba pensada se realiza breve y claramente del modo siguiente: si la existencia *en el tiempo* es sólo un modo de representación sensible de los seres pensantes en el mundo, y, por consiguiente, no les concierne como cosas en sí mismas, resulta que la creación de estos seres es una creación de cosas en sí mismas, porque el concepto de una creación no pertenece al modo de representación sensible de la existencia ni a la causalidad, sino sólo puede ser referido a noúmenos. Por consiguiente, si de seres en el mundo de los sentidos digo que ellos son creados, en ese respecto los considero como noúmenos. Así como sería una contradicción decir que Dios es un creador de fenómenos, de igual modo es una contradicción decir que Él, como creador, es la causa de las acciones en el mundo sensible, es decir, de las acciones como fenómenos, aun cuando es causa de la existencia de los seres agentes (como noúmenos). Ahora bien, si es posible (admitiendo tan sólo la existencia en el tiempo como algo que sólo vale de los fenómenos y no de las cosas en sí mismas) afirmar la libertad, sin perjuicio del mecanismo natural de las acciones como fenómenos, entonces el que los seres agentes sean criaturas no puede hacer en esto la menor modificación, porque la creación concierne a su existencia inteligible, pero no a la sensible, y no puede, pues, ser considerada como fundamento de determinación de los fenómenos; pero esto resultaría enteramente distinto si los seres del mundo existiesen *en el tiempo* como cosas en sí mismas, pues el creador de la sustancia sería al mismo tiempo el autor de toda la maquinaria en esa sustancia.

Ésta es la gran importancia de la separación hecha en la crítica de la razón pura especulativa entre el tiempo (así como el espacio) y la existencia de las cosas en sí mismas.

La solución aquí propuesta de la dificultad tiene, empero, se dirá, mucha dificultad en sí, y es apenas susceptible de una exposición clara. Pero ¿es quizá cualquier otra de las que se han intentado o puedan intentarse más fácil y más comprensible? Más bien podría decirse que los maestros dogmáticos de la metafísica han mostrado más astucia que sinceridad, apartando de la vista, en lo posible, este difícil punto, con la esperanza de que, si ellos no decían nada de esto, nadie tampoco pensaría fácilmente en ello. Si se debe ayudar a una ciencia, hay que *descubrir* todas las dificultades y hasta buscar aquellas que secretamente se hallen en su camino; pues cada una de ellas requiere un remedio que no puede encontrarse sin proporcionar a la

ciencia un crecimiento, sea en extensión o en determinación, por donde, pues, los obstáculos mismos llegan a ser medios de fomentar la solidez de la ciencia. En cambio, si las dificultades se ocultan intencionadamente o se resuelven sólo con paliativos, estallan, tarde o temprano, en males incurables que precipitan la ciencia en un escepticismo completo.

\* \* \*

Puesto que propiamente es el concepto de la libertad el que, entre todas las ideas de la razón pura especulativa, proporciona sólo tan gran extensión en el campo de lo suprasensible, aun cuando sólo con respecto al conocimiento práctico, me pregunto yo: *¿de dónde le ha venido, pues, a él de un modo exclusivo tan gran fecundidad*, mientras que las demás, si bien señalan el lugar vacío para seres racionales puros posibles, no pueden, empero, determinar con nada el concepto de esos seres? Comprendo pronto que, ya que nada puedo pensar sin categoría, ésta tiene que ser buscada primeramente también en la idea de razón de la libertad, con la que yo me ocupo, categoría que aquí es la de *causalidad*, y comprendo pronto que aun cuando al *concepto de razón* de la libertad, como concepto trascendente, no puede ser supuesta ninguna intuición correspondiente, sin embargo, al *concepto del entendimiento* (la causalidad), para cuya síntesis el de la razón exige lo incondicionado, tiene que serle dada antes una intuición sensible por la cual le es asegurada, ante todo, la realidad objetiva. Ahora bien, todas las categorías están divididas en dos clases: las *matemáticas*, que sólo se refieren a la unidad de la síntesis en la representación de los objetos, y las *dinámicas*, que se refieren a la unidad de la síntesis en la representación de la existencia de los objetos. Las primeras (las de la magnitud y de la calidad) contienen siempre una síntesis de lo homogéneo, en la cual lo incondicionado para lo condicionado dado en la intuición sensible en el espacio y el tiempo no puede ser encontrado en modo alguno, pues tendría que pertenecer, a su vez, al espacio y al tiempo, y ser, por tanto, a su vez, siempre condicionado; por eso también en la dialéctica de la razón pura teórica, los modos, opuestos el uno al otro, de encontrar lo incondicionado y la totalidad de las condiciones para esas categorías eran ambos falsos. Las categorías de la segunda clase (las de la causalidad y de la necesidad de una cosa) no exigían en modo alguno esa homogeneidad (de lo condicionado y de la condición en la síntesis), porque aquí no debía representarse cómo la intuición es formada por una multiplicidad que se junta en ella, sino sólo cómo la existencia del objeto condicionado, correspondiente a ella, se añade a la existencia de la condición (en el entendimiento como enlazada con ella); y entonces era permitido poner, para lo totalmente condicionado en el mundo de los sentidos (tanto con respecto a la causalidad como a la existencia casual de las cosas mismas), lo incondicionado, aun cuando por lo demás indeterminado, en el mundo inteligible, y hacer trascendente la síntesis; por eso, pues, también se encontró en la dialéctica de la razón pura

especulativa que ambos modos, opuestos, al parecer, uno a otro, de hallar lo incondicionado para lo condicionado, verbigracia en la síntesis de la causalidad, pensar para lo condicionado en la serie de causas y efectos del mundo sensible, la causalidad no sensiblemente condicionada, no se contradicen en realidad, y que una misma acción que, como perteneciente al mundo sensible, es siempre sensiblemente condicionada, es decir, mecánicamente necesaria, sin embargo, puede, al mismo tiempo también, como perteneciente a la causalidad del ser operante, en cuanto éste pertenece al mundo inteligible, tener a su base una causalidad sensiblemente incondicionada, y, por consiguiente, ser pensada como libre. Ahora bien, sólo se trataba de que este *poder* fuese transformado en un *ser*, es decir, de que se pudiese demostrar en un caso real, por decirlo así, mediante un hecho, que ciertas acciones presuponen una causalidad semejante (la intelectual, sensiblemente incondicionada), sean reales o también sólo ordenadas, es decir, necesarias, práctica y objetivamente. En acciones reales dadas en la experiencia, como suceso del mundo sensible, no podíamos nosotros esperar encontrar este enlace, porque la causalidad por la libertad tiene que ser buscada siempre fuera del mundo sensible, en lo inteligible. Otras cosas, fuera de los seres sensibles, no nos son dadas, empero, a la percepción y observación. Así pues, no quedaba nada más que encontrar un principio incontrovertible y, a la verdad, objetivo de la causalidad, el cual excluyera toda condición sensible de su determinación, es decir, un principio en el que la razón no apelase a ninguna *otra* cosa como fundamento de determinación con respecto a la causalidad, sino que lo encerrase ya ella misma mediante aquel principio, y donde ella fuese, pues, práctica como razón pura. Pero este principio no necesita ni que se le busque, ni que se le invente; ha estado largo tiempo en la razón de todos los hombres e incorporado a su ser, y es el principio de la *moralidad*. Así pues, aquella causalidad incondicionada y la facultad de la misma, la libertad, y con ésta, empero, un ser (yo mismo) que pertenece al mundo sensible, no sólo es, como perteneciente también al inteligible, indeterminada y problemáticamente pensado (cosa que la razón especulativa pudo encontrar hacedero), sino conocido y determinado asertóricamente hasta *con respecto a la ley* de su causalidad, y así nos ha sido dada la realidad del mundo inteligible y, a la verdad, *determinada prácticamente, y esta determinación que sería trascendente* en su sentido teórico, es en el práctico *inmanente*. Pero no podíamos dar el mismo paso con respecto a la segunda idea dinámica, a saber, la de un *ser necesario*. No podíamos llegar a él, desde el mundo sensible, sin la mediación de la primera idea dinámica. Pues si lo quisiésemos intentar tendríamos que habernos atrevido a dar el salto, abandonando todo lo que nos es dado y lanzándonos hacia aquello de donde nada nos es dado, por donde podríamos facilitar el enlace de semejante ser inteligible con el mundo sensible (porque el ser necesario debía ser conocido como dado fuera de nosotros); y esto, en cambio, es ahora, como lo prueba la evidencia, muy posible con respecto a nuestro propio sujeto, en cuanto por la ley moral se determina, *por una parte* como ser inteligible (gracias a la libertad), *por otra parte* conociéndose a sí

mismo como activo, según esta determinación, en el mundo sensible. Sólo el concepto de la libertad permite que nosotros no tengamos que salir fuera de nosotros para encontrar lo incondicionado e inteligible para lo condicionado y sensible. Pues es nuestra propia razón la que se conoce por medio de la suprema e incondicionada ley práctica, es el ser, que es consciente de esta ley (nuestra propia persona) el que se conoce como perteneciente al mundo puro del entendimiento y, por cierto, hasta con determinación del modo con que él, como tal, puede ser activo. Así se puede comprender por qué, en toda la facultad de la razón, sólo puede ser *la práctica* aquella que nos ayuda a salir del mundo sensible, y nos proporciona conocimientos de un orden suprasensible y un enlace que, por eso mismo, no pueden ser extendidos más que precisamente hasta donde es necesario para el punto de vista puro práctico.

Séame sólo permitido en esta ocasión llamar la atención sobre una cosa, y es que todo paso que se da con la razón pura, incluso en el campo práctico, en donde no se tiene en cuenta especulación sutil alguna, se ajusta sin embargo, tan exactamente, y, a la verdad, por sí mismo, a todos los momentos de la crítica de la razón teórica, que parece como si cada uno de éstos fuese meditado con deliberado cuidado, sólo para proporcionar esta confirmación. Tan exacta correspondencia de las proposiciones más importantes de la razón práctica, con las observaciones de la crítica de la especulativa, que parecen a menudo sutiles e innecesarias, correspondencia de ningún modo buscada, sino (como uno mismo puede convencerse, si sólo se quiere continuar las investigaciones morales hasta sus principios) que se encuentra por sí misma, sorprende y sume en admiración y fortalece la máxima, ya conocida y alabada por otros, de proseguir en toda investigación científica, con toda la posible exactitud y sinceridad imperturbablemente su paso, sin volver a aquello que pudiese quizá chocar con ella fuera de su campo, sino llevarla a cabo por sí sola, en cuanto se pueda, de un modo verdadero y completo. Una frecuente observación me ha convencido de que, cuando este asunto se ha llevado a su fin, lo que a la mitad del mismo me parecía, en consideración de otras doctrinas de afuera, a veces muy dudoso, acababa, en cuanto sólo apartaba yo la vista de esa dificultad y no tenía en cuenta más que mi asunto hasta terminarlo, finalmente de un modo inesperado, armonizando completamente con lo que se había hallado por sí mismo, sin la menor consideración a aquellas doctrinas, sin parcialidad y preferencia por ellas. Los escritores se ahorrarían muchos errores y muchos esfuerzos perdidos (porque fueron empleados en ilusiones), si sólo se pudiesen decidir a poner manos a la obra con más sinceridad.

**LIBRO SEGUNDO**  
**Dialéctica de la razón pura práctica**

# CAPÍTULO I

## De una dialéctica de la razón pura práctica en general

La razón pura, considérese en su uso especulativo o práctico, tiene siempre su dialéctica, pues exige la absoluta totalidad de las condiciones para un condicionado dado, y ella sólo puede ser hallada absolutamente en cosas en sí mismas. Pero como todos los conceptos de las cosas tienen que ser referidos a intuiciones, que en nosotros, hombres, no pueden ser más que sensibles, y, por consiguiente, no dejan conocer los objetos como cosas en sí mismas, sino sólo como fenómenos, en cuya serie de lo condicionado y de las condiciones no puede ser hallado nunca lo incondicionado, surge así una inevitable ilusión al aplicar esa idea de la razón de la totalidad de las condiciones (por consiguiente, de lo incondicionado) a fenómenos, como si éstos fueren cosas en sí mismas (pues como tales son considerados siempre cuando falta una crítica que lo prevenga); pero esa ilusión no sería notada como engañosa, si no se delatara a sí misma por una *contradicción* de la razón consigo misma, cuando aplica a fenómenos su principio de presuponer lo incondicionado para todo lo condicionado. Pero por eso se ve obligada la razón a buscar las huellas de esa ilusión, de dónde proviene y cómo puede ser resuelta, cosa que no puede hacerse más que mediante una crítica completa de toda la facultad pura de la razón, de tal modo que la antinomia de la razón pura, que se manifiesta en su dialéctica, es, en realidad, el error más beneficioso en que ha podido jamás incurrir la razón humana, pues que nos empuja finalmente a buscar la clave para salir de este laberinto; y esa clave, una vez hallada, nos descubre, además, lo que no se buscaba, y, sin embargo, se necesita, a saber: una perspectiva en un orden de las cosas más elevado, inmutable, en que estamos ahora, y en que podemos en adelante atenernos, según preceptos determinados, a continuar nuestra existencia, en conformidad con la suprema determinación de la razón.

Cómo en el uso especulativo de la razón pura haya de resolverse aquella dialéctica natural y pueda evitarse el error, nacido de una ilusión por lo demás natural, es cosa que se puede encontrar detalladamente en la crítica de aquella facultad. Pero a la razón no le va mejor en su uso práctico. Ella busca, como razón pura práctica, para lo prácticamente condicionado (lo que descansa en inclinaciones y necesidades naturales) también lo incondicionado, y, en verdad, no como fundamento

de determinación de la voluntad, sino, aun cuando éste ha sido dado (en la ley moral), busca la totalidad incondicionada del *objeto* de la razón pura práctica, bajo el nombre del *supremo bien*.

Determinar esa idea prácticamente, es decir, suficientemente para la máxima de nuestra conducta racional, es la *doctrina de la sabiduría*, y ésta a su vez como *ciencia* es la *filosofía* en la significación que daban a esa palabra los antiguos, entre los cuales era una enseñanza del concepto en que había de ponerse el supremo bien y de la conducta para conquistarlo. Sería bueno que nosotros dejásemos a esta palabra su antigua significación como una *doctrina del supremo bien* en cuanto la razón procura elevarla hasta la *ciencia*. Por una parte, en efecto, la condición restrictiva que lleva consigo sería adecuada a la expresión griega (que significa amor a la *sabiduría*) y al mismo tiempo suficiente para comprender, bajo el nombre de filosofía, el *amor* a la *ciencia* y, por consiguiente, a todo el conocimiento especulativo de la razón, en cuanto le sirve tanto para aquel concepto como también para el fundamento de determinación práctico, sin perder sin embargo de vista el fin principal por el cual solamente puede ser denominada doctrina de la sabiduría. Por otra parte, no sería tampoco malo asustar la presunción de aquel que se atreviese a pretender el título de filósofo, presentándole ya en la misma definición la medida de su propia estimación, que rebajará mucho sus pretensiones; pues ser un *maestro de sabiduría* ha de significar algo más que ser un discípulo que aún no ha llegado bastante lejos para dirigirse a sí mismo y mucho menos a otros, con la esperanza segura de conseguir un fin tan elevado; significaría un *maestro en el conocimiento de la sabiduría*, lo cual quiere decir más de lo que un hombre modesto se atribuirá a sí mismo, y la filosofía como la sabiduría misma, seguiría siempre siendo un ideal que objetivamente sólo en la razón es representado completamente, pero subjetivamente para la persona es sólo el objeto de su incesante esfuerzo. A decir que está en su posesión y a atribuirse el nombre de filósofo sólo tiene derecho el que puede también presentar como ejemplo en su persona el efecto indefectible del mismo (el dominio de sí mismo y el indudable interés que él toma preferentemente en el bien general); eso exigían también los antiguos para poder merecer aquel honroso nombre.

Con respecto a la dialéctica de la razón pura práctica, en punto a la determinación del concepto de *supremo bien* (que, si su solución se consigue tan bien como la de la teórica, permite esperar el efecto más beneficioso, porque las contradicciones sinceramente presentadas y no ocultas de la razón pura práctica consigo misma obligan a la crítica completa de su propia facultad), no nos queda más que recordar una cosa.

La ley moral es el único fundamento de determinación de la voluntad pura. Pero como es sólo formal (esto es, exige sólo la forma de la máxima como universalmente legisladora), hace abstracción, como fundamento de determinación, de toda materia, por consiguiente, de todo objeto del querer. Por consiguiente, aunque el supremo bien sea todo el *objeto* de una razón pura práctica, es decir, de una voluntad pura, no por

eso se le puede considerar el fundamento de determinación de la misma, y la ley moral tiene sola que ser considerada el fundamento para proponerse como objeto aquel supremo bien y su realización o persecución. Este recuerdo en un caso tan delicado como la determinación de principios morales, en donde la menor interpretación falsa falsea también las intenciones, es de importancia. Pues se habrá visto por la analítica que, si se acepta, antes que la ley moral, algún objeto, bajo el nombre de un bien como fundamento de determinación de la voluntad, para derivar de él el supremo principio práctico, éste entonces produciría siempre heteronomía y suprimiría el principio moral.

Pero es fácil comprender que si en el concepto del bien supremo está ya incluida la ley moral como condición suma, entonces el supremo bien no sólo es objeto, sino que también su concepto y la representación de la existencia del mismo, posible por nuestra razón práctica, es al mismo tiempo el fundamento de determinación de la voluntad pura, porque entonces, en realidad, la ley moral, ya incluida en este concepto y pensada con él y no algún otro objeto, determina la voluntad, según el principio de la autonomía. Esta ordenación de los conceptos de la determinación de la voluntad no ha de perderse de vista, porque si no sobrevienen falsas interpretaciones y se creen encontrar contradicciones, donde, en realidad, se halla todo en la armonía más completa, una cosa junto a otra.

## CAPÍTULO II

# De la dialéctica de la razón pura en la determinación del concepto del supremo bien

El concepto de lo *supremo* contiene ya un equívoco que, si no se tiene en cuenta, puede ocasionar innecesariamente disputas. Lo supremo puede significar lo más elevado (*supremum*) o también lo acabado (*consummatum*). Lo primero es aquella condición que es ella misma incondicionada, es decir, que no está sometida a ninguna otra (*originarium*); lo segundo, aquel todo que no es una parte de un todo mayor de la misma clase (*perfectissimum*). Que la *virtud* (como dignidad de ser feliz) sea la más elevada condición de todo lo que nos pueda parecer sólo apetecible, por consiguiente, también de toda nuestra busca de la felicidad; que ella sea, por tanto, el bien *más elevado*, ha sido mostrado en la analítica. Pero no por eso es aún el bien completo y acabado como objeto de la facultad de desear de seres racionales finitos, pues para serlo se requiere también *felicidad*, y esto, a la verdad, no sólo en la opinión de la persona parcial que hace de sí mismo el fin, sino también en el juicio de una razón imparcial que la considera en general en el mundo como fin en sí. Pues tener necesidad de felicidad, ser digno de ella, y, sin embargo, no participar de ella, es cosa que no puede coexistir con el perfecto querer de un ser racional que al mismo tiempo tuviese todo poder, si nosotros imaginamos un ser semejante, aun sólo como ensayo. Ahora bien, en cuanto la virtud y la felicidad conjuntamente constituyen la posesión del supremo bien en una persona, y en cuanto además, estando la felicidad repartida exactamente en proporción a la moralidad (como valor de la persona y de su dignidad para ser feliz), constituyen ambas el *supremo bien* de un mundo posible, significa esto el completo, el acabado bien; en éste, sin embargo, es la virtud siempre, como condición, el bien más elevado, porque no tiene ninguna condición sobre sí, y la felicidad siempre algo que para el que la posee es agradable, pero sin ser por sí sola absolutamente buena en todos los respectos, sino presuponiendo siempre, como condición, la conducta moral conforme a la ley.

Dos determinaciones, ligadas *necesariamente* en un concepto, tienen que estar enlazadas como fundamento y consecuencia, y ello, o bien de modo que esa *unidad* sea considerada *analítica* (enlace lógico) o *sintética* (enlace real), aquélla según la ley de la identidad, ésta de la causalidad. El enlace de la virtud con la felicidad puede,

por tanto, o ser entendido de tal modo que el esfuerzo por ser virtuoso y la busca racional de la felicidad no sean dos acciones distintas, sino del todo idénticas, y entonces no se necesita poner a la base de la primera ninguna otra máxima que la que está a la base de la última, o aquel enlace estará fundado en que la virtud produzca la felicidad como algo distinto de la conciencia de aquélla, del mismo modo que la causa el efecto.

De las antiguas escuelas griegas hubo sólo dos propiamente que siguieron un método idéntico en la determinación del concepto del bien supremo, pues no daban a la virtud y a la felicidad el valor de dos elementos distintos del supremo bien, y, por consiguiente, buscaban la unidad del principio, según la regla de la identidad; pero en cambio separábanse esas escuelas en que ellas elegían el concepto fundamental distintamente. El *epicúreo* decía: ser consciente de su máxima conducente a la felicidad, esto es virtud; y el *estoico*, ser consciente de su virtud es felicidad. Para el primero era tanto *prudencia* como moralidad; para el segundo, que elegía una denominación más elevada para la virtud, sólo la *moralidad* era la verdadera sabiduría.

Hay que lamentar que la agudeza de estos hombres (que al mismo tiempo hay que admirar, porque ellos ensayaron ya en tiempos tan primitivos todos los caminos imaginables para las conquistas filosóficas) fuera empleada sin fortuna para descubrir identidad entre conceptos sumamente heterogéneos, el de la felicidad y el de la virtud. Pero al espíritu dialéctico de su tiempo convenía lo que ahora también de vez en cuando seduce a ingenios sutiles, suprimir en los principios diferencias esenciales e irreductibles, tratando de transformarlas en discusiones verbales, instaurando así artificiosamente una aparente unidad de concepto, sólo bajo denominaciones distintas; y esto ocurre comúnmente en aquellos casos en que la unión de principios heterogéneos se hace tan profunda o tan elevada, o también vendría a exigir una modificación tan completa de las doctrinas por lo demás aceptadas en el sistema filosófico, que se teme el profundizar en la diferencia real y se la trata más bien como disidencia en cosas de mera fórmula.

Tratando ambas escuelas de inventar la identidad de los principios prácticos de la virtud y felicidad, no estaban, sin embargo, acordes sobre cómo iban a sacar esa identidad, sino que se separaban a distancia infinita una de otra, poniendo una su principio en el lado estético, la otra en el lógico, aquélla en la conciencia de la exigencia sensible, la otra en la independencia de la razón práctica de todos los fundamentos sensibles de determinación. El concepto de la virtud se hallaba ya, según el *epicúreo*, en la máxima de fomentar su propia felicidad; el sentimiento de la felicidad, en cambio, estaba ya contenido, según el *estoico*, en la conciencia de la virtud. Pero lo que está ya contenido en otro concepto, si bien es idéntico con una parte del continente, no lo es, empero, con el todo, y dos todos pueden además ser específicamente distintos uno de otro, aun cuando consistan precisamente en la misma materia, si en ambos las partes están unidas en un todo de modo muy

diferente. El estoico sostenía que la virtud era el *completo bien supremo*, y la felicidad sólo la conciencia de la posesión del mismo, como perteneciente al estado del sujeto. El epicúreo sostenía que la felicidad era el *completo bien supremo*, y la virtud sólo la forma de la máxima para adquirirla, esto es, en el uso racional de los medios para la misma.

Ahora bien, se infiere de la analítica claramente que las máximas de la virtud y las de la propia felicidad son, con respecto a su principio superior práctico, totalmente heterogéneas, y lejos de estar acordes, aunque pertenecen a un supremo bien, para hacerlo posible, se limitan y perjudican mucho una a otra en el mismo sujeto. Así pues, la cuestión: *cómo es prácticamente posible el supremo bien* sigue siempre siendo un problema sin resolver, no obstante todos los *intentos de coalición* hasta ahora practicados. Pero lo que hace de ella un problema difícil de resolver está expuesto en la analítica, y es que la felicidad y la moralidad son dos *elementos* del supremo bien, específicamente muy *distintos*, y su unión, pues, no puede ser conocida *analíticamente* (como si el que busca su felicidad se encontrase en ésta su conducta *ipso facto*, virtuoso por el mero análisis de sus conceptos, o el que persigue la virtud se encontrase feliz *ipso facto* en la conciencia de tal conducta), sino que es una *síntesis* de los conceptos. Pero como esta unión es conocida como *a priori* y, por consiguiente, prácticamente necesaria, no deduciéndose, por tanto, de la experiencia, y como la posibilidad del supremo bien no descansa, pues, en ningún principio empírico, tendrá que ser trascendental la deducción de este concepto. Es *a priori* moralmente necesario *producir el supremo bien por la libertad de la voluntad*; así pues, la condición de la posibilidad del mismo tiene que descansar también sólo sobre fundamentos de conocimiento *a priori*.

## **1. La antinomia de la razón práctica**

En el supremo bien, para nosotros práctico, es decir, que nuestra voluntad ha de hacer real, son pensadas la virtud y la felicidad, como necesariamente enlazadas de tal modo que la una no puede ser admitida por una razón pura práctica sin que la otra le pertenezca también. Ahora bien, este enlace es (como todo enlace en general) o *analítico* o *sintético*. Pero como este enlace dado no puede ser analítico, como se ha demostrado precisamente antes, tiene que ser pensado sintéticamente y como enlace de la causa con el efecto, porque concierne a un bien práctico, es decir, lo que es posible por la acción. Así pues, o el apetito de felicidad tiene que ser la causa motriz de las máximas de la virtud, o la máxima de la virtud tiene que ser la causa eficiente de la felicidad. Lo primero es *absolutamente* imposible, porque (como ha sido demostrado en la analítica) las máximas, que ponen el fundamento de determinación de la voluntad en el deseo de su felicidad, no son morales y no pueden fundamentar virtud alguna. Pero lo segundo es *también imposible*, porque todo enlace práctico de

las causas con los efectos en el mundo, como consecuencia de la determinación de la voluntad, no se rige por las intenciones morales de la voluntad, sino por el conocimiento de las leyes naturales y por la facultad física de usarlas para sus designios, y, por consiguiente, un enlace necesario y suficiente para el supremo bien de la felicidad con la virtud, mediante la más puntual observancia de las leyes morales, no puede esperarse en el mundo. Ahora bien, como el fomento del supremo bien, que contiene este enlace en su concepto, es un objeto *a priori* necesario de nuestra voluntad, y está en inseparable conexión con la ley moral, la imposibilidad del primero tiene que demostrar también la falsedad de la segunda. Así pues, si el supremo bien es imposible, según reglas prácticas, entonces la ley moral que ordena fomentar el mismo tiene que ser también fantástica y enderezada a un fin vacío, imaginario, por consiguiente en sí falso.

## **2. Solución crítica de la antinomia de la razón práctica**

En la antinomia de la razón pura especulativa encuéntrase una contradicción semejante entre la necesidad natural y la libertad, en la causalidad de los sucesos en el mundo. Quedó resuelta demostrando que no era una contradicción verdadera, si se considera los sucesos y el mundo mismo en que ellos ocurren (y así se debe hacer) sólo como fenómenos; en efecto, uno y el mismo ser agente, *como fenómeno* (aun ante su propio sentido interno), tiene una causalidad en el mundo sensible, que siempre es conforme al mecanismo natural; pero con respecto al mismo suceso, en cuanto la persona agente se considera al mismo tiempo *como noúmeno* (como pura inteligencia, en su existencia no determinable, según el tiempo), puede contener un fundamento de determinación de aquella causalidad, según leyes naturales, que esté a su vez libre de toda ley natural.

Con la actual antinomia de la razón pura práctica ocurre eso mismo. La primera de las dos proposiciones, a saber, que la tendencia a la felicidad produce un fundamento de la disposición de ánimo virtuosa, *es absolutamente falsa*; pero la segunda, que la disposición virtuosa produzca necesariamente felicidad, *no lo es absolutamente*, sino sólo mientras ella sea considerada como la forma de la causalidad en el mundo sensible y, por consiguiente, si admito la existencia en el mismo, como el único modo de existencia del ser racional; es, pues, *falsa sólo de modo condicionado*. Pero como no sólo estoy facultado para pensar mi existencia también como noúmeno en un mundo del entendimiento, sino que hasta tengo en la ley moral un fundamento puramente intelectual de determinación de mi causalidad (en el mundo sensible), no es, pues, imposible que la moralidad de la disposición de ánimo tenga una conexión, si no inmediata, sin embargo, mediata (por medio de un autor inteligible de la naturaleza), y a la verdad necesaria, como causa, con la felicidad, como efecto, en el mundo sensible; este enlace, sin embargo, en una

naturaleza que no es más que objeto de los sentidos, no tiene nunca lugar más que de modo contingente y no puede alcanzar el supremo bien.

Así pues, a pesar de esa visible<sup>[\*]</sup> contradicción de una razón práctica consigo misma, el supremo bien es el supremo fin necesario de una voluntad determinada moralmente, un verdadero objeto de la misma; pues es prácticamente posible, y las máximas, de esa voluntad, que se refieren a él, según su materia, tienen realidad objetiva, la cual, al principio, quedó herida por aquella antinomia en la unión de la moralidad con la felicidad, según una ley universal; pero eso sólo fue por mala inteligencia, porque se consideró la relación entre fenómenos como una relación de las cosas en sí mismas con esos fenómenos.

Si nosotros nos vemos obligados a buscar en tal extensión la posibilidad del supremo bien, ese fin de todos los deseos morales, puesto por la razón a todos los seres racionales, es decir, a buscarlo en el enlace con un mundo inteligible, tiene que extrañar que, sin embargo, los filósofos, tanto en el tiempo antiguo como en el moderno, hayan podido hallar la felicidad unida con la virtud en proporción muy adecuada, ya *en esta vida* (en el mundo sensible), o hayan podido persuadirse de que tienen consciencia de ella. Pues Epicuro, tanto como los *estoicos*, elevaba sobre todo la felicidad, que surge de la conciencia de la virtud en la vida, y el primero no era en sus preceptos prácticos de intenciones tan bajas, como podría inferirse de los principios de su teoría, usados por él para explicar y no para la acción, o como muchos, extraviados por la expresión deleite en vez de satisfacción, los han interpretado; sino que él colocaba el ejercicio desinteresado del bien entre los modos del goce más íntimo, y la frugalidad y continencia de las inclinaciones, como pueda pedir las el filósofo moralista más severo, entraban en su plan de un regocijo (él entendía por eso tener el corazón siempre alegre). En lo que él se separaba de los estoicos principalmente, era sólo en que él ponía en este placer el fundamento motor, cosa que los últimos, a la verdad, con razón, negaban. Pues, por una parte, el virtuoso epicúreo, como también ahora muchos otros hombres llenos de buena intención moral, aun cuando escasos de profundidad en su reflexión sobre sus principios, cayó en la falta de presuponer ya la *disposición de ánimo* virtuosa en la persona a quien él quería dar el motor para la virtud (y de hecho no puede el honrado encontrarse feliz si antes no tiene consciencia de su rectitud, porque en aquella disposición de ánimo, los reproches que se vería obligado a hacerse, según su propio modo de pensar, por las transgresiones y la condena moral de sí mismo, le privan así de todo goce del agrado que por lo demás su estado pueda contener). Pero la cuestión es: ¿por dónde llega a ser posible primeramente tal disposición de ánimo y modo de pensar en el aprecio del valor de su existencia? Pues antes de ella no se encontraría en el sujeto ningún sentimiento de un valor moral, en general. El hombre que es virtuoso no llegará, desde luego, a estar contento de la vida, si no tiene en cada acción consciencia de su rectitud, por favorable que pueda serle la felicidad en el estado físico; pero para hacerle ante todo virtuoso, y por consiguiente, antes de que estime tan alto el valor

moral de su existencia, ¿se le puede acaso ensalzar la tranquilidad del alma que surgirá de la conciencia de una rectitud, para la cual no tiene aún sentido alguno?

Pero, por otra parte, hay siempre el fundamento para cometer una falta por encubrimiento (*vitium subreptionis*) y, por decirlo así, caer en una ilusión óptica en la propia conciencia de lo que *se hace*, a la distinción de lo que *se siente*, falta que aun el más experimentado no puede evitar completamente. La disposición moral de ánimo está ligada necesariamente con una conciencia de la determinación de la voluntad *inmediatamente por la ley*. Ahora bien, la conciencia de una determinación de la facultad de desear es siempre el fundamento de una satisfacción en la acción que es producida por ella; pero este placer, esta satisfacción en sí misma, no es el fundamento de determinación de la acción, sino que la determinación de la voluntad inmediatamente sólo por la razón es el fundamento del sentimiento del placer, y aquélla sigue siendo una determinación pura práctica y no estética de la facultad de desear. Ahora bien, como esta determinación hace por dentro precisamente el mismo efecto que hubiera hecho un impulso a la actividad, como sentimiento de agrado, esperado de la acción apetecida, consideramos fácilmente lo que hacemos sólo como algo que sentimos pasionalmente, y tomamos el motor moral por un impulso sensible, como ello suele siempre ocurrir en la llamada ilusión de los sentidos (aquí del interno). Es cosa muy sublime en la naturaleza humana el determinarse inmediatamente a acciones por medio de una ley pura de la razón, y también lo es la ilusión de tomar lo subjetivo de esa determinabilidad intelectual de la voluntad por algo estético y efecto de un sentimiento particular sensible (pues un sentimiento intelectual sería una contradicción). También es de gran importancia que atendamos a esa propiedad de nuestra personalidad y que cultivemos lo mejor posible el efecto de la razón sobre ese sentimiento. Pero hay que tener también cuidado de no rebajar y desfigurar por medio de un falso encomio de ese fundamento moral de determinación, como motor, y, por decirlo así, con una falsa locura, el propio y verdadero motor, que es la ley misma, poniendo a la base de aquel fundamento de determinación sentimientos de alegrías particulares (que no son, sin embargo, más que consecuencias). El respeto y no el placer o el goce de la felicidad es, pues, algo para lo cual no es posible sentimiento alguno *precedente*, puesto a la base de la razón (pues ese sentimiento sería siempre estético y patológico), y así la conciencia de la inmediata compulsión de la voluntad por la ley, es apenas un análogo del sentimiento de placer, pues que en relación con la facultad de desear hace lo mismo, pero con otras fuentes; sólo con ese modo de representación puede conseguirse lo que se busca, a saber, que no sólo sean conformes al deber (como consecuencias de sentimientos agradables), sino que ocurran por deber, cosa que tiene que ser el fin verdadero de toda cultura moral.

Pero ¿es que no hay palabra alguna que señale, no un goce como la palabra felicidad, pero sí una satisfacción en la existencia propia, un análogo de la felicidad que tiene necesariamente que acompañar la conciencia de la virtud? Sí, y esa palabra

es el *contento de sí mismo*, que, en su significación propia, significa siempre sólo una satisfacción negativa en su existencia, que nos da la conciencia de no necesitar nada. La libertad y la conciencia de ésta, como facultad de seguir la ley moral con una disposición preponderante de ánimo, es *independencia* de las *inclinaciones*, al menos como causas motrices determinantes (aunque no afectivas *affizierenden*) de nuestro apetito, y, en cuanto tengo consciencia de ellas en la prosecución de mis máximas morales, la única fuente de un contento necesariamente unido con ella, incommovible y sin base alguna en un sentimiento particular. Ese contento puede llamarse intelectual. El contento estético (denominado así impropriamente) que descansa en la satisfacción de las inclinaciones, por muy refinadas que se imaginen, no puede ser nunca adecuado a lo que se piensa. Pues las inclinaciones varían, crecen con el favor que se les otorga y dejan siempre tras sí un vacío mayor aún que el que se ha pensado llenar. Por eso son siempre *pesadas* para un ser racional, y aunque no puede deshacerse de ellas, sin embargo, le obligan a desear estar libre de ellas. Incluso una inclinación a lo que es conforme al deber (verbigracia, la beneficencia), si bien puede facilitar la efectividad de las máximas *morales*, no puede, sin embargo, producir ninguna. Pues todo en éstas tiene que referirse a la representación de la ley como fundamento de determinación, si la acción ha de contener no sólo *legalidad*, sino también *moralidad*. La inclinación es ciega y servil, sea o no de buena índole, y la razón, cuando se trata de la moralidad, tiene que representar no sólo el tutor de aquélla, sino sin referirse a ella, ocuparse de su propio interés por sí sola, como razón pura práctica. Ese sentimiento mismo de la compasión y de la simpatía tierna, cuando precede a la reflexión sobre qué sea el deber y viene a ser fundamento de determinación, es pesado aun a las personas que piensan bien, lleva la confusión en sus máximas reflexionadas y produce el deseo de librarse de él y someterse sólo a la razón legisladora.

Así se puede comprender cómo la conciencia de esa facultad de una razón pura práctica puede producir por el hecho (la virtud) una conciencia de la supremacía sobre las inclinaciones, y con esto, por tanto, de la independencia con respecto a las mismas, por ende también del descontento que siempre las acompaña, y, por tanto, una satisfacción negativa con su estado, es decir, *contento*, que, en su fuente, es contento con la propia persona. La libertad misma, de ese modo (indirecto), viene a ser capaz de ser gozada, y ese goce no puede llamarse felicidad porque no depende del advenimiento positivo de un recibimiento<sup>[\*]</sup> ni tampoco, hablando con exactitud, *bienaventuranza*, pues que no encierra una total independencia de inclinaciones y necesidades, pero que es semejante a la última, en cuanto al menos la determinación de la voluntad puede permanecer libre del influjo de las inclinaciones, y es, al menos en su origen, análogo a la cualidad del que se basta a sí mismo, que no se puede atribuir más que al ser supremo.

De esta solución de la antinomia de la razón pura práctica se deduce que, en los principios prácticos, un enlace natural y necesario entre la conciencia de la moralidad

y la esperanza de una felicidad que le sea proporcionada como consecuencia de aquélla se deja pensar, al menos como posible (pero no por eso desde luego puede conocerse y penetrarse); pero que, en cambio, los principios de la busca de la felicidad no pueden en modo alguno producir moralidad, y, por tanto, que el *más elevado* bien (como primera condición del bien supremo) lo constituye la moralidad, siendo la felicidad, si bien el segundo elemento del mismo, sin embargo, de tal modo, que es la consecuencia moralmente condicionada, pero necesaria de la primera. En esta subordinación tan sólo es el supremo bien el objeto total de la razón pura práctica, que ésta tiene que representarse necesariamente como posible, porque es un mandato de la misma contribuir en todo lo posible a su producción. Pero como la posibilidad de semejante enlace de lo condicionado con su condición pertenece enteramente a la relación suprasensible de las cosas y no puede ser dada según leyes del mundo sensible, aun cuando la consecuencia práctica de esta idea, a saber, las acciones que van dirigidas a hacer real el supremo bien, pertenecen al mundo sensible, trataremos de exponer los fundamentos de aquella posibilidad, primero con respecto a lo que está inmediatamente en nuestro poder, y luego en lo que nos ofrece la razón como complemento de nuestra incapacidad para la posibilidad del bien supremo (necesario, según principios prácticos), y no está en nuestro poder.

### ***3. Del primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa***

Por primado entre dos o más cosas ligadas por la razón entiendo yo la ventaja que una tiene de ser el primer fundamento de determinación de la unión con todas las demás. En sentido práctico estricto, significa la ventaja del interés de la una en cuanto a este interés (que no puede ser puesto detrás de ningún otro) está subordinado el interés de las otras. A toda facultad del espíritu se puede atribuir un interés, esto es, un principio que encierra la condición bajo la cual solamente es favorecido el ejercicio de la misma. La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todos los poderes del espíritu y el suyo mismo. El interés de su uso especulativo consiste en el *conocimiento* del objeto hasta los principios *a priori* más elevados, el del uso práctico, en la determinación de la *voluntad*, con respecto al último y más completo fin. Lo que es exigido para la posibilidad de un uso de la razón, en general, a saber, que los principios y afirmaciones de la misma no se contradigan uno a otro, no constituye una parte de su interés, sino que es la condición de tener una razón en general; sólo la amplificación, no el simple acuerdo consigo mismo, será computado como interés.

Si la razón práctica no puede admitir ni pensar como dado nada más que lo que la razón especulativa por sí y por su conocimiento pueda proporcionarle, entonces tendrá ésta el primado. Pero en el supuesto de que tuviese por sí principios originarios

*a priori*, con los cuales estuviesen unidos inseparablemente ciertas posiciones teóricas que, sin embargo, se sustraen a toda posible penetración de la razón especulativa (aun cuando no contradigan tampoco a las mismas), entonces la cuestión de cuál sea el más alto interés (no de cuál tenga que ceder al otro, pues no se contradicen necesariamente) es ésta: si la razón especulativa, que no sabe nada de lo que le ofrece la práctica para que lo acepte, tiene que admitir esas proposiciones y, aunque para ella sean trascendentes, tratar de unir las con sus conceptos como una posesión extraña transportada a ella; o si ella está autorizada a seguir tenazmente su propio interés separado, y según el canon<sup>[\*]</sup> de *Epicuro*, a rechazar como vanas sutilezas todo lo que no pueda justificar su realidad objetiva por medio de evidentes ejemplos a presentar en la experiencia, por muy entretejido que esté con el interés del uso práctico (puro), y aunque en sí no sea contradictorio tampoco con el del teórico, sólo porque realmente perjudica al interés de la razón especulativa en cuanto levanta los límites que ésta se pone a sí misma, abandonándola a todos los contrasentidos o desvaríos de la imaginación.

En realidad, mientras se ponga como fundamento la razón práctica, como patológicamente condicionada, es decir, administrando solamente el interés de las inclinaciones, bajo el principio sensible de la felicidad, no se puede hacer esa reclamación a la razón especulativa. El paraíso de Mahoma o la unión delicuescente de los *teósofos* y *místicos* con la divinidad, conforme cada uno sienta, impondría a la razón su monstruosidad, y tanto valdría no tener ninguna como entregarla de tal modo a todos los ensueños. Pero si la razón pura puede ser por sí práctica y lo es realmente, como la conciencia de la ley moral lo manifiesta, entonces es siempre sólo una y la misma razón la que, sea en el aspecto teórico o en el práctico, juzga según principios *a priori* y entonces resulta claro que, aunque su facultad no alcance en el primero a fijar afirmándolas ciertas proposiciones, sin embargo, como tampoco las contradice, tiene que admitir precisamente estas tesis tan pronto como ellas pertenezcan *inseparablemente* al interés práctico de la razón pura, si bien como algo extraño que no ha crecido en su suelo, sin embargo, como suficientemente justificado, tratando de compararlas y enlazarlas con todo lo que como razón especulativa tiene en su poder; se contiene, sin embargo, en que ellas no son conocimientos suyos, sino amplificaciones de su uso en algún otro sentido, a saber, en el práctico, el cual no está en pugna con su interés, que consiste sólo en la limitación de su temeridad especulativa.

Así pues, en el enlace de la razón pura especulativa con la pura práctica para un conocimiento, lleva la última el primado, supuesto, sin embargo, que este enlace no sea *casual* y arbitrario, sino fundado *a priori* en la razón misma, y, por consiguiente, *necesario*. Pues sin esta subordinación surgiría una contradicción de la razón consigo misma, porque si la una estuviese sólo coordinada a la otra, encerraríase la primera estrechamente en sus límites sin admitir nada de la segunda en su esfera, y ésta extendería sus límites, sin embargo, a todo, y cuando lo exigiese su necesidad, trataría

de encerrar a aquélla dentro de sí. Por otra parte, subordinarse a la razón especulativa e invertir, pues, el orden, no se puede exigir de la razón pura práctica, porque todo interés es, en último término, práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado y sólo en el uso práctico está completo.

#### **4. La inmortalidad del alma como un postulado de la razón pura práctica**

La realización del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral. Pero en ésta es la *adecuación completa* de la disposición de ánimo con la ley moral la condición más elevada del bien supremo. Ella, pues, tiene que ser tan posible como su objeto, porque está contenida en el mismo mandato de fomentar éste. Pero la adecuación completa de la voluntad a la ley moral es *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible en ningún momento de su existencia. Pero como ella, sin embargo, es exigida como prácticamente necesaria, no puede ser hallada más que en un *progreso* que va al infinito hacia aquella completa adecuación, y, según los principios de la razón pura práctica, es necesario admitir tal progresión práctica como el objeto real de nuestra voluntad.

Este progreso infinito es, empero, sólo posible, bajo el supuesto de una *existencia* y personalidad duradera en lo *infinito* del mismo ser racional (que se llama la inmortalidad del alma). Así pues, el bien supremo es prácticamente sólo posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma; por consiguiente, ésta, como ligada inseparablemente con la ley moral, es un *postulado* de la razón pura práctica (por lo cual entiendo una proposición teórica, pero no demostrable como tal, en cuanto depende inseparablemente de una ley práctica incondicionadamente válida *a priori*).

La proposición de la determinación moral de nuestra naturaleza de no poder alcanzar la completa adecuación con la ley moral más que en un progreso que va al infinito es de la mayor utilidad, no sólo con respecto al actual complemento de la incapacidad de la razón especulativa, sino también con respecto a la religión. En defecto de esa proposición, o se despojaría a la ley moral completamente de su *santidad*, imaginándola *indulgente* y adecuada a nuestra conveniencia, o bien se exaltaría su misión, y al mismo tiempo la esperanza de una determinación inasequible, es decir, se esperarían adquirir completamente la santidad de la voluntad, perdiéndose en ensueños místicos, *teosóficos*, contradictorios completamente con el conocimiento de sí mismo; en ambos casos queda sólo impedido el *esfuerzo* incesante hacia el cumplimiento puntual y completo de un mandato racional severo, no indulgente y, sin embargo, no ideal, sino verdadero. Para un ser racional, pero finito, es posible sólo el progreso al infinito desde los grados inferiores a los superiores de la perfección moral. El *Infinito*, para el que la condición de tiempo no es nada, ve en

esta serie, para nosotros infinita, el todo de la adecuación con la ley moral, y la santidad, exigida incesantemente por su mandato para ser conforme a su justicia en la participación que él determina a cada uno en el bien supremo, se ha de hallar en una sola intuición intelectual de la existencia de seres racionales. Lo que a la criatura sólo le puede corresponder con respecto a la esperanza de esa participación sería la conciencia de su estado de ánimo probado para, de su actual progreso de lo malo a lo mejor moral, y del propósito inmutable que por ende llega a conocer, esperar una ulterior continuación no interrumpida, por lejos que pueda alcanzar su existencia, y hasta más allá de esta vida<sup>[37]</sup>, y así, a la verdad, no aquí ni en momento alguno previsible de su existencia futura, sino sólo en la infinitud de su continuación (que sólo Dios puede abarcar) ser del todo adecuada a la voluntad de éste (sin indulgencia ni remisión que no es compatible con la justicia).

## 5. *La existencia de Dios como un postulado de la razón pura práctica*

La ley moral condujo, en el análisis anterior, al problema práctico, que, sin la intervención de motor alguno sensible, sólo por la razón pura está prescrito, a saber, a la necesaria integridad de la primera y más principal parte del bien supremo, la **moralidad**, y, como ese problema sólo puede ser resuelto completamente en una eternidad, al postulado de la *inmortalidad*. Esa misma ley tiene que conducir también a la posibilidad del segundo elemento del bien supremo, a saber, la **felicidad** adecuada a aquella moralidad, con el mismo desinterés que antes, por la sola razón imparcial; es decir, a la presuposición de la existencia de una causa adecuada a este efecto, esto es, a postular la existencia de Dios como necesariamente perteneciente a la posibilidad del bien supremo (objeto de nuestra voluntad, que está ligado necesariamente con la legislación moral de la razón pura). Vamos a exponer esta conexión de un modo convincente.

La *felicidad* es el estado de un ser racional en el mundo, al cual, en el conjunto de su existencia, *le va todo según su deseo y voluntad*; descansa, pues, en la concordancia de la naturaleza con el fin total que él persigue y también con el fundamento esencial de determinación de su voluntad. Ahora bien, la ley moral, como ley de la libertad, manda por medio de fundamentos de determinación, que deben ser enteramente independientes de la naturaleza y de la coincidencia de la misma con nuestra facultad de desear (como motor); pero el ser agente racional en el mundo no es al mismo tiempo causa del mundo y de la naturaleza misma. Así pues, en la ley moral no hay el menor fundamento para una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad, a ella proporcionada, de un ser perteneciente, como parte, al mundo y dependiente, por tanto, de él; este ser, precisamente por eso, no puede, ser por su voluntad causa de esta naturaleza, y no puede, en lo que concierne a su felicidad, hacerla por sus propias fuerzas coincidir completamente con sus propios

principios prácticos. Sin embargo, en el problema práctico de la razón pura, es decir, en el trabajo necesario enderezado hacia el supremo bien, se postula esa conexión como necesaria: *debemos* tratar de fomentar el supremo bien (que, por tanto, tiene que ser posible). Por consiguiente, se postula también la existencia de una causa de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza y que encierra el fundamento de esa conexión, esto es, de la exacta concordancia entre la felicidad y la moralidad. Pero esta superior causa debe contener el fundamento de la coincidencia de la naturaleza, no sólo con una ley de la voluntad de los seres racionales, sino con la representación de *esta ley*, en cuanto éstos la ponen como el fundamento más elevado de determinación de la voluntad, así pues, no sólo con las costumbres, según la forma, sino también con su moralidad como fundamento motor de las mismas, esto es, con su disposición de ánimo moral. Así pues, es posible el supremo bien en el mundo sólo en cuanto es admitida una causa superior de la naturaleza, que tenga una causalidad conforme a la disposición de ánimo moral. Ahora bien, un ser que es capaz de acciones, según la representación de leyes, es una *inteligencia* (ser racional), y la causalidad de un ser semejante, según esa representación de las leyes, es una *voluntad* del mismo. Así pues, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto ella ha de ser presupuesta para el supremo bien, es un ser que por *razón y voluntad* es la causa (por consiguiente, el autor) de la naturaleza, es decir, *Dios*. Por consiguiente, el postulado de la posibilidad *del bien supremo derivado* (el mejor del mundo) es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un *bien supremo originario*, esto es, de la existencia de Dios. Ahora bien, era un deber para nosotros fomentar el supremo bien; por consiguiente, no sólo era derecho, sino también necesidad unida con el deber, como exigencia, presuponer la posibilidad de este bien supremo, lo cual, no ocurriendo más que bajo la condición de la existencia de Dios, enlaza inseparablemente la presuposición del mismo con el deber, es decir, que es moralmente necesario admitir la existencia de Dios.

Aquí hay que notar ahora que esta necesidad moral es *subjetiva*, es decir, exigencia, y no *objetiva*, es decir, deber mismo; pues no puede haber deber alguno de aceptar la existencia de una cosa (porque esto sólo interesa al uso teórico de la razón). Tampoco se entiende con esto que la aceptación de la existencia de Dios sea necesaria *como fundamento de toda obligación en general* (pues ese fundamento descansa, como ha sido suficientemente probado, exclusivamente en la autonomía de la razón misma). Al deber pertenece aquí sólo el trabajo para la producción y fomento del supremo bien en el mundo, cuya posibilidad, pues, puede ser postulada, pero que nuestra razón no encuentra pensable más que bajo la presuposición de una suprema inteligencia; admitir la existencia de ésta va, pues, enlazado con la conciencia de nuestro deber, aun cuando esta aceptación misma pertenece a la razón teórica, con respecto a la cual puede llamarse *hipótesis*, si se considera como fundamento de explicación; pero en relación con la comprensibilidad de un objeto propuesto (del supremo bien) a nosotros por la ley moral, por consiguiente, de una exigencia en

sentido práctico, puede llamarse *fe*, y *fe racional* pura, porque la razón pura (tanto según el uso teórico como práctico) es la única fuente de donde mana.

Por esta deducción queda ahora ya comprensible por qué las escuelas *griegas* no podían llegar nunca a la solución de su problema de la posibilidad práctica del supremo bien; porque ellas hacían siempre de la regla del uso, que la voluntad del hombre hace de su libertad, el único y por sí solo suficiente fundamento de esa posibilidad, sin necesitar para ello, según su opinión, la existencia de Dios. A la verdad, tenían razón al fijar el principio de la moral, independientemente de este postulado; por sí mismo, en la relación de la sola razón con la voluntad, y, por consiguiente, al hacerlo condición *superior* práctica del bien supremo; pero no por eso era la condición completa de la posibilidad del mismo. Ahora bien, los *epicúreos* habían aceptado, a la verdad, como el superior, un principio de la moral enteramente falso, esto es, el de la felicidad, y habían puesto la máxima de la elección arbitraria, cada uno según sus inclinaciones, en vez de una ley; pero procedieron ellos con bastante *consecuencia*, sin embargo, rebajando su bien supremo en proporción a la pequeñez de su principio, y no esperaban ninguna felicidad mayor que la que se puede adquirir por la prudencia humana (a la que pertenece también moderación y continencia de las inclinaciones), felicidad que, como es sabido, tiene que ser bastante miserable y muy diferente, según las circunstancias; sin contar las excepciones que tenía de permitir en sus máximas incesantemente, y que las hacían impropias para leyes. Los *estoicos*, en cambio, habían elegido muy bien su principio superior práctico, a saber, la virtud, como condición del supremo bien; pero al representar el grado de virtud exigible para la ley pura del supremo bien, como completamente realizable en esta vida, no sólo habían extendido la facultad moral del *hombre*, bajo el nombre de *sabio*, más allá de todos los límites de su naturaleza y admitido algo que contradice todo el conocimiento humano, sino que también habían dejado el segundo elemento perteneciente al supremo bien, esto es, la felicidad, sin querer darle el valor de un objeto particular de la facultad humana de desear; su *sabio*, como una divinidad en la conciencia de la excelencia de su persona, habíanlo hecho enteramente independiente de la naturaleza (en punto a su contento), exponiéndolo, pero no sometiéndolo a los males de la vida (al mismo tiempo también representándolo como libre del mal), y así realmente abandonaron el segundo elemento del supremo bien, la propia felicidad, poniéndola sólo en la actividad y en el contento con el valor personal, incluida, pues, en la conciencia del modo de pensar moral, en lo cual, ellos, sin embargo, hubiesen podido ser refutados suficientemente por la voz de su propia naturaleza.

La doctrina del Cristianismo<sup>[2] [\*]</sup>, aun cuando no se la considere como doctrina religiosa, da en este punto un concepto del bien supremo (el reino de Dios) que es el único que satisface a la exigencia más severa de la razón práctica. La ley moral es santa (inflexible) y exige santidad de las costumbres, aun cuando toda la perfección moral a que el hombre puede llegar es sólo siempre virtud, es decir, disposición de

ánimo conforme a la ley, por respeto hacia la ley y, por consiguiente, conciencia de una inclinación continua a la violación, por lo menos a la impureza, o sea, mezcla de muchos fundamentos motores ilegítimos (no morales) en la observancia de la ley, por consiguiente, una estimación de sí mismo unida con humildad; por tanto, con respecto a la santidad, que exige la ley cristiana, no deja la ley moral a la criatura nada más que progreso al infinito, pero precisamente por eso justifica también en la criatura la esperanza de su continuación, que va al infinito. El *valor* de una disposición de ánimo *enteramente* adecuada a la ley moral es infinito, porque toda la felicidad posible no tiene en el juicio de un distribuidor de la misma, sabio y omnipotente, otro límite que la falta de adecuación de los seres racionales a su deber. Pero la ley moral por sí no *promete* felicidad alguna; pues ésta, según los conceptos de un orden natural, en general, no está necesariamente unida con la observancia de la ley moral. La doctrina moral cristiana completa esta falta (del segundo elemento necesario del supremo bien), por medio de la representación del mundo, en donde los seres racionales se consagran a la ley moral con toda el alma, como un *reino de Dios*, en el cual la naturaleza y la moralidad llegan a una armonía, extraña a cada una de ellas por sí misma, mediante un creador santo, que hace posible el bien supremo derivado. La *santidad* de las costumbres se les muestra ya en esta vida como guía; pero el bien proporcionado a ella, la *bienaventuranza*, se representa sólo como asequible en una eternidad; porque *aquella*, la santidad, tiene que ser siempre el modelo de su conducta en todo estado, y el progreso hacia ella es ya posible y necesario en esta vida, pero ésta, la bienaventuranza, bajo el nombre de la felicidad, no puede ser alcanzada en este mundo (en cuanto que depende de nuestra facultad), y por eso tan sólo se hace objeto de la esperanza. Aparte de esto, sin embargo, el principio cristiano de la *moral* no es teológico (por consiguiente, heteronomía), sino autonomía de la razón pura práctica por sí misma, porque él no hace del conocimiento de Dios y de su voluntad el fundamento de estas leyes, sino sólo del logro del supremo bien, bajo la condición de la observancia de las mismas; el motor mismo propio para la observancia de las últimas no lo pone en la deseada consecuencia, sino sólo en la representación del deber, como única cosa en cuya fiel observancia consiste la dignidad de la adquisición del bien supremo.

De esta manera conduce la ley moral por el concepto del supremo bien, como objeto y fin de la razón pura práctica, a la *religión*, esto es, *al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña*, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma, que, sin embargo, tienen que ser consideradas como mandatos del ser supremo, porque nosotros no podemos esperar el supremo bien, que la ley moral nos hace un deber de ponernos como objeto de nuestro esfuerzo, más que de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena), y al mismo tiempo todopoderosa, y, por consiguiente, mediante una concordancia con esa voluntad. Por eso queda aquí todo desinteresado y sólo fundado sobre el deber, sin que el temor o la

esperanza puedan ser puestos a la base como motores, pues que, si llegan a ser principios, aniquilan todo el valor moral de las acciones. La ley moral ordena hacerme, en el mundo, del supremo bien posible el último objeto de toda conducta. Pero esto no puedo esperar efectuarlo más que por el acuerdo de mi voluntad con la de un autor santo y bueno del mundo; y aun cuando *mi propia felicidad* está contenida en el concepto del supremo bien, como el de un todo en el que está representada como ligada en la más exacta proporción, la mayor felicidad con la mayor masa de perfección moral (posible en las criaturas), sin embargo, no es ella, sino la ley moral (que limita más bien mi deseo ilimitado de felicidad a estrechas condiciones) el fundamento de determinación de la voluntad atendida al fomento del supremo bien.

Por eso no es propiamente la moral la doctrina de cómo nos *hacemos* felices, sino de cómo debemos llegar a ser *dignos* de la felicidad. Sólo después, cuando la religión sobreviene, se presenta también la esperanza de ser un día partícipes de la felicidad en la medida en que hemos tratado de no ser indignos de ella.

*Digno* de la posesión de una cosa o de un estado es uno, cuando el hecho de que esté en esta posesión concuerda con el supremo bien. Se puede ahora comprender fácilmente que toda *la dignidad* sólo depende de la conducta moral, porque ésta, en el concepto del supremo bien, constituye la condición de lo demás (que pertenece al estado), esto es, de la participación en la felicidad. Ahora bien, se sigue de aquí que nunca se ha de tratar la moral en sí como *doctrina de la felicidad*, es decir, como una enseñanza para llegar a ser partícipe la felicidad; pues ella tiene relación sólo con la condición racional de la última (*conditio sine qua non*), pero no con un medio de adquirir la misma. Pero cuando ella (imponiendo sólo deberes y no dando reglas a los deseos interesados) ha sido expuesta completamente, sólo entonces, después de que se ha despertado el deseo moral, fundado en una ley, de fomentar el supremo bien (traer el reino de Dios a nosotros), deseo que no pudo nacer antes en ningún alma egoísta, y después de que para satisfacer ese deseo se ha hecho el paso a la religión, puede denominarse esta doctrina moral también doctrina de la felicidad, porque la esperanza de esta última sólo se despierta con la religión.

También se puede ver por esto que, cuando se pregunta por el *último fin de Dios* en la creación del mundo, no ha de decirse la *felicidad* de los seres racionales en él, sino el *supremo bien*, el cual añade a aquel deseo de los seres racionales aún una condición, a saber, la de ser dignos de la felicidad, es decir, la *moralidad* de esos mismos seres racionales, que contiene la única medida, según la cual ellos pueden esperar llegar a ser partícipes de la felicidad por la mano de un creador *sabio*. Pues ya que la *sabiduría*, considerada teóricamente, significa *el conocimiento del supremo bien*, y prácticamente *la adecuación de la voluntad con el supremo bien*, no se puede atribuir a una sabiduría suprema independiente un fin que sólo estaría fundado en la *bondad*. Pues el efecto de ésta (con respecto a la felicidad de los seres racionales) sólo se puede pensar bajo las condiciones limitativas del acuerdo con la *santidad*<sup>[3]</sup> de

su voluntad como adecuada al bien supremo originario. Por eso aquellos que ponen el fin de la creación en el honor de Dios (suponiendo que no se piense éste antropomórficamente como la inclinación a ser ensalzado) han logrado la mejor expresión. Pues nada honra más a Dios que lo más apreciable en el mundo, el respeto por su mandato, la observancia del santo deber que nos impone su ley, cuando viene a añadirse su magnífica disposición de coronar tan hermoso orden con la adecuada felicidad. Si esta última le hace amable (para hablar en forma humana), es, en cambio, por la primera, objeto de adoración. Los hombres mismos pueden conquistarse por sus buenas acciones<sup>[\*]</sup> amor, pero por ellas solas, nunca respeto, de suerte que la mayor beneficencia sólo les honra si está ejecutada según la dignidad.

Que, en el orden de los fines, el hombre (y con él todo ser racional) es *fin en sí mismo*, es decir, no puede nunca ser utilizado sólo como medio por alguien (ni aun por Dios), sin al mismo tiempo ser fin; que, por tanto, la humanidad, en nuestra persona, tiene que ser sagrada, es cosa que sigue ahora de suyo, porque el hombre es el *sujeto de la ley moral*, por consiguiente, también de lo que es en sí santo, de lo que permite llamar santo a todo lo que esté de acuerdo con ello. Pues esta ley moral se funda en la autonomía de su voluntad como voluntad libre, la cual tiene que poder necesariamente *estar de acuerdo* al mismo tiempo, según sus leyes universales, con aquello a que él debe *someterse*.

## **6. Sobre los postulados de la razón pura práctica en general**

Éstos se derivan todos del principio de la moralidad, el cual no es ningún postulado, sino una ley por la cual la razón determina inmediatamente la voluntad. Esta voluntad, precisamente por estar así determinada, como voluntad pura, exige esas necesarias condiciones de la observancia de sus preceptos. Estos postulados no son dogmas teóricos, sino presuposiciones en sentido necesariamente práctico, por tanto, si bien no ensanchan el conocimiento especulativo, dan, empero, realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general (por medio de su relación con lo práctico), y la autorizan para formular conceptos que sin eso no podría pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad.

Estos postulados son los de *la inmortalidad*, de *la libertad*, considerada positivamente (como la causalidad de un ser en cuanto pertenece al mundo inteligible) y de *la existencia de Dios*. El *primero* se deriva de la condición prácticamente necesaria de la adecuación de la duración a la integridad del cumplimiento de la ley moral; el *segundo*, de la necesaria presuposición de la independencia del mundo sensible y de la facultad de la determinación de su voluntad, según la ley de un mundo inteligible, es decir, de la libertad; el *tercero*, de la necesidad de la condición que exige ese mundo inteligible para ser el supremo bien, mediante la presuposición del supremo bien independiente, esto es, la existencia

de Dios.

La aspiración al bien supremo, necesaria por el respeto a la ley moral, y la presuposición, de él derivada, de la realidad objetiva de ese bien supremo, conduce, pues, por los postulados de la razón práctica, a conceptos que la razón especulativa pudo expresar como problemas, pero que ella no pudo resolver. Así pues, 1.º, conduce al concepto en cuya solución la razón teórica no podía hacer nada más que *paralogismos* (el concepto de la inmortalidad), porque faltaban aquí los caracteres de la persistencia para completar el concepto psicológico de un último sujeto, atribuido necesariamente al alma en la conciencia de sí mismo, para llegar a la representación real de una sustancia, cosa que la razón práctica lleva a cabo por medio del postulado de una duración que exige la concordancia con la ley moral en el supremo bien, como fin completo de la razón práctica. 2.º, conduce al concepto que sumía la razón especulativa en la *antinomia*, y cuya solución sólo podía fundarse en un concepto, si bien problemáticamente imaginable, no demostrable y determinable en su realidad objetiva, esto es, la idea *cosmológica* de un mundo inteligible y la conciencia de nuestra existencia en el mismo, por medio del postulado de la libertad (cuya realidad la razón práctica la expone mediante la ley moral, y con ella, al mismo tiempo, la ley de un mundo inteligible, al que la especulativa sólo podía señalar, pero no determinar su concepto). 3.º, proporciona significación al concepto que la razón especulativa, si bien podía pensar, tuvo empero que dejar indeterminado como simple *ideal trascendental*, al concepto *teológico* del ser primero (en un sentido práctico, esto es, como una condición de la posibilidad del objeto de una voluntad determinada por aquella ley) como superior principio del bien supremo en un mundo inteligible, por la legislación moral poderosa en el mismo.

Pero, ahora bien, ¿es nuestro conocimiento de este modo realmente ampliado por la razón pura práctica, y lo que para la especulativa era *trascendente* es en la práctica *inmanente*? Sin duda, pero *sólo en sentido práctico*. Pues nosotros, en verdad, no conocemos por ello ni la naturaleza de nuestra alma, ni el mundo inteligible, ni el supremo ser, según lo que ellos sean en sí mismos, sino que sólo sus conceptos los hemos reunido en el concepto *práctico* del *supremo bien*, como objeto de nuestra voluntad, completamente *a priori* por la razón pura, pero sólo por medio de la ley moral y también sólo en relación con la misma, en consideración al objeto que ella ordena. Pero cómo la libertad sea posible y cómo teórica y positivamente ha de representarse este modo de causalidad es cosa que no se puede comprender por esto, sino sólo que hay postulada por la ley moral, y para su conveniencia, una libertad semejante. Lo mismo ocurre con las demás ideas; ningún entendimiento humano jamás las penetra, según su posibilidad; pero que no sean conceptos verdaderos no lo persuadirá tampoco ningún sofisma al convencimiento aun del hombre más vulgar.

## **7. De cómo una amplificación de la razón pura en sentido práctico es posible pensarla sin amplificar con eso al mismo tiempo su conocimiento como especulativa**

Para no ser demasiado abstractos, vamos a resolver esta cuestión aplicándola en seguida al caso presente. Para ampliar prácticamente un conocimiento puro, tiene que ser dada una *intención a priori*, es decir, un fin como objeto (de la voluntad) que, independientemente de todo principio teórico, sea representado como prácticamente necesario por un imperativo que determine inmediatamente la voluntad (un imperativo categórico), y es aquí el *supremo bien*. Pero éste no es posible sin presuponer tres conceptos teóricos (para los que no se puede encontrar intuición alguna correspondiente, porque ellos son meros conceptos puros de la razón, y, por consiguiente, no puede encontrarse para ellos realidad objetiva alguna por el camino teórico), que son: libertad, inmortalidad y Dios. Así pues, por medio de la ley práctica, que ordena la existencia del bien supremo, posible en un mundo, queda postulada la posibilidad de aquellos objetos de la razón pura especulativa, la realidad objetiva que esta razón no podía asegurarles, por donde desde luego el conocimiento teórico de la razón pura recibe un aumento, consistente, sin embargo, tan sólo en que aquellos conceptos que para ella eran problemáticos (sólo pensables) son ahora afirmados asertóricamente como conceptos, a los cuales corresponden realmente objetos, porque la razón práctica necesita inevitablemente la existencia de los mismos, para la posibilidad de su objeto, el supremo bien, que es prácticamente en absoluto necesario, y la teórica queda autorizada, por tanto, a presuponerlos. Pero esta amplificación de la razón teórica no lo es de la especulación, esto es, para hacer desde ahora un uso positivo de ella en *sentido teórico*. Pues como aquí la razón práctica no ha hecho más que mostrar que esos conceptos son reales y tienen realmente sus objetos (posibles), y como además no nos es dada intuición alguna de ellos (lo cual no puede ser exigido), resulta así imposible una proposición sintética por medio de esa admitida realidad. Por consiguiente, ese descubrimiento (*Eröffnung*) no nos sirve en lo más mínimo, en sentido especulativo, para ampliar nuestro conocimiento, aunque sí en consideración del uso práctico de la razón pura. Las tres ideas anteriores de la razón especulativa no son en sí conocimiento alguno; sin embargo, son *pensamientos* (trascendentes) en donde no hay nada imposible. Ahora bien, mediante una ley práctica apodíctica y como condiciones necesarias de la posibilidad de aquello que esta ley ordena *ponerse como objeto*, reciben realidad objetiva, es decir, que esta ley nos enseña que *tienen objetos* sin poder, sin embargo, mostrar cómo su concepto se refiere a un objeto, y esto no es, pues, conocimiento de *esos objetos*, pues con esto no se puede juzgar sobre ellos nada sintéticamente ni determinar teóricamente su aplicación, por tanto, hacer de ellos uso alguno teórico de razón, en el que consiste propiamente todo conocimiento especulativo de la misma. Pero, sin embargo, el conocimiento teórico, si bien no de esos objetos de la razón,

empero, en general fue ampliado en la medida en que por los postulados prácticos fueron dados objetos a aquellas ideas, recibiendo así realidad objetiva un mero pensamiento problemático. Así pues, no era ninguna ampliación del conocimiento de *objetos suprasensibles dados*, sino sólo una ampliación de la razón teórica y del conocimiento de la misma con respecto a lo suprasensible en general, en cuanto ella fue obligada a admitir que *hay tales objetos* sin poder determinarlos con más precisión, y, por consiguiente, sin poder ampliar este conocimiento de los objetos (que le han sido dados ahora por un fundamento práctico y sólo también para el uso práctico); este crecimiento, pues, la razón pura teórica, para quien todas aquellas ideas son trascendentes y sin objeto, tiene que agradecerlo tan sólo a su facultad pura práctica. Aquí llegan a ser ellas *inmanentes y constitutivas*, siendo fundamentos de la posibilidad de hacer real el *objeto necesario* de la razón pura práctica (el supremo bien), mientras que sin esto son *trascendentes* y sólo principios *regulativos* de la razón especulativa, que no proponen a ésta admitir un nuevo objeto más allá de la experiencia, sino sólo acercar a la totalidad su uso en la experiencia. Pero una vez que está la razón en posesión de este acrecentamiento, viene a ser negativa como razón especulativa (propiamente sólo para asegurar su uso práctico), esto es, no extensiva, sino purificante, para ir a la obra con aquellas ideas y detener, por una parte, el *antropomorfismo*, como fuente de la *superstición* o visible<sup>[\*]</sup> amplificación de aquellos conceptos mediante una supuesta experiencia, y, por otra parte, el *fanatismo*, que promete esa amplificación por medio de una intuición suprasensible o de sentimientos análogos; todos éstos son obstáculos del uso práctico de la razón pura, cuyo allanamiento pertenece, pues, a la amplificación de nuestro conocimiento en su sentido práctico, sin que sea contradictorio con este confesar al mismo tiempo que la razón, en su sentido especulativo, no ha ganado lo más mínimo.

Para todo uso de la razón en consideración de un objeto, se requieren conceptos puros del entendimiento (*categorías*), sin los cuales no puede ser pensado objeto alguno. Éstos no pueden ser aplicados para el uso teórico de la razón, esto es, para el conocimiento teórico, más que en cuanto a su base se ha puesto al mismo tiempo la intuición (que siempre es sensible), y, así pues, sólo para representar por medio de ellos un objeto de experiencia posible. Ahora bien, aquí son *ideas* de la razón que no pueden ser dadas en ninguna experiencia, lo que yo tendría que pensar por categorías para conocerlo. Pero no se trata aquí tampoco del conocimiento teórico del objeto de estas ideas, sino sólo de que ellas en general tienen objetos. Esta realidad la proporciona la razón pura práctica, y en esto no tiene nada que hacer la razón teórica, más que sólo *pensar* aquellos objetos por categorías, cosa que, como hemos mostrado claramente, se hace muy bien antes sin necesitar intuición (ni sensible ni suprasensible), porque las categorías tienen su sitio y origen en el entendimiento puro, independientemente y antes de toda intuición, exclusivamente como facultad de pensar, y ellas siempre significan sólo un objeto en general, *cualquiera que sea el modo como se nos dé*. Ahora bien, no se puede dar ningún objeto, en la intuición, a

las categorías en cuanto ellas deben de ser aplicadas a aquellas ideas; pero no obstante, está suficientemente asegurado que *un objeto semejante es real*, por consiguiente, que la categoría como una mera forma de pensamiento no es aquí vacía, sino que tiene significación por medio de un objeto expuesto indubitadamente por la razón práctica en el concepto del supremo bien; está, pues, asegurada la realidad de los conceptos que pertenecen a la posibilidad del supremo bien, sin que, sin embargo, por este acrecentamiento se haga la menor amplificación del conocimiento, según principios teóricos.

\* \* \*

Si además estas ideas de Dios, de un mundo inteligible (del reino de Dios) y de la inmortalidad son determinadas por predicados tomados de nuestra propia naturaleza, no se puede considerar esta determinación ni como *sensibilización* de aquellas puras ideas de la razón (antropomorfismos), ni como conocimiento trascendente de objetos *suprasensibles*, pues estos predicados no son más que entendimiento y voluntad considerados en tal relación el uno con el otro, como ellos tienen que ser pensados en la ley moral, por tanto, sólo en cuanto de ellos se hace un uso práctico puro. Se hace abstracción de todo lo demás que está en relación psicológica con estos conceptos, es decir, en cuanto nosotros observamos empíricamente esas nuestras facultades en *su ejercicio* (por ejemplo, que el entendimiento del hombre es discursivo, y sus representaciones, por consiguiente, son pensamientos y no intuiciones, que ellas se siguen en el tiempo, que su voluntad está siempre en dependencia del contenido de la existencia de su objeto, etc., todo lo cual no puede ser así en el supremo ser), y así no queda de los conceptos, por los cuales pensamos nosotros un ser puro del entendimiento, nada más que lo que precisamente es exigible para la posibilidad de pensar una ley moral, por consiguiente, si bien un conocimiento de Dios, sólo empero en la relación práctica; por lo que si nosotros intentamos ampliarla en una teórica, obtenemos un entendimiento de Dios que no piensa, sino *intuye*, una voluntad que está dirigida a objetos de cuya existencia no depende en lo más mínimo su contenido (ni siquiera quiero mencionar los predicados trascendentales, como, por ejemplo, una magnitud de existencia, o sea duración, pero que no tiene lugar en el tiempo, único medio posible para nosotros de representarnos la existencia como magnitud), propiedades éstas de las cuales no podemos formarnos concepto alguno que sirva para el *conocimiento* del objeto, aprendiendo por ende que ellos nunca pueden ser utilizados para una *teoría* de seres suprasensibles y, por tanto, por esta parte no pueden fundar ningún conocimiento especulativo, sino limitar tan sólo su uso al ejercicio de la ley moral.

Esto último es tan evidente y puede ser demostrado tan claramente por el hecho, que se puede con toda confianza retar a todos los pretendidos *sabedores de la teología natural*<sup>[\*]</sup> (nombre extraño)<sup>[4]</sup>, a que den un nombre a una sola de las

propiedades de ese su objeto (fuera de los predicados meramente ontológicos), verbigracia, del entendimiento o de la voluntad, sin que en seguida se pueda demostrar irrefutablemente que quitando todo lo antropomórfico no nos queda más que la palabra, sin poder enlazar con ella el menor concepto, por donde pudiera esperarse una ampliación del conocimiento teórico. Pero con respecto a lo práctico, nos queda aún, de las propiedades de un entendimiento y de una voluntad, el concepto de una relación, a la cual proporciona la ley práctica (que precisamente determina *a priori* esta relación del entendimiento con la voluntad) objetiva realidad. Pero una vez que ha ocurrido esto, le es dada realidad al concepto del objeto de una voluntad moralmente determinada (al del supremo bien), y con él a las condiciones de su posibilidad, a las ideas de Dios, de libertad e inmortalidad, pero siempre sólo en relación con el ejercicio de la ley moral (y no para una necesidad especulativa).

Después de recordar esto, es ahora fácil hallar la contestación a la importante cuestión de *si el concepto de Dios es un concepto perteneciente a la física* (por consiguiente, también a la metafísica, como la que contiene sólo los puros principios *a priori* de la primera en su significación universal), *o uno perteneciente a la moral*. Explicar disposiciones naturales o sus modificaciones, recurriendo a Dios como el autor de todas las cosas, no es, por lo menos, explicación física alguna, y es siempre una confesión de que se está al cabo de su filosofía; porque se está obligado a admitir algo cuyo concepto no se tiene por sí, para poderse formar un concepto de la posibilidad de aquello que se tiene ante la vista. Alcanzar, empero, por la Metafísica el concepto de Dios y la prueba de su existencia *mediante conclusiones seguras*, partiendo del conocimiento de *este mundo*, es imposible, porque nosotros tendríamos que conocer este mundo como el todo más perfecto posible, y, por consiguiente, para ello, conocer todos los mundos posibles (para poderlos comparar con éste), y ser, por tanto, omniscientes, para decir que este mundo sólo es posible por un *Dios* (tal y como nosotros tenemos que pensar este concepto). Pero conocer la existencia de este ser por simples conceptos es absolutamente imposible, porque toda proposición de existencia, es decir, aquella que dice de un ser, del cual yo me formo un concepto que existe, es una proposición sintética, es decir, una en la cual yo salgo de aquel concepto y digo más de él que lo que fue pensado en el concepto, a saber: que a este concepto *en el entendimiento*, corresponde además un objeto puesto *fuera del entendimiento*, cosa que es manifiestamente imposible producir por cualquier conclusión. Así pues, no queda más que un solo procedimiento a la razón para alcanzar este conocimiento, a saber, que ella, como razón pura, partiendo del principio superior de su uso puro práctico (dirigido éste además sólo a la *existencia* de algo, como consecuencia de la razón), determine su objeto, y entonces muéstrase en su problema<sup>[\*]</sup> inevitable, a saber, la dirección necesaria de la voluntad hacia el supremo bien, no sólo la necesidad de aceptar ese ser primero en relación con la posibilidad de este bien en el mundo, sino, lo que es más notable aún, algo que faltaba en absoluto al progreso de la razón en el camino de la naturaleza, es, a saber,

*un concepto exactamente determinado de este ser primero.* Como nosotros sólo conocemos este mundo en una pequeña parte, y aún menos podríamos compararlo con todos los mundos posibles, podemos, sí, concluir de su orden, finalidad y grandeza, a un creador *sabio, bueno, poderoso, etc.*, del mismo; pero no a su *omnisciencia, bondad infinita, omnipotencia, etc.* Se puede también admitir que se está facultado para completar estas faltas inevitables por medio de una hipótesis permitida, enteramente racional, a saber, que si en tantas partes como se ofrecen a nuestro próximo conocimiento, brillan la sabiduría, la bondad, etc..., en todas las demás deberá ser así, y es, pues, racional atribuir al Creador del mundo toda la perfección posible; pero éstas no son *conclusiones* por las que podamos enaltecer nuestra penetración, sino sólo derechos que se nos puede conceder y que, sin embargo, necesitan una recomendación de otra parte para que hagamos uso de ellos. El concepto de Dios queda, así pues, en el camino empírico (de la física), siempre un concepto no exactamente determinado de la perfección del ser primero, y no se puede considerar adecuado al concepto de una Divinidad (con la metafísica, en su parte trascendental, no se puede llevar a cabo nada).

Trato ahora de relacionar este concepto con el objeto de la razón práctica, y hallo que el principio no moral admite<sup>[\*]</sup> como posible este objeto, más que bajo la presuposición de un creador del mundo de *suprema perfección*. Tiene éste que ser *omnisciente* para conocer mi conducta hasta lo más íntimo de mi disposición de ánimo, en todos los casos posibles y en todo el porvenir; *omnipotente*, para darle la consecuencia adecuada; también *omnipresente, eterno, etc.* Por consiguiente, la ley moral, por medio del concepto del supremo bien como objeto de una razón pura práctica, determina el concepto del ser primero, como el de un *ser supremo*, cosa que no pudo hacer la marcha física (y continuando más alto, la metafísica), y, por consiguiente, la marcha total especulativa de la razón. Así pues, el concepto de Dios no pertenece originariamente a la física, esto es, a la razón especulativa, sino a la moral, y lo mismo precisamente puede también decirse de los demás conceptos de la razón, de que hemos tratado arriba, como postulados de la misma en su uso práctico.

Si en la historia de la filosofía griega no se halla ninguna huella visible de una teología racional pura más allá de Anaxágoras, no está el fundamento de ello en que faltase a los filósofos antiguos entendimiento y penetración para elevarse hasta ahí por el camino de la especulación, por lo menos con el auxilio de una hipótesis enteramente racional. ¿Qué podía ser más fácil, más natural que el pensamiento, que a cada cual se le ocurre, de aceptar, en lugar del grado indeterminado de la perfección de distintas causas del mundo, una única racional que tenga *toda la perfección*? Pero los males en el mundo les parecieron ser objeciones demasiado importantes para considerar justificada tal hipótesis. Por consiguiente, mostraron en esto precisamente entendimiento y penetración no permitiéndose aquella hipótesis y, más bien, no buscando en las causas naturales si entre ellas no podrían encontrar la propiedad y facultad exigibles para el ser primero. Pero cuando este pueblo perspicaz hubo

progresado en las investigaciones hasta tratar filosóficamente de los objetos morales mismos, sobre que los demás pueblos no habían hecho más que charlar, entonces hallaron ante todo una nueva exigencia, una exigencia práctica que no dejó de darles determinadamente el concepto del ser primero; en esto la razón especulativa tenía la condición de mero espectador y, a lo sumo, el mérito de adornar un concepto que no había crecido en su suelo y de favorecer con una serie de confirmaciones sacadas de la consideración de la naturaleza, ahora por primera vez, no la autoridad de ese concepto (que ya estaba fundada), sino más bien sólo la fastuosidad de una pretendida penetración teórica de la razón.

\* \* \*

Por estos recuerdos se convencerá completamente el lector de la crítica de la razón pura especulativa, de cuán necesaria, cuán provechosa para la teología y la moral era aquella penosa deducción de las categorías. Pues sólo por ella se puede evitar, cuando se las pone en el entendimiento puro, considerarlas como innatas, con Platón, y fundar sobre ellas trascendentes pretensiones con teorías de lo suprasensible, cuyo fin no se ve, haciendo de la teología una linterna mágica de fantasmas quiméricos; y si se las considera como adquiridas, evitar la limitación que hace Epicuro de su uso en todo caso, aun en el sentido práctico, sólo a objetos y fundamentos de determinación de los sentidos. Ahora bien, la crítica, en aquella deducción, demostró *primeramente* que no son de origen empírico, sino que tienen su asiento y fuente *a priori* en el entendimiento puro; y en *segundo lugar* también, qué, puesto que ellas son referidas *a objetos en general*, independientemente de la intuición de los mismos, producen el *conocimiento teórico* sólo cuando se aplican a objetos *empíricos*; pero, sin embargo, aplicadas a un objeto dado por la razón pura práctica, sirven para el *pensar determinado de lo suprasensible*, aunque sólo en cuanto este suprasensible queda determinado meramente por predicados, que pertenecen necesariamente al *propósito práctico* puro, dado *a priori*, y a la posibilidad del mismo. La limitación especulativa de la razón pura y la ampliación práctica de la misma ponen la razón en aquella *proporción de igualdad*, en la cual puede ella usarse, en general, conformemente a fines, y este ejemplo demuestra mejor que cualquier otro que el camino hacia la *sabiduría (Weisheit)*, si ha de ser seguro, y practicable, y no conducirnos al error, tiene que pasar inevitablemente entre nosotros, hombres, por la ciencia, no pudiéndonos empero convencer de que ésta conduce a aquel fin, sino hasta que la ciencia esté terminada.

## **8. Del asentimiento nacido de una exigencia de la razón pura**

Una *exigencia* de la razón pura en su uso especulativo conduce sólo a *hipótesis*; la de la razón pura práctica, empero, conduce a *postulados*; pues en el primer caso me

elevo de lo derivado en la serie de los fundamentos tan alto *como quiero*, y necesito un primer fundamento, no para dar objetiva realidad a aquel derivado (verbigracia, el enlace causal de las cosas y variaciones en el mundo), sino sólo para satisfacer enteramente mi razón investigadora en consideración del mismo. Así veo ante mí ordenación y finalidad en la naturaleza, y no necesito acudir a la especulación para estar seguro de su *realidad*, sino que sólo *para explicarla* necesito *presuponer una divinidad* como su causa; pero como la conclusión que pasa de un efecto a una causa determinada, sobre todo a una causa tan exacta y completamente determinada como la que hemos de pensar en Dios, es siempre insegura y dudosa, no puede semejante presuposición ir más allá del grado de una opinión, la más razonable para nosotros hombres<sup>[5]</sup>. En cambio, una exigencia de la razón pura *práctica* está fundada en un *deber*, el de hacer de algo (el supremo bien) el objeto de mi voluntad, para fomentarlo con todas mis fuerzas; pero para ello tengo yo que presuponer la posibilidad del mismo y, por consiguiente, también las condiciones de esa posibilidad, a saber, Dios, la libertad y la inmortalidad, porque no puedo demostrarlas por mi razón especulativa, aunque tampoco refutarlas. Este deber se funda en una ley, desde luego enteramente independiente de estas últimas presuposiciones, cierta por sí misma apodícticamente, a saber, en la ley moral, y no necesita, por tanto, de ningún otro apoyo en una opinión teórica sobre la naturaleza interior de las cosas, sobre el fin secreto del orden en el mundo o sobre un gobernante que presida a él, para obligarnos perfectamente a acciones incondicionadamente conformes a la ley. Pero el efecto subjetivo de esta ley, esto es, la *disposición de ánimo* adecuada a ella y por ella misma también necesaria, para fomentar el supremo bien prácticamente posible, presupone, sin embargo, por lo menos, que este último es posible; pues de lo contrario, sería prácticamente imposible esforzarse hacia el objeto de un concepto que fuera en el fondo vano y sin objeto. Ahora bien, los postulados anteriores conciernen solamente las condiciones físicas o metafísicas, en una palabra, sitas en la naturaleza de las cosas, de la posibilidad del supremo bien, pero no para una intención especulativa cualquiera, sino para un fin prácticamente necesario de la voluntad racional pura, que aquí *no elige*, sino *obedece* a un mandato irremisible de la razón, que tiene su fundamento *objetivamente* en la constitución de las cosas, en cuanto ellas tienen que ser juzgadas universalmente por la razón pura, y no se funda en una *inclinación* que, con respecto a aquello que nosotros *deseamos* sólo por fundamentos *subjetivos*, no está autorizada en modo alguno a admitir los medios para ello como posibles, o el objeto mismo como real. Así pues, es ésta *una exigencia en sentido absolutamente necesario* y justifica su presuposición, no sólo como hipótesis permitida, sino como postulado en sentido práctico; y una vez reconocido que la ley moral pura obliga a cada cual irremisiblemente como mandato (no como regla de prudencia), puede decir bien el hombre honrado: yo *quiero* que exista un Dios, quiero que mi existencia en este mundo sea también, fuera del enlace natural, una existencia en un mundo racional puro; quiero, finalmente, que mi duración sea infinita, persisto

en ello y no me dejo arrebatar esa fe; pues esto es lo único en que mi interés, *no teniendo yo derecho* a abandonar nada de él, determina inevitablemente mi juicio, sin tener en cuenta sutilezas, aunque no estoy en situación de contestarlas u oponerles otras más especiosas<sup>[6] [\*]</sup>.

\* \* \*

Para precaverse de interpretaciones erróneas en el uso de un concepto, aun tan desacostumbrado como es el de una fe racional pura práctica, séame permitido añadir aún una observación. Podría casi parecer como si aquí esta fe racional se anunciara también como *mandato*, a saber, el de admitir como posible el supremo bien. Pero una creencia que es mandada es un absurdo. Recuérdese, empero, el anterior análisis de aquello que pedimos se admita en el concepto del bien supremo, y se advertirá que no es lícito en modo alguno mandar que se acepte esa posibilidad, y que ninguna disposición de ánimo práctica exige admitirla, sino que la razón especulativa tiene que confesarla sin requerimiento; pues nadie puede sostener que sea *imposible* en sí una dignidad, conforme a la ley moral, de que los seres racionales en el mundo sean felices, en relación con una posesión de esa felicidad proporcionada a aquella dignidad. Ahora bien, en lo que se refiere a la primera parte del bien supremo, la moralidad, danos la ley moral sólo un mandato, y poner en duda la posibilidad de esa parte integrante sería tanto como poner en duda la ley moral misma. Pero en lo que se refiere a la segunda parte de aquel objeto, a saber, la felicidad conforme en un todo con aquella dignidad, no es ciertamente necesario un mandato para admitir su posibilidad en general, pues la misma razón teórica no tiene nada en contra; sólo *la manera* como nosotros debemos pensar semejante armonía de las leyes naturales con las leyes de la libertad tiene algo en sí, en cuyo respecto nos incumbe una *elección*, porque la razón teórica no decide sobre esto nada con certeza apodíctica, y puede haber, en consideración de ésta, un interés moral que dé el golpe decisivo.

Había dicho yo más arriba que, según un curso meramente natural en el mundo, no es de esperar y hay que considerar imposible la felicidad exactamente adecuada al valor moral, y que, por tanto, la posibilidad del supremo bien, por esta parte, sólo puede admitirse bajo la presuposición de un creador moral del mundo. Me guardé a propósito de limitar este juicio a las *condiciones* subjetivas de nuestra razón, para hacer uso de esa limitación luego, cuando el modo de su asentimiento debiera ser determinado más exactamente. De hecho, la llamada imposibilidad es *sólo subjetiva*, es decir, que nuestra razón encuentra *imposible para ella* hacer concebible, según un mero curso natural, una conexión tan exactamente adecuada y totalmente conforme a un fin, entre dos sucesos del mundo, que ocurren según leyes tan distintas; aunque como en todo lo que por lo demás es en la naturaleza conforme a fin, ella no puede tampoco demostrar, es decir, exponer suficientemente, por causas objetivas, la imposibilidad de esa finalidad según leyes naturales universales.

Pero ahora entra en juego un fundamento de decisión de otra especie para decidir, en la vacilación de la razón especulativa. El mandato de fomentar el supremo bien está objetivamente fundado (en la razón práctica), y la posibilidad del mismo, en general, igualmente objetivamente fundada (en la razón teórica que nada tiene en contra). Pero el modo como nosotros debemos representarnos esta posibilidad, si según leyes naturales universales, sin un creador sabio que presida a la naturaleza, o sólo bajo su presuposición, esto no lo puede decidir objetivamente la razón. Aquí se presenta ahora una condición *subjetiva* de la razón: la única manera para ella teóricamente posible, y al mismo tiempo la única conveniente para la moralidad (que se halla bajo una ley *objetiva* de la razón) de pensar la exacta concordancia del reino de la naturaleza con el reino de la moralidad, como condición de la posibilidad del supremo bien. Ahora bien, como el fomento del supremo bien, y, por tanto, la presuposición de su posibilidad es necesaria *objetivamente* (pero sólo a consecuencia de la razón práctica), y al mismo tiempo el modo en que nosotros queremos pensarlo como posible, se halla en nuestra elección, decidiéndola, empero, un libre interés de la razón pura práctica, en favor de la aceptación de un creador sabio del mundo, resulta, pues, que el principio que determina nuestro juicio en esto es ciertamente *subjetivo*, como exigencia, pero también, al mismo tiempo, como medio de fomentar aquello que es *objetivamente* (prácticamente) necesario, es el fundamento de una máxima del asentimiento en el sentido moral, es decir, de *una fe racional práctica pura*. Ésta, pues, no es ordenada, sino originada en la disposición moral de ánimo, como una determinación de nuestro juicio, de admitir aquella existencia y ponerla además a la base del uso de la razón, determinación que es libre, consciente para el propósito moral (mandado), y además concordante con la exigencia teórica de la razón; ella puede, por tanto, tambalearse a menudo, aun en los bien dispuestos moralmente, pero nunca hacerles caer en la falta de fe.

## **9. De la proporción de las facultades de conocer, sabiamente acomodada a la determinación práctica del hombre**

Si la naturaleza humana está determinada a tender hacia el bien supremo, hay que admitir que la medida de sus facultades de conocer y principalmente la relación de unas con otras es apropiada a ese fin. Ahora bien, la crítica de la razón pura *especulativa* demuestra la gran insuficiencia de la misma para resolver, en conformidad al fin, los más importantes problemas que le son propuestos, aunque no desconoce las indicaciones naturales y no despreciables de esa misma razón, ni tampoco los grandes progresos que ella puede hacer para acercarse a ese término grande que le es propuesto, sin alcanzarlo, sin embargo, nunca por sí misma, ni aun con la ayuda del mayor conocimiento de la naturaleza. La naturaleza, pues, parece habernos tratado aquí como una *madrastra*, dándonos una facultad que no puede por

sí conducirnos a nuestro fin y se ve necesitada de ayuda<sup>[\*]</sup>.

Mas suponiendo que hubiese sido en esto favorable nuestro deseo y nos hubiese conferido aquella capacidad de penetración o de luces que de buena gana quisiésemos poseer, o en cuya posesión realmente se *imaginan* estar algunos, ¿cuál sería la consecuencia de ello según todas las apariencias? A menos que al mismo tiempo no se hubiese cambiado toda nuestra naturaleza, reclamarían las *inclinaciones*, que tienen siempre la primera palabra, primeramente su satisfacción y, unidas con una reflexión racional, su satisfacción mayor posible y duradera bajo el nombre de *felicidad*; hablaría luego la ley moral para mantener aquéllas en sus límites convenientes e incluso someterlas todas juntas a un fin superior que no tiene en cuenta ninguna inclinación. Pero en lugar de la lucha que tiene que sostener ahora la disposición moral del ánimo con las inclinaciones, y en la cual, tras algunas derrotas, se adquiere, sin embargo, poco a poco, la fortaleza moral del alma, se hallarían sin cesar *ante nuestros ojos Dios y la eternidad con su terrible majestad*, pues lo que nosotros podemos demostrar completamente vale, para nosotros, con respecto a la certeza, tanto como lo que nos aseguran nuestros propios ojos. La transgresión de la ley sería, desde luego, evitada; lo mandado sería hecho; pero como la disposición de ánimo por la cual deben acontecer las acciones no puede ser introducida en nosotros por ningún mandato, y, en cambio, el aguijón de la actividad está aquí siempre a mano y es *exterior*, no necesitando la razón, por tanto, esforzarse en recoger, ante todo, por medio de la representación viviente de la dignidad de la ley, las fuerzas con que resistir a las inclinaciones, la mayor parte de las acciones conformes a la ley acaecerían por temor, pocas por esperanza y ninguna por deber, y no existiría el valor moral de las acciones, del cual tan sólo depende el valor de la persona y hasta el del mundo a los ojos de la suprema sabiduría. La conducta del hombre, mientras durase su naturaleza tal y como es hoy, se tornaría en un mero mecanismo, en donde, como en el teatro de marionetas, todos *gesticularían* muy bien, pero no se encontraría *vida* en las figuras. Ahora bien, nosotros estamos constituidos de muy distinta manera, y a pesar de todos los esfuerzos de nuestra razón, sólo podemos tener en el futuro una perspectiva muy oscura y equívoca. El regidor del mundo nos deja conjeturar su existencia y su majestad, pero no verla ni demostrarla claramente; en cambio, la ley moral en nosotros, sin prometernos ni amenazarnos nada con seguridad, exige de nosotros respeto desinteresado, y, por lo demás, cuando este respeto ha llegado a ser activo y dominante, entonces, y sólo por eso, nos permite perspectivas en el reino de lo suprasensible, aunque sólo con mirada débil; por eso puede haber una verdadera disposición moral de ánimo consagrada inmediatamente a la ley, por eso puede la criatura racional llegar a ser digna de participar en el bien supremo, en la medida adecuada al valor moral de su persona y no sólo a sus acciones. Así pues, podría también ser exacto lo que nos enseña el estudio de la naturaleza y del hombre suficientemente, y es que la sabiduría impenetrable, por la que nosotros existimos, no es menos digna de veneración en lo que nos ha negado que en lo que nos ha

concedido.

**SEGUNDA PARTE**  
**Metodología**  
**de la razón pura práctica**

Por *metodología* de la razón pura *práctica* no se puede entender el modo (tanto en la reflexión como en la exposición) de proceder con principios puros prácticos, con respecto a un conocimiento científico de los mismos, que es lo que, por lo demás, en el conocimiento *teórico*, se llama propiamente método (pues el conocimiento popular necesita una *manera*, pero la ciencia un *método*, es decir, un procedimiento *por principios* de la razón, por donde tan sólo lo múltiple de un conocimiento puede llegar a ser un *sistema*). Por esta metodología se entenderá más bien el modo como se pueda proporcionar a las leyes de la razón pura práctica entrada en el ánimo del hombre e *influencia* sobre las máximas del mismo; es decir, como se pueda hacer de la razón práctica en el sentido objetivo, razón práctica también en el sentido subjetivo.

Ahora bien, es, a la verdad, evidente que aquellos fundamentos de determinación de la voluntad, que solos hacen propiamente morales las máximas y les dan un valor moral, la representación inmediata de la ley y la prosecución objetivamente necesaria de la misma, como deber, tienen que ser representados como los motores propios de la acción; porque, de otro modo, se realizaría *legalidad* en las acciones, mas no *moralidad* en las intenciones. Pero aparecerá mucho menos claro y hasta más bien del todo inverosímil, a primera vista, que aquella exposición de la virtud pura pueda tener sobre el ánimo del hombre, también subjetivamente, *más poder* y pueda dar un motor mucho más fuerte aún para realizar aquella legalidad de las acciones y producir más fuertes decisiones de preferir, por puro respeto a la ley, esta misma ley a toda otra consideración que el que puedan producir las seducciones todas nacidas de los espejismos de placeres y, en general, de todo lo que se pueda computar a la felicidad, o también las amenazas de dolores y de males. Y, sin embargo, así ocurre, y si la naturaleza humana no estuviese así constituida, jamás un modo de representar la ley mediante circunlocuciones y medios de recomendación podría producir moralidad de la intención. Todo sería pura hipocresía, la ley sería odiada o hasta despreciada, obedecida sólo por consideración al propio provecho. La letra de la ley (legalidad) se encontraría en nuestras acciones, pero el espíritu de la misma no estaría en nuestras intenciones (moralidad); y como nosotros, por mucho que nos esforcemos, no podemos deshacernos del todo de la razón en nuestro juicio, tendríamos que aparecer inevitablemente en nuestros propios ojos como indignos, hombres réprobos, aunque tratásemos de mantenernos sin daño frente a esta humillación, ante el tribunal íntimo, regocijándonos en los placeres que una ley natural o divina, aceptada por nosotros, hubiera enlazado, según nuestra loca creencia, con la maquinaria de su policía, regulada solamente según lo que se hace, sin preocuparse de los fundamentos motores por los cuales se hace.

A la verdad, no puede negarse que para traer al carril de lo moralmente bueno a un ánimo, sea inculto, sea corrompido, se necesita, ante todo, instrucciones preparatorias atrayéndolo por su propia ventaja o asustándolo por los perjuicios; pero tan pronto como esta maquinaria, estos andadores han producido algún efecto, tiene

que ponerse en el alma absolutamente el puro fundamento motor moral, el cual, no sólo por ser el único que funda un carácter (modo de pensar práctico, consecuente según máximas invariables), sino también porque enseña al hombre a sentir su propia dignidad, da al ánimo una fuerza, que él mismo no esperaba, para deshacerse de toda dependencia sensible en cuanto ésta quiere ser dominante, y para encontrar, en la independencia de su naturaleza inteligible y en la grandeza de alma, a que se ve destinado, una rica compensación del sacrificio que realiza. Vamos, pues, a demostrar, con observaciones que cada cual puede hacer, que esta propiedad de nuestro ánimo, esta receptividad de un puro interés moral y, por consiguiente, la fuerza motriz de la pura representación de la virtud, cuando se pone convenientemente en el corazón humano, es el motor más poderoso para el bien, y tratándose de la duración y puntualidad en la observancia de las máximas morales, el motor único; y a este propósito hay que recordar también al mismo tiempo que si estas observaciones demuestran sólo la realidad de ese sentimiento, pero no el mejoramiento moral realizado por él, ello no perjudica en nada al único método ni prueban que sea una vana fantasía este único método, que consiste en hacer de las leyes objetivamente prácticas de la razón pura, por medio meramente de la pura representación del deber, leyes subjetivamente prácticas. Pues como este método no se ha puesto nunca en obra, no puede aún la experiencia mostrar nada de su éxito; no se puede más que exigir las pruebas de la receptividad para semejantes motores. Voy a exponerlas brevemente y bosquejar luego el método de fundamentar y cultivar las verdaderas disposiciones morales.

Si se atiende a la marcha de las conversaciones en sociedades mezcladas, que no se componen tan sólo de sabios y razonadores, sino de gentes de negocios o de mujeres, se nota que, además de los cuentos y agudezas, hay en ellas otro entretenimiento, que es el razonar; pues los cuentos, si han de tener novedad e interés, se agotan pronto y las agudezas caen fácilmente en desabridas. Pero entre todos los razonamientos ninguno hay que tenga tanta aceptación entre personas, que por lo demás se aburren pronto con las sutilezas, ninguno que introduzca una cierta animación en la sociedad, como el que trata del *valor moral* de esta o aquella acción, por donde se ha de decidir el carácter de alguna persona. Aquellos para quienes las sutilezas y refinamientos de las cuestiones teóricas son pesados y desagradables, toman pronto parte en la conversación, si se trata de decidir el valor moral de una acción buena o mala que acaba de referirse. Y entonces ponen en buscar lo que pueda rebajar la pureza de intención y por ende el grado de virtud de la misma, o por lo menos hacerla sospechosa, una exactitud, un refinamiento, una sutileza que nunca se hubiera esperado de ellos, tratándose de un objeto de especulación. En estos juicios puede verse a menudo reflejado el carácter de la persona que juzga a las demás. Algunos parecen más inclinados, ejerciendo su jurisdicción más bien sobre muertos, a defender contra todos los reproches humillantes de impureza, lo bueno que se cuenta de esta o aquella acción y a proteger el valor moral total de la persona contra el

reproche de disimulo y de secreta maldad. Otros, en cambio, buscan acusaciones y culpas para atacar ese valor. Sin embargo, no se puede atribuir a estos últimos la intención de quitar toda virtud en los ejemplos que se cuentan de los hombres, para hacer de ella un nombre vacío. Más bien es ello a menudo una severidad bien intencionada en la determinación del legítimo contenido moral, según una ley inexorable, comparada con la cual y no con ejemplos, la presunción en lo moral queda muy rebajada. Así no sólo enseñan la humildad, sino que la hacen sentir a cada cual por ese agudo examen de sí mismos. Sin embargo, en muchos casos puede observarse que los defensores de la pureza de la intención en los ejemplos dados quieren borrar en ella hasta la más pequeña mancha que pueda empañar el fundamento motor de la acción, allí donde tengan a su favor la sospecha de la rectitud; y esto lo hacen porque si se niega la verdad de todos los ejemplos y se rechaza toda pureza en la virtud humana, pudiera ésta acabar por ser considerada una quimera, y en consecuencia todo esfuerzo para conseguirla, despreciado vana afectación y presunción engañosa.

No sé por qué los educadores de la juventud no han hecho uso ya, desde hace tiempo, de esa tendencia de la razón a emprender con gusto el examen más sutil, cuando las cuestiones propuestas son prácticas, y por qué, después de haber puesto a la base un catecismo meramente moral, no han rebuscado en las biografías antiguas y modernas, con la intención de proporcionarse ejemplos de los deberes propuestos, con los cuales, principalmente comparando acciones semejantes en circunstancias diversas, pondrían en juego el juicio de sus educandos en el discernimiento del mayor o menor contenido moral de esas acciones. En esto encontrarían que, incluso la primera juventud, aún no madura para la especulación, se hace pronto perspicaz y, por el sentimiento que tiene del progreso de su Juicio, llega también a interesarse; y aun, cosa más importante todavía, pueden esperar que el frecuente ejercicio de conocer la buena conducta en toda la pureza y aplaudirla, de notar con pena o desprecio aun el más pequeño apartamiento de ella, aunque hasta entonces no se realice más que como un juego del Juicio, en donde los niños pueden rivalizar, sin embargo, dejará una impresión duradera de alto respeto por un lado y de repulsión por el otro, pudiendo constituirse así, para la vida futura, una buena base de rectitud por la mera costumbre de considerar a menudo tales acciones como dignas de aplauso o de censura. Sólo deseo que se omitan los ejemplos de las acciones llamadas *nobles* (su per meritorias), de las cuales están repletos nuestros escritos sentimentales y que se refiera todo al deber y al valor que puede y debe darse a sí mismo, a sus propios ojos, un hombre que tiene conciencia de no haberlo infringido. Porque lo que va a parar a deseos y anhelos de una perfección inasequible, produce héroes de novela que, orgullosos en demasía de su sentimiento por la grandeza trascendente, se deshacen de la observancia de la obligación común y corriente, porque ésta entonces les parece pequeña e insignificante<sup>[1]</sup>.

Pero si se pregunta: ¿qué es propiamente la moralidad *pura*, en la que, como

pedra de toque, se tiene que contrastar el contenido moral de cada acción?, tengo que confesar que sólo los filósofos pueden hacer dudosa la resolución de esta cuestión; pues en la razón humana común está decidida hace tiempo, y a la verdad, no por fórmulas universales abstractas, sino por el uso corriente, y, por decirlo así, como la diferencia entre la mano derecha y la izquierda. Vamos, pues, ante todo, a mostrar con un ejemplo el carácter distintivo de la virtud pura y, representándonos que se le ha propuesto al juicio de un niño de diez años, veremos si éste por sí mismo, sin indicación del maestro, tiene que juzgar así necesariamente. Se cuenta la historia de un hombre honrado, al que se quiere conmovier para que auxilie a los calumniadores de una persona inocente, pero sin poder (como verbigracia Ana Bolena, acusada por Enrique VIII de Inglaterra). Se le ofrecen ganancias, esto es, grandes regalos o elevado rango y las rehúsa. Esto sólo producirá aplausos y aquiescencia en el ánimo del oyente, porque se trata de ganancias. Ahora se comienza con amenazas de pérdida. Entre esos calumniadores están sus mejores amigos que le niegan ahora su amistad, próximos parientes que le amenazan con desheredarle (él está sin fortuna), poderosos que pueden mortificarle y perseguirle en todo lugar y circunstancia, un príncipe que le amenaza con la pérdida de la libertad y hasta de la vida. Pero para colmar la medida del sufrimiento y hacerle sentir también el dolor que sólo un corazón moralmente bueno puede sentir íntimamente, se representa a su familia, amenazada con la más extrema miseria y necesidad, *suplicándole que ceda*; se le representa a él mismo, aunque honrado, sin embargo sensible al sentimiento de compasión y al de su propia miseria, en un momento en que desea no haber vivido jamás este día que le proporciona tan inexpresable dolor, fiel, sin embargo, a su propósito de honradez, sin vacilación ni duda. Entonces el joven oyente se va gradualmente elevando de la mera aprobación a la admiración, de aquí al asombro y finalmente a la mayor veneración y al vivo deseo de poder ser él mismo ese hombre (aunque desde luego no en su situación); y sin embargo, aquí la virtud tiene tanto valor no porque trae algo, sino sólo porque cuesta mucho. Toda la admiración y el esfuerzo mismo para semejar a ese carácter descansa aquí del todo en la pureza del principio moral, el cual no puede ser representado con evidente claridad, más que retirando de entre los motores de la acción todo lo que los hombres puedan computar a la felicidad. Así pues, la moralidad tiene que tener tanta mayor fuerza en el corazón humano cuanto con más pureza se exponga. De donde se sigue que si la ley de la moralidad y la imagen de la santidad y de la virtud ha de ejercer algún influjo en nuestra alma, no puede hacerlo más que en cuanto es puesta en el corazón pura, sin mezcla de propósitos enderezados a su bienestar, como motores, porque ella se muestra en el sufrimiento con la suma magnificencia. Pero aquello cuya desaparición fortalece el efecto de una fuerza motora, tiene que haber sido un obstáculo. Por consiguiente, toda mezcla de motores tomados de la propia felicidad es un obstáculo para la influencia de la ley moral sobre el corazón humano. Sostengo, además, que hasta en aquella acción admirada, si el fundamento motor por donde aconteció era la

alta estimación de su deber, entonces precisamente esta estimación de la ley y no una especie de pretensión a la opinión íntima de grandeza y modo de pensar noble y meritorio es la que tiene precisamente la mayor fuerza en el ánimo del espectador; por consiguiente, el deber y no el mérito es el que ha de tener sobre el ánimo no sólo la influencia más determinante, sino, si él está representado en la verdadera luz de su invulnerabilidad, la más penetrante.

En nuestros tiempos, en que se espera, con sentimientos blanduchos y tiernos o con pretensiones de alto vuelo, vanidosas y que marchitan más bien que fortifican el corazón, influir mejor sobre el ánimo que con la representación seca y severa del deber, más adecuada a la humana imperfección y al progreso en el bien, es más necesaria que nunca la referencia a este método. Presentar como modelo a los niños acciones que se llaman nobles, generosas, meritorias, con la idea de interesarlos en ellas inspirándoles entusiasmo, es completamente contrario al fin propuesto. Pues como ellos aún no están adelantados en la observancia del deber más ordinario y hasta en el exacto juicio del mismo, es hacerlos unos seres de calenturienta fantasía. Pero aun entre la parte más instruida y experimentada de la humanidad, este pretendido motor, si no es perjudicial, no tiene, por lo menos, ningún verdadero efecto moral sobre el corazón, que se ha querido, por ese medio, traer al buen camino.

Todos los *sentimientos*, y especialmente los que deben producir tan extraordinario esfuerzo, tienen que hacer su efecto en el momento de su violencia y antes que ellos se apacigüen, pues de lo contrario no hacen nada; porque el corazón vuelve naturalmente a su movimiento vital, moderado y natural, y en seguida cae en la tibieza que antes le era propia; pues, en verdad, se le dio algo que le excitase, pero nada que le fortaleciese. Los *principios* tienen que establecerse sobre conceptos; sobre otro fundamento, sólo se elevan arrebatos que no pueden proporcionar a la persona ningún valor moral ni aun la confianza en sí mismo, sin la cual la conciencia de su estado de ánimo moral y de su carácter, supremo bien en el hombre, no puede tener lugar. Ahora bien, estos conceptos, si deben llegar a ser subjetivamente prácticos, no tienen que limitarse a las leyes objetivas de la moralidad, para admirarlas y apreciarlas en relación con la Humanidad, sino considerar su representación en relación con el hombre y su individuo; pues aquella ley aparece en una forma, si bien sumamente digna de respeto, no empero tan agradable como si perteneciese al elemento a que el hombre está naturalmente acostumbrado, sino que le obliga a abandonar ese elemento, a menudo no sin abnegación y a entregarse a otro más elevado, en el que sólo puede mantenerse con pena y con incesante temor del retroceso. En una palabra, la ley moral exige observancia por deber, no por predilección, la cual ni se puede ni se debe presuponer.

Veamos ahora, en el ejemplo, si en la representación de una acción como noble y generosa se halla un motor de mayor fuerza motora subjetiva que si ésta sólo se representase como deber, en relación con la severa ley moral. La acción por la cual alguien, con el mayor peligro de la vida, trata de salvar a gentes de un naufragio,

sacrificando al fin su vida, se computa en parte como deber, pero por otra, y en su mayor parte, también como acción meritoria; pero nuestra estimación por esa acción queda muy debilitada por el concepto del *deber hacia sí mismo*, que parece aquí sufrir menoscabo. Más decisivo es el generoso sacrificio de la vida por la patria y, sin embargo, sobre si es también deber perfecto consagrarse por sí mismo y sin mandato a este designio queda también algún escrúpulo, y la acción no tiene en sí toda la fuerza de un modelo y el aguijón para su imitación. Pero si es un deber ineludible, cuya violación hiere la ley moral en sí, sin referencia al bien humano, y pisotea, por decirlo así, su santidad (tales deberes suelen llamarse deberes para con Dios, porque nosotros pensamos en él el ideal de la santidad en sustancia), entonces consagramos a su observancia, con sacrificio de todo aquello que pueda tener algún valor para la más íntima de todas nuestras inclinaciones, la estimación más perfecta, y hallamos fortalecida nuestra alma y elevada por semejante ejemplo, si podemos convencernos por el mismo, de que la naturaleza humana es capaz de una elevación tan grande sobre todos los motores contrarios que la naturaleza pueda aportar. Juvenal presenta un ejemplo semejante en una tensión, que hace sentir vivamente al lector la fuerza del motor que se halla en la ley pura del deber como deber:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem  
Integer; ambiguae si quando citabere testis  
Incertae que rei, Phalaris licet imperet, ut sis  
Falsus, et admoto dictet perjuriam tauro:  
Summum crede nefas animam praeferre pudori,  
Et propter vitam vivendi perdere causas[\*].

Si nosotros podemos traer en nuestra acción algo de lo lisonjero del mérito, entonces ya el motor queda algo mezclado con amor propio; tiene, pues, alguna ayuda por el lado de la sensibilidad. Pero supeditar todo a la sola santidad del deber y tener conciencia de que se *puede*, porque nuestra propia razón lo reconoce como su mandato y dice que se *debe* hacerlo, eso significa elevarse, por decirlo así, completamente por encima del mundo sensible mismo y está inseparablemente unido, en la misma conciencia de la ley, como motor de una facultad que *domina la sensibilidad*, aunque no siempre con efecto; sin embargo, por el frecuente ejercicio y los ensayos, al principio escasos, de su uso, nos da la esperanza de su efectución, produciendo poco a poco en nosotros el mayor interés, pero puramente moral.

El método tiene, pues, la siguiente marcha. *Primero* se trata sólo de hacer que el juicio por leyes morales venga a ser natural ocupación que acompañe todas nuestras acciones propias, como también la observación de las acciones libres de los demás, que llegue a ser, por decirlo así, una costumbre que se fortifique preguntando, primeramente, si la acción es *conforme* objetivamente a la ley moral y a cuál lo es; en esto se distingue la atención a aquella ley que sólo da un *fundamento* de la obligación de aquella otra que de *hecho* obliga (*leyes obligandi a legibus obligantibus*), (como,

por ejemplo, la ley de lo que las necesidades del hombre me piden en oposición con la ley de lo que exige de mí el derecho del hombre, prescribiendo, la última, deberes esenciales, y la primera, empero, sólo deberes extra-esenciales); así se enseña a distinguir los diferentes deberes que coinciden en una acción. El otro punto, sobre el que ha de ser dirigida la atención, es la cuestión de si la acción, también (subjektivamente), acontece *por la ley moral* y, por tanto, de si tiene, según su máxima, no sólo exactitud moral como acto, sino también valor moral como intención. Ahora bien, no hay duda de que este ejercicio, y la conciencia de una cultura que se deriva de él, tiene que producir en nuestra razón, que juzga sólo sobre lo práctico, un cierto interés, incluso en la ley de la misma, y, por consiguiente, poco a poco en las acciones moralmente buenas. Pues nosotros acabamos por amar aquello cuya consideración nos hace sentir el amplio uso de nuestras facultades de conocimiento, uso fomentado, principalmente, por aquello en donde encontramos rectitud moral; porque sólo en tal orden de cosas puede hallarse bien la razón con su facultad de determinar *a priori*, según principios, lo que deba acontecer. Así acaba un observador de la naturaleza por tomar cariño a objetos que al principio repugnan a sus sentidos, cuando descubre la gran finalidad de su organización y alimenta así su razón en esas observaciones. Leibniz volvió a poner en la planta un insecto que había considerado al microscopio cuidadosamente, porque algo había aprendido al mirarle y había recibido de él, por decirlo así, un beneficio.

Pero esta ocupación del Juicio, por donde sentimos nuestras propias facultades de conocimiento, no es aún el interés en las acciones y en su moralidad. Hace sólo que uno se entretenga de buena gana con ese juicio, y da a la virtud o al modo de pensar, según leyes morales, una forma de hermosura que es admirada, pero que no por eso es buscada (*laudatur et alget*)<sup>[\*]</sup>; como todo aquello cuya consideración produce subjektivamente una conciencia de la armonía de nuestras facultades de representación, y en donde sentimos fortalecida toda nuestra facultad de conocer (entendimiento e imaginación), produce un placer que se puede comunicar a otros, en lo cual, sin embargo, nos es indiferente la existencia del objeto, considerándolo sólo como la ocasión de darnos cuenta de la disposición de los talentos que nos elevan sobre la animalidad. Pero ahora entra en acción el *segundo* ejercicio, a saber; hacer notar la pureza de la voluntad en la representación viviente de la disposición de ánimo moral en ejemplos, primeramente sólo como perfección negativa de la misma, en cuanto en una acción por deber no ejercen influencia alguna motores de la inclinación, como fundamento de determinación, por donde la atención del discípulo queda mantenida sobre la conciencia de su *libertad*; y aunque esa renuncia excita un principio de sensación de dolor, no obstante, por lo mismo que arranca ese discípulo a la coacción, incluso de verdaderas necesidades, le muestra al mismo tiempo una liberación del múltiple descontento en que le sumen todas esas necesidades, y así se hace sensible el espíritu para la sensación de contento nacida de otras fuentes. El corazón llega a ser, pues, librado y aligerado de una carga que le oprime siempre en

secreto, cuando, en las decisiones puras morales, cuyos ejemplos son propuestos, se descubre al hombre una facultad interior, que él mismo, por lo demás, no conoce bien, *la libertad interna* de librarse de la impetuosa violencia de las inclinaciones hasta tal punto que ninguna, ni aun la más placentera, tenga influencia sobre una resolución, en la cual ahora debemos servirnos de nuestra razón. En un caso en el que sólo yo sé que la sinrazón está de parte mía, y aun cuando la libre confesión de la misma y el ofrecimiento de satisfacción encuentran oposición en la vanidad, en el interés propio y hasta en un descontento por lo demás no ilegítimo contra aquel cuyo derecho ha sido arrollado por mí, si, sin embargo, puedo vencer todas estas dudas, entonces hay ahí la conciencia de una independencia de las inclinaciones y de las circunstancias felices y de la posibilidad de bastarse a sí mismo, que me es siempre provechosa aun en otros aspectos. Y ahora la ley del deber, por el valor positivo que la observancia de la misma nos deja sentir, halla fácil acceso por el *respeto a nosotros mismos*, en la conciencia de nuestra libertad. En ese respeto, si está bien fundado, si el hombre nada teme tanto como hallarse ante sus propios ojos en el examen interior de sí mismo, despreciable y repugnante, puede injertarse ahora toda buena disposición moral de ánimo; porque ése es el mejor, el único vigilante para impedir que impulsos innobles y corrompidos penetren en el ánimo.

Con esto he querido sólo señalar las máximas más generales de la metodología de una cultura y de un ejercicio morales. Como la multiplicidad de los deberes exigía para cada clase de los mismos aún determinaciones especiales, y eso constituiría un asunto muy extenso, se me disculpará si yo, en un trabajo como éste, que es sólo un ejercicio preliminar, me atengo a estos rasgos fundamentales.

# CONCLUSIÓN

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*. Ambas cosas no he de buscarlas y como conjeturarlas, cual si estuvieran envueltas en oscuridades, en lo trascendente fuera de mi horizonte; ante mí las veo y las enlazo inmediatamente con la consciencia de mi existencia. La primera empieza en el lugar que yo ocupo en el mundo exterior sensible y ensancha la conexión en que me encuentro con magnitud incalculable de mundos sobre mundos y sistemas de sistemas, en los ilimitados tiempos de su periódico movimiento, de su comienzo y de su duración. La segunda empieza en mi invisible yo, en mi personalidad, y me expone en un mundo que tiene verdadera infinidad, pero sólo penetrable por el entendimiento y con el cual me reconozco (y por ende también con todos aquellos mundos visibles) en una conexión universal y necesaria, no sólo contingente como en aquel otro. El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por decirlo así, mi importancia como *criatura animal* que tiene que devolver al planeta (un mero punto en el universo) la materia de que fue hecho después de haber sido provisto (no se sabe cómo), por un corto tiempo, de fuerza vital. El segundo, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinitamente por medio de mi personalidad, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley que no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito.

Pero admiración y respeto pueden, sí, incitar a la investigación, pero no suplir su falta. ¿Qué hay, pues, que hacer para instaurar ésta de una manera útil y adecuada a la elevación del objeto? Los ejemplos aquí pueden servir de advertencia, pero también de modelo. La consideración del mundo empezó por el más magnífico espectáculo que pueda presentarse a los sentidos del hombre y que nuestro entendimiento en su amplia extensión pueda abrazar, y terminó por la astrología. La moral empezó con la más noble propiedad de la naturaleza humana, cuyo desarrollo y cultura se enderezan hacia una utilidad infinita, y terminó por el misticismo o la superstición. Así ocurre en todos los ensayos, aún burdos, en que la parte principal del asunto depende del uso de la razón; pues este uso no se adquiere por sí solo mediante el ejercicio frecuente, como pasa con el uso de los pies, sobre todo cuando se trata de propiedades que no se dejan exponer así inmediatamente en la experiencia ordinaria. Pero luego que, aunque tarde, hubo llegado a tener fuerza la máxima de reflexionar de antemano todos los pasos que se propone dar la razón y no dejarla seguir su marcha más que en el carril de un método anteriormente pensado, imprimióse en el juicio del edificio del mundo una dirección totalmente distinta y con ésta a la vez obtúvose un resultado incomparablemente más feliz. La caída de una piedra, el movimiento de una honda, analizados en sus elementos y en las fuerzas en ellos exteriorizadas, tratados matemáticamente, produjeron, finalmente, esa concepción del mundo, clara e

inmutable para todo el porvenir, que puede esperar ampliarse con progresivas observaciones sin temer jamás un retroceso.

Emprender ese mismo camino en el estudio de las disposiciones morales de nuestra naturaleza puede aconsejárnoslo ese ejemplo, dándonos la esperanza del mismo feliz éxito. Tenemos a la mano los ejemplos de la razón, que juzga moralmente. Analizándolos en sus conceptos elementales, emprendiendo, a falta de *matemáticas*, un procedimiento semejante al de la *química*, el de la *separación* de lo empírico y lo racional que pueda encontrarse en ellos, por medio de repetidos ensayos sobre el entendimiento humano ordinario, podremos conocerlos ambos *puros* y saber con seguridad qué puede producir cada uno por sí solo y así impedir ora el error de un juicio, aun *burdo* y sin ejercicio, ora (y esto es mucho más necesario) los *arranques geniales*, que, como suele ocurrir a los adeptos de la piedra filosofal, prometen, sin investigación metódica ni conocimiento de la naturaleza, tesoros de ensueño y despilfarran los verdaderos. En una palabra, la ciencia (buscada con crítica y encarrilada con método) es la puerta estrecha que conduce a la *teoría de la sabiduría*, si por ésta se entiende no sólo lo que se *debe hacer*, sino lo que debe servir de hilo conductor a los *maestros* para abrir bien y con conocimiento el camino de la sabiduría, que todos deben seguir y preservar a los otros del error; ciencia ésta cuyo guardián debe ser siempre la filosofía, en cuya sutil investigación no ha de tener el público parte, pero sí interés en las *doctrinas* que pueden aparecerle, tras semejante preparación, en toda su claridad.

# Notas

[1] Para que no se imagine nadie encontrar aquí *inconsecuencias*, porque ahora llame a la libertad condición de la ley moral y luego en el tratado mismo afirme que la ley moral es la condición bajo la cual nosotros podemos *adquirir conciencia* de la libertad, quiero recordar aquí tan sólo que la libertad es sin duda la raíz *essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues si la ley moral no estuviese, en nuestra razón, pensada *anteriormente* con claridad, no podríamos nunca considerarnos autorizados para *admitir* algo así como lo que la libertad es (aun cuando ésta no se contradice). Pero si no hubiera libertad alguna, no podría de *ningún modo encontrarse* la ley moral en nosotros. <<

[\*] Horacio, *Sátiras* I, 1-19 (Nota del traductor). <<

[2] La unión de la causalidad, como libertad, con la causalidad, como mecanismo natural, afirmándose aquélla por medio de la ley moral y ésta por medio de la ley natural, en uno y el mismo sujeto, el hombre, es imposible sin representar a éste como ser en sí mismo con relación a la primera y como fenómeno con relación a la segunda, en el primer caso, en la conciencia *pura*, y en el segundo caso, en la conciencia *empírica*. Sin esto es inevitable la contradicción de la razón consigo misma. <<

[3] Un crítico, que quiso decir algo como censura de ese trabajo, ha acertado más de lo que él mismo habría podido creer, diciendo que en él no se expone ningún principio nuevo de la moralidad, sino sólo una *fórmula nueva*. Pero ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad e inventar ésta, como quien dice, por primera vez? ¡Como si, antes de él, el mundo hubiese vivido sin saber lo que sea el deber o en error constante sobre ese punto! Pero el que sabe lo que para el matemático significa una *fórmula* que determina con toda exactitud y sin error lo que hay que hacer para resolver un problema, ése no considerará que una fórmula que hace eso mismo en consideración de todo deber en general sea algo insignificante y superfluo. <<

[4] Se me podría aún hacer el reproche siguiente: ¿por qué no haber explicado también con anterioridad el concepto de la *facultad de desear* o del *sentimiento de placer*? Sin embargo, este reproche sería injusto, porque en justicia se debería presuponer esa explicación como dada en la psicología. Pero, a la verdad, la definición podría estar allí de tal suerte dispuesta que se hubiese colocado el sentimiento de placer como base de la determinación de la facultad de desear (como ello suele ocurrir también de ordinario realmente); y entonces, según eso, el principio supremo de la filosofía práctica resultaría ser necesariamente *empírico*, cosa, sin embargo, que hay que decidir antes que nada y que está completamente refutada en esta crítica. Por eso, quiero dar aquí esta explicación tal y como debe ser, para dejar sin resolver al comenzar, como es justo, este punto controvertido. **Vida** es la facultad de un ser de obrar según leyes de la facultad de desear. La **facultad de desear** es la *facultad de ese mismo ser de ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones*. **Placer** es la *representación de la coincidencia del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida*, esto es, con la facultad de la *causalidad de una representación en consideración de la realidad de su objeto* (o de la determinación de las fuerzas del sujeto para la acción de producirlo). Para la crítica no necesito más de los conceptos que han sido tomados de la psicología; lo demás la crítica misma lo proporciona. Fácilmente se apercibe que la cuestión de si el placer debe ser puesto siempre a la base de la facultad de desear, o de si también bajo ciertas condiciones el placer sigue solamente a la determinación de esa facultad, queda indecisa por esta explicación; pues esta explicación se compone exclusivamente de notas del entendimiento puro, es decir, categorías que no contienen nada empírico. Tal circunspección es muy recomendable en toda la filosofía, aunque descuidada, sin embargo, con frecuencia, y consiste en no anticipar sus juicios por medio de una atrevida definición antes del análisis completo del concepto, análisis que con frecuencia sólo se alcanza muy tarde. También se observará en todo el curso de la crítica (tanto de la razón teórica como de la práctica) que se encuentran en él múltiples ocasiones de completar muchos defectos de la vieja marcha dogmática de la filosofía y de hacer desaparecer faltas que no se observan hasta cuando se hace de conceptos de la razón un uso que se extiende al conjunto completo de la misma.<sup>[\*]</sup> <<

[\*] [El texto dice: *als wenn man von Begriffen einen Gebrauch der Vernunft macht, der aufs Ganze derselben geht*. La traducción exacta de esto sería: hasta cuando se hace de conceptos un uso de razón que se extiende al conjunto completo de la misma (o de los mismos). Hemos creído, sin embargo —por razones filosóficas y filológicas—, deber adoptar en la traducción la lección propuesta por Natorp, a saber:... *von Begriffen der Vernunft einen Gebrauch macht, der...* (Nota del traductor).] <<

[\*] Debe decir en *el segundo capítulo* (Nota del editor). <<

[5] Más (que aquella incomprendibilidad) temo yo aquí que se interpreten mal de vez en cuando algunas expresiones que yo busqué con sumo cuidado para no dejar que se fallara el concepto a que se refieren. Así, en la tabla de las categorías de la razón *práctica*, en el título de la modalidad, lo *permitido* y lo no *permitido* (práctica objetivamente posible e imposible) tienen en el uso corriente del idioma casi el mismo sentido que la categoría que les sigue inmediatamente, la del *deber* y lo *contrario al deber*, pero, aquí, debe significar, lo *primero*, aquello que está de acuerdo o en contradicción con un precepto práctico meramente *posible* (como, verbigracia, la solución de todos los problemas de la geometría y la mecánica); lo *segundo*, lo que está en esa misma relación con una ley que reside *realmente* en la razón en general; y esa diferencia de significación no es tampoco totalmente extraña al uso corriente del idioma, aunque sí poco frecuente. Así, por ejemplo, a un orador como tal le está *permitido* forjar nuevas palabras o nuevas construcciones; pero al poeta le está *permitido* en cierto grado: en ninguno de ambos casos se piensa aquí en el deber. Pues al que quiera perjudicarse en su fama de orador nadie se lo puede impedir; Aquí se trata sólo de la distinción de los imperativos en fundamento de determinación *problemático*, *asertórico* y *apodíctico*. De igual modo, en aquella nota en que yo coloqué unas frente a otras las ideas morales de perfección práctica según diversas escuelas filosóficas, he distinguido la idea de la *sabiduría* (*Weisheit*) de la de *santidad* (*Heiligkeit*), aun cuando en el fondo y objetivamente las he declarado yo mismo idénticas. Pero entiendo yo en aquel lugar por sabiduría sólo aquella que el hombre (el estoico) se arroga, es decir, *subjetivamente* como una cualidad atribuida al hombre. (Quizá el término *virtud*, que el estoico usaba también con gran frecuencia, pudiera señalar mejor la característica de su escuela.) Pero la expresión de un *postulado* de la razón pura práctica podía aún ser la que más ocasión de mala interpretación ofreciera, si se mezclase con ella la significación que tienen los postulados de la matemática pura, los cuales llevan consigo certidumbre apodíctica. Éstos, empero, postulan la *posibilidad de una acción* cuyo objeto se ha conocido previamente, *a priori*, teóricamente con completa certidumbre, como *posible*. Aquél, en cambio, postula la posibilidad de un *objeto* (Dios y la inmortalidad del alma) incluso por leyes apodícticas *prácticas*, solamente, por tanto, para una razón práctica; pues, en efecto, esa certidumbre de la posibilidad postulada no es de ningún modo teórica y por consiguiente apodíctica, es decir, no es una necesidad conocida en consideración del objeto, sino una admisión necesaria en consideración del sujeto para el cumplimiento de sus leyes objetivas, pero prácticas; es sólo, por tanto, una hipótesis necesaria. Para esta necesidad subjetiva, pero, sin embargo, verdadera e incondicionada, de la razón, no supe encontrar mejor expresión. <<

[\*] Debe decir a saber (Nota del editor) <<

[6] Nombres que designan la afiliación a una secta han llevado siempre consigo mucha injusticia; como si alguien dijese: *N. es un idealista*. Pues aunque éste no sólo admite por completo, sino que insiste en que, a nuestras representaciones de cosas exteriores, corresponden objetos reales de cosas exteriores, quiere, sin embargo, que la forma de la intuición de los mismos dependa no de ellos, sino sólo del espíritu humano. <<

[\*] Debe decir *la* (Nota del editor). <<

[1] Propositiones que en matemáticas o en la teoría de la naturaleza son llamadas *prácticas* debieran propiamente llamarse *técnicas*. Pues en esas teorías no se trata para nada de la determinación de la voluntad; sólo indican lo múltiple de la acción posible, multiplicidad que es suficiente para producir un cierto efecto y son, por tanto, tan teóricas como todas las proposiciones que dicen el enlace de la causa con un efecto. Ahora bien, aquel a quien este último conviene tiene también que someterse a la primera. <<

[\*] Debe decir persuasión (Nota del editor). <<

[\*] El texto dice *der Freiheit*, de la libertad. Nos parece, sin embargo, acertadísima y totalmente conforme con el pensamiento kantiano, la corrección que propone Natorp: *die Freiheit*, la libertad. Por eso la hemos admitido. (Nota del traductor). <<

[\*] Natorp propone que en lugar de *le (ihr)* se lea *les (ihmen)*. (Nota del traductor). <<

[\*] Debe decir *disvalor*. (Nota del editor). <<

[\*] En la *Fundamentación de la metafísica de la moralidad* (Nota del traductor). <<

[\*] Debe decir *inteligible* (Nota del editor). <<

[\*] Debe decir *de* (Nota del editor). <<

[\*] Las palabras *de un objeto (eines Gegenstandes)* faltan en el texto. Admitimos la corrección de Natorp y de Vorländer, que añaden esas palabras (*N. de los T*) <<

[\*] El texto dice: *objetos*. Ello es, evidentemente, una errata y se debe leer: *sujetos*. Así lo ha comprendido el traductor inglés Abbot y en Alemania han hecho la corrección Natorp y Vorländer en sus ediciones (Nota del traductor). <<

[\*] Debe decir *medios* (Nota del editor). <<

[1] Además, la expresión *sub ratione boni* es también ambigua. Pues puede significar: nosotros nos representamos algo como bueno cuando y *porque* lo *deseamos* (queremos), como también: nosotros deseamos algo *porque* nos lo *representamos como bueno*; de modo que, o es el deseo el fundamento de determinación del concepto del objeto como uno bueno, o el concepto de lo bueno el fundamento de determinación del deseo (de la voluntad); así pues, el *sub ratione boni*, en el primer caso, significaría: nosotros queremos algo *bajo la idea del bien*; en el segundo, *como consecuencia de esa idea*, que tiene que preceder al querer como fundamento de determinación del mismo. <<

[\*] El latín nos ha legado esa misma imperfección; por eso hemos conservado las expresiones alemanas. *Gute* y *Böse* significan *bien* y *mal* en el sentido objetivo, racional, moral. *Wohl* y *Weh* (*Übel*) significan, en general, *bien* y *mal*, exclusivamente en relación con el sujeto, sus deseos, su utilidad, en un sentido, por tanto, subjetivo, psicológico (irracional). En la lengua alemana contemporánea tiene *Wohl* el sentido de bienestar; estado físico de satisfacción; *Weh* significa más bien dolor físico y desgracia sentimental, mientras que *Übel* se aplicaría de preferencia al malestar físico o económico, a lo desventajoso, a lo que entorpece o destruye nuestros planes utilitarios (Nota del traductor). <<

[\*] Debe decir *de ella* (Nota del editor). <<

[\*] Debe decir *con este último* (Nota del editor). <<

[\*] Debe leerse:... *para traer a priori lo múltiple de la intuición (sensible) bajo una conciencia, sino sólo para someter a priori lo múltiple de los apetitos a la unidad de la conciencia de una razón práctica que manda con la ley moral o de una voluntad pura* (Nota del editor). <<

[\*] La traducción francesa de Picavet traduce «*Triebfeder*» por «*mobile*». Hemos creído más exacto el término motor. *Triebfeder* significa: resorte, impulso que pone en movimiento. El lector verá como, por *Triebfeder*, entiende Kant precisamente el sentimiento subjetivo, la emoción, en su sentido etimológico, lo que mueve, el motor, y no lo que es movido, el móvil (Nota del traductor). <<

[1] De toda acción conforme a la ley, que, sin embargo, no ha ocurrido por la ley, puede decirse que es moralmente buena sólo según la *letra*, pero no según el *espíritu* (la intención). <<

[\*] Bernard le Bouvier de Fontenelle (1657-1757), filósofo francés popular, satírico y científico (Nota del traductor). <<

[2] Cuando se considera exactamente el concepto del respeto hacia personas, tal como ha sido expuesto anteriormente, se observa que descansa siempre en la conciencia de un deber, que nos presenta un ejemplo, y que, por tanto, nunca puede tener el respeto otro fundamento que el moral, y que es muy bueno, incluso muy útil, en el aspecto psicológico, para el conocimiento de los hombres, atender en todas partes en donde usemos esta expresión, a la deferencia secreta y digna de admiración, al par que frecuente, que tiene el hombre en sus juicios por la ley moral. <<

[\*] Debe decir *racional* (Nota del editor) <<

[3] El principio de la propia felicidad, que algunos quieren hacer principio supremo de la moralidad, forma con esta ley un contraste extraño. Aquél diría así: *Ámate a ti mismo sobre todo; a Dios, empero, y a tu prójimo, por ti mismo.* <<

[\*] Debe decir *aparente* (Nota del editor). <<

[\*] Debe decir *sentimiento* (Nota del editor). <<

[\*] Debe decir *canónica* (Nota del editor). <<

[1] La *convicción* de la inmutabilidad de su disposición de ánimo en el progreso hacia el bien, parece ser, sin embargo, también imposible por sí para una criatura. Por eso mismo la doctrina de la religión cristiana la deriva también del mismo espíritu que produce la santificación, es decir, ese firme propósito, y con él la conciencia de la perseverancia en el progreso moral. Pero también en el orden natural, aquel que tiene conciencia de haberse mantenido una larga parte de su vida hasta el fin de la misma en progreso hacia lo mejor, y ello por fundamentos morales verdaderos, tiene derecho a acariciar la consoladora esperanza, aun cuando no la seguridad de que perseverará con esos principios en una existencia continuada más allá de esta vida, y aunque él no encuentre aquí justificación ante sus propios ojos, ni pueda tampoco esperarla en el futuro crecimiento de su perfección natural, y con ella, empero también de sus deberes, puede, sin embargo, en ese progreso que, aun cuando concierna un objeto situado en el infinito, vale, sin embargo, como posesión para Dios, tener una perspectiva en un *bienaventurado* porvenir; pues ésta es la expresión de que se sirve la razón para indicar un *bien (Wohl)* completo, independiente de todas las causas contingentes del mundo, y, precisamente como la *santidad*, es una idea que sólo puede ser contenida en un progreso infinito y en su totalidad, por consiguiente, nunca puede ser completamente alcanzada por la criatura. <<

[2] Por lo común se considera que los preceptos cristianos sobre la moral no llevan ventaja alguna en punto a su pureza sobre el concepto moral de los estoicos; pero la diferencia entre ambos es, sin embargo, muy visible. El sistema estoico hacía de la conciencia de la fortaleza del alma el eje alrededor del cual debía girar toda la disposición moral de ánimo, y aunque los partidarios de este sistema hablaban, a la verdad, de deberes, y hasta los determinaban muy bien, ponían, no obstante, los motores y el fundamento propio de determinación de la voluntad en una elevación del modo de pensar por encima de los motores de los sentidos, inferiores y fuertes, sólo por la debilidad del alma<sup>[\*]</sup>. La virtud era, pues, entre ellos, un cierto heroísmo del *sabio*, que se alza por encima de la naturaleza animal del hombre, que se basta a sí mismo y que, si bien prescribe deberes a los demás, está por encima de ellos, y no está sometido a tentación alguna de violar la ley moral. Pero nada de eso habría podido hacer, si se hubiesen representado esta ley con la pureza y severidad que hace el precepto del Evangelio. Si yo entiendo por una *idea*, una perfección, a que nada adecuado puede ser dado en la experiencia, no por eso son las ideas morales algo trascendente, esto es, tales que nosotros no podemos nunca determinar suficientemente ni siquiera su concepto, o que es incierto, si les corresponde siempre un objeto, como ocurre con las ideas de la razón especulativa, sino que sirven como prototipo de la perfección práctica, de indispensable guía de la conducta moral y al mismo tiempo de *medida de comparación*. Ahora bien, si yo considero la *moral cristiana* desde su punto de vista filosófico, aparecería, al compararla con las ideas de las escuelas griegas, del siguiente modo: las ideas de los *cínicos*, de los *epicúreos*, de los *estoicos* y de los *cristianos* son: la *simplicidad natural*, la *prudencia*, la *sabiduría* y la *santidad*. Con respecto al camino para alcanzarlas, se distinguen los filósofos griegos unos de otros en que los cínicos consideraban suficiente para ello el *entendimiento común* humano, los otros sólo el *camino de la ciencia*; ambos, pues, el *solo uso de las fuerzas naturales*. La moral cristiana, al establecer su precepto (como ello tiene que ser) tan puro y falto de indulgencia, quita al hombre la confianza, por lo menos aquí en la vida, de ser completamente adecuado a él; pero, sin embargo, lo establece de suerte que si nosotros obramos tan bien como está en nuestra *facultad*, podemos esperar que lo que no esté en nuestra facultad nos llegará de otra parte, sepamos o no el modo. Aristóteles y Platón se distinguían sólo en consideración al *origen* de nuestros conceptos morales. <<

[\*] Debe leerse: ... *por encima de los motores inferiores de los sentidos, fuertes sólo por la debilidad del alma* (Nota del editor). <<

[3] A este propósito y para dar a conocer lo peculiar de estos conceptos, observo solamente que cuando se atribuyen a Dios diversas propiedades cuya cualidad se halla adecuada también a las criaturas, siendo aquellas propiedades allí al grado más alto, por ejemplo, el poder, la ciencia, la presencia, la bondad, etc., bajo las denominaciones de omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia, bondad suma, etc., hay, sin embargo, tres que, exclusivamente y sin adición alguna de grandeza, son atribuidas a Dios, y las tres son morales: Él es el *único santo*, *único bienaventurado* y *único sabio*, porque estos conceptos llevan ya consigo la ilimitación. Según el orden de los mismos es Él también el *santo legislador* (y creador), el *bondadoso gobernante* (y conservador) y *el justo juez*, tres cualidades que encierran en sí todo lo que hace de Dios el objeto de la religión, y con arreglo a las cuales se añaden por sí mismas, en la razón, las perfecciones metafísicas. <<

[\*] Debe decir *acciones benéficas* (Nota del editor). <<

[\*] Debe decir *aparente* (Nota del editor). <<

[\*] En alemán *natürlichen Gottesgelehrten*. Véase la nota que sigue, en donde Kant comenta esta denominación (N. de los T.) <<

[4] *Sabiduría (Gelehrsamkeit)* es propiamente sólo un conjunto de las ciencias *históricas*. Por consiguiente, sólo puede llamarse sabedor de Dios (*Gottesgelehrter*) a un maestro de la teología revelada. Pero si se quiere dar también el nombre de sabedor (*Gelehrte*) al que está en posesión de las ciencias racionales (matemáticas y filosofía), aunque esto ya sería contradictorio con el significado de esa palabra (pues que siempre se comprende en la sabiduría (*Gelehrsamkeit*) sólo lo que tiene que ser enseñado y lo que nadie puede encontrar por su propia razón), entonces el filósofo con su conocimiento de Dios como ciencia positiva haría muy mala figura para dejarse llamar sabedor (*Gelehrte*) en ese sentido. <<

[\*] Debe decir *tarea* (Nota del editor). <<

[\*] Debe decir *el principio moral no admite* (Nota del editor). <<

[5] Pero ni aun aquí podríamos nosotros pretextar una exigencia *de la razón*, si no se hallase ante los ojos un concepto racional problemático, pero, sin embargo, inevitable, a saber: el de un ser absolutamente necesario. Este concepto quiere ahora ser determinado, y, cuando sobreviene el impulso a la ampliación, es esto el fundamento objetivo de una exigencia de la razón especulativa, a saber: la de determinar más exactamente el concepto de un ser necesario, que debe servir a otros de fundamento primero, y dar a conocer de alguna manera este último. Sin que precedan semejantes problemas necesarios, no hay *exigencias*, por lo menos *de la razón pura*; las demás son exigencias de la *inclinación*. <<

[6] En el Deutschen Museum, de febrero de 1787, hállase un tratado de un ingenio muy fino y claro, el difunto Wizenmann, cuya temprana muerte es de lamentar; en él se combate el derecho a deducir de una exigencia la realidad objetiva del objeto de la misma, y explica su asunto por el ejemplo de un *enamorado* que, habiendo enloquecido con una idea de hermosura que sólo es una quimera de su cerebro, quisiera deducir que semejante objeto se encuentra realmente en alguna parte. Le doy la razón en absoluto, en todos los casos en que la exigencia está fundada en la *inclinación*, la cual ni siquiera puede necesariamente postular la existencia de su objeto para aquel que está afectado por ella y mucho menos contiene una exigencia válida para cada cual, siendo, por tanto, solamente un fundamento *subjetivo* del deseo. Pero aquí existe una *exigencia de la razón*, nacida de un fundamento *objetivo* de determinación de la voluntad, a saber: la ley moral, que enlaza<sup>[\*]</sup> necesariamente todo ser racional, y, por tanto, justifica *a priori* la presuposición de las condiciones adecuadas a ella en la naturaleza y hace estas condiciones inseparables del uso completo práctico de la razón. Es deber realizar el supremo bien según nuestra mayor facultad; por eso tiene que ser también posible; por consiguiente, es también inevitable para todo ser racional en el mundo el presuponer aquello que es necesario a su posibilidad objetiva. La presuposición es tan necesaria como la ley moral en cuya relación tan sólo es ella también valedera. <<

[\*] Debe decir *vincula* (Nota del editor). <<

[\*] En alemán dice, *einem zu unserm Zwecke benötigten Vermögen*. La traducción francesa de Picavet, por lo demás muy exacta y ajustada, traduce la palabra *benötigten* por *nécessaire*. Yo creo que es un error, pues *benötigt* no significa necesario, sino necesitado, es decir, que requiere ayuda. Por el párrafo precedente se ve que lo que Kant aquí quiere decir es que la razón especulativa es insuficiente para nuestro fin, limitada, *necesitada* de ayuda (Nota del traductor). <<

[1] Alabar acciones en donde brilla una intención grande, desinteresada y compasiva, a la par que un sentimiento de la humanidad, es cosa muy de aconsejar Pero aquí hay que atender no tanto a la *elevación del alma*, que es pasajera y fugitiva, cuanto más bien a la *sumisión del corazón* bajo el *deber*, de la cual puede esperarse una impresión más larga, porque ésta lleva consigo principios (y aquélla sólo agitaciones). Con poco que se reflexione se encontrará siempre una culpa cometida de alguna manera en consideración del género humano (aunque no fuera más que ésta: el gozar de ventajas debidas a la desigualdad de los hombres en la constitución civil, de las que resultan otros privados), y así la presuntuosa imaginación de lo *meritorio* no expulsa el pensamiento *del deber*. <<

[\*] Juvenal, *Sátiras* 8, 79-84. En castellano: Sé buen soldado, buen tutor y también árbitro imparcial; si alguna vez te citan de testigo en un asunto dudoso, aunque Falaris te mande ser falso y te ordene ser perjuro, trayendo su toro, cree siempre que es suma injusticia preferir la vida al honor y por amor a la vida perder lo que la hace digna de ser vivida. —Falaris fue tirano de Agrigento, por el año 560 a. C. Se mandó hacer, por el artista Perillus, un toro de bronce, en donde mataba a los criminales, atándolos al toro que luego calentaba al rojo blanco (Nota del traductor). <<

[\*] «Es alabada y se hiela.» Juvenal, *Sátiras* 1, 74 (Nota del traductor). <<