CRITICA

DE LA

RAZON PRACTICA.

## PREFACIO.

La razon de por qué esta crítica no se ha intitulado crítica de la razon pura práctica, sino simplemente crítica de la razon práctica en general, á pesar de que el paralelismo de ésta con la razon especulativa parece exigir el primer título, cuestion es à que responde suficientemente esta obra. Su único fin es mostrar que hay una razon pura práctica, con cuyo objeto critica todo el poder práctico de la razon. Si lo consigue, 'no necesita criticar el poder puro en si mismo, para ver si atribuyéndose tal poder, no traspasa la razon sus límites por una vana presuncion (como sucede à la razon especulativa); porque, si es realmente práctica, en cuanto razon pura, prueba por este mismo hecho su realidad y la de sus conceptos, y no hay sofisma que pueda hacer dudosa la posibilidad de su existencia.

Con esta facultad se halla en adelante asegurada la libertad transcendente, en el sentido absoluto que se daba á la razon especulativa, para librarse de la antinomia en que cae inevitablemente por el uso que hace del concepto de causalidad, cuando en la série del lazo causal quiere concebirlo incondicional, pero que sólo podia establecer de una manera problemática, como algo posible de concebir, pero cuya realidad objetiva no creia poder garantizar, teniéndose por dichosa conservándose á sí misma y librándose de caer en el abismo del escepticismo, y mostrando que es posible al ménos concebir aquello mismo cuya pretendida imposibilidad se quiere volver contra ella.

Una vez establecida su realidad por una ley apodíctica de la razon práctica, forma el concepto de la libertad la clave de la bóveda de todo el edificio del sistema de la razon pura, comprendida en ésta la razon especulativa, y todos los demás conceptos (los de Dios y de la inmortalidad), que, en cuanto ideas puras, están en ella sin apoyo, se enlazan con este concepto, y reciben con él y por él la consistencia y la realidad objetiva de que carecian, es decir, que su posibilidad queda probada por lo mismo que la libertad es real, y que esta idea es evidente por la ley moral.

Pero de todas las ideas de la razon especulativa, la libertad es la única cuya posibilidad podemos conocer à priori, sin percibirla, sin embargo, porque es la condicion (1) de la ley moral, que cono-

cemos. Las ideas de Dios y de la inmortalidad, no son las condiciones de la ley moral, sino únicamente las del objeto necesario de una voluntad determinada por la ley, es decir, del uso práctico de nuestra razon pura; no podemos, pues, jactarnos de conocer y percibir, no digo la realidad, pero ni aun la posibilidad de estas ideas. Sin embargo, son condiciones de la aplicacion de la voluntad moral al objeto que le es dado à priori (al soberano bien). Por esto es por lo que debe admitirse su posibilidad bajo este punto de vista práctico, por más que no pueda conocérsela ni percibírsela teóricamente. Basta, para la necesidad de la razon práctica, con que no encierren ninguna imposibilidad interior (ninguna contradiccion). Nuestra adhesion está aquí determinada por un principio puramente subjetivo respecto de la razon especulativa, pero que tiene un valor objetivo para la razon pura práctica, es decir, por un principio que, mediante el concepto de la libertad, dá á las ideas de Dios y de la inmortalidad la realidad objetiva, concediéndonos el derecho, y aun imponiéndonos la necesidad subjetiva de admitirlas, aunque sin ampliar el conocimiento teórico de la razon; pero la posibilidad, que era ántes un problema, se convierte ahora

<sup>(1)</sup> Para que no se me pueda acusar de inconsecuencia conmigo mismo, representando aqui la libertad como condicion de la ley moral puesto que diré más adelante, en esta misma obra, que la ley moral es la condicion de la conciencia de la libertad, me limitaré à hacer notar que la libertad es, sin duda, la ratio essendi de la

ley moral, pero que ésta es, á su vez, la ratio cognoscendi de la libertad. En efetto, si nuestra razon no nos hiciese concebir más claraments la ley moral, no nos creeriamos nunca autorizadospara admitir nada parecido á la libertad (aunque esta idea no implica contradiccion). Por otra parte, si no hubiese libertad, no existiria en aosotros la ley moral.

en una afirmacion, iy de este modo es como el uso práctico de la razon se enlaza con los elementos de su uso teórico. Esta necesidad no es, sin embargo, una necesidad hipotética, procedente de un designio arbitrario de la especulacion, como la necesidad en que se está de admitir alguna cosa, cuando se quiere llegar en la especulacion hasta el último límite del uso de la razon; sino que es una necesidad legitima de admitir una cosa, sin la cual no puede verificarse aquello que debemos proponernos indispensablemente como fin de nuestras acciones.

Sería, sin duda, mucho más agradable para nuestra razon especulativa al poder resolver estos problemas por sí misma y sin demora, y tener en adelante dispuesta siempre esta solucion para el uso práctico, pero nuestra facultad especulativa no ha sido tan favorablemente tratada. Los que se jactan de poseer conocimientos tan elevados, no deberian guardarlos para sí mismos ni temer someterlos al público exámen ¿Quieren demostrarlos? Pues bien, que los demuestren, y proclamándolos vencedores, depondrá á sus piés la crítica todas sus armas.

## ¿Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis.

Y puesto que no quieren, al parecer, porque no pueden, es necesario que pongamos á nuestra vez manos á la obra para buscar en el uso moral de la razon y fundar en este mismo uso, los conceptos de Dios, de la libertad y de la inmortalidad, cuya po-

sibilidad no puede garantizar suficientemente la especulacion.

Explícase, por último aquí, ese enigma de la crítica, el de saber cómo se puede negar toda realidad objetiva al uso supra-sensible de las categorías en la especulacion, y concederles esta realidad relativamente á los objetos de la razon pura práctica, porque esta debe necesariamente parecer inconsecuente, en cuanto no se conoce nada más que de nombre este uso práctico. En efecto, si un análisis profundo de la razon práctica nos hace ver que, atribuyendo aquí realidad objetiva à las categorias, no se va hasta determinarlas teóricamente, y hasta ampliar el conocimiento à lo supra-sensible, sino que sólo se indica de este modo que es necesario suponerlas un objeto bajo el punto de vista práctico, ya sea porque están contenidas á priori, en la determinacion necesaria de la voluntad, va porque están inseparablemente unidas al objeto de ésta, entónces no hay ninguna inconsecuencia. puesto que se hace de estos conceptos un uso muy diferente del que hace la razon especulativa.

Léjos de hallar aquí inconsecuencia, tenemos, por el contrario, lo que podríamos apenas esperar hasta aquí, y debe satisfacernos, á saber, una confirmacion del aspecto del pensar consecuente que mostrára la crítica especulativa, ordenándonos no considerar los objetos de experiencia, y entre ellos nuestro propio sujeto, sino como fenómenos, y darles por fundamento cosas en sí, y, por consiguiente, el no tomar por una ficcion todo objeto

supra-sensible, ni este concepto mismo, como un concepto vacío. He aquí, en efecto, la razon práctica que por sí misma, y sin haber hecho ningun convenio con la especulativa, atribuye realidad á un objeto supra-sensible de la categoría de la causalidad, es decir, de la libertad (aunque sólo bajo el aspecto práctico), confirmando de este modo por un hecho todo lo que hasta ahora sólo habia podido ser concebido. Pero al mismo tiempo confirma por completo la crítica de la razon práctica esta atencion singular, pero incontestable, de la crítica especulativa que el mismo sujeto pensante no es para si mismo, en la intuicion interna, más que un fenómeno, aunque conduciria necesariamente á ella, dado que la primera no la hubiese establecido (1).

Comprendemos, además, por qué las más grandes objeciones contra la crítica versan sobre estos dos puntos: 1.º La realidad objetiva de las categorias aplicadas á los noumenos, negada en el concimiento teórico y afirmada en el práctico; 2.º Esa paradoja, que debe considerarse como nóumeno en cuanto sujeto de la libertad, pero que, relativamente á la naturaleza, en la conciencia em-

pírica que tenemos de nosotros mismos, debe considerarse al mismo tiempo como fenómeno. En efecto, mientras no tienen conceptos determinados de la moralidad y de la libertad, no puede adivinarse por una parte cuál es el noumeno que se quiere dar por fundamento á los pretendidos fenómenos, y por otra, si es posible, formarse un concepto de ellos; pues hasta aqui, en el uso teórico que se ha hecho de los conceptos del entendimiento puro, se les habia aplicado exclusivamente á los fenómenos. Sin embargo, una crítica completa de la razon práctica puede orillar todas estas dificuldes é iluminar este modo de pensar consecuente que constituye su principal ventaja.

Esta explica suficientemente, por qué en esta obra hemos sometido á nuevo exámen los conceptos y los principios de la razon pura especulativa. que habian ya sufrido su crítica particular, y de qué modo aquello que no conviene en manera alguna á la marcha sistemática de una ciencia cuando se la quiere constituir, será aqui permitido y hasta necesario. En efecto, la razon es considerada como haciendo aqui de estos conceptos un uso completamente distinto del que hacia alli Pero este tránsito á un nuevo uso, nos impone la necesidad de comparar aquél con éste, á fin de distinguir bien la nueva esfera de la antigua, v de mostrar, al mismo tiempo, su encadenamiento. No debe, pues, tenerse en cuenta este género de consideraciones, y sobre todo las que se refieren al concepto de la libertad, bajo el punto de vista prácti-

<sup>(1)</sup> La union de la causalidad de la libertaj con la del mecanismo de la naturaleza, la primera de las cuales se halla establecida por la ley moral, la segunda, por la ley de la naturaleza, y ambas por un solo y mismo sujeto en el hombre, esta union, repito, es imposible, si no se la representa relativamente á la primera como un sér en sí, y relativamente la segunda, como un fanómeno, por un lado, por la conciencia pura, y de otro por la conciencia empirica; de otro modo, la razon caeria inevitablemente en contradiccion consigo misma.

co de la razon pura, como episodios destinados á llenar los vacios del sistema crítico de la razon especulativa (sistema completo bajo este punto de vista), ó como haciendo las veces de esos puntales ó estribos con que se aseguran los edificios construidos con demasiada precipitacion, sino como verdaderos miembros, que hacen ver el enlace de las partes del sistema, y muestran en su exhibicion real conceptos que sólo habían podido presentarse ántes de una manera problemática. Esta observacion se aplica principalmente al concepto de la libertad. ¿No es extraño ver á tantos hombres jactarse de conocer á fondo este concepto y poder explicar su posibilidad, sin salir del punto de vista psicológico? Si le hubieran examinado en un principio cuidadosamente bajo el punto de vista trascendental, hubieran reconocido que este concepto, indispensable como concepto problemático para el completo de la razon especulativa, es tambien enteramente incomprensible, y pasando despues al uso práctico de dicho concepto, hubieran llegado por sí mismos á determinarlo relativamente á sus principios, com o hacemos nosotros en este lugar. El concepto de la libertad es una piedra de toque para todos los empiricos, pero es tambien la llave de los principios prácticos más sublimes para los moralistas criticos, que ven de este modo cuán necesario es proceder racionalmente. Por esto ruego al lector que no pase muy de ligero sobre lo que de este concepto hemos dicho al fin de la analítica.

Que un sistema como el que desarrolla aquí sobre

la razon pura práctica la crítica de esta razon, haya encontrado pocas ó muchas dificultades para hallar el verdadero punto de vista, desde el que puede abrazarse perfectamentesu conjunto, es una cuestion que debo abandonar á los que se hallan en estado de apreciar este género de trabajo. Es verdad que supone los fundamentos de la metafísica de las costumbres, pero es sólo en tanto que éstos nos hacen conocer provisionalmente el principio del deber, y nos dan de él, justificándola, una fórmula determinada (1); por lo demás, sólo se funda sobre sí mismo. Si se pregunta por qué razon no se ha agregado como complemento, segun el ejemplo dado por la crítica de la razon especulativa, la division de todas las ciencias prácticas, hallaráse el motivo en la naturaleza misma de la razon práctica. No pueden, en efecto, determinarse de una manera especial, ni clasificarse los deberes, como deberes humanos, sino cuando se conoce el sujeto mismo de estos deberes (el hombre) tal como existe realmente, al ménos en la medida en que es necesario este conocimiento relativamente al deber. Este estudio no es, sin

<sup>(1)</sup> Descoso de hallar algo que decir contra este escrito, ha encontrado un crítico más de lo que él mismo pensaba, haciendo notar que aquí no se establecia ningun principio nuevo, sino una nueva fórmula de la moralidad. Porque, ¿quién protenderia haber descubierto el primero un nuevo principio moral, como si el mundo hubiese permanecido antes de él en la ignorancia ó en el error acerca del deber? Pero el que sabe lo que, para el matemático, significa una fórmula que determina de una manera exacta y cierta lo que es necesario hacer para tratar un problema, no considerará como una cosa insignificante é inútil una fórmula que haga eso mis mo con todo deber en general.

embargo, del dominio de la critica de la razon practica en general, que debe limitarse à determinar completamente los principios de la posibilidad de esta facultad, de su capacidad y de sus límites, independientemente de toda relacion particular de la naturaleza humana. La division de que se trata pertenece, pues, al sistema de la ciencia, y no al sistema de la critica.

He respondido, en mi juicio, de una manera satisfactoria, en el segundo capítulo de la critica á un crítico, amante de la verdad, sagaz, digno de toda estimacion, que me echaba en cara el no haber establecido, en los fundamentos de la metafisica de las costumbres, el concepto del bien antes que el principio moral (como debía hacerse en su entender) (1). He tenido en cuenta, además, otras mu-

chas objeciones que se me han dirigido por hombres que han tomado empeño en descubrir la verdad (porque no tienen ante sus ojos más que su antiguo sistema, han determinado de antemano lo que deben aprobar ó desaprobar, y no desean su explicacion que podria ser contraria à su opinion personal); y de este modo es como continuaré mi tarea.

Cuando se trata de estudiar una facultad particular del alma humana para determinar sus puntos, su contenido y sus límites, es, sin duda, imposible, à consecuencia de la naturaleza misma del conocimiento humano, no comenzar por las partes de esta facultad, ni por una exposicion exacta y (en cuanto es posible en el estado actual de los elementos que ya se poseen) completa de estas partes. Hay, empero, otra cosa que hacer todavía, y que es

laticamente à la realidad de su objeto. No necesito tomar de la psicología más conceptos que estos para la crítica, la cual suministra por si misma los restantes. Es facil comprender que esta definicion deja indecisa la cuestion de saber si el placer debe servir siempre de principio à la facultad de desear, ó si, en ciertos casos, no hace más que seguir sudeterminacion, porque no se compone más que de signos del entendimiento puro, es decir, de categorías que no contienen nada empirico. Es una precaucion muy importante en toda la filosofía, pero despreciada con frecuencia, la de no prejuzgar las cuestiones por definiciones casuales, antes de haber analizado completamente el concepto que se trata de definir, lo cual exige con frecuencia mucho tiempo. Notaráse, además, en todo el curso de la critica (de la razon teórica y práctica), que se presenta muchas veces en ella la ocasion de reparar muchos defectos que imponía la filosofía el antiguo método dogmático, y corregir los errores, y que sólo se nota, haciendo de los conceptos un uso racional que se extiende al conjunto de la razon.

<sup>(1)</sup> Podria tambien echárseme en cara el no haber comenzado por definir el concepto de la facultad de desear o el del sentimiento del placer, aunque esto hubiera sido injusto, porque esta definicion debia suponerse dada ya en la psicologia. Es verdad que alli podian definirse las cosas de tal suerte, que se diera el sentimiento del placer por principio á la determinacion de la facultad de desear (como se tiene, en efecto, costumbre de hacerlo), y que, por consiguiente, el principio supremo de la filosofia práctica deberia ser necesariamente empirico, lo cual está precisamente en cuestion y contradicho en esta crítica. Por esto quiero presentar esta definicion de manera que deje indeciso el punto en litigio como es justo hacerlo en un principio. La vida es la propiedad que tiene un sér de obrar con arreglo á las leyes de la facultad de desear. La facultad de desear es la propiedad que tiene de ser, por sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de estas mismas representaciones. El PLACBE es la representacion de la conformidad del objeto ó de la accion con las condiciones subjetivas de la vida, es decir, con la causalidad que posse una representacion re-

más filosófica y arquitectónica, la de abrazar exactamente la idea del todo, y considerar todas estas partes en las relaciones que tienen entre si y con la facultad racional que las comprende, derivándolas de esta idea del todo. Pero esta prueba y esta garantía sólo son posibles para aquellos que poseen el conocimiento más intimo del sistema; los que han despreciado la primera investigacion, y no han creido deber tomarse el trabajo de adquirir este conocimiento, no se elevan hasta ese segundo grado, es decir, hasta esa vista en conjunto, que es una sintesis de la que se ha hecho primero por el análisis. No es extraño que encuentren por doquiera inconsecuencias, pero los vacíos que señalan no existen en el sistema mismo, sino sólo en su método incoherente.

No temo para este tratado el cargo que se me hace de querer introducir *nuevo lenguaje*, porque el conocimiento de que aquí se trata tiene por sí mismo un caracter más singular. Tampoco podia ser dirigido à la primera crítica por ningun hombre que hubiese profundizado esta obra, y no se hubiese limitado à hojearla. Forjar nuevas palabras, cuando la lengua no carece de términos para expresar ideas dadas, es tomar un trabajo pueril para distinguirse de este modo, à falta de pensamientos nuevos y de verdades, pegando un remiendo nuevo à un vestido viejo. Si, pues, los lectores de este escrito saben y pueden indicar expresiones más populares, que sean apropiadas al pensamiento, como me parece que son las que yo empleo, ó si creen po-

der probar lo fútil de este pensamiento, y por consiguiente, de la expresion que la designa, que no teman hacerlo: en el primer caso, me harán un gran servicio, porque no hay nada que yo desee tanto como el sér comprendido, y en el segundo les quedará reconocida la filosofía. Pero miéntras subsistan estos pensamientos, dudo mucho que se puedan hallar, para expresarlos, términos tan exactos y tan universales al mismo tiempo (1).

Habríamos, pues, descubierto ó hallado de este modo los principios á priori de dos facultades del alma, la de conocer y la de desear, y determinado las condiciones, la extension y los límites de suuso,

<sup>(1)</sup> Una cosa temo más aquí que esta acusacion de oscuridad, á saber, que no se comprenda bien el sentido de algunos términos que yo he elegido con gran cuidado para expresar bien el concepto que ha querido designar. Así, pues, en el cuadro de las categorias de la razon práctica, bajo el titulo de la modalidad, lo licito y lo ilicito (lo posible ó lo imposible, pero de una posibilidad ó imposibilidad practicamente objetiva), tienen para el lenguaje vulgar casi el mismo sentido que el deber y lo contrario al deber; pero aqui las primeras expresiones designan lo que es conforme ó contrario a un precepto practico puramente posible (como, por ejemplo, la solucion de todos los problemas de la geometría y de la mecánica); las segundas, loque es conforme o contrario á una ley que reside realmente en la razen en general; y esta diferencia de significacion no es absolutamente extraña al lenguaje vulgar, por más que sea poco usada. Por ejemplo, es ilicito en un orador, como tal, forjar nuevas palabras ó giros nuevos, pero esto es lícito al poeta en cierta medida; ahora bien, en ninguno de ambos casos hay cuestion sobre el deber. En efecte, si alguno quiere comprometer su reputacion de orador, nadie puede impedirselo. No se trata aqui sino de la distincion de los imperativos en principios de determinacion problemáticos, asertóricos y apodicticos. Yahe distinguido en otro lugar la idea de la sabiduria de la santidad, aunque las he explicado como

y asegurado así los fundamentos de una filosofía sistemática ó de una ciencia á la vez teórica y práctica.

Lo peor que podria suceder à estas investigaciones, es que alguien descubriese de improviso, que no hay ni puede haber conocimiento à priori. Pero en esto no hay el menor peligro. Sucede en ello lo mismo que si alguno quisiera demostrar por medio de la razon que no hay razon. En efecto, decimos que conocemos una cosa por la razon, cuando tenemos conciencia de que hubiéramos podido conocerla, aun cuando no se nos hubiera dado mediante la experiencia; por consiguiente, son cosas idénticas el conocimiento racional y el conocimien-

siendo en el fondo y objetivamente idénticas. Pero no hablo aquí sino de esa sabituria que el hombre se arroga, y por consiguiente, sólo la considero subjetivamente, como una propiedad atribuida al hombre. (Quizá la palabra virtud, que los estóicos tienen en mucha cuenta, designaria mejor el caracrer distintivo de su escuela.) Pero la expresion portulado de la razon pura práctica es, sobre todo, la que recibiria una falsa interpretacion, si se confundia su sentido con el que tienen los postulados de las matemáticas puras, los cuales implican una certeza apodictica. Estos piden la posibilidad de una accion, cuyo objeto posible à priori, se ha reconocido de antemano teóricamente, y con entera certeza. Aquel pide la posibilidad de un objeto (de Dios y de la inmortalidad del alma), con arreglo à las leyes practicas apolícticas, y por consiguiente, sólo para la necesidad de la razon practica. Consiste esto en que la gerteza de la posibilidad aquí pedida, ino es teórica, ni por es este apodíctica, es decir, no es una necesidad reconocida con blacion al objeto, sino una suposicion necesaria relativamente al sujeto para el cumplimiento de las leyes objetivas, pero prácticas; por tanto, no esmás que una hipótesis necesaria. No he podido hallar mejor expresion para designar esta necesidad racional subjetiva, pero sin embargo, verdadera y absoluta.

to à priori. Es una contradiccion evidente querer sacar de un principio de la experiencia la necesidad (ex pumice aquam), y querer de este modo dar à un juicio la verdadera universalidad (sin la cual no hay razonamiento, ni áun por analogía, porque esta supone una universalidad, presunta por lo ménos, y una necesidad objetiva). Sustituir con la necesidad subjetiva, es decir, la costumbre, la necesidad objetiva, que sólo puede hallarse en los medios à priori, es negar à la razon la facultad de juzgar del objeto, es decir, de conocer á éste y á lo que con él se relaciona, y pretender, por ejemplo, que cuando una cosa sigue muchas veces ó siempre á otra, no podemos concluir de ésta aquélla (porque este razonamiento indicaria una necesidad objetiva v el concepto de un lazo à priori), sino esperar sólo casos análogos (lo mismo que los animales), lo cual es destruir el concepto de causa como un concepto falso y como una pura ilusion del espíritu. Se intentará remediar esta falta de valor objetivo. v, por consiguiente, de universalidad, diciendo que no se vé la razon de atribuir à otros séres racionales un modo distinto de conocimiento; si esta manera de razonar tuviese algun valor, nuestra ignorancia nos sería más útil, para extender nuestro conocimiento, que todas las reflexiones posibles. En efecto, por lo mismo que no conocemos más séres racionales que el hombre, tendríamos derecho à admitirlos tales como nos conocemos à nosotros mismos, es decir, que los conoceríamos realmente. No recordaré aquí que el consentimiento

universal no prueba el valor objetivo de un juicio (es decir, su valor como conocimiento), y que, aun cuando esta universalidad se encontrase accidentalmente, no sería una prueba de la conformidad del juicio con el objeto, sino que, por el contrario, en el valor objetivo de aquél es donde reside el principio de un consentimiento necesario y universal.

Hume se acomodaria muy bien á este sistema de empirismo universal en los principios, pues, como se sabe, no pedia más sino que, en vez de dar un sentido objetivo à la necesidad del concepto de causa, se le admitiese en sentido subjetivo, es decir, como un hábito, á fin de negar á la razon todo juicio sobre Dios, sobre la libertad y sobre la inmortalidad; y es necesario convenir en que es un lógico tan hábil, que si se le conceden los principios, hay que concederle tambien las consecuencias que de ellos saca. Pero el mismo Hume no estudió el empirismo hasta el punto de comprender en él las matemáticas. Consideraba las proposiciones de éstas como puramente analíticas, y si esto era exacto, serian tambien apodícticas, pero no podria concluirse nada relativamente á la facultad que tendria la razon de emitir tambien en filosofía juicios apodícticos, es decir, juicios sintéticos (como el principio de causalidad). Si se admite un empirismo universal, ó que abrace todos los principios, es necesario comprender tambien en él las matemáticas.

Pero, si las matemáticas están en contradiccion con la razon que no admite más que principios em-

píricos, como es inevitable en la antinomia en que los matemáticos prueban incuestionablemente la infinita divisibilidad del espacio que el empirismo no puede conceder, la demostracion más evidente posible está en palpable contradiccion con las pretendidas conclusiones de los principios de la experiencia, y puedo preguntar como el ciego de Cheselden: ¿qué sentido me engaña, el de la vista ó el del tacto? (Porque el empirismo se funda sobre una necesidad sentida, y el racionalismo, por el contrario, en una necesidad percibida). Por donde se vé que el empirismo universal es un verdadero escenticismo. Pero no hay razon para atribuir à Hume un escepticismo tan general (1), porque por lo ménos veia en las matemáticas una piedra de toque infalible para la experiencia, miéntras que el escepticismo no admite absolutamente ninguna (no pudiendo encontrarse ésta sino en los principios à - priori,) por más que la experiencia no se componga simplemente de sentimientos, sino tambien de juicios.

Sin embargo, como es difícil tomar en sério este empirismo en un siglo filosófico y crítico como el presente, y no tiene probablemente otro fin que el

<sup>(1)</sup> Los nombres que designan las reglas en que se coloca á los filósofos han dado origen á muchos enredos y sutilezas. Así es que se dirá que N. (Kant duda aquí de si mismo es un idealista, porque á pesar de que declara expresamente que á nuestras representaciones de las cosas exteriores corresponden objetos reales ó cosas exteriores, pretende, sin embargo, que la forma de la intuición de estos objetos no depende de ellos sino del espiritu humaro.

de ejercitar el juicio, y poner más fácilmente en claro, mediante el contraste, la necesidad de principios racionales *à priori*, debemos estar algo obligados para con aquellos que se aplican á este género de trabajo, muy poco instructivo por lodemás.

## INTRODUCCION.

DE LA IDEA DE UNA CRITICA DE LA RAZON PRÁCTICA.

En su empleo teórico, se ocupa la razon únicamente de los objetos de la facultad de conocer, y la crítica de este empleo de la razon sólo dirige propiamente à la facultad de conocer, considerada en sus elementos puros, porque hace sospechar de antemano lo que despues confirma, à saber: que esta facultad traspasa fácilmente sus límites, para perderse en medio de los objetos inaprensibles y de conceptos contradictorios. Otra cosa sucede respecto del empleo práctico de la razon. En este se ocupa de los principios determinantes de la voluntad que es la facultad, ya de producir objetos conformes à nuestras representaciones, ya de determinarse por sí misma à la produccion de estos objetos (basta ó no para ello el poder físico), es decir, de determinar su causalidad; porque la razon puede bastar al ménos para determinar la voluntad, y tiene siempre realidad objet va, en cuanto se refiere únicamente à aquella. La primera cuestion es aqui la de saber si la razon pura basta por

sí sola para determinar la voluntad, ó si sólo puede ser un principio determinante bajo condiciones empíricas (als empirich-bedingte). Presentase aquí, empero, un concepto de causalidad ya admitido y defendido por la crítica de la razon pura, aunque no sea susceptible de ninguna exhibicion empirica, à saber, el concepto de la libertad, y, si podemos, sin embargo, hallar un medio de probar que esta propiedad pertenece, en efecto, á la voluntad humana (y al mismo tiempo á la de todos los séres racionales), habremos demostrado de este modo no sólo que la razon pura, ó independiente de toda condicion empírica, puede ser práctica, sino que sólo ella lo es en un sentido absoluto. Por consiguiente, no necesitamos establecer una critica de la razon pura práctica, sino sólo de la razon práctica en general; porque, la razon pura no necesita critica una vez establecida su existencia, sino que halla en sí misma la regla de la crítica de todo su uso. La critica de la razon práctica en general tiene, pues, la obligacion de quitar á la razon, cuando está sometida á condiciones empíricas, la pretension de suministrar exclusivamente à la voluntad su principio de determinacion. El uso de la razon pura, una vez demostrada su existencia, es inmanente; aquel que está sometido á condiciones empíricas, y se arroga la soberanía, es por el contrario transcendente, y se revela por pretensiones y órdenes que salen por completo de su esfera, y que es justamente la inversa de lo que podria decirse de la razon pura en su uso especulativo.

Sin embargo, como el conocimiento de la razon pura es siempre el que sirve de principio al uso práctico de que aquí se trata, la division general de la critica de la razon práctica deberá estar en un todo conforme con la de la razon especulativa. Tendremos, pues, tambien aquí una doctrina elemental y una metodologia, y, en la doctrina elemental, que constituye la primera parte, una analitica, que da la regla de la verdad, y una dialéctica, que contiene la exposicion y la explicacion de la apariencia (des Scheins) à que pueden dar lugar los juicios de la razon práctica. Pero el órden que seguimos en las subdivisiones de la analítica, será inverso al que hemos seguido en la crítica de la razon especulativa. En efecto, en ésta, comenzaremos por los principios, para pasar despues á los conceptos, y de aquí, si es posible, á los sentidos, miéntras que en aquella debimos comenzar por los sentidos y acabar por los principios. Consiste esto en que ahora se trata de la voluntad y tenemos que considerar la razon, no en su relacion con los objetos, sino con la voluntad y su causalidad. Es, pues, necesario comenzar por establecer los principios de una causalidad independiente de toda condicion empírica, para poder ensayar despues determinar el concepto del objeto de la voluntad determinado por estos principios, y, por último, su aplicacion al sujeto mismo y á su sensibilidad. La ley de la causalidad libre, es decir, un principio practico puro, es aquí el punto de partida necesario, y determina los objetos con que se relaciona.