

Kant, Immanuel

Critica de la razón práctica. - 1ª ed. Buenos Aires: Losada, 2007; 248 p.; 22 x 14 cm. - (Grandes Obras del Pensamiento, 9)

Traducido por J. Rovira Armengol

ISBN 978-950-03-9534-2

I. Filosofía Moderna. I. José Rovira Armengol, trad. II. Título

CTD 190

Título original alemán:

Kritik der praktischen Vernunft

1ª edición en esta colección: noviembre de 2007

© Editorial Losada, S. A.

Moreno 3362.

Buenos Aires, 1961

Distribución:

Capital Federal: Vaccaro Sánchez. Moreno 794 - 9º piso

(1091) Buenos Aires, Argentina.

Interior: Distribuidora Bettrán, Av. Vélez Sarsfield 1950

(1285) Buenos Aires, Argentina.

Composición: *Taller del Sur*

ISBN 978-950-03-9534-2

Libro de edición argentina

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina

Printed in Argentina

Prólogo

¿Por qué esta crítica no lleva el título de *Crítica de la razón práctica pura*, sino simplemente de la razón práctica, a pesar de que el primero parece exigido por el paralelismo de esta razón con la especulativa? Lo explica suficientemente este estudio. Su propósito es exponer que existe una razón práctica pura, y con este designio critica toda su facultad práctica. Si lo logra, no necesita criticar la facultad pura con el objeto de ver si la razón no va con esa facultad más allá de una mera presunción (como seguramente sucede con la especulativa), pues si como razón pura es realmente práctica, demuestra su realidad y la de sus conceptos mediante hechos, y en vano será todo sutilizar contra la posibilidad de que sea real.

A la vez que esta facultad, consta también en lo sucesivo la libertad trascendental, y por cierto que tomada en aquella acepción absoluta en que la razón especulativa la necesita en el uso del concepto de causalidad para salvarse contra la antinomia en que cae inevitablemente cuando quiere pensar lo absoluto en la serie del enlace causal, concepto que sólo podía formular problemáticamente como no imposible de pensar, pero sin asegurar su realidad objetiva, antes bien únicamente para no ser impugnada en su esencia y precipita-

da en un abismo de escepticismo porque se pretendiera que es imposible lo que por lo menos debe considerarse como concebible.

El concepto de libertad, en la medida en que su realidad puede demostrarse mediante una ley apodictica de la razón práctica, constituye la coronación de todo el edificio de un sistema de la razón pura, aun de la especulativa, y todos los demás conceptos (Dios y la inmortalidad) que en ésta carecen de apoyo como meras ideas, se enlazan con este concepto, y con él y gracias a él adquieren existencia y realidad objetiva, es decir, que su posibilidad se demuestra por el hecho de que la libertad es real, pues esta idea se revela mediante la ley moral.

Pero, además, de todas las ideas de la razón especulativa, la libertad es la única de la cual sabemos *a priori* la posibilidad, aunque sin intelligida, porque es la condición* de la ley moral que sabemos. Pero las ideas de Dios e inmortalidad no son condiciones de la ley moral, sino solamente condiciones del objeto necesario de una voluntad, determinada por esta ley, es decir, del uso meramente práctico de nuestra razón pura; por lo tanto, tampoco de esas ideas podemos sostener que conocemos e intelligimos, no diré solamente la

* Para que en esto no se pretenda ver inconsecuencias considerando que ahora denomino a la libertad condición de la ley moral y luego sostengo en este estudio que la ley moral es la condición bajo la cual adquirimos por vez primera concepción de la libertad, me limitaré a recordar que la libertad es en todo caso la ratio essentialis de la ley moral y la ley moral la ratio imperativalis de la libertad. En efecto, si no pensáramos previamente la ley moral en nuestra razón con claridad, nunca tendríamos derecho a suponer algo que fuera libertad (aunque ésta no se contradiga). Pero si no hubiera libertad, no cabría hallar en nosotros la ley moral.

realidad, sino ni siquiera la posibilidad. Y, no obstante, son las condiciones de la aplicación de la voluntad moralmente determinada a su objeto que le es dado *a priori* (el bien supremo). Por consiguiente, en este aspecto práctico puede y debe suponerse su posibilidad, aunque no conocerla ni intelligirla teóricamente. Para el último requisito es suficiente, en el aspecto práctico, que no contengan ninguna imposibilidad intrínseca (contradicción). Aquí hay solamente un motivo para el asentimiento, motivo que es meramente subjetivo en comparación con la razón especulativa y, sin embargo, igualmente válido objetivamente para una razón pura pero práctica; por lo cual se proporciona realidad objetiva y competencia a las ideas de Dios e inmortalidad gracias al concepto de libertad, y aun necesidad subjetiva (requerimiento de la razón pura) de suponerlas, aunque no por eso se amplía la razón en el conocimiento teórico, sino que solamente se da la posibilidad que antes era sólo problema y aquí se convierte en aserción, y así el uso práctico de la razón se enlaza con los elementos del uso teórico. Y esta necesidad no es por cierto hipotética, propia de una intención arbitraria de la especulación, en el sentido de que sea preciso admitir algo si se quiere llegar a la perfección del uso de la razón en la especulación, sino una necesidad legal de suponer algo sin lo cual no puede suceder lo que cada uno debe ponerse ineluctablemente como intención del hacer y dejar de hacer.

En todo caso, para nuestra razón especulativa sería más satisfactorio resolver de suyo esos problemas sin ese rodco y conservarlos como intelección para el uso práctico: pero nuestra facultad de la especulación no ha sido tan bien tratada. Quienes se precian de tan elevados conocimientos,

no deberían tener reserva con ellos, antes bien exponerlos públicamente a examen y apreciación. Pretenden demostrar — ¡muy bien! demuestren pues— y la crítica pondrá toda su argumentación a sus pies considerándolos vencedores. *Quid statis? Nolunt. Atqui licet esse beatos.* Mas como en realidad no quieren — es de suponer que porque no pueden—, tenemos que abordar nosotros de nuevo esos problemas para buscar y fundar en el uso moral de la razón los conceptos de Dios, libertad e inmortalidad, para los cuales no halla la especulación garantía suficiente de su posibilidad.

Aquí es donde se explica también por vez primera el enigma de la crítica: ¿cómo es posible negar la realidad objetiva al uso suprasensible de las categorías en la especulación y concederles, no obstante, esta realidad respecto de los objetos de la razón práctica pura? Pues eso debe tener el aspecto de inconsecuencia mientras sólo se conozca de nombre ese uso práctico. Pero si ahora, mediante un análisis completo de éste se advierte que la realidad concebida en este caso no aspira a llegar a una determinación teórica de las categorías ni a una ampliación del conocimiento hacia lo suprasensible, sino que lo único que se pretende en este caso es que en este aspecto les corresponda siempre un objeto — porque o bien están contenidas *a priori* en la necesaria determinación de la voluntad o inseparablemente enlazadas con su objeto—, aquella inconsecuencia desaparece porque se hace de aquellos conceptos otro uso que el que la razón especulativa necesita. En cambio, se obtiene entonces una confirmación —muy satisfactoria y que antes difícilmente cabía esperar— del modo de pensamiento consecuente de la crítica especulativa por el hecho de que ésta sólo acepta

como fenómenos los objetos de la experiencia como tales y entre ellos nuestro propio sujeto, pero recomienda poner como fundamento cosas en sí, o sea no considerar que todo lo suprasensible es invento y su concepto vacío de contenido: la razón práctica proporciona ahora realidad por sí misma — y sin haberse puesto de acuerdo con la especulativa a un objeto suprasensible de la categoría de causalidad: a la libertad (aunque, como concepto práctico, sólo para el uso práctico), confirmado pues con un hecho aquello que allí sólo podía pensarse. Con ello adquiere también su cabal confirmación en la crítica de la razón práctica la afirmación, asombrosa aunque indiscutible, de la crítica especulativa de que aún el sujeto pensante es mero fenómeno para él mismo en la intuición interna, hasta el punto de que es preciso venir a ella aunque la primera no hubiese podido demostrar esta proposición.*

Con esto entiendo también por qué las objeciones más considerables que hasta ahora se me han hecho contra la Crítica, giran precisamente en torno a estos dos polos: por una parte, la realidad objetiva de las categorías aplicadas a noumena, negada en el conocimiento teórico y afirmada en el práctico, y por otra, la paradójica exigencia de hacerse a sí mismo noumenon, como sujeto de la libertad, pero al propio tiempo también fenómeno, respecto de la naturaleza, en su

* La unión de la causalidad como libertad con ella como mecanismo natural, la primera mediante la ley moral y la segunda mediante la ley natural — precisamente en un mismo sujeto: el hombre — es imposible sin representar este en relación con la primera como ente en sí y en la segunda como fenómeno, lo primero en la conciencia pura, lo último en la empiria. Sin esto es inevitable la contradicción de la razón consigo misma.

Relación con reflexión del idealismo
una vez de por sobre el hombre en este
estado.

propia conciencia empírica. En efecto, mientras no se llegó a conceptos determinados de moralidad y libertad, no era posible adivinar, por una parte, qué quería ponerse como fundamento del presunto fenómeno como *noumenon*, ni, por otra, si realmente era posible también hacerse de él un concepto si previamente habían imputado por exclusión a los meros fenómenos todos los conceptos del entendimiento puro en el uso teórico. Sólo una crítica minuciosa de la razón práctica puede eliminar toda esa mala interpretación y colocar en una luz clara el modo de pensamiento consecuente que constituye precisamente su máxima ventaja.

Para justificar por qué era lícito, y aun necesario, someter de vez en cuando de nuevo a examen en esta obra los conceptos y principios de la razón especulativa pura —a pesar de que ya habían sufrido su crítica especial—, lo cual sin duda no conviene a la marcha sistemática de una ciencia que se pretende edificar (pues las cosas juzgadas sólo pueden citarse debidamente, pero no ponerse de nuevo en tela de juicio), bastará decir: porque se considera la razón con esos conceptos pasando a un uso totalmente diferente del que allí hacia de ellos. Pero tal paso hace necesaria una comparación del uso antiguo con el nuevo, para distinguir seguramente el nuevo carril del anterior y al propio tiempo hacer notar su relación. Por consiguiente, consideraciones de esta clase —entre otras, aquellas que se dirigieron de nuevo al concepto de libertad, pero en el uso práctico de la razón pura—, no deben tenerse por añadidos cuya sola finalidad sea llenar lagunas del sistema crítico de la razón especulativa (pues ésta está ya completa en su propósito) y, como suele ocurrir con una edificación hecha precipitadamente, añadirle luego apoyos y

contrafuertes, sino como verdaderos miembros que ponen de manifiesto la cohesión del sistema, con el objeto de hacer comprender ahora en su exposición real conceptos que allí sólo podían representarse problemáticamente. Esta observación interesa de preferencia al concepto de libertad, del cual es preciso notar con extrañeza que haya todavía tantos que se jacten de poder comprenderlo perfectamente y explicar su posibilidad considerándolo solamente en su aspecto psicológico, mientras que si previamente lo hubiesen meditado con exactitud en el aspecto trascendental, hubieran tenido que reconocer tanto que es imprescindible como concepto problemático en el uso completo de la razón especulativa como que es completamente incomprensible, y si luego pasaron con él al uso práctico, habrían tenido que llegar respecto de los principios del último a la misma determinación de ese uso, a la cual tan reacios se muestran en otros casos. El concepto de libertad es la piedra de escándalo de todos los empiristas, pero también la clave para los principios prácticos más sublimes de los moralistas críticos, que gracias a ella comprenden que por necesidad deben proceder racionalmente. Por esto recomiendo al lector que no pase por alto, a la ligera, lo que sobre este concepto se dice al final de la Analítica.

Debo dejar para el juicio de los conocedores de un trabajo de esta índole el decidir si tal sistema como el que aquí se desarrolla de la razón práctica pura a base de la crítica de ésta, requiere mucho esfuerzo o poco, sobre todo para no errar el punto de vista justo desde el cual pueda trazarse debidamente el conjunto. Sin duda presupone la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pero sólo en la medida en que ésta se trata provisionalmente con el principio del deber e indica y

justifica una determinada forma del mismo," por lo demás, existe por sí mismo. El hecho de que no se haya añadido una clasificación completa de todas las ciencias prácticas, tiene también su razón válida en la condición de esta facultad práctica de la razón. En efecto, la especial determinación de los deberes como deberes del hombre para clasificarnos, sólo es posible a condición de que previamente se haya reconocido al sujeto de esta determinación (el hombre) según la condición con la que es realmente, aunque sólo en la medida en que sea necesaria respecto del deber; pero esto no corresponde a una crítica de la razón práctica, que sólo quiere indicar los principios de su posibilidad, de su extensión y límites completamente sin relación especial con la naturaleza humana. Por consiguiente, la clasificación corresponde en este caso al sistema de la ciencia, no al sistema de la crítica.

Creo que en el segundo capítulo de la Analítica habré dado satisfacción a la crítica de cierto comentarista sagaz y amante de la verdad que comentó la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: la de que en ella no se fijó el concepto del bien antes del principio moral** (como a su juicio

La crítica general?

Un comentarista que quería decir algo para censurar esta obra, acierta sin duda mejor de lo que se proponía, cuando dice que en ella no se estableció ningún nuevo principio de moralidad, sino solamente una fórmula nueva. Pero, ¿quién pretendía introducir siquiera un nuevo principio de toda la moralidad, como si dijéramos, para inventarla por vez primera? Como si antes de él, el mundo hubiese ignorado lo que es el deber, o hubiese estado en un error total acerca de él. Pero quien sepa lo que para el matemático significa una fórmula que determine con toda exactitud y sin error posible lo que debe hacerse para seguir un problema, no considerará insignificante y superficial una fórmula que así se lo permita respecto de todos los deberes.

Todavía se me podría hacer otra objeción: por que no he definido previamente también el concepto de facultad apetitiva o del sentimiento de placer, an

era necesario); asimismo he tenido en cuenta muchas otras objeciones que me han venido de hombres que revelan estar muy interesados en averiguar la verdad (pues aquellos que sólo se fijan en su antiguo sistema y que ya han resuelto de antemano lo que deba aprobarse o desaprobarse, no quieren explicación alguna susceptible de contrariar a sus intenciones particulares); el mismo criterio seguiré en adelante.

— La crítica de la facultad apetitiva.

Empero, esa objeción es injusta porque tal definición habría podido suponerse perfectamente como dada en la psicología. No obstante, es evidente que en ella la definición podría disponerse de suerte que el sentimiento de placer se pusiera como fundamento de la facultad apetitiva (como en realidad suele hacerse comúnmente), con lo cual el sujeto el principio supremo de la filosofía práctica tendría que resaltar reseramente empírico, lo cual debe de darse ante todo y en esta crítica se reñota totalmente. Por consiguiente, voy a dar ahora esta explicación tal como debe ser, para dejar indeciso al principio, como corresponde, este punto controvertido. La vida es la facultad de un ente de obrar según las leyes de la facultad apetitiva. La facultad apetitiva es la de este ente de ser, mediante sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones. Placer es la representación de la concomitancia del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida, es decir, con la facultad de la causalidad de una representación respecto de la realidad de su objeto (o de la determinación de las fuerzas del sujeto para la acción de producirlo). No necesito más con vistas a la crítica de conceptos que se tomar de la psicología; lo demás corre por cuenta de la crítica. Se advertirá fácilmente que con esta explicación se deja indecisa la cuestión de si el placer debe ponerse siempre como fundamento de la facultad apetitiva, o si hay también ciertas condiciones en que se limita a seguir a su determinación; en efecto, está conquiso de puras atribuciones del entendimiento puro, o sea categorías, que no contienen nada empírico. Esta provocación es muy recomendable en toda la filosofía y, no obstante, a menudo se desearía: consue en no anticiparse con una definición atrevida en los juicios antes de haber analizado completamente el concepto, lo cual a menudo se logra bastante tarde. Además, mediante todo, la marcha de la crítica tanto de la razón teórica como de la práctica, se observará que en ella se hallan múltiples ocasiones de suplir no pocas deficiencias del antiguo curso dogmático de la filosofía y de remediar errores que no pueden observarse sino después de haber hecho de los conceptos un uso de la razón que se dirija al conjunto de todos ellos.

Quando se trata de la determinación de una facultad especial del alma humana según sus fuentes, contenido y límites, dada la naturaleza del conocimiento humano sólo cabe partir de sus partes, de su exposición exacta y completa (hasta donde sea posible según la situación actual de los elementos del mismo ya adquiridos). Pero existe una segunda atención que es más filosófica y es arquitectónica, a saber: captar debidamente la idea del todo y tener a la vista, a base de ella, en una facultad de la razón pura, todas aquellas partes en sus mutuas relaciones, a base de derivarlas del concepto de ese todo. Este examen y garantía sólo es posible a base del más íntimo conocimiento del sistema, y aquellos que, desalentados ante la primera investigación, consideraron que no valía la pena adquirir ese conocimiento, no llegan a la segunda fase, a saber: a la visión de conjunto que constituye una vuelta sintética a lo que antes se dio analíticamente, y no es de extrañar que encuentren inconsecuencias en todo, aunque las lagunas que las hacen suponer, no se hallan en el sistema mismo, sino solamente en la marcha incoherente de su propio pensamiento.

A los efectos de este estudio no me preocupa en lo más mínimo el reproche de querer introducir un nuevo lenguaje, porque en este caso el tipo de conocimiento se aproxima mucho de suyo a la popularidad. Además, es un reproche que por lo que respecta a la primera Crítica, no podía suscribir nadie que la hubiese meditado a fondo en lugar de limitarse a hojearla. Fabricar palabras nuevas cuando en el lenguaje no faltan ya términos para conceptos dados, es un esfuerzo pueril por distinguirse entre la masa, a falta de pensamientos originales y verdaderos, presentándose por lo menos con

remiendos nuevos en un traje viejo. Por consiguiente, si los lectores de aquella obra conocen expresiones más populares que sean igualmente idóneas para el pensamiento como me parecieron serlo a mí, o bien se sienten con ánimos para demostrar la nulidad de estos pensamientos mismos y, en consecuencia, de esos términos, les estaría muy agradecido en el primer caso, pues lo único que pretendo es que se me entienda, y, en el segundo, contraerían un gran mérito en la filosofía. Sin embargo, mientras esos pensamientos se sostengan, dudo mucho de que puedan desubrirse para ellos términos adecuados y sin embargo más corrientes.

Más (que esa incomprendibilidad) me preocupa en este caso de vez en cuando la mala interpretación de ciertos términos que yo escogí con el mayor cuidado para no estropear el concepto a que se refieren. Así, en el cuadro de las categorías de la razón práctica, en el título de la modalidad, lo luto y lo luto (lo observablemente posible o imposible en la práctica) tienen en el lenguaje corriente casi el mismo sentido que la categoría subsiguiente del deber y de lo contrario al deber, en latín, en esta obra. Lo primero se refiere a lo que está de acuerdo o en contradicción con un precepto práctico meramente posible (como, por ejemplo, la solución de todos los problemas de la geometría o la mecánica), y lo segundo a lo que en este respecto se halla en una ley realmente situada en la razón, hasta al tenerla de significación no es totalmente ajena al lenguaje ordinario, aunque no es frecuente. Así, por ejemplo, no es lícito que un orador como tal introduzca nuevas palabras o giros, como hasta cierto punto es lícito para el poeta, en ninguno de ambos casos se piensa en primer lugar en el deber. Pues nadie puede entenderse que quiera rechazar a priori la fama de orador. Lo único que aquí importa es la diferencia de imperativos en motivos de determinación problemáticos, asertivos y apodicticos. Asimismo, en aquella nota en que correge las ideas morales de perfección práctica en distintas escuelas filosóficas, distinguí la idea de salvador de la santidad, a pesar de haber manifestado que objetivamente y en el fondo eran idénticas. Pero en este lugar entiendo por tal únicamente aquella salvador a que se alude a el hombre feliz (estoico), es decir, que se atribuye subjetivamente como propiedad al hombre (tal vez el término "virtud" de que el estoico hace también gran gala, indicando mejor lo característico de su escuela). Pero la expresión "postulado" de la razón

De esta suerte se habrían averiguado en adelante los principios *a priori* de dos facultades del ánimo: la facultad del conocimiento y la apetitiva, y habrían sido determinadas según las condiciones, alcances y límites de su uso, con lo cual empero se habrían echado los cimientos seguros de una filosofía sistemática, teórica tanto como práctica, como ciencia.

Pero nada peor podría suceder sin duda a estos esfuerzos que la circunstancia de que alguien hiciera el inesperado descubrimiento de que no hay en absoluto un conocimiento *a priori* ni puede haberlo. Pero no hay aquí peligro alguno. Sería como si alguien pretendiera demostrar con la razón que no hay razón. Pues sólo decimos que conocemos algo mediante la razón cuando tenemos conciencia de que habríamos podido saberlo aunque no se nos hubiera presentado en la experiencia; por lo tanto, conocimiento racional y conocimiento *a priori* es lo mismo. Pretender arrancar necesidad de una proposición empírica (*ex pumice aquam*), y con ella también universalidad (sin la cual no hay raciocinio, y por ende tampoco conclusión por analogía, que es por lo menos una presunta universalidad y necesidad objetiva y por

práctica para podría provocar aun las peores interpretaciones si se la involucra con el significado que tienen los postulados de la matemática pura y que llevan en sí certidumbre apodictica. En cambio, estos postulan la posibilidad de una acción cuyo objeto se ha reconocido previamente como posible técnicamente *a priori* con completa certidumbre. Pero aquel postula la posibilidad de un objeto (Dios y la inmortalidad del alma) mismo a base de leyes prácticas apodicticas, o sea sólo con vistas a una razón práctica; pues esta certidumbre de la posibilidad postulada no es técnica, y en consecuencia tampoco apodictica, o sea una necesidad reconocida respecto del objeto, sino suposición necesaria respecto del sujeto para la observancia de sus leyes subjetivas pero prácticas, por lo tanto, mera hipótesis necesaria. No supe hallar un término mejor para esta necesidad de la razón que es subjetiva y no obstruye, verdadera y absoluta.

no es nada objetivo,
es una necesidad

lo tanto la presupone siempre) para un juicio, es franca con- tradición. Atribuir subrepticamente necesidad subjetiva, es decir, costumbre, en vez, de objetiva, que sólo se da en juicio *a priori*, significa negar a la razón la facultad de juzgar sobre el objeto, es decir, de conocerlo y conocer lo que le conviene y, por ejemplo, de lo que a menudo y siempre sucedió a cierto estado precedente, no decir que de éste puede inferirse aquél (pues esto significaría necesidad objetiva y concepto de un enlace *a priori*), sino que sólo cabría esperar casos semejantes (de modo análogo a los animales), es decir, rechazar como falso en el fondo el concepto de causa y como mero engaño del pensamiento. Si pretendiéramos remediar esta carencia de validez objetiva y la universal consiguiente diciendo que, no se ve motivo para atribuir a otros entes racionales otra clase de representación, y eso diera una conclusión válida, nuestra ignorancia nos prestaría más servicios para ampliar nuestro conocimiento que toda reflexión, pues por la sola circunstancia de que no conocemos otros entes racionales que no sean el hombre, tendríamos derecho a suponer que son de tal índole como nosotros nos conocemos a nosotros mismos, es decir, los conoceríamos realmente. No mencionara el hecho de que porque se tenga universalmente por verdadero un juicio quede demostrada su validez objetiva (esto es, su validez como conocimiento), antes bien, aunque por casualidad hubiera tal validez, esto no arrojaría una prueba de la coincidencia con el objeto; por el contrario, sólo la validez objetiva constituye el fundamento de un acuerdo necesario universal.

También Hume se encontraría muy a gusto en este sistema del empirismo universal en los principios, pues, como se

sabe, sólo pedía que, en lugar de toda significación objetiva de la necesidad, se supusiera solamente en el concepto de causa una significación meramente subjetiva: la costumbre, para negar a la razón todo juicio sobre Dios, la libertad y la inmortalidad; y, ciertamente, con tal de que se le concedieran solamente los principios, sabía sacar de ellos consecuencias con todo el rigor de la lógica. Sin embargo, ni el propio Hume hizo el empirismo tan universal que incluyera también en él la matemática. Consideraba que las proposiciones de ésta eran analíticas, y si esto fuera cierto, serían apodicticas también de hecho, aunque no pudiera sacarse de ahí ninguna conclusión sobre una facultad de la razón para formular también en filosofía juicios apodicticos (como el principio de causalidad), o sea aquellos que eran sintéticos. Pero si se aceptara universalmente el empirismo de los principios, se involucraría también en él la matemática.

Y si ésta se pone en conflicto con la razón que sólo admite principios empíricos, como es inevitable en la antinomia en que la matemática demuestra irrefutablemente la infinita divisibilidad del espacio, aunque el empirismo no puede permitirle la máxima evidencia posible de la demostración, está en notoria contradicción con las presuntas conclusiones sacadas de principios de la experiencia, y entonces es preciso preguntar, como el ciego de Cheselden: ¿quién me engaña: la vista o el sentimiento? (Pues el empirismo se funda en una necesidad sentida, mientras que el racionalismo en una necesidad comprendida.) Y de esta suerte, el empirismo universal revela ser el genuino escepticismo que erróneamente

se imputó a Hume en una acepción tan ilimitada,* pues por lo menos dejó en la matemática una piedra de toque segura de la experiencia, mientras que el escepticismo no permite ninguna (ya que sólo podría hallarse en principios *a priori*), a pesar de que ésta no consta de meros sentimientos sino también de juicios.

Mas como esta época filosófica y crítica difícilmente puede tomarse en serio ese empirismo, que probablemente sólo se plantea para ejercitar la facultad de juzgar y presentar en una luz más clara mediante contraste la necesidad de principios racionales *a priori*, puede estarse agradecido a aquellos que quieren esforzarse con este trabajo, que por lo demás no es precisamente instructivo.

* No robes que designan la adhesión a una secta, condejen de saber en todas las épocas y muchos siglos, maso meros caros, dando algunas de las. No es delicta. Pues aunque no se le concede sino que exige que i mueras res. presunciones de las cosas externas correspondan verdaderos objetos de cosas externas, pretende empero, que la forma de la intuición de ellos se puede conocer ellos sino sólo del mismo animales.

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 del conocimiento, y una crítica de él respecto de ese uso se refería propiamente sólo a la facultad del conocimiento puro, porque ésta suscitaba la sospecha - que en efecto se confirma luego - de que fácilmente se perdía más allá de sus fronteras, entre objetos inalcanzables o aun conceptos contradictorios entre sí. Distinto es ya lo que sucede con el uso práctico de la razón. En éste, la razón se ocupa de los motivos¹ determinantes de la voluntad, la cual es una facultad que o bien produce objetos correspondientes a las representaciones o por lo menos se determina a sí misma para lograrlos (sea suficiente o no la potencia física), es decir, determina su causalidad. En efecto, en este caso la razón puede por lo menos llegar a la determinación de la voluntad y tiene realidad objetiva mientras lo que importe sea sólo el querer. Aquí tenemos pues la primera cuestión: ¿basta la razón pura por sí sola para determinar la voluntad o bien, como empíricamente determinada, es sólo un motivo determinante de la voluntad? Pues bien, en este caso aparece un concepto de

— *Resolución de la*
la libertad

En el sentido de fundamento objetivo (*Beitragungsgegenständlichkeit*) no se refiere subjetiva: *Freiheit*, (*Nicht an sich sein*)

causalidad justificado por la crítica de la razón pura, aunque no sea susceptible de exposición empírica: el de libertad; y si ahora podemos encontrar razones para demostrar que esta propiedad compete de hecho a la voluntad humana (y, por tanto, también a la voluntad de todos los seres racionales), con ellos se habrá expuesto que no sólo la razón pura puede ser práctica, sino que sólo ella, y no la empíricamente limitada, es absolutamente práctica. Por consiguiente, tendremos que elaborar, no una crítica de la razón práctica pura, sino cabalmente de la razón práctica. En efecto, la razón pura, una vez que se haya expuesto que existe, no necesita crítica.

Es ella la que contiene la guía para la crítica de todo uso. La crítica de la razón práctica propiamente dicha tiene pues como misión disuadir a la razón empíricamente condicionada de la voluntad. El uso de la razón pura, una vez que se ha puesto en claro que la hay, es únicamente immanente; el empíricamente condicionado que se jacta de ser soberano único, es, por el contrario, trascendente y se manifiesta en exigencias e imperativos que van totalmente más allá de su territorio, lo cual es precisamente la situación inversa de lo que pudo decirse de la razón pura en el uso especulativo.

Sin embargo, como sigue siendo aún la razón pura cuyo conocimiento sirve aquí de fundamento al uso práctico, la clasificación de una crítica de la razón práctica deberá adaptarse, según el esquema universal, a la de la especulativa. Por consiguiente, deberemos tener en ella una doctrina elemental y una metodología, y en aquélla, como primera parte, una analítica como regla de la verdad y una dialéctica como exposición y solución de la apariencia en los juicios de la razón práctica. Pero el orden en la subsección de la analítica

será a su vez el inverso que el de la crítica de la razón pura especulativa, pues en la presente tendremos que empezar con los principios para remontarnos a los conceptos y sólo desde éstos pasar en lo posible a los sentidos, cuando en la razón especulativa empezábamos, por el contrario, con los sentidos y teníamos que terminar en los principios. La razón de esto estriba a su vez en que ahora tenemos que ver con una voluntad y tenemos que ponderar la razón, no en relación con objetos, sino con esta voluntad y su causalidad, pues los principios de la causalidad empíricamente condicionada tienen que constituir el comienzo según el cual se haga el ensayo para fiar por vez primera nuestros conceptos del motivo determinante de tal voluntad, de su aplicación a objetos y por último al sujeto y su sensibilidad. La ley de la causalidad a base de libertad, es decir, algún principio práctico, hace inevitable aquí el comienzo y determina los únicos objetos a que puede referirse este principio.