

INTRODUCCIÓN ·

Inaugura la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas la publicación de una «Biblioteca de moralistas, políticos, filósofos, economistas y jurisconsultos españoles», con la inédita versión que de la *Ética a Nicomaco* de Aristóteles hizo en el siglo xvi el insigne humanista Pedro Simón Abril. Aunque la obra en sí no sea hispánica, ejerció, como es notorio, considerable influencia en la historia de nuestras ideas morales; aparte de lo cual, bien merece ver la luz pública en esta colección un trabajo de tanto empeño como el de Abril, que aportó a él todo su esfuerzo e inteligencia, ilustrándolo con un análisis general de la obra, y otro especial (a veces, crítico) de cada uno de sus capítulos. Antes de tratar del traductor y de su versión, será quizá útil decir algo acerca del libro, en relación con la historia de las ideas morales.

I

Sea como quiera de la representación de los filósofos griegos pre-socráticos (y en especial de los pitagóricos), parece cierto que es a Sócrates (469 ? - 399 a. de J. C.) a quien se debe el primer ensayo de fundamentación de la Moral. «La experiencia de su época —escribe Zeller— le persuadió de que la honestidad moral tradicional, que descansaba únicamente en la autoridad y en la costumbre, era impotente para resistir los ataques del escepticismo moral. Examinando a los hombres, no había encontrado en los más ilustres de sus contemporáneos, sino una supuesta virtud, en vez de virtud verdadera. Para alcanzar la verdadera moralidad, es necesario que el hombre consiga hallar en una ciencia clara y cierta la regla de su conducta».

La máxima fundamental de la moral socrática era ésta: «La virtud es una ciencia». Jenofonte, en los *Recuerdos memorables de Sócrates* (III, 9) advierte que éste no separaba la σοφία (sabiduría) de la σωφροσύνη (templanza), considerando como

verdadero sabio al que conocía las cosas bellas y buenas (τὰ καλὰ τε καὶ ἀγαθὰ) y las practicaba; y juzgando asimismo que todos los hombres escogen, entre las acciones posibles, aquellas que piensan serles más útiles, por lo cual los que no obran bien no son sabios ni prudentes. En este concepto, la virtud es sabiduría, y el vicio, ignorancia, porque el que conoce lo mejor, necesariamente lo practica (en otro caso no lo tendría por bueno). Síguese de aquí que la virtud puede enseñarse, porque toda sabiduría es ciencia.

Pero ¿qué es lo mejor? ¿qué es lo bueno? ¿cuáles son las notas objetivas del Bien y de la Virtud? Sócrates no parece haberse elevado a esta investigación, y es muy significativo, en tal respecto, aquel coloquio del filósofo con su discípulo Aristipo, que Jenofonte reproduce (III, 8), y del cual parece inferirse con bastante claridad el *relativismo* de la moral socrática. Aristipo pregunta a Sócrates si cree que existe algo bello, y si las cosas bellas se parecen o no las unas a las otras. Sócrates contesta que hay muchas cosas bellas, y que éstas difieren entre sí; que lo mismo acontece con las cosas buenas, y que todo lo que puede ser útil, es bueno y bello relativamente al uso que de ello puede hacerse, de suerte que los mismos objetos pueden ser buenos y malos, bellos

y feos, « porque lo que es bueno para el hambre, es malo para la fiebre, y lo bueno para la fiebre, es malo para el hambre; y lo que es bueno para la carrera, es malo para la lucha, y lo bello para la lucha, es feo para la carrera, *pues todas las cosas son buenas y bellas en relación con aquellas para las cuales representan un bien, y malas y feas en relación con aquellas para las que son un mal.*» Por eso es necesario que los hombres se conozcan a sí mismos, porque de esta suerte sabrán *lo que les es útil* (τὰ ἐπιτήδεια ἑαυτοῖς), distinguiendo lo que pueden de lo que no pueden hacer (Jenofonte, IV, 2).

Platón (427 - 347) acepta la máxima fundamental de su maestro: «La virtud es sabiduría». En el *Carmides*, aquél parece llegar a la conclusión de que esta sabiduría es, por una parte, la ciencia del bien y del mal (ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ), y, por otra, algo superior: la ciencia de la ciencia y de la ignorancia (ἐπιστημῶν γε καὶ ἀνεπιστημοσύνων ἢ ἐπιστήμη ἐστίν). En el *Primer Hippias*, los conceptos de bello y de bueno se identifican, protestando Platón, por boca de Sócrates, de la doctrina que tiende a separarlos, haciendo de lo bello causa de lo bueno. Pero el *Carmides* y el *Primer Hippias* son diálogos principalmente negativos. Los conceptos socráticos vuelven a aparecer en el *Menón* (diálogo posterior

al *Protágoras* y anterior al *Fedón*): nadie quiere el mal, porque todos desean el bien. Pero ¿qué bien es éste? ¿hay un Bien en sí, un Bien absoluto? En el *Menón* parece deslizarse alguna duda respecto de la posibilidad de que este Bien, identificado con la virtud, sea objeto de ciencia y de enseñanza; se apunta la idea de que sea algo divino, y junto a esta idea aparece la teoría de la reminiscencia, según la cual el alma, respecto de la virtud, como respecto de todo lo demás, se puede hallar en estado de recordar lo que en otras vidas ha sabido.

La doctrina platónica adquiere todavía una mayor tendencia al misticismo en la *República*. El Bien es lo más perfecto, está por encima de la verdad y de la sabiduría: es Idea, y, por lo tanto, es uno, y se halla fuera del mundo de lo que nace y muere. «La idea del Bien es causa de la ciencia y de la verdad (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν... αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας), en tanto que comprendidas... Y del mismo modo que hay razón para pensar que la luz y la vista son semejantes al sol, pero no la hay para creer que sean el mismo sol, así también es justo pensar que estas dos cosas (la ciencia y la verdad) son semejantes al Bien, pero erróneo creer que cualquiera de ellas sea el Bien». (*Rep.* VI, 19.) Siguiendo el símil, dice Platón, que así como el sol es quien da a las cosas

visibles el nacimiento, el desarrollo y el sustento, sin ser él generación, así el Bien da a las cosas inteligibles el ser y la esencia (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν), *no siendo él esencia* (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), sino algo superesencial en dignidad y en poder.

Nótese cómo se ha elevado la especulación ética desde Sócrates hasta Platón. Ha perdido el aspecto utilitario y relativo que parecía ostentar en el primero, hasta afirmar con Platón la idea del Bien en sí, del Bien absoluto, *causa* del ser, de la esencia, de la ciencia y de la verdad. Pero este Bien *no es esencia*, y, por lo tanto, carece de contenido; es una pura forma. En el *Filebo* (una de las producciones platónicas de la última época) el Bien posee como característica no ser en vista de otra cosa, sino todo lo demás en vista de él; es, además, algo finito (πέρας), mientras que el placer y el dolor son infinitos (admiten más y menos); y el primer bien de todos es *la medida, el justo medio* (πρῶτον μὲν πῆ περι μέτρον καὶ τὸ μέτριον). Según la conclusión a que parece llegarse en el *Filebo*, el Bien no reside en el placer ni en la sabiduría, sino en la mezcla *ordenada* de ambos, mezcla producida por la Inteligencia.

Resulta, pues, harto indeterminado y variable el pensamiento platónico sobre el problema fun-

damental de la moralidad. Aristóteles (384 - 322 a. de J. C.) recoge varios de los capitales principios de su maestro, introduce otros nuevos, y da forma sistemática a la investigación ética, como hizo con la Lógica, con la Psicología, con la Física y con otras varias disciplinas.

* * *

Tres obras integran la enciclopedia aristotélica en materia de Moral: la *Ética a Nicomaco*, dividida en diez libros y que se supone publicada, después de la muerte de Aristóteles, por su hijo Nicomaco; la *Ética a Eudemo*, dividida en siete libros (tres de los cuales, el IV, el V y el VI, son idénticos a otros tres, el V, el VI y el VII, de la *Moral a Nicomaco*) y considerada hoy, después de las investigaciones de Spengel, como obra de Eudemo, discípulo de Aristóteles; y la llamada *Gran Ética* (*Ἠθικὰ μεγάλα*, por corrupción de *ἠθικῶν μεγάλων κεφάλαια*, según la hipótesis de Trendelenburg) en dos libros, extracto de las dos anteriores, y principalmente de la *Ética a Eudemo* ¹.

La moral aristotélica es eudemonista, puesto

¹ El opúsculo: *De las virtudes y de los vicios*, se considera apócrifo. Cons. Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, fortgeführt von Max Heinze; ed. de Berlin, 1909; I, pág. 204.

que señala como fin último del hombre la consecución de la felicidad. En parte, esto acontecía también con la *moral socrática*, con la platónica y con la estoica.

La doctrina fundamental de la *Ética a Nicoma-co* puede reducirse a los siguientes términos: el bien es el fin de todas nuestras acciones. Por eso puede definirse: *lo que todos apetecen* (οὐ πάντ' ἐφίεται). El Bien supremo es la felicidad; vivir bien, obrar bien, es sinónimo de ser dichoso (εὐδαιμονεῖν). Pero ¿en qué consiste la felicidad? Los platónicos han hablado del Bien en sí, del Bien uno; pero el Bien no puede ser algo universal y uno, porque no se le encontraría, si así fuese, en todas las categorías. No habría, además, más que una sola ciencia de todos los bienes, lo cual no es exacto. Y, si fuese algo separado y existente en sí, no podría ser poseído ni practicado por el hombre, que es precisamente lo que buscamos.

Lo característico del bien, consiste en ser aquello en vista de lo cual se hace lo demás; y es claro que aquel bien que se busca sólo por sí mismo, es más perfecto que el que se busca en vista de otro bien. Tal es la felicidad (ἡ εὐδαιμονία). Pero la felicidad, que es el sumo bien, no consiste en la posesión (ἐν κτήσει), sino en la acción (ἐν ἐνεργείᾳ). No es feliz el que duerme, sino el que obra. Y si,

en todo el que obra, la perfección reside en la función especial que efectúa, y lo propio del hombre, como ser activo, es el acto psíquico conforme a la razón, *el bien propio del hombre será la actividad del alma dirigida por la virtud* (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν). No es, por tanto, la felicidad un don de los dioses, sino algo que obtenemos mediante la práctica de la virtud.

Aristóteles distingue las virtudes en dos grupos: *dianoéticas* o intelectuales, y *éticas* o morales. Las primeras (ciencia, arte, prudencia, sabiduría, entendimiento) resultan de la doctrina y enseñanza; las segundas nacen del hábito, de las costumbres. Somos aptos naturalmente para poseer las virtudes morales, pero no basta la naturaleza para poseerlas: hace falta el ejercicio. Se hace uno arquitecto, construyendo, y músico, componiendo música; igualmente se hace uno justo, practicando la justicia; templado, practicando la templanza; fuerte, practicando la fortaleza.

Además de ser *hábito*, encaminado al bien, la virtud es *medio* entre extremos. «En toda cosa continua y que puede dividirse, se puede tomar parte mayor, y parte menor, y parte igual; y esto, o en sí misma, o en respecto nuestro. Es igual lo que es medio entre el exceso y el defecto; llamo el me-

dio de la cosa, el que igualmente dista de los dos extremos, el cual en todas las cosas es de una misma manera; pero el medio en respecto de nosotros es aquello que ni excede ni falta de lo que conviene, el cual, ni es uno, ni el mismo en todas las cosas.» Aristóteles se hace cargo de que *no todas las acciones, ni todas las pasiones, admiten medio*. Así, del mismo modo que en la templanza y en la fortaleza no hay exceso ni defecto, porque son medios, así en el adulterio, en el hurto, en el homicidio, no hay medio, ni exceso, ni defecto, sino que de cualquier modo que se cometan son vituperables.

Exige, además, Aristóteles ciertas condiciones para que un acto sea virtuoso: tales son la *voluntariedad* (o sea que el principio del acto esté en el agente mismo, el cual tenga conciencia de aquél); la *deliberación* (sobre los medios que pueden conducir al fin), y la *intención* o preferencia (deseo deliberado de las cosas que sólo de nosotros dependen). Así resulta ser la virtud «un hábito deliberado que consiste en el medio que hace relación a nosotros, ajustado a recta razón, como lo ajustaría un varón prudente» (ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν). En cuanto al Bien, Aristóteles reconoce que es el ob-

jeto de la voluntad; pero da entender «que para cada uno en particular es el bien tal como le parece».

Estudiado el acto moral con un método que nadie antes de él había seguido, Aristóteles practica un sutil análisis de algunas de las virtudes morales (y de sus contrarios), tratando sucesivamente del valor, de la templanza, de la liberalidad, de la magnificencia, de la magnanimidad, de la modestia, de la mansedumbre, del trato social, de la veracidad, de la cortesanía, de la vergüenza y de la justicia; y pasa luego al examen de las cinco virtudes intelectuales, terminando la *Ética a Nicomaco* con las teorías de la incontinencia y del placer, de la amistad (que para él es una especie de virtud) y de la felicidad. En esta última parte vuelve a tratar de los principios que al comenzar la obra expuso, y desenvuelve la idea de que la actividad preferente, la actividad que por excelencia constituye el estado feliz, es la actividad *teorética*, del pensamiento y de la contemplación. Los dioses son felices, y sus actos han de ser puramente contemplativos. Esta energía ó actividad *teorética* es la única que se ama por sí misma, porque en ella nada hay fuera de la contemplación, mientras que en la actividad *práctica* se busca siempre algo extraño a la acción. Si el hombre puede vivir aque-

lla vida, más que en cuanto hombre, la vive en cuanto hay en él algo de divino (θεϊόν).

Gomperz ha hecho notar, con fundamento, que la *eudemonía* de Aristóteles ofrece un aspecto, por decirlo así, objetivo. «Si representase simplemente la felicidad —escribe—, sería casi inevitable que fuese concebida como una suma de sentimientos de placer, o al menos de estados agradables, que duran. Contiene más bien lo que podría llamarse la constitución psíquica normal o *sana*». Por otra parte, la indeterminación en que permanece el concepto de Bien (aun reconociendo que es el objeto de la voluntad), y la vaguedad que presenta lo referente a la fijación de esa *medianía* relativa en que consiste la virtud moral (fijación que Aristóteles deja al arbitrio del varón prudente), constituyen otros tantos defectos graves del pensamiento aristotélico sobre la materia, a pesar de los sutiles análisis y de las bellas máximas en que la *Ética a Nicomaco* abunda.

Fué, sin duda, una conquista eterna de la Filosofía averiguar que la virtud moral no es una *posesión*, no es algo estático y fuera de la vida, sino algo dinámico, o más bien energético: una actividad, un *hábito* representativo de un esfuerzo consciente y deliberado. Pero las teorías del justo medio, del varón prudente, de la *recta razón*, no

eran bastantes para suministrar la norma segura de aquella actividad habitual. El hábito ha de ser conforme a razón (*ὠρισμένη λόγῳ*); y ¿cuál es la *recta razón*? ¿Es el Bien? Pero Aristóteles declara que el Bien es pura forma, sin contenido definible. No hay Bien universal y uno; como el ser, entra en todas las categorías, sin constituir ninguna de ellas especialmente. Por otro lado, el Bien en sí sería inaccesible; y en la Moral (que Aristóteles estima como parte de la Política o Ciencia social) buscamos el bien asequible, el bien en relación con nosotros (*πρὸς ἡμᾶς*).

* * *

Conviene relacionar la doctrina aristotélica de la felicidad con la *teología* expuesta por el Filósofo en los últimos párrafos del libro XII de la *Metafísica* (cap. 7.º). Allí se dice que lo deseable y lo inteligible mueven sin ser movidos, y que lo primero deseable es idéntico a lo primero inteligible, porque lo deseable es lo que aparece bueno (*τὸ φαινόμενον καλόν*), y el primer objeto de la voluntad es el bien. Ahora bien, el ser inmóvil mueve como objeto del amor (*ὡς ἐρώμενον*), e imprime el movimiento a todo lo demás. El motor inmóvil, el ser necesario, es el Bien.

Al sistematizar Santo Tomás de Aquino la

Ética cristiana en el siglo XIII, los citados principios aristotélicos le sirven de base. Él es, como Aristóteles, intelectualista. El fin del hombre consiste, a su juicio, en la felicidad (*beatitudo*), porque ésta es el sumo Bien. Pero la felicidad estriba en la visión de Dios *per essentiam*, y la esencia de esta visión representa un *acto intelectual*. «El bien del hombre — escribe el Santo en la *Summa Theologica* (2.^a 2.^{ae} q. 167, I ad I) — consiste en el conocimiento de lo verdadero; pero el sumo bien del hombre no consiste en el conocimiento de cualquier verdad, sino en el perfecto conocimiento de la verdad suprema (*summae veritatis*), como es patente por lo que dice Aristóteles en el libro X de las *Éticas*». No hacía falta la mención de Aristóteles, para que se echase de ver que toda la doctrina de la *beatitud* (dejando aparte lo relativo a la Gracia, con tanta profundidad estudiada por San Agustín, el más alto pensador del Cristianismo) es fundamentalmente aristotélica.

¿Cómo el hombre, en la vida presente, llega a conocer ese Bien supremo, norma última de las acciones morales? En la respuesta de Santo Tomás advertimos la nueva aportación de la filosofía cristiana a la historia de la Ética. La indeterminación platónica, la vaguedad aristotélica de los criterios del justo medio, del varón prudente y de

la recta razón, están aquí sustituidos por los conceptos de ley eterna y de ley natural, que no dejan de tener precedentes, sin embargo, en el libro V de la *Ética a Nicomaco*. La ley eterna es la razón o concepto del gobierno de las cosas en Dios, y, según su esencia, sólo los bienaventurados la conocen. La ley natural es la *participación* de la ley eterna, la *impresión* de la luz divina en la criatura racional, en virtud de la cual se inclina a los actos y fines debidos (I.^a 2.^{ae} q. 91, 2), y de ella habló el Salmista cuando escribía: «Muchos estarán diciendo: ¿quién nos hará ver bien? Refleja sobre nosotros luz de tu rostro, Ihowah!» No es que ambas leyes sean distintas, sino que la natural es *participación* de la eterna. A esta ley natural pertenecen todos los preceptos morales. Y adviértase que el *máximo precepto* es el del Evangelio (*Mat.*, XXII, 37-39): «Amarás al Señor Dios tuyo de todo tu corazón, y de toda tu alma, y de todo tu sentido... Amarás a tu prójimo como a ti mismo.»

Con esto se daba una regla, cuya fórmula no es difícil hallar también en el pensamiento antiguo, así oriental como occidental, aunque animada de distinto espíritu, que en el Cristianismo es espíritu de *caridad*. Se nos dice, en substancia, que obremos con los demás del propio modo que quisiéramos se obrase con nosotros mismos. Pero ¿cuál

es el fundamento, metafísico y psicológico, de semejante regla? Santo Tomás afirma que la ley natural es *participación* de la eterna, es decir, de la sobrenatural. Algo así como lo que Aristóteles expresaba al sostener que, si el hombre consiguiese la vida feliz, habría en él cierta partícula de *divinidad*. Según esto, ¿serán las leyes morales producto de una intuición más o menos intelectual y sobrenatural? Entonces no pueden ser objeto de ciencia, porque la intuición no se demuestra. ¿Serán, por el contrario, efecto de la experiencia y del discurso? Entonces se hallarán sujetas, probablemente, a las opiniones de los hombres, y carecerán de la universalidad, de la necesidad y de la permanencia que les prestaría un origen más alto.

* * *

Como Aristóteles, juzga Espinosa (1632-1677), (*Ética*, iv, Prefacio) que *bueno* y *malo* no indican nada positivo en las cosas, en sí consideradas, ni son sino modos de pensar o nociones que formamos comparando las cosas entre sí, porque una misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala o indiferente: como la música, que es buena para el melancólico, y mala para el afligido, y ni buena ni mala para el sordo. Así, *bueno* puede definirse:

aquello que sabemos de cierto sernos útil (*quod certo scimus nobis esse utile*), y malo: aquello que de cierto sabemos que nos sirve de obstáculo, de tal suerte, que seamos menos dueños de algún bien (*quod certo scimus impedire, quo minus boni alicuius simus compotes*). Y entiende que *virtud* y *potencia* representan lo mismo, siendo la virtud, en cuanto se refiere al hombre, la misma esencia o naturaleza de éste, en cuanto tiene poder de hacer ciertas cosas, que sólo pueden entenderse por las leyes de su propia naturaleza. El conocimiento de lo bueno y de lo malo no es sino el afecto de alegría o de tristeza, en cuanto somos conscientes de él, porque alegría (*laetitia*) es una pasión por la cual el alma pasa a una perfección (realidad) mayor, y tristeza (*tristitia*), una pasión por la cual pasa a una perfección menor; ahora bien, cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser (*unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*; III, prop. 6.^a), y ESE ESFUERZO O CONATO DE PERSEVERANCIA EN EL SER, ES LO QUE CONSTITUYE LA ESENCIA ACTUAL DE LA COSA (III, 7.^a); y la *utilidad* a que nos referíamos antes, al tratar de la definición del bien y del mal, es la utilidad para conservar nuestro ser. *El esfuerzo para conservarse es el primero y único fundamento de la virtud* (cona-

tus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum), y obrar absolutamente con arreglo a la virtud, no es otra cosa en nosotros que obrar, vivir y conservar nuestro ser (tres ideas que significan lo mismo) con arreglo a la razón (iv, prop. 24), puesto que solamente *obramos*, o somos activos, en cuanto entendemos, o sea en cuanto tenemos ideas adecuadas (verdaderas, claras y distintas), que son necesarias y universales, y que no proceden de la experiencia (ii, prop. 40, escolio 2.º). La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma (v, 42). El hombre libre es el que vive conforme al dictamen de la razón, o sea el que directamente desea lo que es bueno, es decir, el que desea obrar, vivir y conservar su ser sobre la base de la investigación de la utilidad propia. La sabiduría no es *meditación de la muerte*, sino de la vida. Pero el que naciese libre, según eso, no tendría sino ideas adecuadas, y, por lo tanto, carecería de concepto del mal, y consiguientemente (puesto que bien y mal son correlativos), tampoco sabría lo que es bien (iv, prop. 67 y 68).

Infiérese de todo ello, y del concepto que de la Voluntad tiene Espinosa (véanse sus *Cogitata metaphysica*), que, para éste, la virtud es, en esencia, *Voluntad de vivir*, y que el hombre libre, el ver-

daderamente virtuoso, estaría, como diría Nietzsche, *más allá del bien y del mal*. Se funda todo el sistema en un concepto que al mismo tiempo es hecho indiscutible: *el conato de todo lo que existe de perseverar en el ser*. Acaba la doctrina con la afirmación de que, absolutamente hablando, es lícito a todos, en virtud del supremo derecho natural, hacer lo que juzgan conveniente para su utilidad (*Et absolute id unicuique summo naturae iure facere licet, quod ad ipsius utilitatem conferre iudicat*). Si a un español (a Séneca) debemos los libros más admirables de máximas morales que se han escrito, a otro pensador hispánico, a Espinosa, debemos la más lógica construcción de un sistema de ética. En rigor, como vamos a ver inmediatamente, el *factum* de que parte Kant es mucho más discutible que el de Espinosa. Cuando Kant dice, ejemplificando su famosa ley fundamental de la razón pura práctica, que la no devolución de un depósito de cuya entrega no existe prueba, es inmoral, porque la máxima de la acción no puede convertirse en ley universal, *a causa de que no habría entonces nadie que hiciera depósitos*, Espinosa hubiera podido contestarle que la necesidad de expresar semejante *razón de la ley*, lleva implícita la idea de que la existencia de depósitos nos es *útil*, y *no nos conviene* quedar privados de ella.

Quizá el esfuerzo más poderoso que después se hizo para resolver las dificultades aludidas fué el de Kant (1724-1804), en su *Crítica de la razón práctica* (Riga, 1788), precedida de los *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres* (Riga, 1785).

Como en la *Crítica de la razón pura*, con la cual tiene cierto paralelismo de plan, en la de la razón práctica sigue Kant un procedimiento inverso al adoptado antes de él.

Entiende por *bien* «un objeto necesario de la facultad de desear», y por *mal*, uno de la de aborrecer; pero juzga que el concepto de lo bueno y de lo malo tiene que ser determinado, no *antes de la ley moral* (para la cual ese concepto parecía deber ser colocado como fundamento), sino sólo *después de la misma y por la misma*. En el supuesto —dice— de que quisiéramos 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 sólo podría consistir

en determinar por una parte este placer o dolor, en la completa conexión con todas las sensaciones de mi existencia; y, 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, quedaría excluída completamente la posibilidad de leyes prácticas *a priori* (universales y necesarias).

• En opinión de Kant, todos los principios prácticos de la Moral señalados antes de él son *empíricos* y no pueden proporcionar ley práctica alguna, porque suponen todos ellos un *objeto* (materia) de la facultad de desear como fundamento de la determinación de la voluntad, «pues el fundamento de determinación del albedrío 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», y así el fundamento resulta empírico, porque «de ninguna representación de cualquier objeto, sea el que sea, puede conocerse *a priori* si estará ligada con placer o dolor, o si será indiferente». Tal carácter empírico ofrecen todos los principios prácticos *materiales*, y entre ellos el de la felicidad, porque «en qué haya de poner cada cual su feli-

cidad, 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».

En su consecuencia: 1.º 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. 2.º 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.

Así puede formularse la 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.* «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 dueño ha muerto sin dejar nada escrito acerca de él. Naturalmente, este 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 máxi-