

La antinomia de la razón práctica como *absurdum practicum*

The Antinomy of Practical Reason
as *absurdum practicum*

Laura Alejandra Pelegrín¹

RESUMEN

Las antinomias de la razón ocupan un lugar destacado en el sistema crítico de Kant. El conflicto de la razón consigo misma es lo que despierta al Profesor de Königsberg del “sueño dogmático” y lo conduce a la elaboración del idealismo trascendental. Sin embargo, las antinomias de la razón práctica no han ocupado el mismo lugar que aquellas del uso teórico. De hecho, muchos estudiosos de la obra kantiana consideran que no hay, en sentido estricto, una antinomia de la razón en su uso práctico. El objetivo de este trabajo es mostrar que *hay* una antinomia de la razón práctica. Particularmente, mostremos por qué la antinomia de la razón práctica se debe entender a la luz del concepto kantiano de *absurdum practicum*.

Palabras claves: Kant, antinomia práctica, *absurdum practicum*.

ABSTRACT

The antinomies of pure reason play a significant role in Kant's critical system. The conflict of reason with itself woke Kant up from his dogmatic slumber and led him to the construction of his transcendental idealism. However, the antinomies of practical reason have not occupied the same place as those of reason in its speculative use. Actually, many commentators of Kant's critical philosophy consider that there is no antinomy of practical reason at all. The aim of this article is to show that *there is* an antinomy of practical reason. Particularly, we will show why the antinomy of practical reason should be understood under the light of the Kantian concept of *absurdum practicum*.

Keywords: Kant, practical antinomy, *absurdum practicum*.

Las antinomias de la razón ocupan un lugar destacado en el sistema crítico de Kant. El conflicto de la razón consigo misma es lo que despierta al Profesor de Königsberg del “sueño dogmático” y lo conduce a la elaboración del idealismo trascendental (cf. Torretti, 1980, p. 136, 142; Sadik, 1972, p. 1; Allison, 2004, p. 357; Wike, 1982, p. 7). Así lo señala el propio Kant en su célebre carta a Christian Garve. El conflicto antinómico de la razón lo despertó del sueño dogmático y lo condujo a la elaboración de una crítica de la razón. Por ello, en la *Crítica de la razón práctica*, Kant

¹ Universidad Diego Portales. Av. Ejército 260, Santiago de Chile, Región Metropolitana, Chile.
E-mail: laupel_88@hotmail.com

denomina a las antinomias como “el extravío más benéfico de la razón humana” (KpV, p. 193)², y en su carta a Marcus Herz del 11 mayo de 1781, Kant apunta que una exposición popular del sistema crítico debería comenzar con el planteamiento de las antinomias.

Sin embargo, las antinomias de la razón en su uso práctico no han ocupado el mismo lugar que aquellas del uso teórico³. De hecho, tampoco son tantos los comentarios sobre esta sección de la *Crítica de la razón práctica*, comparativamente con los estudios sobre otras secciones de esta obra de Kant. El debate entre los intérpretes no sólo ha girado en torno a los pasos del argumento kantiano sino que se ha puesto en duda que efectivamente haya una antinomia del uso práctico de la razón. Lewis Beck, Thomas Auxter y Jeffrie Murphy consideran que la antinomia de la razón práctica no es requerida en absoluto para la concepción kantiana de la moral. Murphy y Auxter afirman que la introducción del concepto de bien supremo, concepto en el que se gesta la antinomia, es completamente innecesario y que, de hecho, solo introduce confusiones en la epistemología kantiana de la moral (Murphy, 1965, p. 102; Auxter, 1979, p. 121). Lewis Beck sostiene que “Kant le da una importancia exagerada a la antinomia que él cree que encuentra [...] cuando examinamos la antinomia, encontramos que en realidad es bastante poca cosa...” (Beck, 1984, p. 246). De acuerdo con Beck, no hay propiamente una antinomia de la razón en su uso práctico. Hinske, en esta misma línea, opina que sería más apropiado hablar de conflicto entre máximas más que de antinomia (Hinske, 1965, p. 493). Allen Wood, por el contrario, cree que hay dos antinomias de la razón práctica y no sólo una (Wood, 1970, p. 105, 124). Victoria Wike, en esta misma dirección, sostiene que la antinomia práctica consiste en “una antinomia al interior de otra antinomia” (Wike, 1982, p. 144). Eric Watkins entiende que sólo hay una antinomia, pero son cuantiosos los problemas que halla a lo largo de la argumentación kantiana (Watkins, 2010, p. 145 ss).

En este contexto del problema, la pregunta que buscamos responder con esta investigación es: ¿hay una antinomia de la razón práctica? El objetivo de este trabajo es responder a esta pregunta. Para ello, analizaremos la antinomia del uso práctico de la razón de acuerdo con su presentación en la *Crítica de la razón práctica*⁴. La hipótesis que sostenemos es que hay una (y sólo una) antinomia práctica y que ésta debe ser comprendida bajo la luz del concepto kantiano de absurdo

práctico⁵. Esta hipótesis de lectura que proponemos permitirá dar respuesta a varias de las objeciones que se han formulado al argumento de Kant. Para demostrar la hipótesis, exhibiremos el desarrollo argumentativo que conduce a Kant a afirmar que hay una antinomia del uso práctico de la razón. De acuerdo con nuestra interpretación, Kant debe demostrar que: (i) la razón práctica tiene un objeto, (ii) que este objeto es el bien supremo, (iii) que virtud y felicidad constituyen las dos determinaciones del bien supremo y (iv) que el enlace entre virtud y felicidad es sintético, de modo que la virtud debe considerarse como causa de la felicidad. La primera parte de nuestro trabajo consistirá en un análisis de estos pasos argumentativos. En segundo lugar, observaremos por qué la antinomia de la razón práctica debe ser entendida a la luz del concepto de “absurdo práctico”. En tercer lugar, evidenciaremos las ventajas de nuestra interpretación frente a otras. Al fin de nuestra presentación habremos exhibido que hay una y sólo una antinomia de la razón práctica y que sólo es posible comprender su rasgo específico (como antinomia práctica) a la luz del concepto de absurdo práctico.

La antinomia de la razón práctica

La razón práctica debe tener un objeto

La antinomia se genera al interior del concepto de bien supremo. Luego, para argüir que hay una antinomia, Kant debe probar que la razón práctica tiene un objeto en general y, particularmente, que este objeto debe ser el bien supremo. Mostraremos en esta sección que la razón práctica debe tener necesariamente un objeto puesto que ella se asienta en intenciones⁶.

Kant distingue entre intenciones y motivaciones. Todos los seres dotados de apetito (*Begierde*) pueden determinar su fuerza en relación a un efecto. La inclinación (*Neigung*) es el apetito sensible expresado como hábito. Sin embargo, la estructura de la inclinación no es en sentido estricto teleológica. No hay representación de un fin en vistas al cual se realice la acción. Para que la acción sea realizada en vistas a un fin, debe asentarse en una intención, que implica la agencia de un sujeto dotado de razón. Así, una voluntad que meramente actúa por motivación no tiene intención en su acción. Un *ar-*

² Citamos las obras de Kant, exceptuando la *Crítica a la razón pura* (KrV) y la *Crítica a la razón práctica* (KpV) como: Ak = Kant, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften*. eds. Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften and Akademie der Wissenschaften in Göttingen (Berlin, Reimer, 1900).

³ Lo mismo destacan Eric Watkins y Bernhard Milz (Watkins, 2010; Milz, 2002, p. 9).

⁴ Nos centraremos en la *Crítica de la razón práctica* porque aquí se halla presente el desarrollo más pormenorizado de la antinomia práctica. No obstante, como advierte Michael Albrecht, esta antinomia ya se encuentra implícita en la *Crítica de la razón pura* (Albrecht, 1978, p. 15).

⁵ En este último respecto, seguiremos algunos de los lineamientos introducidos por Allen Wood y Bernhard Milz (Wood, 1970; Milz, 2002, p. 289 ss.).

⁶ Este paso es particularmente relevante, considerando que para algunos estudiosos, la razón práctica no requiere de un objeto en absoluto. Cf. Watkins (2010, p. 156); Murphy (1965, p. 102); Auxter (1979, esp., p. 121).

bitrium brutum no tiene intenciones sino meras motivaciones, incentivos (*Triebfeder*), para su obrar. Estos seres no racionales no pueden proponerse acciones que sean medios para fines pensados por su inteligencia. Por el contrario, estos seres actúan por mera motivación natural. Por ello, sus actos pueden explicarse por el mecanismo de la naturaleza. Los animales, que no tienen razón, son meramente pasivos respecto a la facultad apetitiva. Los seres irracionales poseen sólo una facultad apetitiva, que les permite autodeterminarse en vistas a un efecto pero no en relación a un fin. Contrariamente a la acción animal, la acción humana es propia de un *arbitrium liberum*. La acción del hombre se asienta en intenciones. Si hay intención en la acción, su efecto es un fin, es decir, el producto de una idea de un sujeto agente. El efecto no es causado por la mera naturaleza sino que hay una idea directriz de un sujeto racional que se propone cierto efecto a partir de su acción. De este modo, el fin no es el mero término de la acción sino que consiste en el efecto deseado por un agente racional. El fin es “el efecto representado, cuya representación es al mismo tiempo el motivo que decidió la causa inteligente y eficiente para producirlo” (Ak. V, p. 426; Kant, 2005). Por eso, los seres sin razón no pueden tener propiamente fines en sus acciones. El efecto de una acción en el mundo para un agente que obra de acuerdo con intenciones no puede ser mero producto de la naturaleza, dado que aquí siempre está en juego el fin que se persigue como efecto de la acción. Es decir, el concepto de intención involucra el de agencia racional y, luego, el hecho de que la ley que lo rige es un producto de una razón y no de la mera naturaleza. Por ello, la estructura de la acción humana cuando obra de acuerdo a intenciones es esencialmente teleológica. La acción asentada en intenciones debe necesariamente perseguir un fin determinado. Sin embargo, no es el caso, como considera Eric Watkins, que la acción sea esencialmente teleológica (Watkins, 2010, p. 155). Puesto que, como observamos, las acciones no racionales vinculan causas con efectos pero no causas con fines. Así pues, la voluntad puede comprenderse como una facultad de fines sólo por su vínculo con la razón, puesto que “únicamente la razón tiene la facultad de ver la conexión de medios con fines” y sólo por ello “se podría definir la voluntad como facultad de los fines” (KpV, 58). Luego, tener una finalidad en la acción solo corresponde a un ente racional, pues “la conformidad a fines en los efectos presupone siempre un entendimiento en la causa” (Ak. XXIX, p. 1064; Kant, 2000). Por ello, la voluntad divina también obra conforme a fines, puesto que su mente está compuesta de razón y voluntad⁷. Sin embargo, Dios puede darle realidad

al objeto de su voluntad inmediatamente, pues Él es omnisciente. Por el contrario, la razón humana debe buscar darle realidad al objeto que su voluntad persigue. A partir de aquí, se puede concluir que la razón práctica debe necesariamente tener un objeto y, particularmente, que la acción racional tiene un objeto que persigue como fin. La razón práctica tiene un objeto por la estructura esencial de la voluntad de un agente finito racional, que persigue fines y busca darles realidad mediante sus acciones.

Ahora, la razón práctica puede tener sólo dos objetos, i.e., el bien y el mal. El bien es el único objeto de la razón práctica en tanto relacionada con la facultad de desear (KpV, 58). La voluntad determinada por la sola razón debe buscar promover el bien. El bien es el objeto de la razón pura práctica, es lo que la razón práctica manda a buscar. Por ello, la razón práctica tiene necesariamente un objeto y este objeto es el bien⁸.

El objeto de la razón práctica es el bien supremo

Sin embargo, la razón siempre persigue lo incondicionado. Esta facultad demanda la totalidad en la determinación de su objeto. La razón es definida por Kant en virtud de la búsqueda de esta totalidad. El bien supremo es el incondicionado práctico que busca la razón, en tanto es el objeto necesario de una voluntad determinada por la ley moral. Este es el incondicionado que exige la razón en su uso práctico. La razón práctica, al igual que la teórica, exige para un condicionado dado la suma de todas las condiciones, buscando “para lo prácticamente condicionado también lo incondicionado” (KpV, 194). La razón reclama el incondicionado para el necesario objeto de la ley moral y lo encuentra en el concepto de bien supremo. En la búsqueda de la serie completa de condiciones, la razón teórica genera cuatro nociones de totalidad en cuatro conceptos de mundo. La razón práctica busca lo incondicionado de su objeto, que no es el mundo sino el bien. En este sentido, la noción de bien supremo es equivalente en cuanto a su función metodológica a la idea de mundo. El mundo es aquella totalidad requerida por el uso teórico de la razón mientras que el bien supremo es aquella totalidad requerida por el uso práctico. El afán de unión sistemática propio de la razón se expresa también en el caso práctico. Así, “debe ser posible, por consiguiente, una particular especie de unidad sistemática, a saber, la [unidad sistemática] moral...” (KrV,

⁷ Discrepamos en este punto con Allen Wood. El comentador sostiene que Dios no obra conforme a fines. En efecto, como él señala, “Dios no adopta fines”. En verdad, Él nunca es pensado como “striving for ends”. No obstante, que no tenga que buscar darle realidad a sus fines no necesariamente implica que su voluntad no los tenga. De acuerdo con Kant, el Ser supremo posee tanto inteligencia como voluntad y, luego, no hay nada que impida que obre en relación a fines. De hecho, Kant observa en las *Lecciones de teología racional* que los fines de la voluntad divina son inescrutables (Ak. XXVIII, p. 1069).

⁸ En este sentido, el bien supremo en tanto objeto de la razón le da a la obligación moral, como señala Silver, “una significación concreta” (Silver, 1959, p. 470). En esta misma dirección James Paton afirma: “Una buena voluntad considerada en abstracción de su objeto es, se podría decir, una mera abstracción. Una buena voluntad debe tener un objeto [...] Una buena voluntad (como cualquier otra) debe aspirar a objetos o fines” (Paton, 1948, p. 43).

A807/B835). De este modo, se muestra que la razón en su uso práctico tiene necesariamente un objeto y que este objeto es el bien supremo.

Las dos determinaciones del bien supremo: virtud y felicidad

Este bien es “supremo” en dos aspectos⁹. El supremo bien contiene en sí dos determinaciones de acuerdo con dos sentidos de completud que demanda. Este objeto de la razón en su uso práctico puede ser el más perfecto (*das vollendete*) o el más elevado (*das oberste*). Por un lado, este bien es supremo en tanto condición última que no demanda ninguna otra condición. De acuerdo con esta determinación, lo supremo de este bien consiste en ser originario. La virtud es la más alta realización del bien a la que puede aspirar una voluntad finita. La concordancia de la voluntad con la ley moral es una aspiración que debe *perseguir* la voluntad humana (por no ser una voluntad santa). No obstante, esta concordancia sin constrictiones no es posible, dada la necesaria remisión del hombre a la sensibilidad. La virtud es así el más alto grado de concordancia para nosotros los hombres, puesto que necesariamente estamos afectados por inclinaciones sensibles. La absoluta perfección moral sólo corresponde a Dios. Luego, la virtud conforma la primera determinación del bien en tanto supremo. En este sentido, el bien es el “más elevado”. No obstante, el bien supremo no es sólo el más elevado sino también el más perfecto. Aquí el bien como objeto de la voluntad debe constituir una totalidad última, es decir ser un todo que no es a su vez parte. Pero el bien al que la voluntad aspira no sería el más perfecto si la dignidad de felicidad dada por la virtud fuese completamente irrealizable. Por ello, la felicidad conforma la segunda determinación del supremo bien. Si mediante la virtud el bien supremo es el más elevado, mediante la felicidad este bien puede ser también el más perfecto. Puesto que, “el estar necesitado de felicidad, ser digno de ella, pero sin participar aún de ella, no puede coexistir con el querer perfecto de un ente racional...” (KpV, 132). Así, virtud y felicidad son los dos conceptos inherentes al bien supremo.

No obstante, la introducción de la felicidad como una de las determinaciones del bien supremo ha sido objeto de numerosas críticas por parte de los intérpretes. Una de las primeras objeciones fue realizada por Christian Garve y Kant dedica un capítulo de su opúsculo *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt nicht für die Praxis* a responderle (el subtítulo del apartado reza: Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Hrn. Prof. Garve). De acuerdo con la

reformulación de Kant, Garve objeta que el fin del hombre debe ser la observancia de la ley moral y no debe haber injerencia alguna de la aspiración de felicidad. Garve señala: “el virtuoso se esfuerza incesantemente por ser digno de la felicidad, pero *en cuanto* es verdaderamente virtuoso *jamás* se esfuerza por ser feliz” (Ak, VIII, p. 278; Kant, 1984). Para Garve, el problema consiste en haber puesto la felicidad como un fundamento determinante de la acción moral. En la misma dirección, Theodore M. Green observa: “Se dice que la moralidad es propia de una voluntad racional puramente autónoma. La introducción que Kant hace de la felicidad en este esquema es, por lo tanto, inconsistente con sus propios principios y va, luego, en claro detrimento de ellos.” Green concluye: “[...] si la ley moral debe realmente mantenerse pura, no debe tener nada que ver con la felicidad” (in Wood, 1970, p. 49).

El primer paso de la respuesta de Kant a la objeción de Garve (y, consecuentemente, a las críticas que siguen esta lectura) consiste en destacar que la felicidad es un fin natural de la esencia humana. El hombre puede, en efecto, hacer abstracción de este fin suyo. No obstante, el cumplimiento del mandato de la ley moral no implica que el hombre pueda ni deba renunciar a este fin insto en su naturaleza. El establecimiento de este punto le permite a Kant concluir que el afán de ser felices no entra en contradicción con la virtud – como lo creía Garve – sino que perseguir la realización de la felicidad es una tendencia irrenunciable de la naturaleza humana. Esto permite comprender por qué la felicidad, dentro de otros posibles fines no contrarios a la virtud, conforma una de las determinaciones del bien supremo. La felicidad no es un fin entre otros sino un fin natural al que el hombre no puede renunciar. La felicidad es una idea en la cual se resumen la totalidad de las inclinaciones y, de hecho, en la búsqueda de felicidad el hombre puede ir en contra de algunas de sus tendencias naturales. La felicidad es la unidad en la cual la totalidad de las inclinaciones convergen y las inclinaciones son buenas por sí. En la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant apunta:

Las inclinaciones naturales son, consideradas en sí mismas, buenas, esto es: no reprobables, y querer extirparlas no solamente es vano, sino que sería también dañino y censurable; más bien hay que domarlas, para que no se consuman las unas por las otras, sino que puedan ser llevadas a concordar en un todo llamado felicidad (Ak. VI, p. 158; Kant, 2009).

El segundo paso de la respuesta de Kant a Garve consiste en una distinción entre este fin natural y el móvil de la

⁹ De acuerdo con Eric Watkins, la central motivación de Kant para darle estas dos determinaciones al bien supremo es esencialmente religiosa (Watkins, 2010, p. 163). Frederick Beiser, siguiendo esta línea de lectura, agrega que el ideal del bien supremo con sus determinaciones proviene esencialmente de la tradición cristiana, específicamente, de la rama protestante. Beiser observa que la discusión sobre las determinaciones del bien supremo debe remontarse al debate existente entre los cristianos y lo paganos (Beiser, 2007, p. 590, 593). Para Victoria Wike, por el contrario, los dos sentidos del concepto de “supremo” del bien deben ser interpretados en relación a dos conceptos de incondicionados presentes en la antinomia especulativa (como el último miembro de la serie o como la serie completa) (Wike, 1982, p. 115).

acción (*Triebfeder*). Mientras que la felicidad es un fin natural de un ser racional finito, ésta no puede ser móvil de la acción. El deber “requiere obediencia incondicionada, autosuficiente, y no necesita de ningún otro influjo” (Ak. VIII, p. 278; Kant, 1984). Luego, la felicidad no es un móvil de la acción moral sino una determinación de su necesario objeto. Por eso, la virtud sola como el bien más elevado no es suficiente para determinar por completo al bien supremo. La felicidad es un fin irrenunciable de la razón y lo que legítimamente puede esperar la acción virtuosa.

De este modo, virtud y felicidad son los dos miembros que determinan al concepto de bien supremo. El objeto de la voluntad en su totalidad no es “ni la moralidad sola, ni la felicidad por sí sola, sino el supremo bien posible en el mundo” (Ak. VIII, p. 278; Kant, 1984). La virtud es un fin necesario demandado por el deber. Pero la realización este fin debe poder conjugarse con el otro fin natural de un ser finito racional, i.e., la felicidad. Virtud y felicidad son las dos determinaciones necesarias que van unidas en el concepto de bien supremo. No obstante, la felicidad como una de las determinaciones del bien supremo está siempre condicionada por la virtud. La felicidad puede ser una determinación del bien supremo si, primariamente, soy digno de ella. Es decir, esta felicidad “presupone, en todo momento, como su condición, la conducta conforme a la ley” (KpV, 111). Sólo de esta forma la felicidad puede, junto con la virtud, ser un elemento del objeto de la voluntad determinada por la ley moral.

El tipo de enlace entre virtud y felicidad

Cuando dos determinaciones van unidas en un concepto con carácter de necesidad, como en este caso, ellas se ligan entre sí de acuerdo con la relación de fundamento y consecuencia. No obstante, este enlace puede expresarse de dos modos, cada uno correspondiente a un modo de enlace posible del entendimiento. El enlace en el juicio puede ser meramente lógico o real. El enlace lógico se asienta en la ley de identidad. En la unidad analítica que aquí surge, el predicado está completamente contenido en el sujeto. En este caso, el concepto de felicidad estaría contenido en el de virtud. Por el contrario, en el enlace sintético, la relación de fundamento y consecuencia se torna una relación de causa y efecto. En este enlace, el predicado no puede estar contenido en el sujeto sino que debe agregarse a éste de modo tal que de los miembros enlazados uno opere como causa y el otro como efecto. En el caso aquí considerado, podría ser la virtud causa de la felicidad o la felicidad causa de la virtud.

Kant comienza rechazando la primera de las alternativas. Las dos necesarias determinaciones del bien supremo, virtud y felicidad, no pueden conformar una unidad analítica. La virtud es la conformidad de la intención con el deber y, luego, no puede estar basada en principio material alguno. Los principios basados en la búsqueda de felicidad se asientan, al igual que todos los principios materiales, en el placer que produce la representación de la existencia del objeto y se fundan,

en última instancia, en el principio de amor a sí mismo. La virtud, por el contrario, puede aspirar al merecimiento de la felicidad, con independencia de que las condiciones materiales hagan posible que la felicidad se realice. Por ello, Kant concluye que la virtud y la felicidad se asientan en principios tan heterogéneos que no pueden conformar una unidad analítica. La disyunción entre unidad analítica y unidad sintética es no inclusiva. La unidad entre virtud y felicidad no es analítica. Luego, la unidad entre virtud y felicidad debe ser sintética.

El enlace sintético une a los miembros en relación de fundamento y consecuencia. El bien supremo es aquel que es posible mediante la acción de nuestra voluntad. La voluntad debe poder ser capaz de producir este bien. El bien, como producto de la voluntad, es el efecto de esa voluntad que es su causa. Por ello, el modo de síntesis de los miembros que componen al bien supremo debe darse a través de la categoría de fundamento y consecuencia. Luego, debe existir una relación de causa y efecto entre las dos determinaciones del bien supremo, de modo tal que o bien la virtud es causa de la felicidad o la felicidad es causa de la virtud. El tipo de causalidad puede ser eficiente o motriz. Si la felicidad fuese causa de la virtud, sería una causa motriz (*Bewegursache*), puesto que sería lo que mueve a nuestra voluntad a ser virtuosos. Por el contrario, si la virtud fuese causa de la felicidad, estaríamos ante una causalidad eficiente (*wirkende Ursache*), dado que la virtud sería la ocasión de que seamos felices. Como Kant mostró a lo largo de toda la Analítica de la *Crítica de la razón práctica*, si la búsqueda de la felicidad es lo que mueve a la voluntad, no puede resultar de aquí principio alguno de moralidad. Si el principio presupone una materia de deseo, éste se asienta siempre, en última instancia, en el amor a sí mismo, y no puede constituir moralidad alguna. La felicidad, como satisfacción de los deseos, no puede ser fundamento de la moralidad. Así también, lo que hace felices a los hombres puede variar de sujeto a sujeto o en el tiempo, y aun cuando todos los hombres concordes en lo que representa la satisfacción de sus deseos, esta concordancia sería siempre contingente. La universalidad es circunstancial y no necesaria. Por eso es “absolutamente imposible” que la felicidad sea causa de la virtud. Gran parte de la *Crítica de la razón práctica* está orientada a argumentar en esta dirección.

No obstante, Kant rechaza también la segunda de las alternativas. La virtud no es, necesariamente, ocasión de felicidad. La posibilidad que el hombre tiene de ser feliz se subordina a las disposiciones naturales. La felicidad depende de las aptitudes físicas que se disponga para la obtención de los fines deseados como efectos. El ámbito de lo sensible, al que la felicidad pertenece, se encuentra reglado por las leyes de la naturaleza. Luego, la posibilidad que tiene el hombre de realizar la felicidad está condicionada por reglas que prescribe la naturaleza. La realización de la felicidad se encuentra restringida por los principios de este orden natural. Por el contrario, la determinación de la voluntad mediante la sola razón manda normas que no se encuentran constreñidas por el orden de lo sensible. Por ello, no hay garantía alguna que la observancia

de las leyes morales tenga posibilidad de realización en el orden de lo natural. No se puede suponer *a priori* que el mundo tenga una ordenación tal que converja en necesaria armonía con nuestras intenciones morales. Por ello, la virtud no puede ser causa eficiente de la felicidad, puesto que no hay garantía alguna que la moralidad pueda realizar sus fines en un ámbito que no necesariamente converge con sus leyes.

Surge de este modo una situación extremadamente problemática. No hay síntesis posible entre las dos necesarias determinaciones del bien supremo, i.e. virtud y felicidad. Sin embargo, el bien supremo es la necesaria aspiración de una voluntad determinada por la ley moral. Por ello, la razón exige la necesaria resolución de este conflicto. La moralidad requiere al bien supremo como su objeto pero el bien supremo pareciera no ser realizable si sus dos necesarias determinaciones no pueden conjugarse en su concepto. Se presenta así una contradicción aparente. De acuerdo con nuestra presentación, la antinomia tiene la siguiente estructura: la tesis afirma que la virtud debe poder ser causa de la felicidad y la antítesis afirma que la virtud no puede ser causa de la felicidad.

Sucintamente, el modo en que se llega a este conflicto puede caracterizarse como sigue. La ley moral es real; Kant ya había mostrado esto en la Analítica de la *Crítica de la razón práctica*. Es decir, que la razón pura puede ser práctica. Que la razón pura pueda ser práctica significa que la sola razón con sus principios puede determinar a la voluntad. Esta voluntad es libre, y luego moral, cuando está determinada por la pura forma de la ley. Una voluntad así determinada tiene un objeto que le es esencialmente necesario: el bien supremo. Virtud y felicidad son las dos necesarias determinaciones de ese bien (en tanto “supremo”). La unidad entre virtud y felicidad no puede ser analítica sino que debe ser sintética. No obstante, pareciera que virtud y felicidad no pueden ser conciliables en esta unidad, pues ni la felicidad puede ser causa de la virtud ni la virtud garantía de felicidad. Luego, si el bien supremo no es realizable, la ley moral no puede realizar su objeto. El problema consiste en que, a diferencia de la leyes de la naturaleza que determinan “lo que acontece”, las leyes prácticas dictan “lo que debe acontecer, aunque quizá no acontezca nunca” (KrV, A802/B931). No hay garantía de que la moral pueda realizar su objeto en el mundo. Sin embargo, toda obligación genuina supone que la acción que debe ser realizada es factible de realización. Luego, debe poder explicarse cómo es posible la realización del bien supremo en el mundo. No explicaremos el modo en el que se da salida al conflicto sino que, a partir de los desarrollos antecedentes, responderemos a la pregunta formulada al comienzo: ¿en qué consiste propiamente la antinomia *práctica*? ¿En qué consiste el carácter específicamente práctico de la antinomia? Mostraremos cómo el concepto de absurdo práctico contribuye a dar respuesta a estos interrogantes.

El absurdo práctico

Kant desarrolla el concepto de absurdo práctico en sus lecciones. El Profesor utiliza este término tanto en sus cursos sobre metafísica como en sus lecciones de filosofía de la religión.

En las *Lecciones de metafísica* Mrongovius, dictadas entre 1782 y 1783 y en las *Lecciones de metafísica* Volckmann, dictadas entre 1784 y 1785, Kant define el absurdo práctico como un absurdo al que lleva un dilema moral¹⁰. El dilema moral conducirá a la necesidad de aceptar ciertas condiciones para no caer en un absurdo. Un dilema moral es aquel que conduce a absurdos morales. El dilema moral implica que ciertas concesiones tienen que ser hechas a fin de no caer en conclusiones inadmisibles. El carácter inadmisibles de la conclusión no estará vinculado aquí con ninguna contradicción lógica sino con un conflicto en la esfera de la moralidad. El absurdo al que conduce un dilema práctico puede tener dos consecuencias. La primera consiste en la aceptación de un principio que conduzca a tornar inadmisibles el virtuosismo, que pida abandonar toda pretensión de “honor” y “honestidad”. Un segundo absurdo de carácter práctico sería abandonar toda búsqueda de felicidad que resulte como consecuencia de un recto obrar. En estas lecciones, Kant pone como ejemplo el rechazo de la fe en la existencia de Dios. Negar la existencia de Dios conllevaría que las acciones virtuosas podrían no realizarse en el mundo. Aquel que negase la existencia en Dios se convertiría en un “fantaseador virtuoso” (Ak. XXIX, p. 777). El absurdo consiste en no esperar que a partir de mi acción se genere consecuencia alguna de valor. Esto conllevaría encaminarme a acciones cuyas consecuencias no espero necesariamente realizables. En el problema considerado en este trabajo, el dilema consiste en que o bien acepto las condiciones que hagan posible la realización del bien supremo, aceptando las condiciones que permitan a la virtud ser ocasión de felicidad, o niego que el bien supremo sea realizable y, con ello, que la acción moral puede realizar su objeto.

En las *Lecciones de teología racional* editadas a partir de los apuntes de clase de Mrongovius, Kant denomina “absurdo” al seguir los mandamientos morales sin expectativa de que esto contribuya a mi felicidad. Si bien aquí el absurdo reside en negar la existencia de Dios, el problema consiste en la necesidad de conjugar la virtud con la felicidad. Negar la existencia de Dios es absurdo porque impide la realización del bien supremo. Luego, es necesario admitir la posibilidad de conciliación entre virtud y felicidad para no caer en un absurdo. No hay una contradicción lógica en no admitir la conjunción de estos dos atributos sino un específico modo de absurdo. Negar la posibilidad de realización del bien supremo – negando la posibilidad de conciliación de sus determinaciones – no se asienta en una necesidad lógica. Más bien, nos vemos colocados ante

¹⁰ Analizaremos la presentación kantiana en la metafísica Mrongovius y en la Volckmann conjuntamente porque el desarrollo es paralelo en estas dos lecciones.

un dilema: o bien aceptar las condiciones que hagan posible la realización del bien supremo o bien caer en el “absurdo moral” de negar la posibilidad de su realización. Así, el carácter apodíctico de los juicios morales lleva a la necesidad de aceptar que exista un Dios, garante de la realización del objeto de la moral en el mundo (cf. Ak. XXVIII, p. 1291).

En las *Lecciones de teología racional* editadas por Pölit, Kant distingue el absurdo lógico respecto del absurdo práctico. El absurdo lógico es un absurdo en orden del enjuiciamiento. Un ejemplo de absurdo lógico es el problema de las antinomias de la *Crítica de la razón pura*. Aquí la razón se ve impelida a afirmar dos tesis que son en apariencia igualmente demostrables. Quien cae en un absurdo lógico, observa Kant, es irracional. Por el contrario, el absurdo práctico no implica ninguna contradicción en los juicios. No hay aquí una contradicción lógica. Cae en un absurdo práctico quien niega un postulado de la moralidad. Caer en un absurdo práctico no nos hace irracionales sino inmorales. El absurdo práctico es aquel que surge cuando al negar determinada proposición nos tornamos “malvados”. Kant observa: “*Absurdum logicum* significa el absurdo en los juicios; *absurdum práctico* es cuando se muestra que tendría que ser un malvado quien quisiera negar tal o cual cosa” (Ak. PR, p. 160). Kant pone como ejemplo de un absurdo práctico el negar la fe. Negar la fe no nos hace caer en un absurdo lógico sino en un absurdo práctico.

En las *Lecciones de metafísica* editadas por Pölit, aparecen dos especificaciones respecto de lo estudiado hasta aquí. En primer lugar, el absurdo moral es aquí presentado como la expectativa de felicidad de quien no cumple el mandato moral. El absurdo moral es contrapuesto aquí al absurdo pragmático. Éste consiste en el seguimiento de la ley moral sin la expectativa de participación en la felicidad. Cuando uno se ha hecho digno de felicidad es una esperanza necesaria la de participar en la felicidad así merecida. Una segunda peculiaridad de estas lecciones es que aquí Kant observa que el absurdo práctico es también, en cierto sentido, un tipo de absurdo lógico. Por lo que observamos anteriormente, el absurdo práctico no implica una contradicción lógica. Sin embargo, al requerirse la aceptación de determinada condición para no caer en un dilema moral, se exige también que un sano entendimiento le proporcione su asentimiento¹¹. El absurdo práctico aquí presente consiste en que la razón pide que su objeto pueda ser realizable y, no obstante, el tipo de relación existente entre virtud y felicidad pareciera impedirlo. La exigencia de admitir esta relación no es una exigencia lógica sino práctica. Negar esta posibilidad no nos conduce a un absurdo lógico sino a un absurdo práctico. Luego, debe poder explicarse cómo es posible la realización de este necesario fin de la agencia moral; particularmente, considerando que el bien supremo no es un fin contingente de una acción sino “un objeto a priori necesario de nuestra voluntad y está inseparablemente relacionado a la ley moral” (KpV, 122). La ley moral no podría determinar-

me a la realización de un fin que es intrínsecamente contradictorio. Por ello, la razón debe resolver el conflicto si quiere salir de esta aparente contradicción.

En suma, negar que la virtud pueda ser causa de la felicidad implica negar la posibilidad de realización del bien supremo y, de este modo, permanecer en la antinomia no nos hace irracionales sino, en términos de Kant, “malvados”. No hay una contradicción lógica sino un absurdo moral.

Conclusión: ¿En qué consiste la antinomia práctica?

A partir de los desarrollos presentados, intentaremos especificar en qué consiste propiamente la antinomia de la razón práctica y cuáles son sus rasgos distintivos. De acuerdo con la presentación que hemos hecho, la antinomia debería formularse en los siguientes términos.

Tesis: la virtud debe poder ser causa de la felicidad
Antítesis: la virtud no puede ser causa de la felicidad.

La propuesta de interpretación que ahí presentamos guarda significativas ventajas frente a otras. En primer lugar, en esta formulación de la antinomia, la razón presenta dos tesis en efecto contradictorias; éste es un requisito indispensable para la formulación de una antinomia en general. Esto no sucede con otras formulaciones del problema, que no presentan tesis mutuamente excluyentes. Así, por ejemplo, Lewis Beck y Kristina Engelhard consideran que el problema podría formularse en los siguientes términos:

Tesis: el deseo de felicidad tiene que ser la causa motriz de las máximas de la virtud.

Antítesis: la máxima de la virtud tiene que ser la causa eficiente de la felicidad (Beck, 1984, p. 246; Engelhard, 2005, p. 122).

Esta interpretación, a diferencia de lo que ocurre con nuestra propuesta, no presenta realmente una antítesis. En esta presentación del problema, encontramos, más bien, sólo dos proposiciones alternativas. Por otra parte, los conceptos de causalidad involucrados son dispares. En la tesis se habla de casualidad eficiente (*Bewegursache*) y en la antítesis de causalidad motriz (*wirkende Ursache*). Finalmente, la resolución al problema no responde a ninguno de los modos en los que se da resolución al conflicto antinómico. En este caso, la tesis es “imposible” mientras que la antítesis no es absolutamente imposible.

En segundo lugar, de acuerdo con la formulación de la antinomia que proponemos, ésta presenta los rasgos característicos de una antinomia dinámica. Los miembros enlazados

¹¹ Como correctamente interpreta Allen Wood, la agencia de la acción encaminada a un fin supone necesariamente que la persona considera que el fin de su acción es, al menos, posible. Cf. Wood (1970, p. 23).

son, en efecto, heterogéneos. La virtud pertenece al orden de lo inteligible, pues consiste en la dignidad de felicidad en el cumplimiento de la ley moral. Por el contrario, la felicidad pertenece al orden de lo sensible, en tanto atiende a la posibilidad de realización del “fin natural” del hombre en el mundo. Así, el concepto que enlaza es el de causalidad. En este punto, la antinomia práctica sería congruente con la tercera antinomia del uso teórico de la razón. Por el contrario, este aspecto no aparece en otras formulaciones. Por ejemplo, Victoria Wike cree que la antinomia debe hallarse en la posibilidad de realización del bien supremo. Considera que la antítesis podría formularse de este modo (Wike, 1982, p. 16, 122-125):

Tesis: El bien supremo debe poder ser realizable.

Antítesis: El bien supremo no puede ser realizable.

En verdad, la posibilidad de realización del bien supremo es aquello que, en definitiva, debe ser demostrado. Sin embargo, no son éstas propiamente la tesis y la antítesis del problema. Más bien, el concepto del bien supremo parece cumplir la función que desempeña el concepto de mundo para la razón especulativa. En efecto, la idea de mundo es la totalidad que exige la razón en su búsqueda de lo incondicionado. Sin embargo, el concepto mismo de mundo no genera la antinomia sino, más bien, la antinomia se genera al momento de pensar sus determinaciones. Lo mismo sucede aquí con el concepto de bien supremo. En la búsqueda de la serie completa de condiciones, la razón teórica encuentra cuatro nociones de totalidad en cuatro conceptos de mundo. La razón práctica busca lo incondicionado de su objeto, que no es el mundo sino el bien. En efecto, la posibilidad de realización del bien supremo es lo que está en consideración. Sin embargo, no es este concepto propiamente lo que genera la antinomia sino el intento de conciliar sus determinaciones, virtud y felicidad.

En tercer lugar, la resolución de la antinomia resulta también congruente con la resolución de la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*. Para resolverla debemos postular un ámbito de lo en sí; en este caso, un Dios garante de la conciliación.

Por último, las objeciones que se ha levantado contra esta interpretación son resolubles si se atiende al carácter específicamente práctico de la antinomia. La principal objeción que se realiza contra esta interpretación que aquí proponemos consiste en que no es contradictorio negar la posibilidad de que la virtud pueda ser ocasión de felicidad (Beck, 1984, p. 244-245). El error de esta interpretación se asienta en dos elementos. En primer lugar, no se identifica la formulación correcta de la antinomia. Mientras que ésta se genera al interior del concepto de bien supremo, la contradicción surge al intentar conciliar sus necesarias determinaciones. En segundo lugar, las críticas a esta lectura no atienden al carácter específicamente práctico de la antinomia. Como observamos, negar la posibilidad de realización de la virtud en el mundo no nos hace irracionales sino inmorales. Esta contradicción debe ser entendida como “absurdo práctico” y no como un “absurdo lógico”.

Suma

En primer lugar, estudiamos el modo en el que Kant concluye que hay una antinomia de la razón práctica. Este paso es particularmente relevante considerando que muchos estudiosos niegan que de hecho haya una antinomia natural de la razón en el caso práctico. En este primer punto, mostramos por qué la razón debe necesariamente tener un objeto y por qué este objeto es el bien supremo. Luego, estudiamos la razón por la cual virtud y felicidad son las necesarias determinaciones de este peculiar objeto. Cada uno de estos problemas amerita un desarrollo *in extenso*. No obstante, el objetivo fue poner de manifiesto el desarrollo argumental que conduce a que haya una antinomia. Atendimos a estos momentos del razonamiento kantiano, pues quienes niegan que exista una antinomia de la razón focalizan sus ataques en estos pasos argumentativos. En segundo lugar, estudiamos el concepto de absurdo práctico. Evidenciamos el modo en el que esta noción puede contribuir a la comprensión de la antinomia específicamente práctica. Finalmente, evidenciamos las ventajas de nuestra interpretación frente a otras. De este modo, mostramos que hay una antinomia de la razón práctica y que esta debe ser entendida bajo la luz del concepto kantiano de “absurdo práctico”.

Referencias

- ALBRECHT, M. 1798. *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*. (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 21). Hildesheim, Olms, 243 p.
- ALLISON, H.E. 2004. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Revised and Enlarged Edition. New Haven, Yale University Press, 537 p.
- AUXTER, T. 1979. The Unimportance of the Kant's Highest Good. *Journal of the History of Philosophy*, 17(2):121-134. <http://dx.doi.org/10.1353/hph.2008.0406>
- BECK, L. 1984. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago, University of Chicago, 320 p.
- BEISER, F. 2007. Moral Faith and the Highest Good. In: P. GUYER (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 558-629.
- ENGELHARD, K. 2005. *Das Einfache und die Materie: Untersuchungen zu Kants Antinomie der Teilung*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 459 p. <http://dx.doi.org/10.1515/9783110891812>
- HINSKE, N. 1965. Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung. *Kant-Studien*, 56(3-4):485-496. <http://dx.doi.org/10.1515/kant.1965.56.3-4.485>
- KANT, I. 1900. *Kants gesammelte Schriften*. Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften and Akademie der Wissenschaften in Göttingen.
- KANT, I. 1984. *Teoría y praxis*. 1ª ed., Buenos Aires, Leviatán, 88 p.
- KANT, I. 2000. *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. 1ª ed., Madrid, Akal, 164 p.

- KANT, I. 2005. *Crítica del juicio*. 1ª ed., Buenos Aires, Losada, 365 p.
- KANT, I. 2007. *Crítica de la razón pura*. 1ª ed., Buenos Aires, Colihue, 927 p.
- KANT, I. 2009. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid, Alianza, 267 p.
- KANT, I. 2011. *Crítica de la razón práctica*. México, FCE, 192 p.
- MILZ, B. 2002. *Der gesuchte Widerstreit: Die Antinomie in Kants Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin/New York, W. De Gruyter, 404 p. <http://dx.doi.org/10.1515/9783110881141>
- MURPHY, J. 1965. The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism. *Kant-Studien*, **56**(1):102-110.
- PATON, H.J. 1948. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London, Hutchinson's University Library, 283 p.
- SADIK, J.A. 1972. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford, Clarendon Press, 164 p.
- SILBER, J. 1959. Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent. *The Philosophical Review*, **68**(4):469-492. <http://dx.doi.org/10.2307/2182492>
- TORRETTI, R. 1980. *Manuel Kant: Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. 2ª ed., Buenos Aires, Charcas, 605 p.
- WATKINS, E. 2010. The Antinomy of Practical Reason: Reason, the Unconditioned and the Highest Good. In: A. REATH; J. TIMMERMANN (eds.), *Kant's 'Critique of Practical Reason': A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 11-30. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511770869.009>
- WIKE, V. 1982. *Kant's Antinomies of Reason: Their Origin and their Resolution*. Washington, University Press of America, 173 p.
- WOOD, A. 1970. *Kant's Moral Religion*. London, Cornell University Press, 283 p.

Submitted on August 24, 2015

Accepted on May 20, 2016