

Die Locke der Antinomie: La sortija de la Antinomia

[The curl of the Antinomy]

Soledad García Ferrer *

Universidad Complutense de Madrid (Madrid, España)

1. Una síntesis negada

Comencemos por la antinomia de la razón práctica. En ella se plantea la síntesis entre virtud y felicidad. Y lo primero que nos llama la atención es el hecho de que, antes de enfrentarnos al problema de la síntesis, haya que defender que, efectivamente, nos encontramos ante un problema, que el problema está ahí, en contra de aquellos que lo niegan y a los que vamos a llamar “identitarios”. Los negadores de la síntesis son las dos grandes escuelas griegas: los estoicos y los epicúreos. Mientras los estoicos piensan —para emplear los términos kantianos— que la felicidad está incluida en la virtud como su propia recompensa, los epicúreos sostienen que la felicidad bien entendida es, por sí misma, ya virtuosa. Las dos escuelas, pues, cada una a su manera, establecen una relación analítica entre la prótasis y la apódosis de ese juicio hipotético, lo que hace que no podamos hablar en este caso de una causalidad real, sino solamente de un vínculo lógico respetuoso del principio de no contradicción. El virtuoso es, por lo mismo que es virtuoso, inmediatamente y por sí mismo feliz; el feliz es, si de verdad es feliz, necesariamente virtuoso. Y no puede ser de otra manera porque el predicado está incluido en el concepto del sujeto —o la apódosis en el concepto de la prótasis—: “El estoico afirmaba que la virtud era el bien supremo completo y la felicidad solamente la conciencia de su posesión como perteneciente al estado del sujeto. El epicúreo afirmaba que la felicidad era el bien supremo completo y la virtud solamente la forma de la máxima para procurársela, esto es, el uso racional del medio para ello.”¹

* Email: soledadyflorin@gmail.com

¹ *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: 2. Hauptstück. Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut. In: I. Kant, *Gesammelte Schriften*. AA 05:112. – Cf. Lit V.4.3. Kap.-Nr. 823/4270: Kant im Kontext II. © Karsten Worm - InfoSoftWare 2003.

Los estoicos y los epicúreos fueron los maestros que descubrieron esta relación intrínseca entre virtud y felicidad. A partir de ahí su tarea consistió en mostrársela a la humanidad, lo que explica el carácter sapiencial que adoptan sus doctrinas. Pues, efectivamente, este asunto va unido al intelectualismo moral: quien sabe el vínculo lógico entre virtud y felicidad, actúa bien; el malo es, por el contrario, el que no ha progresado lo suficiente en ese saber y es la ignorancia la que le hace actuar mal.

Kant rompe esta relación lógica entre virtud y felicidad que había permanecido inalterada durante toda la historia de la filosofía. Y al hacerlo se desmarca igualmente de la corriente del intelectualismo moral al afirmar que la acción no depende del saber, sino que tiene un principio independiente. Pero ahora no vamos a tratar de esta objeción kantiana al intelectualismo moral, suficientemente conocida, sino de una consecuencia suya no tan subrayada. Si el deber tiene un principio independiente, eso implica que entre virtud y felicidad no hay vínculo alguno que pueda ser descubierto mediante la inteligencia, que opera dentro del espacio de juego determinado por el principio de no contradicción. O, expresado como Kant lo hace en otras ocasiones, la diferencia entre la dignidad de ser feliz y la felicidad fáctica no es de las que se pueden entender. La distancia entre estos dos estados no es inteligible. Con respecto a ese lapso no hay conocimiento racional que valga, y solo nos cabe la esperanza o la creencia de la razón.

Detengámonos un poco antes de seguir adelante. Hemos dicho que virtud y felicidad son heterogéneas, pues entre ellas hay una relación sintética. Esta relación consiste en que el predicado amplía lo que se dice en el sujeto, rebasa la información que él nos proporciona, va más allá de lo que en él se anuncia. Pero si, en efecto, la felicidad fáctica no se puede reducir a la práctica de la virtud, si rehusamos el reduccionismo mantenido por la tradición filosófica, nos veremos obligados a determinar lo que es la felicidad de modo independiente de la virtud. Y nos veremos obligados sobre todo si, como hace Kant en muchas ocasiones, la virtud la definimos en términos de la felicidad, mediante esa expresión quasideológica “dignidad o merecimiento de ser feliz” (*Würdigkeit*). De manera que, no solo no contamos ya con la guía de la virtud para determinar lo que es la felicidad, sino que nos es precisa esa determinación desde el momento en que definimos la virtud en oscura referencia a esa ignota felicidad. Pero determinar lo que es la felicidad parece una tarea imposible, pues de la felicidad no tenemos un concepto, sino, a lo sumo, una multiplicidad de discursos que nos la van presentando bajo diferentes aspectos. La felicidad es un concepto

indeterminado o un concepto usurpado² que tan pronto nos muestra una como otra de sus máscaras. Y, así las cosas, ¿cómo vamos a emplearla para definir desde ella lo que es la virtud? O ¿cómo vamos a poder rebasar la virtud para llegar a la felicidad? La felicidad es el ideal de la imaginación,³ afirma Kant. Independientemente de lo que esto signifique, lo que sí está claro es que la felicidad de la que estamos hablando ya no puede ser la que los antiguos consideraban como insertada en la virtud, pues comprobamos que se trata de la absoluta alteridad. Es esta absoluta alteridad la que los identitarios de todos los tiempos quieren ocultar.

2. El deber de sintetizar

Ahora bien, si la felicidad es otra que la virtud, tendremos que extrañarnos de que exista un deber de efectuar la síntesis que las une en un vínculo tan difícil. Pero Kant lo dice claramente: “Que todos deban hacer del supremo bien posible en el mundo su propio fin final es una tesis práctica sintética *a priori* y ciertamente una tesis objetivo-práctica encomendada por la razón pura, pues es una tesis que va más allá del concepto de los deberes en el mundo y les añade una consecuencia (un efecto) que no está contenido en las leyes morales y que, por ello, no puede ser desarrollada analíticamente a partir de ellas.”⁴

Existe el deber que nos ordena ir más allá del deber estricto en busca de aquello que, aunque sea tan diferente, hemos utilizado para definirlo en esa extraña expresión que definía al deber como lo que *podría hacernos felices ...* con la condición de que demos el paso del que estamos hablando ahora, es decir, si rebasamos el deber hacia aquello que le da sentido, si tomamos en consideración su fin, si liberamos a la virtud de su contención y la dejamos ex-tenderse hacia su objeto. Se trata del deber de completar el deber, de performarlo. Es el deber de sintetizar.

Está claro que las posturas identitarias no reconocen este deber tan especial del que habla la dialéctica, pues consideran que la felicidad y la virtud son en el fondo lo mismo y se mueven en ese círculo del que no surge ningún deber, sino solamente una mayor agudeza analítica. Y

² *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe. § 13. Von den Principien einer transcendentalen Deduction überhaupt, AA 03:100. - De esta multiplicidad de discursos sobre la felicidad nos hemos ocupado con cierto detalle en otro lugar: *La doctrina kantiana de la felicidad: la felicidad como ideal de la imaginación*, publicado en <http://eprints.ucm.es/12315/> II, pp. 163 ss.

³ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Kapitel: II. Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten, AA 04:418-419.

⁴ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794). Kapitel: Vorrede zur ersten Auflage, AA 06:6-8 (Nota).

desde este punto de vista cabe establecer una relación entre las posturas identitarias y la dialéctica natural de la que habla la primera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*,⁵ aquella que surge como resultado de las exigencias e inclinaciones que cada cual encuentra en sí y que le conducen a poner en duda la validez de los mandatos de la razón. Pero estos mandatos lo que ordenan es precisamente liberarse del peso de las inclinaciones. La dialéctica natural permite que esa carga graveite en nuestra acción y lo hace por medio del razonamiento especioso (*Vernünffteln*). Ahora bien, pudiera ocurrir que este proceso que se nos presenta como algo tan natural fuera el mismo que ha llevado —en último término y al final de un largo camino de refinamiento intelectual que ha durado tanto como la historia académica de la filosofía— a las posturas identitarias a las que anteriormente nos referíamos, que quieren ocultar la síntesis entre el deber y la felicidad precisamente porque defienden su identidad. La dialéctica natural nos quiere convencer de que el camino del deber no es divergente del camino de la inclinación y emplea para ello sutiles argumentos. El hecho de que se presente esta dialéctica con tanta frescura y naturalidad ante nosotros es precisamente el que fuerza el tránsito desde el entendimiento común hacia la filosofía. Y por eso la tarea de la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* consiste en analizar la acción con el fin de discriminar lo que en ella es deber y lo que en ella obedece a la inclinación, partes que por lo general se encuentran mezcladas y confundidas entre sí. Separar lo que la dialéctica natural confundía pensando que era lo mismo es precisamente lo que se hace en la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica*, como hemos visto, pues solamente si lo tenemos nítidamente separado podemos plantearnos el vínculo que los ha de poder unir teniendo en cuenta la distancia que media entre ellos. La obra moral de Kant comienza, pues, con una distinción y concluye con otra. En primer lugar tiene que delimitar lo que es el deber y al final aquello que, aunque también es deber, va más allá del deber: la síntesis con la felicidad.

Los identitarios están, pues, no solo ocultando la síntesis —como hemos visto antes—, sino también fomentando la dialéctica natural. Pero también están provocando, al no dejar lugar para la antinomia de la razón práctica, que la de la razón pura quede en suspenso. Al aplanar el conflicto práctico dejan sin resolver el otro que quedaba pendiente, y

⁵ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Kapitel: I. Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntniß zur philosophischen, AA 04:404-405.

cuya solución solo puede venir, a su vez, del resultado de esta justa que la razón ha de lidiar consigo misma en el terreno práctico.

3. ¿Dos antinomias?

Hemos dicho que la antinomia de la razón pura depende de la antinomia de la razón práctica, que a su vez está como incrustada en ella. Vamos a ver este asunto con algo más de detenimiento. La antinomia de la razón pura presenta cuatro conflictos que no han dejado de producirse en todo momento en que la filosofía pretendía ocuparse de los fenómenos en su totalidad. Se trata de cuestiones naturales “con las que ha de tropezar necesariamente toda razón humana en su progreso”,⁶ y de ahí que nos las encontremos expresadas en distintas versiones a lo largo de la historia de la filosofía. Nos encontramos ante un conflicto inevitable cuyas posturas contrarias conllevan, “no una ilusión meramente artificial que desaparece en cuanto se la examina, sino una ilusión natural e irremediable que incluso cuando ya no nos embauca, aún nos confunde, si bien no nos engaña, y así se puede hacer inocua, pero nunca se puede suprimir” (*ibid.*). Cada uno de los modos de ejecutar la síntesis es perfectamente coherente y al mismo tiempo ninguno de ellos puede ser ni confirmado ni refutado: “ni pueden esperar confirmación ni temer contradicción, y cada una de ellos, no solamente no entraña contradicción en sí, sino que incluso encuentra las condiciones de su necesidad en la naturaleza de la razón; solo que desgraciadamente la antítesis tiene de su parte unos fundamentos para su aceptación tan válidos y necesarios [como los de la tesis]” (*ibid.*, AA 03:290).

Hasta aquí el planteamiento de la antinomia de la razón pura. En cuanto a la de la razón práctica, se expresa de la siguiente manera en su único conflicto: “o bien el deseo de felicidad es la causa motriz hacia las máximas de la virtud o las máximas de la virtud han de ser la causa eficiente de la felicidad”.⁷ Ahora bien, es llamativo el que Kant no permita en este punto a ambos extremos —a la tesis y a la antítesis— desarrollar sus puntos de vista como lo hizo en la antinomia de la razón pura, sino que le niegue a uno de ellos sumariamente la razón: “La primera de las dos proposiciones, a saber, que la aspiración a la felicidad produzca el fundamento de una disposición de ánimo virtuosa, es

⁶ *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Antinomie der reinen Vernunft. 2. Abschnitt: Antithetik der reinen Vernunft, AA 03:291.

⁷ *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: I. Die Antinomie der praktischen Vernunft, AA 05:113.

absolutamente falsa...»⁸ Nos encontramos en esta ocasión, pues, con una proposición absolutamente falsa o imposible, y no con dos proposiciones en sí mismas igualmente coherentes e irrefutables. En cuanto a la segunda proposición, la que afirma que la felicidad es un efecto de la virtud, también es imposible, pero su imposibilidad no es absoluta, sino condicionada, pues depende de que consideremos una perspectiva única o una doble perspectiva ontológica. Si adoptamos esta última ocurre, como ocurrió en la antinomia de la razón pura, que la contradicción se disuelve en sus dos niveles, que, al estar separados, no se enfrentan entre sí. Y aquí, en este desdoblamiento ontológico, recuperamos el paralelismo entre las dos antinomias, pues en las dos la solución viene de la mano de la aceptación de esta doble perspectiva.

Pero, en realidad, si queremos abarcar en una sola mirada las dos antinomias no tenemos que empeñarnos en buscar paralelismos entre ellas, pues, independientemente del hecho de que existan estos paralelismos, un enfoque tal nos hace perder la perspectiva. Vale más intentar comprender su relación en términos de inclusión como si la antinomia de la razón práctica estuviera “encajada” en la de la razón pura, “incrustada” en ella. No puede haber simetría entre ellas porque una es heredera de la otra, la supone, la supera, la explica y la resume. En la de la razón pura asistíamos a un conflicto o antitética en el que la razón trascendental “no admitía otra piedra de toque que el ensayo de unificación de sus afirmaciones en ellas mismas”, para lo que previamente había de permitirles una libre competición entre ellas.⁹ La solución consistía en intentar demostrar que esas posiciones enfrentadas “luchaban por nada”,¹⁰ ya que cierta ilusión trascendental les había hecho creer que había algo donde en realidad no había nada dado, sino solamente algo planteado como problema o indicado como tarea (*aufgegeben* y no *gegeben*).¹¹ Efectivamente, la totalidad de la serie regresiva de condiciones no está dada; lo único que está dado es la tarea de buscarla. En lo que respecta a la tercera antinomia, la serie de causas subordinadas una a la otra no consiste sino en una “serie de representaciones subordinadas” o en un regreso dinámico, y no en una

⁸ *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: II. Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft, AA 05:114u. Cf. *Ibid.*, Kapitel: I. Die Antinomie der praktischen Vernunft. AA 05:113u.: “La primera (tesis) es absolutamente imposible porque (como se demostró en la Analítica) las máximas que ponen el fundamento de determinación de la voluntad en el anhelo de felicidad no son morales y no pueden fundamentar la virtud.”

⁹ *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Antinomie der reinen Vernunft. 2. Abschnitt. Antithetik der reinen Vernunft, AA 03:293.

¹⁰ *Ibid.*, Kapitel: Antinomie d. reinen Vernunft. 7. Abschnitt. Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst, AA 03:345.

¹¹ *Ibid.*, AA 03:343.

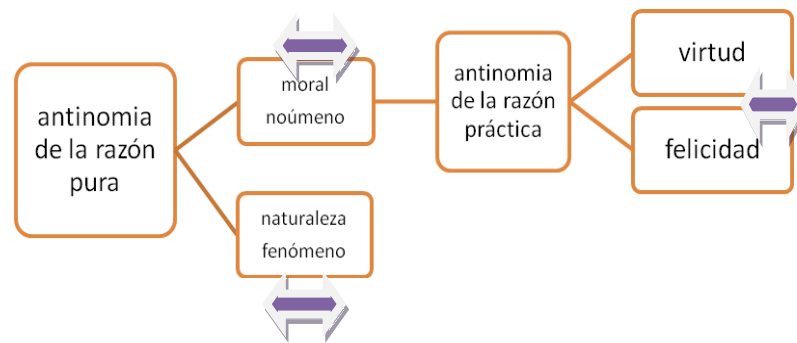
serie de causas y efectos realmente existente.¹² Pero regreso dinámico es lo mismo que decir potencia de síntesis (regresiva). En el uso teórico de la razón ya ha quedado indicado, pues, el problema al que se enfrenta su uso práctico, ya que en los dos nos encontramos en cierto modo con la misma exigencia de la razón, que nos prescribe la síntesis. Llegados aquí el conflicto de la razón pura consigo misma se desdobra de acuerdo con un doble carácter o ley de causalidad (sensible e inteligible). Sus dos garfios, en lugar de enfrentarse entre sí en la contradicción, se separan indicando dos perspectivas diferentes que de momento solo se presentan como posibles. Mientras dentro de la causalidad fenoménica la síntesis regresiva se convierte en un principio regulador de la investigación de la naturaleza, dentro de la causalidad nouménica la síntesis se expresa en la legalidad moral. Pero las dos perspectivas no podrían existir la una sin la otra, de manera que la quiebra de una supondría la ruina de la otra y la recaída en el conflicto. Ahora bien, la ley moral, que es sintética *a priori*, en cuanto se refiere a seres finitos, constituye la virtud. Y es aquí, en el terreno de la razón práctica, donde encuentra de nuevo a su oponente (la dimensión sensible o fenoménica), pero no ya en cuanto suministra la materia del conocimiento, sino en cuanto proporciona la materia del deseo.

En el uso práctico reaparece o se formula de nuevo la antinomia y también aparece la exigencia de sintetizar. Esta nueva antinomia, repercutada de la de la razón pura, que ha brotado a partir de ella, responde a la exigencia de pensar la síntesis del bien supremo. La síntesis que se requiere aquí, que habrá de ser causal, responde como un eco a la que hubimos de buscar en la tercera antinomia. Así pues, la antinomia de la razón práctica es como un bucle de la de la razón pura, que reproduce su misma estructura pero solamente en el problema que se refería a la acción, que era el de la tercera antinomia. Por eso hemos dicho que es como un resumen de la otra. No se trata de una reproducción contingente, sino necesaria, puesto que, como hemos visto, existe un deber de sintetizar. Así pues, la estructura de la antinomia de la razón pura, que quedó desdoblada en dos puntos de vista ontológicos, se encuentra en uno de esos brazos —en el de la tesis, lo nouménico y el deber— con el conflicto de la virtud con la felicidad, un conflicto igualmente inevitable pero en el cual una de las partes en contienda es eliminada desde el principio. ¿Significa esto que la vencedora sea la verdadera y que haya desaparecido ya el conflicto? Pensamos que no, puesto que, aunque optáramos por que sea la virtud la causa de la

¹² *Ibid.*, AA 03:347.

felicidad y no a la inversa, aún quedaría por demostrar cómo se puede hacer la síntesis.

Antes de seguir adelante vamos a insistir en la estructura:



Cada una de las flechas de doble dirección indica una síntesis pendiente, es decir, una síntesis que hay que realizar. Pero —fijándonos en el primer dilema— mientras que la síntesis que hay que llevar a cabo en la investigación de la naturaleza puede seguir por sí misma su propio camino seguro, la síntesis de la moral, la del deber, requiere de la síntesis que consigamos realizar entre virtud y felicidad —es decir, entre los dos brazos del segundo dilema—. La síntesis de virtud y felicidad es la que da sentido a la síntesis de la ley moral: “Ahora bien, dado que promover el bien supremo, que contiene en su concepto este enlace [entre virtud y felicidad], es *a priori* un objeto necesario de nuestra voluntad y está en relación inseparable con la ley moral, la imposibilidad de lo primero ha de probar también la falsedad de la segunda. Así, pues, si el supremo bien de acuerdo con reglas morales es imposible, entonces también ha de ser la ley moral que ordena procurarlo fantástica y enderezada a un fin vacío, inventado y, por tanto, en sí mismo falso.”¹³ Y esta síntesis de la ley moral es, a su vez, la que da sentido a la perspectiva nouménica o mundo inteligible, que es uno de los dos en los que se ha desdoblado la antinomia de la razón pura. Pero no olvidemos que este desdoblamiento

¹³ *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Kapitel: I. Die Antinomie der praktischen Vernunft, AA 05:114. - Cf. *Ibid.*, Kapitel: II. Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft, AA 05:119.

exige que las dos perspectivas ontológicas que lo constituyen puedan seguir manteniéndose y conserven su sentido, pues el que una de ellas lo perdiera significaría la recaída en el primer conflicto antinómico. De este modo, el problema del bien supremo es el que da sentido a toda la tarea de la síntesis, desde la síntesis del conocimiento empírico pasando por la de la ley moral. Una vez solucionado, se habría conseguido resolver también la antinomia de la razón pura, cuya posible solución hasta ahora solo había quedado esbozada. La pacificación del conflicto de la razón práctica trae como resultado la del de la razón pura, como si de un juego de cajas chinas se tratara,¹⁴ porque en realidad se trata de un doble conflicto de la (misma) razón consigo misma en los dos terrenos en los que tiene que llevar a cabo su tarea de síntesis.

Pero si la superación del conflicto pasa por la síntesis, esto quiere decir que no hay que pensar que esa solución esté escrita o formulada en ningún lugar, sino que consiste en una tarea continua de síntesis, es decir, de unificación de contrarios. La síntesis no está ya hecha, sino que precisamente es lo que hay que hacer, la tarea que siempre nos queda pendiente, y por eso Kant habla de síntesis dinámica.

4. Síntesis y postulados

Este aspecto es el más discutible de la interpretación que estamos desarrollando, pues se tiende a pensar que la síntesis de virtud y felicidad, la síntesis en que consiste el bien supremo —y solamente ella, en decidido contraste con las demás— no hay que realizarla, sino que hay que creer o esperar que ya alguien la haya efectuado. Y, en efecto, una cierta lectura de Kant así nos lo hace pensar. Esta lectura es perfectamente legítima y está abundantemente provista de referencias a los textos. Casi podría decirse que es la más justificada. Pero aquí vamos a seguir, sin embargo, otra que nos parece igualmente plausible aunque no tenga tantos pasajes en los que apoyarse.¹⁵

¹⁴ Este lenguaje de cajas y bucles, de incrustaciones y de ecos no es ajeno al que Kant emplea en la sección titulada “Del primado de la razón pura práctica en su unión con la especulativa”, aunque él prefiere recurrir a la metáfora de una esfera que encierra a otra en su seno y la fagocita.

¹⁵ No estamos solos en esta elección. Véanse, como ejemplos, Susanne Weiper (2000, pp. 37-40), que analiza cómo Kant se refiere a la realización del bien supremo en este mundo, que es la única manera en que los seres finitos podemos hablar de él: *...die Realisierung des höchsten Gutes als Resultat einer unendlichen sittlichen Vervollkommnung der endlichen Menschen und nicht als von außen kommenden Gnadenzuwendung einer höheren Macht vorzustellen sein soll* (pp. 77 ss.); y Gerhard Krämling (1986), que distingue entre los significados personal, universal, immanente y trascendente del concepto de bien supremo y dedica su esfuerzo al estudio del universal y el immanente.

Se trata de interpretar los postulados como peticiones, como cuestionamientos de la razón derivados de su necesidad de suponer que la síntesis que es su deber efectuar es posible, y no que está ya realizada. En realidad lo que decimos no resulta tan chocante si recordamos la sección 8ª de la Antinomia de la *Crítica de la razón pura* acerca del uso regulativo de la razón pura en lo relativo a las ideas cosmológicas. En esta sección, después de analizar la falacia en que cae la razón en las ideas cosmológicas, se dilucida qué partido se le puede sacar al principio que ha llevado a la razón hasta esos extremos. Tendría que ser un partido regulativo y no constitutivo, en que el regreso en la serie de condiciones siempre condicionadas de los fenómenos planteara en sí mismo la búsqueda de lo incondicionado, pero no ya como un axioma dado, sino como un problema planteado o postulado por la razón que ella no puede anticipar ni suponer ni encontrar en la experiencia:

Luego no es un principio de la posibilidad de la experiencia ni del conocimiento empírico de los objetos sensibles, ni, por consiguiente, un principio del entendimiento, pues cada experiencia está encerrada en sus límites (conforme a la intuición dada); tampoco es un principio constitutivo de la razón para ampliar el concepto de mundo sensible por encima de toda experiencia posible, sino un principio del mayor progreso posible y de la ampliación de la experiencia según el cual ningún límite empírico ha de valer como límite absoluto, es decir, un principio de la razón que **postula** como regla aquello que en el regreso debe ocurrir por nuestra parte y no anticipa lo que se da en sí en el objeto con anterioridad a todo regreso.¹⁶

El hallazgo de Kant en estas páginas consiste en deslindar lo que corresponde a los fenómenos de lo que corresponde al sujeto. Mientras que los fenómenos son condicionados, pues no existen fuera de una red de determinaciones o de condiciones, la actividad del sujeto, de nosotros, para que pueda proseguir y se desarrolle, necesita suponer o postular lo absoluto o lo incondicionado, pero no como un ente, sino como una condición de la posibilidad del conocimiento mismo, que no podría seguir su tarea si pensara que ésta tiene unos límites determinados.

¹⁶ “Er ist also kein Principium der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Erkenntniß der Gegenstände der Sinne, mithin kein Grundsatz des Verstandes, denn jede Erfahrung ist in ihren Grenzen (der gegebenen Anschauung gemäß) eingeschlossen; auch kein constitutives Princip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern: sondern ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muß, also ein Principium der Vernunft, welches als Regel **postulirt**, was von uns im Regressus geschehen soll, und nicht anticipirt, was im Objecte vor allem Regressus an sich gegeben ist.” [*Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Antinomie der reinen Vernunft. 8. Abschnitt. Regulatives Princip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen, AA 03:349.] El remarcado en negro es mío.

Evidentemente, esto incondicionado no se podrá dar nunca en la experiencia, puesto que todo lo que pertenece a la experiencia, como hemos dicho, está dentro de sus condiciones y es, por tanto, condicionado. No estamos hablando de un ente, sino de una regla: la de que no haya límites para el conocimiento. Lo absoluto consiste en que no hay límites absolutos. Y, como estamos ante una regla, no es que la conozcamos, pues las reglas no son objetos de la experiencia; ni tampoco la anticipamos, puesto que eso sería tanto como pretender conocer antes de tener los datos del conocimiento; ni tampoco es que sea un axioma que esté por encima de toda experiencia. No: lo que hacemos es plantearla o postularla como se plantea o se postula aquello que se necesita para poder realizar una tarea que en este caso es la del conocimiento. No olvidemos que el conocimiento de los fenómenos era una de los trabajos de síntesis de los que antes hablábamos.

Pues bien, ¿no podríamos aplicar esto que hemos ganado a la antinomia de la razón práctica? En ella también nos encontramos con postulados que quedan planteados como problemas, cuyos objetos tampoco pueden ser anticipados ni conocidos, sino propuestos como creencias o esperanzas. Lo incondicionado que es el bien supremo tampoco existe aparte de la síntesis, haciendo abstracción de la tarea de constituirlo; y, como ahora se trata de una síntesis práctica, no se supone para poder ir conociéndolo en un progreso cognoscitivo, sino que se supone para ir trayéndolo al ser o produciéndolo. No se puede presuponer como dado en este caso, sino plantear como proyecto. Se trataría de un regreso *in indefinitum* más aún que el de las dos antinomias dinámicas, puesto que la síntesis práctica no está en absoluto cerrada ni limitada. Y el regreso es indefinido porque únicamente se puede definir en el seno del regreso mismo. Por eso es apertura e indeterminación, porque es él el que va clausurando la síntesis a medida que la va efectuando. La condición de posibilidad para que se dé este regreso es precisamente no ponerle límites. Lo que se llaman los tres postulados de la razón práctica habría que pensarlos como expresión de las condiciones de posibilidad de esta síntesis ilimitada del bien supremo, más que como realidades efectivamente existentes. Y esas condiciones de posibilidad, como en el caso de las ideas cosmológicas, son condiciones de una síntesis que debemos efectuar; luego son condiciones del sujeto, nuestras, y no de las cosas mismas ni tampoco por encima de las cosas mismas. El papel que en la antinomia de la razón pura tienen los fenómenos en la de la razón práctica lo ocuparían las acciones que son deberes en sentido estricto, es decir, no ampliado como lo es el deber de promover el bien supremo. Pues ellas están también limitadas y como

cerradas en sí mismas. Pero el deber de promover el bien supremo, el de efectuar la síntesis entre virtud y felicidad, no puede estar limitado en sí, sino que tiene que ir más allá de esos límites en busca de una conexión de la acción buena con la felicidad.

No obstante, en la tarea práctica de la razón pura, esto es, en el trabajo necesario hacia el bien supremo, esa conexión se postula como necesaria: debemos intentar fomentar el bien supremo (que, por tanto, ha de ser posible). Por consiguiente se postula la existencia de una causa de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza, que contenga el fundamento de esa conexión, es decir, de la exacta concordancia de la felicidad con la moralidad.¹⁷

Si el deber ordena ese trabajo dirigido a producir y promover el bien supremo en el mundo y no se trata, por su parte, de un deber vacío, ese fin tiene que ser posible y no un objeto inventado, de manera que su posibilidad es lo primero que ha de ser postulado o requerido racionalmente. Y nuestra razón no tiene otra manera de pensar esta posibilidad “que bajo la presuposición de una inteligencia suprema” que sea la autora de la concordancia, cuya existencia hay que admitir porque “está ligada con la conciencia de nuestro deber”.¹⁸ La concordancia debida, pues, se apoya en la concordancia pensada. Del hecho (*Faktum*) de la razón que nos manda necesariamente producirla vamos a sus condiciones de su posibilidad, que son las que nos posibilitan pensarla. Ahora bien, estamos hablando de una concordancia entre dos términos que no se implican lógicamente, sino que son externos o ajenos el uno al otro y precisamente por eso y desde esa lejanía la relación entre ellos ha de ser real o sintética. Y nos estábamos preguntando dónde está la posibilidad de este enlace, si, al ser *a priori*, es imposible que resida en la experiencia. Pero la expresión *a priori* ya nos está indicando dónde tenemos que buscar ese principio: en nosotros. Su posibilidad no reside en la existencia (de Dios), sino en el hecho de que la postulemos, considerado como una acción nuestra que viene pedida o exigida por la necesidad de la síntesis que el imperativo moral nos impone. Quizá tengamos que llamar real a esta síntesis, no tanto porque presuponga una existencia real, sino porque la tengamos que traer a la realidad. Habría que entender entonces la postulación en el sentido activo y subjetivo, que es el mismo que hemos visto ya funcionar en la antinomia de la razón pura. Los postulados serían, entonces, los modos de expresar la misma

¹⁷ *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Kapitel: V. Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, AA 05:125.

¹⁸ Ebd. AA 05:126. - Cf. *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Kapitel: Kanon der reinen Vernunft. I. Abschnitt. Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft, AA:519.

indefinida distancia del hombre con respecto a sí mismo que también hemos visto expresada como diferencia entre la felicidad y la dignidad de ser feliz.

Conclusión

Es el momento de unir los hilos que hemos tendido en las secciones anteriores y de intentar encontrarles una coherencia. Hemos visto que existe un deber de ir más allá del deber en busca de su sentido y que ese sentido que hay que añadir al deber requiere plantearse el problema de la felicidad. Es como si tuviéramos que pensar cómo el merecimiento de felicidad pudiera devenir disfrute efectivo de la misma, cómo *Würdigkeit* puede transformarse en *Werden* o cómo podemos producir la felicidad adecuada o proporcionada al deber. Y si no lo pensamos estamos negándole sentido al deber, pues lo hemos definido desde el principio como merecimiento de la felicidad. Lo que la síntesis hace es pensar cómo podría convertirse esta felicidad merecida en felicidad real.

Pero no se trata solamente de pensar, sino de producir de hecho. Kant dedica todas sus energías filosóficas a luchar tanto contra la confusión y mezcla entre el deber y la felicidad como contra los que identifican un deber ya bien delimitado con la felicidad, en el primer caso porque no se podría determinar claramente lo que es el deber y en el segundo caso porque, al reducirla al deber, no se podría acceder a lo que es de suyo la felicidad. Importa tenerlos bien delimitados entre sí precisamente para intentar establecer entre ellos el vínculo, la síntesis.

Y cumplir la síntesis requiere por nuestra parte postular que ella es posible, que se dan las condiciones que nos posibilitan llevarla a cabo. Estas condiciones de posibilidad de la síntesis que no olvidan la especificidad de la felicidad debida no hacen otra cosa que mostrarnos la síntesis ya alcanzada en todos sus aspectos. Pero el que postulemos la síntesis ya lograda no nos libera del esfuerzo ni del trabajo de producirla. Y lo que vemos que es más difícil de encajar en este trabajo es, no el deber, sino cómo el deber puede entrar en síntesis con la felicidad, pues para que pudiera conseguirse ese vínculo tendríamos que tener claro al menos lo que es la felicidad. Y no es que vayamos a entrar ahora, en la conclusión, en este problema. No es éste el lugar. En estas páginas solamente nos hemos propuesto indicar cómo en la antinomia todo apunta a él. Pero una conclusión sí podemos extraer con respecto al problema de la felicidad a partir de la lectura de los textos relativos a las antinomias de la razón pura y de la razón práctica, a saber, que el hecho

de que la felicidad sea un concepto indeterminado no puede extrañarnos desde el momento en que la síntesis de la que ha de formar parte y a la que ha de aportar sentido no tiene límites. Estamos hablando del bien supremo, que es el completo o, más bien, desde el punto de vista que presentamos aquí, el que hay que ir completando y por eso determinando, el que no existe fuera o por encima de la síntesis que precisamente lo va trayendo al ser.

Referencias

- GARCÍA FERRER, Soledad. *La doctrina kantiana de la felicidad: la felicidad como ideal de la imaginación*. Tesis (PhD), Universidad Complutense de Madrid, 2011. Publicado en: <http://eprints.ucm.es/12315/>
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften [anteriormente: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften]. 29 vls. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-2010.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Akademie-Ausgabe, Bd. III [AA 03:01-552].
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Akademie-Ausgabe, Bd. V [AA 05:01-164].
- _____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Akademie-Ausgabe, Bd. IV [AA 04:385-464].
- _____. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794). Akademie-Ausgabe, Bd. VI [AA 06:01-202].
- KRÄMLING, Gerhard. “Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant”, *Kant-Studien* 77 (1986): 273-288.
- WEIPER, Susanne: *Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000.

Resumo: Uma “sortija”, em espanhol, é um caracol, um cacho ondulado, encrespado, ou uma hélice, ou um pequeno vórtice, um turbilhão ou remoinho. Mas também, tanto em alemão como em espanhol, se refere à sorte, à fortuna, àquela Deusa cacheada que, desde a Antiguidade, tem sido objeto da preocupação dos filósofos. Por outra parte, “Locke”, em alemão, é também uma armadilha, um truque para caçar. Neste artigo, pretendemos mostrar em que sentido a Antinomia da razão reúne, ao mesmo tempo, estas três coisas: por uma

parte, um redemoinho que envolve em seu giro tanto a razão pura como a razão prática; por outra parte, uma referência inevitável ao problema da felicidade; e, por último, uma armadilha para a razão que faz com que ela abandone o raciocínio “racional” e se perca nas trevas dialéticas. Tentaremos também mostrar em que medida os três aspectos indicados guardam entre si uma relação estreita. A antinomia da razão prática é um problema cuja existência a história da filosofia preferiu ignorar mas que Kant pretende trazer à luz. É justamente nesta ocultação histórica que podemos reconhecer a armadilha da dialética natural que, como fizeram as escolas da identidade ética, pretende identificar, sem hesitar, o bem com o útil, chamada pela exigência da felicidade. E é justamente esta ideia, ou melhor, este ideal da imaginação, a felicidade, que põe em movimento o remoinho antinômico. Entender este remoinho que ativa os dois usos da razão depende pois, por último, daquilo que podemos conceber pelo nome de felicidade.

Palavras-chave: antinomia, síntese, postulado, razão prática, felicidade

Abstract: A ring is a curl, a lock that turn round, a helical fold, a little vortex. But also, in German as in Spanish it refers to the luck, to the fortune, to the curl-haired Goddess who from the Antiquity Philosophers have been worried about. Besides in German *Locke* is also a trap, a trick for hunting. In this paper we will try to show in which sense the Antinomy of reason is at the same time this three things: on one hand a whirl that wrap the pure as well as the practice reason in its turning; on the other hand, an unavoidable reference to the happiness problem; at last, a trap for the reason, that lead it to leave the ratiocination and to get lost in the dialectical spot. We will also try to show how far the three features we have just indicated have a close relation between them. The Antinomy of practical reason is a problem whose existence the History of Philosophy has preferred to ignore but that Kant insists in bringing to light. Just here, in this historical concealment, we can recognize the trap of the natural dialectic, which, as the ethical identity schools did, claim to identify directly the good with the useful appealed by the need of happiness. And it is precisely this idea, or better this ideal of the imagination, i.e. happiness, that starts the antinomian curl. To understand this whirl that wraps both uses of reason depends, at the end, on what we can grasp in the concept of happiness.

Keywords: antinomy, synthesis, postulate, practical reason, happiness.

Recebido em 14/10/2011; aprovado em 01/08/2012.