

El problema de las antinomias considerado como un problema fundamental de toda Metafísica:

*Crítica de la «Crítica de la Razón Pura»**

JOSEF SEIFERT

(Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein)

El problema de las antinomias ocupa un lugar importante en el seno de la Filosofía, al menos a partir de la actividad de Zenón, el discípulo de Parménides. Las célebres antinomias de Zenón tienen que ver todas ellas con el movimiento (el cambio temporal en general), el continuo, el problema de la pluralidad y de lo infinito, en los que Zenón halla contradicciones que han de encontrar expresión en los famosos ejemplos de «Aquiles y la tortuga», «la flecha disparada», etc. En el caso de Zenón, el descubrimiento filosófico de las antinomias, entendidas como contradicciones insuperables que están arraigadas en la esencia de todo movimiento, pluralidad, etc., está al servicio de la defensa de la filosofía parmenídea y de la negación de la realidad del movimiento, del devenir, de la pluralidad, es decir, de toda forma de no ser, que no sería ser eterno, pleno y puro.

En la filosofía moderna el problema de las antinomias ha aparecido en una conexión totalmente diferente. Como veremos, ocupa una posición central en la crítica kantiana de la razón, pero también en la filosofía de Hegel y en la de Marx y Engels. El problema de las antinomias tiene, asimismo, una importancia decisiva en la obra de otros filósofos; por ejemplo, en la ética y en la metafísica de Nikolai Hartmann.

El problema de las antinomias ha experimentado una nueva agudización, porque ha aflorado en las ciencias, según parece máximamente rigurosas, de la Lógica y de la Matemática bajo la forma de una «crisis de fundamentación», a

* En este trabajo se presentan las tesis principales de un próximo libro del autor sobre el problema de las antinomias, que se publicará con el título *Sein und Vernunft - Sinn oder Widersprüchlichkeit? Versuch einer philosophischen Lösung des Antinomienproblems als eines Grund-problems der «Kritik der reinen Vernunft» und der Philosophie überhaupt.*

la que ha de ofrecer una solución, por ejemplo, la «*theory of types*» desarrollada por Russell en los *Principia Mathematica*. Esta crisis de fundamentación, que Wolfgang Stegmüller ha tratado detalladamente en diversas obras y que constituye un motivo fundamental para el escepticismo, que este autor considera irrefutable (pero también indemostrable), se conoce sobre todo a partir de la discusión de la tesis y de los dos teoremas de Kurt Gödel, el cual ha intentado demostrar el carácter incompleto de todo sistema de proposiciones y demostraciones. Sobre todo quería mostrar (sobre la base de los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead) que ningún sistema de proposiciones puede ser no-contradictorio y simultáneamente completo en el sentido de contener los fundamentos y la prueba de todas las proposiciones contenidas en él.

Esta teoría de Gödel puede interpretarse de varios modos.

Según una primera interpretación, Gödel demuestra tan sólo lo que ya Aristóteles ha probado de manera clarísima, a saber: que no es posible ofrecer una demostración de todo conocimiento y de toda proposición, porque esto conduciría a un regreso infinito y porque es evidente que, en último término, toda prueba supone proposiciones indemostrables. Esto puede también expresarse con Gödel diciendo que no es posible tener un sistema matemático o de otro tipo en el que toda proposición sea demostrada, sin caer en contradicciones como la del argumento circular, la de las varias formas de una *petitio principii* u otras.

Es loable el esfuerzo de Gödel por ofrecer pruebas cuasi-matemáticas y lógicas de este elemental hecho lógico-gnoseológico, aunque lo que dice sea en último término una tesis y una evidencia puramente filosófica y no matemática. Es ésta una evidencia que se puede expresar con Gödel en números y teorías y bajo una forma cuasi-matemática sólo si estos números se convierten en símbolos de proposiciones filosóficas y no matemáticas, proposiciones, además, cuyo verdadero significado sólo puede aclarar una «filosofía auténtica». Por ella entendemos una filosofía que constituye un modo de saber que no puede desenvolverse y operar con símbolos matemáticos y fórmulas lógico-matemáticas, sino que exige la comprensión de las cosas mismas de que se trata y del orden necesario del saber, según el cual todo conocimiento derivado de otro conocimiento y toda proposición cuya verdad se demuestre por medio de otras premisas y aplicaciones de leyes lógicas presupone un conocimiento inmediato e indemostrable de las premisas y de las leyes lógicas mismas, de su carácter de teorema, de axioma, etc.

Este punto podía parecer revolucionario en tiempos de Gödel y de su famoso artículo de 1931, porque la ilusión de poder construir un sistema matemático de demostraciones completo (que incluyera una demostración de no-contradicción interna) prevaleció en el comienzo del siglo. En realidad, esta tesis, cuya elaboración cuasi-matemática es un gran mérito de Gödel, es muy antigua y en absoluto nueva. Más importante todavía es el hecho de que esta tesis es evidentísima y sumamente verdadera. Su descubrimiento —como el de la invalidez de demostraciones circulares que hacen uso de conclusiones como

premisas— exige intuiciones filosóficas concernientes a la naturaleza del conocimiento y de las inferencias lógicas, pero sobre todo concernientes a la relación entre conocimiento mediato e inmediato.

Una segunda interpretación de Gödel se sigue si se admite, con la primera, la imposibilidad del carácter completo de las demostraciones (que incluyan una demostración de no-contradicción) dentro de un sistema lógico-matemático, pero no se admite la existencia de proposiciones cuya verdad es inmediatamente evidente. Si al inicio del conocimiento no hay evidencias inmediatas, la tesis de Gödel y de Aristóteles (como se dice claramente en los *Analíticos posteriores*) conduciría a un escepticismo radical y a la afirmación de que nunca se puede saber nada. Concretamente, nunca se podría juzgar la coherencia racional del propio pensamiento (sistema) sin un regreso infinito (imposible de completar) a metasistemas y metaciencias (pruebas de pruebas, de sus premisas, etc.).

En esta interpretación, los teoremas de Gödel negarían toda posibilidad de excluir contradicciones en el seno de un sistema lógico, filosófico, matemático, teológico, etc. La razón es que, según esta interpretación, los teoremas de Gödel negarían la posibilidad de un conocimiento de los fundamentos y los principios de toda ciencia, así como de un saber último no-hipotético de la coherencia y del carácter no-contradictorio de todo pensar. El fundamento mismo del saber humano podría contener contradicciones. De ello resultarían un escepticismo total e infinitas dudas, como las expresadas en varias publicaciones de Wolfgang Stegmüller: dudas de que todas las demostraciones, todas las intuiciones y creencias del hombre se fundan en último término en la nada y en el absurdo.

En la primera interpretación, los resultados de Gödel conducen al reconocimiento de principios últimos indemostrables y accesibles únicamente a un conocimiento inmediato y filosófico. En la segunda interpretación, el resultado es un escepticismo, partiendo del cual no es ni siquiera racional postular a Dios como la única garantía trascendente de la racionalidad y del carácter no-contradictorio de la ciencia. ¿Por qué podemos decir esto? Porque si los fundamentos del concepto mismo de Dios y de toda demostración de su existencia pudieran contener contradicciones internas sin posibilidad alguna de observarlas o de excluirlas, tales conceptos o demostraciones que se fundan en premisas falsas o contradictorias no podrían valer nada, como ya mostró Aristóteles en su *Organon*¹.

1. No sólo sería verdadero que la afirmación de Dios propuesta por Gödel como la única garantía de la verdad y del carácter no-contradictorio de nuestro saber sería totalmente irracional y permanecería en un fideísmo puro, porque ni nuestro saber ni la fe, que ya presupone verdades naturales inteligibles, podrían tener en este caso fundamentos sólidos verdaderos y racionales, sino que también sería verdadero que el pensamiento de Dios mismo, y por ello el fundamento de toda Metafísica y de toda fe, podría ser igualmente contradictorio y, en consecuencia, toda fe y toda Metafísica podrían ser absurdas. Todavía menos convincentes que la fe en Dios como solución del problema de la posible estructura antinómica del ser o del pensamiento serían, respecto de la segunda interpretación, los intentos de Gödel de desarrollar un nuevo «argumento ontológico» de la existencia de Dios. (Vid. la exposición y los análisis —filosóficamente no satisfactorios— de este argumento en: Essler, Brender y Martínez, *Grundzüge der Logik*, II, *Klassen, Relationen, Zahlen*, Frankfurt a. M., 1987, pp. 309 y ss.)

Una tercera interpretación de Gödel (expresada, por ejemplo, por Max Born en un comentario a su correspondencia con Albert Einstein)² sería mucho más limitada y sólo diría de nuevo lo que dice Platón en la *República* (VI, VII), en donde escribe que la *diánoia* (conocimiento matemático) opera siempre con presupuestos (hipótesis) que ella misma no puede aclarar y cuya verdad no puede mostrar ni demostrar. Sólo la *nóesis*, en tanto que nivel supremo de conocimiento, sólo la Filosofía podría librarse de hipótesis y supuestos no verificables en el seno de la Filosofía misma. Este punto de la *autofundamentación* que sólo es posible en la Filosofía ha sido elaborado también por Max Scheler y muchos otros autores (como, asimismo, por J. R. Lucas, filósofo de Oxford, en su crítica de Gödel y en su intento de demostrar de un modo cuasi-agustiniano que el autoconocimiento del sujeto no exige un regreso infinito, porque realmente el propio sujeto se conoce a sí mismo y no tiene necesidad, como en el caso de todo otro sistema o computador, de un «otro» para hacerlo objeto de análisis o de «conocimiento»). También los primeros principios, como el de contradicción, se mostrarían directamente como verdaderos y no exigirían otro sistema u otro conocimiento para ser verificados³.

Podríamos estar completamente de acuerdo con Gödel y con Born sobre el punto del carácter incompleto y la carencia de *autofundamentación* propios de toda ciencia, como, por ejemplo, de la Matemática o de otras disciplinas científicas, porque ninguna ciencia, salvo la Filosofía, puede recibir una fundamentación científica a partir de sí misma.

Habría todavía una cuarta interpretación diferente (y también en ella la posición de Gödel no sería escéptica). Según ella, Gödel diría tan sólo que sobre todo axioma o proposición siempre cabría plantear nuevas preguntas, de ellos cabría examinar ulteriores implicaciones o presupuestos, que todavía no se han aclarado en algún punto determinado del progreso cognoscitivo. En este sentido la tesis de Gödel no negaría la evidencia inmediata o cierta, o las proposiciones innegables sin contradicción, sino que negaría únicamente toda clase de «carácter completo sistemático» en el sentido de un sistema absoluto «à la Hegel» o de un sistema de ciencia que no exigiera o permitiera otras preguntas y metarreflexiones siempre nuevas. Este punto de la «infinitud del discurso racional» lo ha visto también claramente Gadamer y constituye, asimismo, en su pensamiento, un gran argumento en favor del «historicismo de segunda potencia» por él defendido.

En respuesta a esta cuarta interpretación hemos presentado, en otros escri-

2. Vid. A. Einstein y Max Born, *Briefwechsel 1916-1955*, com. de Max Born, introd. Bertrand Russell y Werner Heisenberg, München, 1969, p. 142.

3. Vid. J. R. Lucas, *Minds, Machines and Gödel*, en: A. R. Anderson (ed.): *Minds and Machines*, Englewood Cliffs (N. J.), 1964, pp. 57-59. Vid. también D. R. Hofstadter: *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, New York, 1979. Este autor parece tergiversar tanto la argumentación de Lucas como la naturaleza de los problemas filosóficos inherentes a los teoremas de K. Gödel. Pero, como introducción a Gödel, inteligible también para el no-matemático, el libro es bueno.

tos, argumentos para distinguir claramente entre conocimiento «incompleto», o verdad «incompleta», y error⁴. Siempre es posible añadir nuevos conocimientos sobre cualquier asunto y sobre su puesto en la totalidad del ser. Pero la posibilidad y el carácter deseable de proporcionar clarificaciones ulteriores sobre cualquier proposición no significa que toda proposición tenga que ser siempre errónea en tanto que es incompleta. Así como es verdadero que Bruto estuvo entre los asesinos de César, aunque existan otras innumerables proposiciones que completan a ésta, así también las evidencias indudables no quedan puestas en duda a causa del hecho de que siempre se pueden añadir también nuevas clarificaciones sobre el mismo principio de contradicción y sobre todos los otros principios y teoremas.

Según esta última interpretación de los teoremas de Gödel, éstos enuncian una relación entre todo conocimiento y la infinitud, relación que indudablemente existe⁵.

Para nosotros, sin embargo, la segunda interpretación de Gödel, que acaso es la que predomina, es la más importante. Esta interpretación ha contribuido a la impresión —descrita por Stegmüller como *crisis de los fundamentos de la Lógica y de la Matemática*— de que en el seno de la Lógica y de la Matemática mismas siempre podrían encontrarse contradicciones y antinomias, como la famosa de la «*set-theory*» desarrollada en los *Principia Mathematica* por Russell y Whitehead⁶.

Todavía Kant había excluido las antinomias del seno de las ciencias máximamente rigurosas de la Matemática y de la Lógica⁷, de tal manera que este desarrollo moderno significa una considerable agudización y universalización del problema de las antinomias. La cuestión de si existen realmente antinomias constituye, en verdad, un problema fundamental de toda Filosofía. Pues, si hay contradicciones en el sentido de que dos estados de cosas contradictoriamente opuestos pueden llegar a ser intuitivos con la misma evidencia, o pueden ser demostrados como válidos a partir de premisas evidentes, se quebrantarían de

4. Vid. las siguientes obras del autor: *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg-München, Universitätsverlag Anton Pustet, 1976, 2. verb. u. erw. Aufl.; *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, Boston and London, Routledge and Kegan Paul, 1987; *Truth and History. Noumenal Phenomenology (Phenomenological Realism) Defended Against Some Claims Made by Hegel, Dilthey, and the Hermeneutical School*, en: «*Diotima*», 11, 1983, pp. 160-187.

5. Esta relación podría desarrollarse, siguiendo a Gödel, como una prueba o una indicación de la infinitud de la verdad o de Dios mismo.

6. Vid. Wolfgang Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Wien, 1968, 2. Aufl., pp. 207 y ss y 252 y ss. También las otras obras de este autor, especialmente *Metaphysik. Skepsis. Wissenschaft*, Berlin-Heidelberg-New York, 1969, 2. Aufl., serían importantes sobre este punto. Vid. también Josef Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, ed. cit.

7. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B 453. Textos e interpretaciones de las concepciones de las antinomias de Peirce. Schröder, Russell, Wittgenstein, Ramsey, Tarski, Lesniewski y Gödel se encuentran en Francesca Rivetti - Barbo, *L'antinomia del Mentitore nel Pensiero Contemporaneo. Da Peirce a Tarski*, Milano, Vita e Pensiero, 1964, 2.^a ed.

hecho los fundamentos de toda Filosofía y de toda ciencia, y persistiría «el escándalo de la razón pura» del que habla Kant en una célebre carta a Garve del 21 de septiembre de 1798 refiriéndose a las antinomias⁸. En efecto, por una parte, el principio de contradicción, como dice Aristóteles en el libro gamma de la *Metafísica*, es (junto con otros principios) el principio supremamente evidente que determina todo conocer y todo ser, y, por otra, el principio de contradicción tiene también que suponerse siempre, de tal manera que Aristóteles puede mostrar que no es posible ningún pensamiento teórico ni ningún obrar práctico sin la presuposición de este principio. Por tanto, a la luz de la filosofía clásica (que Kant menosprecia como «dogmática»), es evidente que todo lo que contradice este principio queda excluido del dominio del ser y del pensar correcto. En consecuencia, equivale a un desafío y a una amenaza para toda Metafísica, Filosofía y ciencia en general el que se puedan deducir bajo la forma de antinomias, a partir de principios evidentes, estados de cosas contradictoriamente opuestos con razones incontrovertibles, o el que se puedan probar o aun intuir directamente semejantes estados de cosas y, por cierto, con ayuda del mismo tipo de evidencia con el que reconocemos el principio de contradicción. Para comprender mejor este «escándalo de la razón» y para interpretar a Kant de un modo más correcto y, por tanto, poder investigar críticamente su tesis sobre el problema de las antinomias, distinguimos algunos datos que a menudo se confunden en perjuicio de la aclaración adecuada de este problema fundamental.

1. Aporías, antinomias, paradojas lógicas⁹

A) Aporías

a) *Concepto y defensa de una primera interpretación*

Las aporías, en el sentido filosófico riguroso, poseen las siguientes características. Exponiéndolas, intentamos bosquejar a la vez la correcta formulación filosófica de las aporías (literalmente: sin paso).

1.^a Se reconocen claramente al menos dos hechos o realidades que están en una relación recíproca de tensión; por ejemplo, la libertad y el carácter causado (contingencia) del hombre; la sustancialidad espiritual del alma y su dependencia del cuerpo; la realidad del ser temporal y mutable y la eternidad e infinidad del ser mismo (absoluto).

2.^a Con el conocimiento del carácter efectivo de las dos realidades entendemos a la vez el *hecho* de su coexistencia y, en el caso de la *aporía* completa, incluso con certeza indudable.

8. *Akademieausgabe*, XII, 257, 8.

9. Estos términos se determinan aquí (y en un trabajo más amplio sobre el problema de las antinomias, de próxima publicación) de un modo más específico que en el uso filosófico común.

3.^a El «cómo» exacto del tránsito y de la coexistencia de ambas realidades nos es, sin embargo, impenetrable; es más: suscita incluso en nuestra razón finita la impresión de la imposibilidad de tal coexistencia. Sobre aporías en este sentido han llamado sagazmente la atención, además de Agustín, sobre todo Buenaventura (en el tratamiento de la «imposibilidad *propter limitationem intelligentiae nostrae*» en el marco de su distinción de cuatro tipos de necesidad e imposibilidad en el *Comentario de las Sentencias*) y Descartes¹⁰ y, con ello, han desarrollado el clásico tema socrático de la sabiduría como un saber del propio no saber, o sea, como conciencia de los límites de la sabiduría humana¹¹.

4.^a A pesar de esta incomprendibilidad, contra la que tropieza nuestro pensar ante las aporías, es, sin embargo, posible, en un análisis más profundo, un cierto intento especulativo de solución e incluso una cierta comprensión del «cómo» de la conexión de que se trate, sin que se pueda llegar a una «solución» exhaustiva de la aporía.

b) Otras interpretaciones de las aporías

Además de nuestra propia interpretación de lo que es una aporía y del modo en que se le ha de responder –que acabamos de bosquejar en la anterior caracterización de las aporías–, señalemos otras tres posibles respuestas a las aporías ofrecidas por diversos filósofos.

1.^a En una primera solución, propuesta a menudo, se niega una de las realidades que están en recíproca relación de tensión aporética; se busca, por tanto, una «solución» del problema mediante su disolución, o sea, haciéndolo desaparecer. En este sentido, tanto el idealismo de Berkeley como también muchas formas de materialismo resuelven el problema del cuerpo y el alma (el problema de la materia y el espíritu), negando uno de los dos datos que conducen a la aporía, sea la materia, sea el espíritu (el alma). De modo semejante intenta también Parménides resolver la aporía entre lo absoluto que existe eternamente y el mundo temporal suprimiendo el mundo, mientras que N. Hartmann y otros filósofos buscan resolver la misma antinomia negando a Dios.

2.^a Una segunda respuesta a las aporías consiste en la reinterpretación o, en todo caso, en una interpretación que contradice la comprensión originaria de la realidad, de las realidades que están en cuestión, para obtener de este modo una «solución» de la aporía. Así, por ejemplo, Espinosa, mediante su teoría de los dos lados, no niega simplemente la realidad del espíritu ni la de la materia, pero sí su diferencia, que se halla establecida de modo originario y se da empí-

10. Vid. René Descartes, *Principia Philosophiae*, I, XL, XLI, 141.

11. Vid. Platón, *Apología*.

ricamente¹². También en el intento de Hegel de solucionar la aporía referente al modo en que un Dios infinitamente eterno puede crear un mundo temporal e histórico encontramos una interpretación radicalmente nueva del mundo y de Dios con ayuda de conceptos como identidad, alienación, retorno, dialéctica, etc., con los cuales se niega la diferencia que ha dado lugar originariamente al problema y se interpreta de un modo radicalmente nuevo tanto el mundo como asimismo Dios.

3.^a Una tercera solución de las aporías las interpreta como antinomias, es decir, explica que la conexión que se presenta como problemática, por ejemplo, la de *cómo* un ser necesario y eterno puede tener efectos temporales, es absolutamente imposible y que es también, por tanto, una *antinomia*, cuya esencia es menester investigar en lo que sigue.

En estas tres respuestas a auténticas aporías en el sentido antes caracterizado descubrimos una mezcolanza de irracionalismo y racionalismo. El elemento irracional se halla en la negación de datos evidentes y de sus estructuras esencialmente necesarias, por ejemplo, las del espíritu o del mundo, o incluso en la negación de hechos evidentes tales que siempre están presupuestos por el filósofo que los niega. Así, por ejemplo, Parménides relata su camino (evidentemente temporal) de la necedad a la verdad, mientras que, a la vez, rechaza todo transcurso temporal supuesto necesariamente por semejante camino. Se afirman cosas que contradicen la evidencia racional y se niega el conocimiento racional que poseemos.

Por otra parte, en estas soluciones se halla presente un inmenso racionalismo, un «querer comprenderlo todo», según lo formula Kant del modo más enérgico, en el que se afirma un conocimiento completamente exhaustivo y una capacidad de respuesta a todas las cuestiones que conciernen a Dios, al mundo, al alma, a las categorías y a las formas de la intuición¹³. En la base de este radical racionalismo de Kant se halla la convicción de que todos los objetos de la razón pura son meros productos de esta razón (lo que discutiremos), y que la razón es por completo transparente racionalmente a sí misma, lo que es igualmente falso y, en verdad, como muestran tanto la psicología profunda como el conocimiento del hombre, aun *en el caso* de que en los objetos trascendentales se tratara tan sólo de la razón humana y sus productos.

Dónde está propiamente el límite entre el racionalismo y el uso riguroso de la razón sólo lo puede mostrar la cosa misma, es decir, el conocimiento de la grandeza y, a la vez, de los efectivos límites del saber humano.

12. Cf. a este respecto los estudios más detallados del autor: *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine systematisch-kritische Analyse*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989. 2. korr. u. erw. Aufl., y *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, Salzburg-München, Universitätsverlag Anton Pustet, 1973.

13. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B 505.

B) ¿Qué son las antinomias? ¿Las hay realmente?

a) *Para una comprensión precisa del concepto de antinomia*

Para una antinomia son decisivas las siguientes características:

1.^a La antinomia parte de hechos que al menos en apariencia son indudables —como el movimiento, la libertad, la causalidad—, no de meras definiciones o de suposiciones arbitrariamente construidas y, por tanto, quizás contradictorias.

2.^a Existe una antinomia cuando se pueden probar dos estados de cosas que se oponen entre sí de un modo estrictamente contradictorio; por ejemplo, que la causalidad incluye necesariamente (presupone) la libertad y, a la vez, la excluye; que tiene que haber un comienzo temporal del mundo y, a la vez, no puede haberlo, etc. En esto se diferencian esencialmente las antinomias de las aporías, en las que sólo están presentes dos realidades (materia-espíritu, Dios-mundo, libertad-carácter causado) difíciles de conciliar. A esta característica de las antinomias hace alusión Kant expresamente¹⁴.

3.^a Una antinomia se presenta, además, sólo cuando también con el uso más profundo de la razón se prueba estrictamente, o parece probarse, tanto la tesis como la antítesis de la antinomia, de tal manera que no es posible solución alguna de la antinomia (si se admite el dato sobre el que se funda) mediante la evidencia o la prueba de la falsedad de una de las dos tesis. La «solución» en el sentido de la negación de la permanencia real de la antinomia sólo sería posible en este caso mediante la arbitrariedad y una decisión dogmáticamente ciega, como subraya Kant¹⁵.

b) *Cinco posibles respuestas filosóficas a las antinomias (aparentes)*

En lo que sigue se reseñan concisamente cinco posibles respuestas de varios filósofos a las antinomias y se encuadra, con ello, el intento kantiano de solución. Las cuatro primeras respuestas parten del supuesto de que efectivamente hay antinomias:

1.^a Admitiendo la existencia de antinomias efectivas se puede llegar, en primer lugar, a la conclusión escéptica de que nuestro conocer es una empresa desesperada que se enreda en las más radicales contradicciones y que no es capaz de certeza alguna ni de conocimiento alguno de la verdad. A esta conclusión llegó el escepticismo pirrónico a partir de contradicciones antinómicas

14. *Ibid.*, B 449.

15. Sobre la primera y la tercera característica de una antinomia, cf. Kant, *ibid.*, B 433, 434, 449, 450.

que, según esta posición, resultaban de la prueba rigurosa de doctrinas filosóficas opuestas.

2.^a Se puede llegar también, en segundo lugar, a la conclusión de que los datos en cuestión, sobre los que se basa la antinomia, son una mera apariencia y, en verdad, de una especie particular, a saber: una apariencia absurda en sí misma. Esta es, por ejemplo, la solución de Zenón en lo que respecta al movimiento. Y es, por otra parte, la solución de Kant a las dos primeras antinomias, que llama «matemáticas» y que, como es sabido, resuelve afirmando que tanto la tesis, por ejemplo, el mundo tiene un comienzo en el tiempo, como la antítesis, el mundo no tiene comienzo alguno, es falsa, porque un mundo subsistente en sí en este sentido, sea que tenga un comienzo sea que no lo tenga, sería una suposición absurda en sí misma.

3.^a Cabe sacar la consecuencia, en tercer lugar, de que en las antinomias están en cuestión dos planos, por lo que tanto la tesis como la antítesis podrían ser verdaderas, ya que, en último análisis, no serían realmente contradictorias, sino que se referirían a dos planos metafísicos distintos. Así, Kant cree ver la solución de la tercera y cuarta antinomia, que denomina dinámicas, en el hecho de que la tesis que reconoce la libertad o un ser absolutamente necesario se refiere a la «cosa en sí», mientras que la antítesis, que niega la libertad y un ser necesario (una existencia absolutamente necesaria), se refiere al mundo del fenómeno (es decir, ha de referirse a éste en razón de consideraciones filosóficas especulativas). Ambas tesis serían, pues, verdaderas; sólo se opondrían, por tanto, según la apariencia –ciertamente «inevitable»–, porque se referirían a cosas diversas. En una obra más extensa sobre las antinomias intento probar, aduciendo los textos correspondientes, que Kant considera el problema de las antinomias como *el* verdadero punto de partida de su filosofía (al igual que Hegel lo juzga como el punto de arranque decisivo de la dialéctica en el sistema de Kant)¹⁶. La posibilidad que sólo la filosofía crítica tiene de resolver el problema de las antinomias la considera Kant, además, como la «única piedra de toque» y el «experimento de la razón pura», sólo por medio de los cuales podría probarse la verdad de la *Crítica de la Razón Pura*.

4.^a Sobre la base del reconocimiento de antinomias se puede llegar, en cuarto lugar, a la conclusión de que la comprensión lógica del ser propia de nuestro entendimiento es falsa o al menos limitada y superficial. A partir de la existencia de antinomias tendríamos que inferir no que nuestro pensar es deficiente, sino, más bien, que el ser tiene una constitución por principio imprevisible por parte de las categorías lógicas de nuestro pensar. El ser mismo implicaría precisamente la superación del principio de contradicción. La constitución de la realidad dialécticamente contradictoria consigo misma,

16. Vid. el libro, de próxima publicación, de Josef Seifert, *Sein und Vernunft - Sinn oder Widersprüchlichkeit? Versuch einer philosophischen Lösung des Antinomienproblems als eines Grundproblems der «Kritik der reinen Vernunft» und der Philosophie überhaupt*.

accesible tan sólo a la más elevada facultad cognoscitiva de la razón, se reflejaría en las antinomias. En este lugar cabe situar la concepción de Hegel y, de distinta forma, la de Marx y Engels.

5.^a Una quinta respuesta filosófica al problema de las antinomias, radicalmente distinta de las anteriores, y cuya exactitud queremos intentar demostrar, consiste en el ensayo de probar que ante el pensamiento crítico no comparecen en absoluto antinomias realmente subsistentes. Un conocimiento más profundo de ellas muestra, más bien, que en estos casos se trata simplemente de *antinomias aparentes*, que pueden ser resueltas de diversos modos y —a diferencia de las *aporías*— desaparecer tras una investigación más detenida. Esta solución de las antinomias puede adoptar, al menos, las tres formas siguientes:

a) Se puede partir de la imposibilidad dada *a priori* de auténticas antinomias sobre la base del carácter últimamente evidente del principio de contradicción, que cabe mostrar en tanto que principio del ser y en tanto que principio lógico¹⁷. En el caso de que la dificultad de conocer un objeto dé origen a presuntas antinomias y no permita al limitado entendimiento humano alcanzar un saber sobre qué «lado» de la antinomia tiene razón, cabría admitir este no-saber, pero no que se tenga el derecho a saber que de dos juicios contradictorios, aun cuando haya muchas razones en favor de cada uno de ellos, ninguno puede ser verdadero. En efecto, si el principio de contradicción es necesariamente verdadero, las razones aducidas como prueba de la verdad de tesis contradictorias, *en la medida en que* se utilizan para semejante prueba, no pueden ser verdaderas. Estas razones o no podrían probar ninguna de las tesis contradictorias, o probarían solamente una, o probarían dos tesis sólo aparentemente contradictorias, pero no una auténtica contradicción antinómica. Esto se deriva de la imposibilidad, en virtud de una ley esencial necesaria, de que existan a la vez dos estados de cosas contradictorios, así como del hecho de que sólo lo verdadero puede probarse de modo inteligible y necesario, mientras que lo falso no puede probarse con razones evidentes. Sobre la base del principio de contradicción cabría establecer absolutamente todo esto. Se trataría en este caso de una aporía de otra especie que la bosquejada al comienzo, de otra especie de incapacidad de encontrar una vía de salida y de perplejidad. La razón por la que Kant rechaza por principio esta respuesta al problema de las antinomias,¹⁸ estriba en su parecer de que toda cuestión que puede plantear la razón pura tiene también que poder ser resuelta íntegramente por ella misma. Sin embargo, el carácter de auténtica fundamentación racional del rechazo kantiano de toda admisión del propio no-saber respecto de los problemas de la razón pura, desaparece si no se afirma que los objetos sobre los que se basan

17. Vid. el clásico tratamiento del principio en el libro gamma de la *Metafísica* de Aristóteles, y en la *Lógica* de A. Pfänder, Tübingen, Max Niemeyer, 1963, pp. 197 y ss.; Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas*, «Prolegómenos», caps. V y VI.

18. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B 505.

las antinomias aparentes son productos de la razón. (Por lo demás, en el caso de la tercera y de la cuarta antinomia, uno de cuyos lados se refiere a las «cosas en sí», Kant mismo admite que la raíz de la antinomia se encuentra en una esfera del ser que sobrepasa nuestra capacidad cognoscitiva, y que incluso la sobrepasa por completo, según la opinión de Kant).

b) Una segunda respuesta a las antinomias que niega que éstas existan realmente consistiría en la demostración de cuál de los dos estados de cosas aparentemente antinómicos está establecido y cuál no lo está. Cabría disponer esta comprobación investigando la respectiva razón de evidencia y de prueba de cada una de las tesis que están en cuestión. De este modo se podría probar la validez o la invalidez de los argumentos en favor de la tesis o de la antítesis o bien la falsedad de las premisas que se consideran inmediatamente evidentes. Con ello se obtendría una *solución* de la antinomia en sentido pleno. Kant admite este tipo de solución ciertamente para otras antinomias; por ejemplo, las de Zenón, aunque no para las que él presenta¹⁹. En lo que sigue habrá de mostrarse la validez de esta solución también para las antinomias kantianas, particularmente con el ejemplo de la tercera antinomia.

c) Una tercera solución de una antinomia consistiría en la prueba de que lo único que tiene la culpa de la antinomia es la suposición artificiosa de una ficción contradictoria en sí misma, pero no la peculiaridad real de la esfera de cosas que se discute. En este caso, en vez de una antinomia, se presenta una «paradoja lógica», según la terminología que aquí se utiliza. Esto habrá de hacerse evidente respecto de la concepción *kantiana* de la tercera antinomia de la *Crítica de la Razón Pura*. Sin embargo, antes de proceder a semejante prueba, es necesario caracterizar brevemente la estructura de las paradojas lógicas, que a menudo se confunden con las antinomias, y que en lo que sigue denominaremos de este modo, en vez de con la expresión más habitual de «antinomias lógicas».

C) Paradojas lógicas

Externamente las paradojas lógicas se parecen a las antinomias, pero se diferencian de ellas de manera decisiva, como muestran sus características.

1.^a En vez de tener su punto de partida en datos reales o al menos naturales (como el movimiento, el tiempo, la causalidad), las paradojas lógicas parten de definiciones o suposiciones teóricas arbitrarias y, como descubre un análisis más detenido, contradictorias en sí mismas. Así, por ejemplo, se supone que puede haber un barbero en Sevilla que afeita literalmente a *todos* los hombres de Sevilla (y, por cierto, *exclusivamente* a éstos) que no se afeitan a sí mismos (incluido él mismo). O se admite que puede haber una «clase de todas las cla-

19. *Ibid.*, B 433, 434, 449-450, 452-453.

ses que no se contienen a sí mismas como elementos» o un «número de todos los números». También la antinomia del mentiroso es de este tipo. (Por lo demás, de hecho también Kant distingue el punto de arranque de tales paradojas lógicas del de las antinomias)²⁰.

2.^a Con la suposición de tales ficciones imposibles resultan, ciertamente, dos estados de cosas recíprocamente opuestos de manera contradictoria y con igual necesidad constrictiva. Ambos se podrían probar partiendo de la misma suposición (por ejemplo, que un cretense que *siempre* miente pueda decir la verdad de que todos los cretenses mienten siempre).

3.^a En una reflexión más detenida, las paradojas lógicas se pueden resolver, no en el sentido de que se demuestre que una de las pruebas es correcta, es decir, que la tesis probada por ella es verdadera y que la opuesta es falsa, sino, más bien, en el sentido de que se demuestre que la *suposición* de que parte la paradoja lógica es contradictoria en sí misma y que es, por tanto, una ficción que está excluida del ámbito de lo real y aun de lo posible. De un supuesto contradictorio en sí mismo pueden y aun deben seguirse estados de cosas contradictoriamente opuestos. Las paradojas lógicas constituyen, por tanto, un problema que se puede resolver absolutamente. Si se comprenden como tales, de ellas no resulta en modo alguno un cuestionamiento de la seguridad del pensar humano o una crisis de fundamentación de la Matemática y la Lógica, sino, más bien, una recusación del supuesto correspondiente en tanto que mera apariencia.

Por el contrario, las antinomias, que a menudo se confunden con las paradojas lógicas, si efectivamente existieran, constituirían realmente un desafío y una amenaza formidables para el pensar, una tentación para el escepticismo o un motivo decisivo para el idealismo trascendental.

En lo que sigue queremos investigar, por tanto, el decisivo problema de si hay efectivamente antinomias o de si en su planteamiento (y no en su recusación, como opina Kant) nos las tenemos con una «apariencia deslumbradora».

Que en este punto no se trata meramente de una particular cuestión crítica del sistema kantiano, sino de una parte decisiva de la cuestión de si el idealismo trascendental en general está justificado, se desprende claramente de las propias palabras de Kant²¹.

2. La antinomia de la razón pura según Kant

Refiramos, ante todo, de forma muy sucinta, el proceso intelectual que conduce a Kant al establecimiento de las cuatro antinomias²². En este parágrafo

20. *Ibid.*, B 449-450.

21. *Ibid.*, B XIX, Anm.

22. *Ibid.*, B 433-453.

procederé sólo de modo expositivo, y no crítico, para luego tratar críticamente la cuestión objetiva de la existencia o no existencia de auténticas antinomias.

Kant parte del hecho de que la razón misma no produce ningún concepto, sino que sólo «amplía» los conceptos que recibe del entendimiento (categorías) liberándolos de las limitaciones empíricas propias de su aplicación a la experiencia. La razón exige, en efecto, «la totalidad absoluta» de las condiciones de un condicionado dado. Proporciona, por tanto, a la *síntesis empírica* un carácter completo absoluto, que no se encuentra nunca en el seno de la mera experiencia. De aquí que las ideas trascendentales no sean nada más, según Kant, que «categorías ampliadas a lo incondicionado». Ahora bien, sólo algunas categorías se adecuan a este fin, es decir, sólo algunas exigen la liberación de los límites de lo empírico, y éstas son, en verdad, aquellas que se refieren no a condiciones coordinadas de lo dado, sino a condiciones subordinadas, como, por ejemplo, las condiciones del momento temporal presente o de un fenómeno presente en tanto que causado. En este caso es menester, pues, considerar «la serie ascendente de las condiciones de un condicionado dado», y no «la línea descendente de las consecuencias». De este modo, para explicar el presente es necesario que se admita como dado todo el tiempo transcurrido hasta el momento presente, pero no que se admita una serie completa de momentos futuros.

A esta serie ascendente de las «condiciones de posibilidad de algo dado» la llama también Kant la «*síntesis regresiva*»; a la serie descendente de las consecuencias la denomina «*síntesis progresiva*». Para la totalidad exigida por la razón es decisiva la «*síntesis regresiva*», que va *in antecedentia*.

Siguiendo la tabla de las categorías, se hace patente, según Kant, que, en cada caso, sólo una dentro de las tres categorías que corresponden a una de las cuatro determinaciones de los juicios exige la «liberación de lo empírico». Respecto de las categorías que corresponden a la *cantidad* del juicio, Kant no elige ni la unidad, ni la pluralidad, ni la totalidad, sino más bien los «*quanta* originarios de toda intuición», el espacio y el tiempo (que no son, por tanto, categorías).

En el caso del tiempo, el pasado es la condición evidente del presente. Por tanto, la razón exige necesariamente la totalidad del tiempo transcurrido como condición del presente. Mediante un psicologismo que parte de los números y que reclama una fundamentación intuicionista de la Matemática, Kant intenta hacer dependiente del tiempo al espacio y a sus condiciones coexistentes a la vez, en las cuales no parece haber diferencia alguna entre *síntesis regresiva* y *síntesis progresiva*. Merced a este rodeo parece presentarse también en el espacio una *síntesis regresiva* y, con ella, la exigencia de la totalidad del espacio. No nos ocuparemos en esta ocasión de una segunda fundamentación —más profunda e independiente de los números— de esta clase de «condiciones regresivas» del espacio, que es mencionada por Kant²³.

23. *Ibid.*, B 440.

Dentro de las categorías constituidas según la *cualidad* de los juicios aparece, según piensa Kant, que sólo la categoría de la *realidad*, y no como tal, sino entendida de un modo más restringido como «realidad *en el espacio*», es adecuada para permitir o exigir la ampliación a idea de la razón. Hay que concebir, en efecto, las partes de la materia como condiciones internas de la materia, las partes de las partes como condiciones cada vez más remotas. La totalidad de la síntesis regresiva exige, por tanto, o una división infinita o el término de la división en lo simple en tanto que condición de posibilidad del ser material compuesto.

En el seno de las categorías fundadas en la *relación* ni la sustancia ni la comunidad se refieren a una serie de condiciones *regresivas*, pero sí la *causalidad*.

Respecto de la *modalidad* encontramos, según Kant, que ni la posibilidad, ni la realidad, ni la necesidad como tales presuponen una serie regresiva de condiciones, aunque sí la *necesidad* cuando se pone en relación con el concepto opuesto de lo contingente. Todo lo contingente en la existencia tiene que ser considerado siempre como condicionado. La razón exige, por tanto, la totalidad de las condiciones de posibilidad de lo contingente (o bajo la forma de una serie infinita de lo contingente o bajo la forma del comienzo de la serie en una existencia necesaria).

De ello resultan cuatro conceptos del mundo o cuatro ideas cosmológicas, o también cuatro partes de una *única* «idea cosmológica del mundo». Estas ideas cosmológicas se refieren a la *totalidad de la composición* (cantidad-espacio, tiempo), a la *división* (cualidad-realidad), al *origen* (relación-causalidad) y a la *dependencia de la existencia* (modalidad-contingencia, necesidad). Todas las cuatro ideas cosmológicas se refieren a los fenómenos, la mayoría exclusivamente a los externos, otras a todos, incluidos los «fenómenos internos» (causalidad).

En una sección algo confusa Kant declara, además, que la razón se ocupa en cada caso de lo incondicionado, y que esto se presenta siempre *en el seno* de la totalidad absoluta de la serie. Con ello no queda claro cómo se refiere esto a la tercera y a la cuarta antinomias. Luego observa Kant que este incondicionado o bien puede consistir en toda la serie o bien puede ser sólo una «parte de ella». En el primer caso la serie sería infinita; en el segundo tendría un comienzo, es decir, habría un «primero» en la serie. Esto vale para el mundo, para la realidad material, para la causalidad y la contingencia. Una nueva distinción es la que separa el mundo en sentido estricto como el «todo matemático de todos los fenómenos» (espacio, tiempo, partes), en el que se basan las dos primeras antinomias, y el mundo como «naturaleza» en el sentido del «todo dinámico» del mismo mundo, que se refiere a su «unidad en la existencia» (causalidad, contingencia-necesidad).

Las cuatro ideas expuestas se denominan «cosmológicas» por dos razones: en primer lugar, porque se refieren al mundo en tanto que el conjunto de todos los fenómenos o a su origen; en segundo lugar, porque el mundo significa la

totalidad absoluta del conjunto de todas las cosas existentes y hay que indagar su síntesis regresiva. Las dos primeras ideas cosmológicas serían también, por tanto, conceptos del mundo en sentido estricto; las dos últimas, «conceptos trascendentes de la naturaleza».

En la siguiente sección de la *Crítica de la Razón Pura* se aclaran conceptos que ya hemos considerado sobre la peculiaridad y la tarea de la antitética.

A este propósito se añade, sobre todo, por lo que respecta al carácter insoluble de las antinomias sobre fundamento «dogmático», que en este campo de la razón pura no sólo no es posible ninguna intuición *a priori*, sino tampoco una verificación o falsación empíricas. De aquí que el problema de las antinomias sea en este terreno la «única piedra de toque».

Kant explica, además, en una sección anterior al pasaje que acabamos de referir, que se ha de encontrar una clave de las antinomias en el hecho de que la unidad o la síntesis de las condiciones que se busca, si es adecuada a la razón, será «demasiado grande para el entendimiento», y si, por el contrario, es «adecuada al entendimiento», entonces será «demasiado pequeña» para la razón²⁴.

Con esto damos por concluida la exposición de las consideraciones de Kant que preceden a su desarrollo de las cuatro antinomias (correspondientes a las cuatro ideas cosmológicas). Dado el tema de este trabajo, no añadiremos comentarios críticos sobre esta presentación. En lo que sigue, nos ocuparemos de la decisiva cuestión de las antinomias en sí mismas, aunque nos limitaremos principalmente a una exposición y a una crítica de la tercera antinomia y anunciaremos brevemente las consecuencias de nuestros resultados para el tratamiento de las otras tres antinomias.

3. Exposición y crítica de la tercera antinomia kantiana

A) Descubrimiento de las equivocidades de la supuesta antinomia entre causalidad y libertad

En la tercera antinomia se presenta primeramente la siguiente tesis:

La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar todos los fenómenos del mundo (y su origen). Para ello se requiere todavía una causalidad por libertad.

A esta tesis se le opone la siguiente antítesis:

No hay libertad alguna, sino que todo en el mundo ocurre únicamente según leyes de la naturaleza²⁵.

Un análisis más detenido de estas afirmaciones muestra que tanto en la

24. *Ibid.*, B 450.

25. *Ibid.*, B 472, 473.

tesis como en la antítesis se trata de cuatro juicios distintos, de los cuales los cuatro últimos afirman lo opuesto contradictoriamente de los primeros. En lo siguiente se designarán las afirmaciones singulares contenidas en las tesis con simples números ordinales (1.^ª-4.^ª), y las contenidas en la antítesis, con los números 1.^ªA-4.^ªA.

1.^ª La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única.

1.^ªA. La causalidad según leyes de la naturaleza es la única causalidad.

2.^ª La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única explicación del origen de los fenómenos del mundo.

2.^ªA. La causalidad según leyes de la naturaleza es la única explicación del origen de los fenómenos del mundo.

3.^ª Hay libertad.

3.^ªA. No hay libertad.

4.^ª Hay causalidad por libertad.

4.^ªA. No hay causalidad por libertad.

Las afirmaciones incluidas en la tesis y en la antítesis son juicios independientes uno de otro, en parte totalmente y en parte, al menos, teóricamente. Por tanto, de la negación de una cualquiera de las cuatro antítesis no se sigue necesariamente la verdad de todas las cuatro tesis. Si acaso la causalidad según leyes de la naturaleza no fuera tampoco la única explicación del origen de los fenómenos, cabría admitir, por ejemplo, un azar absoluto, como supone J. Monod, una causalidad por medio de fuerzas de un movimiento espontáneamente vivo que no estuviera sometido a las leyes de la naturaleza, o la falta de toda causalidad real, y no sería necesario admitir la libertad.

Por otra parte, cabría la posibilidad de que la existencia de la libertad se diera realmente, pero que no fuera el fundamento explicativo de la causalidad natural, el origen de la «causalidad *por* libertad». Piénsese en la armonía pre-establecida de Leibniz, o en la idea de un paralelismo entre la materia y el espíritu, o en la de una libertad puramente interior que no se traduce nunca en acciones externas. En todas estas teorías se afirma, en verdad, la libertad, pero no la causalidad (natural) *por* libertad, en todo caso no por la libertad humana.

También deja Kant de plantear la cuestión de si –aun cuando la causalidad natural presuponga necesariamente la libertad– acaso *dentro* del mundo no está todo necesariamente determinado y, por tanto, el obrar *humano* no es libre, y si no habría que admitir, sin embargo, fuera del mundo una libertad divina como origen del mundo y de la causalidad que obra en él. A mayor abundamiento, al haber omitido el desarrollo completo de la cuestión filosófica de la causalidad y de la libertad, Kant, a mi juicio, no pone en el centro de su consideración la razón de la *auténtica* aporía y de la aparente antinomia de la libertad *humana*. En efecto, la raíz del problema metafísico de la libertad humana se halla no en si es necesario admitir la libertad como explicación de la naturaleza (sea una libertad divina o una libertad humana), sino en cómo puede haber libertad en un ser temporal y finito, esto es, en el hombre.

De este problema no se separa, además, la muy distinta antinomia aparente

de cómo una libertad divina que está completamente fuera del tiempo puede influir en el tiempo. (Según Kant, también la libertad humana está fuera del tiempo y plantea, por tanto, el mismo problema).

Sobre todo, Kant no sólo omite el análisis minucioso de los diversos problemas conectados con la relación libertad-causalidad y de las cuatro afirmaciones diferentes contenidas en la tesis y en la antítesis, sino que descuida también el análisis de datos fundamentalmente distintos, tales como «causalidad», «ley de la naturaleza», etc. De esto nos ocuparemos enseguida.

Respecto de las dos pruebas, quiero excluir en esta ocasión la prueba de la tesis del campo de una investigación más detenida, pues considero que su núcleo argumental es verdadero y no presenta problemas. En efecto, la causalidad que está a su vez determinada según leyes de la naturaleza, si ha de fundarse a sí misma, lleva a un regreso infinito e imposible, porque una causa a su vez determinada no puede proporcionar nunca el último fundamento explicativo de la causalidad. Antes bien, la causalidad permanece totalmente incomprendible, es más: resulta imposible, si su forma más originaria no es una «causalidad por libertad», que surge de la autodeterminación libre de un sujeto, para cuya espontaneidad no se requiere ninguna causa ulterior, pues tiene en la persona libre su último fundamento explicativo más allá del cual no cabe preguntar. (Ciertos problemas que pretendemos señalar en la particular estructura probativa del argumento a favor de la tesis propuesto por Kant se pondrán en claro a la luz de la breve investigación siguiente de la prueba de la antítesis de la tercera antinomia).

En la prueba de la antítesis, según la cual al lado de la causalidad según leyes de la naturaleza *no* hay causalidad alguna por libertad, Kant parte primeramente de la admisión de lo contrario.

1. «Supongamos que existe la libertad como una facultad de iniciar en sentido absoluto un estado (una serie de consecuencias)». (Aunque esto tampoco pueda constituir la esencia de la libertad, podemos concordar con Kant en que la posibilidad de semejante inicio de la causalidad por libertad es decisivo para todo obrar libre en sentido estricto)²⁶.

2. La libertad no sólo presupone «el inicio absoluto de la serie de las causas en virtud de la espontaneidad libre», sino también «el inicio absoluto de la determinación de esta misma espontaneidad», por tanto, la autodeterminación del sujeto. (En la medida en que esto no niega la posibilidad de una libertad contingente, es también ciertamente verdadero). Nada previo determina o fija la decisión libre «según leyes constantes».

3. «Todo comienzo de acción supone un estado en el que la causa todavía

26. Cf. Dietrich von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, 2. Aufl., y Josef Seifert, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, Salzburg-München, Universitätsverlag Anton Pustet, 1976, en los que se distingue la acción en sentido estricto de los actos de la voluntad en sentido amplio.

no actúa». (Esto es verdadero, en todo caso, para la libertad humana, que existe y se actualiza en el tiempo).

4. Todo «primer comienzo *dinámico*» (libre) de una acción, afirma entonces Kant, supone un estado «que *no puede tener ninguna conexión de causalidad* con el anterior estado de la misma causa, es decir, *no se sigue en modo alguno de ese estado anterior*». Por tanto, concluye la prueba kantiana de la antítesis, la libertad se opone a la ley de causalidad y es, por tanto, un «puro producto mental».

Me parece que este cuarto paso en el proceso demostrativo de la antítesis de la tercera antinomia es el decisivo y el que contiene también, a la vez, el error más determinante de toda la prueba, y que por esta razón la antítesis no queda probada en absoluto.

Las explicaciones de Kant en torno a que la naturaleza y la libertad (trascendental) se distinguen entre sí como legalidad (*Gesetzmässigkeit*) y ausencia de legalidad (*Gesetzlosigkeit*) se basan, a mi entender, en la fundamental concepción kantiana de la relación entre libertad y causalidad tal como únicamente tendría que ser posible según la «filosofía dogmática».

En este decisivo paso del argumento kantiano en favor de la tercera antinomia se identifican tácitamente una con otra al menos cuatro cosas radicalmente distintas, como se mostrará en lo que sigue.

B) La confusión de cuatro cosas distintas como raíz de la tercera antinomia

a) La causalidad como tal en el sentido de la causalidad eficiente

Para comprender mejor la concepción que se formó Kant de la *causa efficiens* y de la causalidad eficiente es preciso examinar el influjo de Hume sobre el concepto kantiano de causalidad, así como remitirse a la segunda analogía de la experiencia según la Analítica trascendental de los principios desarrollada por Kant²⁷. En este lugar no está de más, en efecto, recordar particularmente la formulación kantiana del «principio de la producción», o sea, del «principio de la sucesión temporal según la ley de causalidad» en la primera edición (A) de la *Crítica de la Razón Pura*: «Todo lo que sucede (empieza a ser) presupone algo a lo cual sigue *según una regla*».

En oposición a esta definición, una reflexión filosófica sobre la esencia de la causalidad eficiente muestra que ésta, por una parte, significa algo menos que el seguir a un estado anterior «conforme a una ley», esto es, «según una regla». Pues también una sola y única decisión que nunca se puede repetir, ni en su modo ni respecto de la situación histórica que presupone, puede tener perfectamente un efecto causal, sin que éste siga a la decisión «conforme a una

27. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B 232 ss., A 189.

ley». Por otra parte, la causalidad significa algo más que el que un estado siga, según Kant, a uno anterior «según una regla». La causalidad eficiente comprende, en efecto, el factor decisivo (del que Kant habla, aunque lo desatiende en relación con la prueba de la tercera antinomia) del *por medio de*. La causalidad en el sentido de la *causa efficiens* presupone una conexión de causa y efecto en virtud de la cual se produce una cosa o un estado *por medio de* otra cosa o de otro estado. Esta relación del *por medio de* es, sin embargo, esencialmente algo más que una mera relación de sucesión conforme a una regla.

b) *Causalidad según leyes de la naturaleza*

Es preciso distinguir cuidadosamente la causalidad como tal de la «causalidad según leyes de la naturaleza». En efecto, cuando aparece esta última, junto con el factor del «*por medio de*» causal que une dos estados o dos realidades (estados de cosas, acción y efecto, etc.), se presenta también el elemento de una «regla», es más: el factor de la «ley eficaz» bajo la forma de una fuerza supraindividual según la cual tiene que transcurrir de hecho un proceso y por medio de la cual queda determinado. En este caso encontramos efectivamente que un estado se produce legalmente y «según una regla» por medio de otro estado.

c) *El principio de causalidad como un principio fundamental de la realidad*

También es completamente distinta la ley de causalidad realmente existente o lo que preferimos llamar el *principio de causalidad*. Este enuncia que ningún estado en absoluto puede verificarse en el tiempo ni nada en general puede *suceder*, como también que nada contingente en su existencia puede existir, sin poseer una causa eficiente adecuada. Nada puede ocurrir ni nada contingente puede existir sin que le *preceda* según el ser una fuerza, *por medio de* la cual el estado o el suceso correspondiente encuentra su explicación desde el punto de vista de la causalidad eficiente. Por lo demás, en principio, esta causa eficiente puede ser libre o puede estar también a su vez determinada. Asimismo, esta causa, en principio, puede determinar (la *causa fatalis* en el sentido de Cicerón y de Agustín) o puede también dejar libre lo producido por ella (puede ser *non fatalis*). Además de las causas eficientes, pueden haber también muchos otros tipos de causas que van, con mucho, más allá de las cuatro causas aristotélicas y de la (quinta) causa ejemplar.

d) *La supuesta «ley de causalidad» afirmada por Kant*

Del principio de causalidad, que es una auténtica ley de esencia, se diferencia por completo la supuesta ley de causalidad afirmada por Kant, que no es

otra cosa –como esperamos mostrar– que una pura construcción contradictoria en sí misma. Según esta ley, que ya quedó formulada en una cita de Kant antes aducida, y que supone una mezcolanza del principio de causalidad auténticamente universal con una causalidad natural absolutizada, todo lo que sucede no sólo tiene que tener una causa suficiente, sino que también ha de seguir a un estado precedente «según una regla». En otras palabras, esta «ley» coincide con la afirmación de que la causalidad según leyes de la naturaleza es la única y más comprensiva forma de la causalidad eficiente.

A la luz de estas distinciones se entiende el giro determinante en el proceso demostrativo de la antítesis de la tercera antinomia al que antes nos hemos referido. Pues la libertad contradice en efecto la «ley de causalidad» universal formulada por Kant (cf. apartado d). Admitiéndola, la libertad se presenta como ausencia de reglas y como algo imposible en sí mismo. Si se considera que esta supuesta «ley de causalidad» está presupuesta de modo evidente en todo lo que ocurre, no *puede haber libertad alguna* (al menos en el tiempo). A la vez, esta supuesta ley de causalidad vuelve a *presuponer* también de hecho la libertad (la causalidad por libertad), porque toda causalidad según leyes de la naturaleza (también la absolutizada) es en sí misma infundada e incomprensible, hasta tanto no se admite la libertad como su primer origen, según ya se mostró. (Esto presupone, por lo demás, la tesis, que aquí no hemos hecho evidente, de que el puro azar y otras fundamentaciones semejantes del movimiento son explicaciones de este hecho en sí mismas absurdas).

Por tanto, la postulación kantiana de una *ley de causalidad* en el sentido descrito (cf. apartado d) funda efectivamente una antinomia. Esta contradicción no se debe, sin embargo, a que la razón se enrede inevitablemente en contradicciones al reflexionar sobre el origen causal de los fenómenos. Antes bien, esta antinomia se basa en el hecho de que la ley de causalidad que Kant pone como fundamento es una ficción contradictoria en sí misma que queda fuera del ámbito del ser y que no sólo carece de toda evidencia, sino que es incluso evidentemente absurda. En consecuencia, la tercera antinomia kantiana –que en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* se presenta como la más importante, como la piedra de toque que prueba la entera crítica de la razón y que, por lo demás, se halla en la raíz de la relación puesta por Kant entre la razón teórica y la práctica– se revela como una mera paradoja lógica, que surge de un supuesto contradictorio y no prueba nada más que su falsedad.

C) Explicación de la compatibilidad entre libertad y causalidad. Solución de la antinomia que de hecho parece existir entre libertad y causalidad

Mientras que es relativamente fácil resolver la falsa antinomia afirmada por Kant, es, en cambio, difícil solucionar la antinomia que de hecho *parece*

existir entre causalidad y libertad y que se descubre también en la raíz de las intenciones más auténticas del propio Kant. Estas contradicciones que parecen estar conectadas con la libertad conciernen a estos círculos de problemas: la libertad de las personas contingentes frente a la omnipotencia y libertad de lo eterno en tanto que origen de efectos temporales, y la libertad de las personas finitas en tanto que eternamente conocida por Dios. Por tanto, el problema de las antinomias se refiere a las cuestiones de la relación entre el ser finito y el ser eterno. La tercera antinomia tiene, pues, una importancia decisiva para el problema de la trascendencia del conocimiento metafísico y de las perfecciones puras, todas las cuales sobrepasan el campo de la experiencia. Si, además, en el caso de las antinomias fuera realmente posible probar, por principio, la incapacidad de la razón humana de efectuar válidamente el tránsito que va de lo experimentable a lo que trasciende toda experiencia, entonces la Metafísica sería absolutamente imposible. Por lo demás, la causalidad está en la base de toda prueba cosmológica de la existencia de Dios a partir del mundo contingente. Si su admisión como algo «real en sí mismo» fuera contradicha por el surgimiento de antinomias que se manifiestan cuando se lleva a cabo dicha admisión, entonces la interpretación kantiana de la causalidad podría reclamar para sí misma una buena razón de su validez, y así las pruebas de la existencia de Dios a partir de la contingencia quedarían eliminadas también por esta razón. A mayor abundamiento, la Metafísica de la persona en tanto que el ente en sentido propio y la afirmación de la libertad de Dios, así como la de la «causalidad por libertad», que es la única que puede fundar el mundo y su ser contingente, está ligada al problema de la libertad y de la relación no contradictoria de la libertad con la causalidad. Por estas razones se comprueba una vez más la importancia del tema de las antinomias para la Metafísica.

En este momento debemos preguntarnos: la reflexión filosófica sobre la causalidad ¿muestra realmente que ésta no sólo presupone la libertad, como hacemos constar con Kant, sino que al mismo tiempo también la contradice?

La distinción de los cuatro datos que Kant no distingue nos permite reconocer el carácter insostenible de la tesis que afirma que la admisión de la libertad contradice la causalidad (cf. apartado a) en cuanto tal o aun el principio de causalidad universal en su correcta interpretación antes desarrollada (cf. apartado c). Como ha mostrado Agustín de Hipona en *De civitate Dei*, V, la libertad no contradice el principio de causalidad, sino que constituye, más bien, la forma más prominente de la causalidad eficiente. Pues sólo en este caso encontramos el *comienzo* de la causalidad eficiente, es decir, una eficacia que no actúa únicamente en la medida en que ella misma es activada desde fuera, como ocurre en el caso de las causas materiales, que son movidas meramente desde fuera y transmiten la fuerza eficiente que han recibido. Todos los elementos que hemos encontrado en la esencia de la causalidad eficiente, y que opusimos a la definición kantiana de la causalidad, se encuentran en la libertad. La libertad es la forma más originaria de la causalidad eficiente y la única que puede explicarse a sí misma.

Tampoco contradice la libertad la existencia de leyes de la naturaleza (cf.

apartado b) ni la causalidad por leyes de la naturaleza, aunque la propia causalidad *por* libertad representa un tipo radicalmente distinto de causalidad, que se sigue de la autodeterminación espontánea de la persona y no de acontecimientos según «reglas universales».

Existe, sin embargo, una doble relación positiva entre libertad y causalidad según leyes de la naturaleza. En primer lugar, las leyes de la naturaleza presuponen la libertad como su fundamentación última, es decir, como fundamentación última de su eficacia en una cadena causal, cuyo inicio sólo puede encontrarse en la libertad. (Esto lo expone Kant brillantemente en la prueba de la tesis de la tercera antinomia). En segundo lugar, la libertad (al menos la libertad humana) presupone también leyes de la naturaleza, pues sin el orden y la regularidad garantizados por ellas sería imposible el obrar humano libre y, sobre todo, sensato y responsable. En efecto, si en lo fisiológico o en lo mecánico no rigieran ciertas leyes de la naturaleza, o al menos no tuvieran lugar ciertas consecuencias regulares, sería imposible el obrar humano sensato y responsable, como ha mostrado Ingarden²⁸. Libertad y regularidad de la naturaleza son, pues, dos elementos del orden del mundo que se presuponen recíprocamente de modo necesario. La afirmación de Kant según la cual estos elementos se comportan entre sí como legalidad y ausencia de reglas, se derrumba, al menos si se la entiende en el sentido de una oposición en la que la libertad anularía o suprimiría la legalidad.

También esta reflexión positiva sobre la compatibilidad entre libertad y causalidad muestra el carácter insostenible de la tercera antinomia kantiana. Ciertamente con ello no se han resuelto todavía los problemas que Kant no señala o que simplemente deja al margen, y que hay que considerar como aporías en el sentido antes explicado, sobre todo las cuestiones siguientes: ¿Cómo puede existir la libertad en un ente contingente, producido causalmente en todo su ser? ¿Cómo se compadece la libertad humana con la eterna presciencia divina de los actos libres? ¿Cómo puede la eterna libertad divina ser causa de seres temporales? Ya en esto se muestra el carácter incompleto de la lista kantiana de las antinomias, pues sería mucho más convincente derivar antinomias aparentes de estas auténticas aporías que de una definición contradictoria de la causalidad. No obstante, en este caso es lícito hacer uso de los criterios antes señalados como solución válida de las aporías. La verdad indudable, que se da inmediatamente o se demuestra, de los términos de una aporía no se puede negar, como muestra perspicazmente Descartes a este respecto²⁹, a causa de las

28. Vid. Roman Ingarden, *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*, Stuttgart, Reclam, 1970. (Hay traducción española por Juan Miguel Palacios: *Sobre la Responsabilidad. Sus Fundamentos Onticos*, Madrid, Dorcas-Verbo Divino, 1980). Véase también mi libro *Schachphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, en el que pruebo este punto por medio de la necesidad de las reglas y de la libertad que se hallan simultáneamente presentes en el juego del ajedrez.

29. René Descartes, *Principia Philosophiae*, XL, XLI.

«diez mil dificultades» que resultan, pero que, como dijo Newman, no justifican una única duda. La razón finita, como señala Descartes, debe esperar tales dificultades al reflexionar sobre el ser infinito. Por lo demás, hay también aproximaciones especulativas positivas a una solución de estas aporías³⁰.

4. Indicaciones para la solución de las tres restantes antinomias kantianas sobre fundamento filosófico realista

En el marco de este trabajo es imposible tratar por menudo las tres restantes antinomias kantianas y mostrar que también ellas son sólo antinomias aparentes. Simplemente quiero indicar en cada una de las otras tres antinomias en dónde se halla, a mi entender, el punto en cuestión correspondiente a la interpretación del «principio de causalidad» en la tercera antinomia y cuya aclaración puede servir para alejar la apariencia de una «inevitable antinomia de la razón pura».

La primera antinomia corresponde a la famosa cuestión disputada –discutida por Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*, y en otros importantes escritos, y por Buenaventura sobre todo en el *Comentario de las Sentencias*, y resuelta de modo diverso en el plano filosófico por ambos pensadores– de si el mundo debe tener o no un comienzo temporal (y límites espaciales). El argumento para la tesis del comienzo temporal sería que es propio de la esencia de una serie temporal infinita el no poder ser (nunca) recorrida actualmente por pasos sucesivos finitos que se siguen unos a otros. Esto se hace particularmente evidente en el ejemplo de la duración temporal futura, que, ciertamente, puede ser ilimitada, pero, sin embargo, nunca puede ser recorrida actualmente mediante la adición, aun ilimitada, de espacios temporales futuros esencialmente finitos. De este modo nunca se puede llegar, en verdad, a la infinidad actual. Un ser temporal, por mucho que pueda durar, no puede nunca aproximarse siquiera a una duración *actualmente infinita*, porque también los ilimitadamente numerosos segmentos temporales, tan largos como se quiera, que se añadan a una duración temporal dada siguen siendo siempre y necesariamente finitos. El tiempo sólo puede ser potencialmente infinito, nunca *actualmente infinito*. El argumento contra el comienzo temporal del mundo parte de que

30. Vid., por ejemplo, el intento kierkegaardiano (en *Papirer*, VII, 1, 141) de probar que precisamente sólo la omnipotencia divina es capaz, en vez de determinar todos sus efectos, de dejarlos libres e independientes y de hacerse infinitamente «ligeras». Este ensayo especulativo de Kierkegaard de resolver la aporía entre la contingencia humana (y su dependencia de la omnipotencia) y la libertad se orienta ejemplarmente a una clarificación especulativa de las conexiones aporéticas (sin negar en esa aclaración el carácter –reconocido por Descartes– incomprensible e impenetrable de dichas conexiones). También en la obra de Tomás de Aquino se encuentran profundas observaciones sobre la compatibilidad de la libertad personal del hombre con la dependencia de la «causa primera». Vid. Cornelio Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Rimini, 1983.

todo comienzo presupone necesariamente un «antes», sólo por medio del cual puede determinarse con sentido como comienzo. Por tanto, el tiempo (y, si consideramos un tiempo vacío como algo imposible en sí mismo, también el mundo) sólo puede ser sin comienzo.

No cabe mostrar que esta antinomia sea una paradoja lógica, como ocurre con la tercera antinomia. Pero también en este caso se puede muy bien señalar un equívoco (como antes en el ejemplo de la causalidad). En efecto, en un caso el concepto de «comienzo» o el de «no tener ningún comienzo» se puede entender en el sentido de que el mundo ha recorrido o no ha recorrido actual y sucesivamente una serie infinitamente grande (una investigación más detenida del tramo «infinitamente *divisible*», limitado por ambos lados, de un continuo, tal como lo presenta Zenón, tendría que contraponerlo a una extensión «infinitamente *grande*»). Con ayuda del curso de pensamiento ya bosquejado (utilizado por Buenaventura y más tarde por Kant en la prueba de la tesis de la primera antinomia) se refuta efectivamente la afirmación de una duración actualmente infinita. En cambio, en la antítesis de la primera antinomia, el «no tener un comienzo» se entiende de otra manera, es decir, se entiende en el sentido de que el comienzo del mundo excluye todo antes temporal aun cuando sólo sea potencial. La tesis de que puede haber un comienzo *absoluto* de la duración temporal al que no le «ha precedido» absolutamente nada, es decir, ninguna duración, lo cual incluso haría imposible decir: antes de que comenzara a existir, el mundo no existía, esta afirmación es en todo caso imposible, como muestra la prueba de la antítesis. De este modo, respecto de la primera antinomia, cabría mostrar que la tesis es verdadera si la exclusión del «no tener comienzo» del mundo se entiende en el sentido de que es imposible que el mundo haya recorrido una duración actualmente infinita de un modo temporalmente sucesivo. En este sentido el mundo debe haber tenido un comienzo. Por el contrario, no puede tener un comienzo en el sentido de que haya habido un «antes» potencial respecto de todo punto dado del tiempo —como es, sin embargo, siempre posible un «después» potencial del futuro— ni, por tanto, un «antes» del «comienzo del mundo», de tal modo que ya *siempre* habría podido haber un tiempo (*finito*) del mundo, aun antes de que el mundo existiera de hecho³¹.

También tras esta explicación del equívoco de «comienzo», enraizado en la primera antinomia, y tras la indicación de su solución especulativa, cabe toda-

31. Sobre esta base cabría resolver también la aparente contradicción que existe entre dos doctrinas cristianas tradicionales (que son también dos declaraciones dogmáticas católicas), a saber: la afirmación de que el mundo y el tiempo mismo tuvieron un comienzo y la de que, a la vez, es falso negar que Dios habría podido crear el mundo ya antes de su comienzo actual. Esto presupone, por una parte, que todos los tiempos potencialmente infinitos antes y después del momento presente están contenidos de modo potencial en la duración eterna y, por otra, que es imposible la eternidad *actualmente* sucesiva de dichos tiempos. Cf. sobre todo este tema W. Lane Craig, *The Kalam cosmological Argument*, New York, Harper and Row, 1979, y *Discussion*, en: «*Aletheia. An International Journal of Philosophy*», vol. I (1977) y vol. II (1981).

vía, en efecto, que nos hallemos por siempre ante una aporía, de tal modo que no seamos capaces de comprender exhaustivamente el último *cómo* de la conexión de estas dos proposiciones con nuestra limitada razón.

El mundo *tiene* un comienzo real de su duración, como el tiempo mismo.

Sin embargo, el tiempo y el mundo *no tienen* un comienzo absoluto en el sentido de que no se pueda decir significativamente: antes de comenzar no existían; eran ya posibles, e incluso *siempre*, de un modo infinitamente largo, antes de comenzar.

La segunda antinomia concierne a la cuestión de si la realidad material es infinitamente divisible o si consta de partes simples. Sin entrar en los argumentos y contraargumentos de la tesis y de la antítesis, nótese tan sólo que el concepto «simple» en la argumentación kantiana es equívoco, como he demostrado por menudo en otro lugar³², porque reúne indistintamente tres significados. (Un equívoco semejante del término «simple» se encuentra también, por lo demás, en la doctrina leibniziana de las mónadas, que está en la base de la argumentación de Kant).

En primer lugar, se puede tratar de la simplicidad de una sustancia espiritual y a ello se refiere también Kant explícitamente³³. Esta sustancia no está presupuesta, en verdad, como parte constitutiva del ser material ni tampoco podría ser en ningún caso mera «parte» de lo material. En segundo lugar, se puede llamar «simple» a la simplicidad matemática del punto localizado en el espacio del «lugar sin extensión», según lo definían los antiguos matemáticos. A este sentido de simplicidad se refiere Kant expresamente en la prueba de la antítesis³⁴. Es imposible, como muestra la antítesis y su prueba, que la simplicidad en este sentido pueda encontrarse en las «partes» del ser material real. En tercer lugar, se puede hablar de «simplicidad» en el sentido de una unidad de materia o de energía que llena un espacio cuya «simplicidad» consiste únicamente en una indivisibilidad y en una imposibilidad de fraccionar fácticas y físicas. Al igual que una célula es la parte constitutiva más simple del organismo vivo, puede haber «materiales» simplicísimos de la realidad material, «átomos» en el antiguo sentido de «indivisibles», que la física moderna vuelve a buscar en forma de partículas elementales, «*charms*», quantos de energía, etc. En la prueba de la tesis de la segunda antinomia de la *Crítica de la Razón Pura* sólo se ofrece evidencia de las partes simples de la materia en este sentido³⁵. Es justamente imposible, sin embargo, que estas partes «simples» en el tercer sentido sean «simples» en el sentido del punto, puesto que el ser material requiere necesariamente tres

32. Josef Seifert, *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, ed. cit., pp. 33 y ss.

33. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B 464, 470, 471.

34. *Ibid.*, B 463, 465, 467.

35. *Ibid.*, B 462, 464.

dimensiones y nada real que se encuentre en el espacio y sea material puede ocupar exclusivamente un «punto».

Aun cuando el espacio y la materia suscitan todavía muchos problemas impenetrables, a la luz de estas distinciones, sin embargo, se destruye por completo la fuerza demostrativa del argumento de la segunda antinomia. La tesis no demuestra en modo alguno lo opuesto contradictorio de la antítesis. En la antítesis se prueba que la materia no puede poseer ninguna parte simple en el sentido del punto matemático o del alma; en la tesis se prueba que la materia tiene que poseer partes simples en el tercer sentido, con lo que se presupone que es imposible que la materia sea de suyo un continuo. Aun en el caso de que se quiera dejar sin decidir la cuestión de la validez de esta prueba, es claro que la prueba de la tesis, tanto si es válida como si no lo es, no demuestra en manera alguna lo opuesto de la antítesis. Si se entiende el correspondiente sentido de «simple», la verdad de la tesis y la de la antítesis resultan perfectamente compatibles entre sí. La *quaternio terminorum* contenida en la prueba de la segunda antinomia no admite en absoluto, por tanto, una antinomia.

La cuarta antinomia se refiere a la dependencia de la existencia del mundo mutable y contingente. En este caso sería preciso mostrar que tanto la prueba kantiana de la tesis como la de la antítesis coinciden en el falso supuesto de rechazar un ser necesariamente existente *fuera* del mundo. Esto se hace apelando a una auténtica aporía, a saber: la de cómo ha de ser posible que un ser eterno que no existe temporalmente pueda obrar de tal modo que los efectos de su libertad tengan lugar en el tiempo. Sin embargo, la dificultad de comprender la posibilidad de una acción eterna y, no obstante, eficaz en el tiempo, la interpreta Kant como una evidente imposibilidad absoluta de que dicha acción tenga lugar. Esta imposibilidad no es, sin embargo, evidente y, en consecuencia, en este caso se trata de una tesis acrítica e irracionalista, que transforma una falta de comprensión en una imposibilidad. Por lo demás, este parecer kantiano, que está en la base de la prueba de la antítesis, se halla en flagrante contradicción con la *solución* de la tercera antinomia propuesta por el propio Kant, la cual atribuye no sólo a Dios, sino justamente al hombre, una libertad que está fuera del tiempo y que, sin embargo, tiene efectos en el tiempo.

Es verdad que, si se parte del *falso supuesto* de que el ser eterno no actúa en el tiempo y que, por tanto, un ser necesariamente existente ha de estar de suyo *en el mundo*, se puede probar a la vez, con Kant, tanto que un ser necesariamente existente tiene que estar en el mundo como que es imposible que esté en él. En efecto, todos los entes del mundo son temporales y contingentes. Si se presupone, por tanto, que no puede existir un ser necesariamente existente *fuera* del mundo y, además, se ha probado también válidamente que no puede estar en el mundo, se puede probar, asimismo, con razones concluyentes la afirmación que contradice a la segunda: que un ser necesariamente existente tiene que estar en el mundo (pues tiene que existir un ser necesariamente existente para explicar el mundo contingente y porque, dado el presu-

puesto anterior, no parece que pueda existir más allá del mundo). Además de la existencia de una auténtica aporía (que Kant transforma en una imposibilidad absoluta), que se encuentra en la raíz tanto de la cuarta antinomia como de la tercera, es también menester conceder a Kant que, a partir de su supuesto fundamental, de hecho se pueden deducir de modo concluyente dos estados de cosas contradictoriamente opuestos.

El origen de esta contradicción no se halla, sin embargo, en un auténtico dato, por lo que no representa una antinomia, sino en una suposición arbitraria y contradictoria, por lo que no constituye otra cosa, como en el caso de la tercera antinomia, que una paradoja lógica. La suposición contradictoria en sí misma de la que Kant parte es la de un mundo que tiene que ser explicado, en una alternativa excluyente, o bien por una realidad *necesariamente intramundana* o bien por una *serie infinita de seres que existen contingentemente*. A partir de este supuesto se pueden probar efectivamente dos tesis contradictorias, a saber: que tiene que haber ese ser necesario intramundano y, a la vez, que no puede haberlo. De esta contradicción no se sigue, sin embargo, una insuficiencia de la razón humana, sino el carácter contradictorio e inadecuado de la suposición de partida.

Consideraciones conclusivas

Cuando se medita con mayor detenimiento en todos estos asuntos resulta que las cuatro antinomias kantianas son sólo aparentes y se muestran inequívocamente como tales. En modo alguno constituyen, por tanto, una apariencia inevitable que la filosofía crítica nunca podría apartar de la base de un pensar que reconoce la cognoscibilidad de la esencia y del ser objetivos de las cosas. Más bien, justo el pensar realmente crítico muestra que afirmar la existencia de antinomias que la razón humana tiene que aceptar irremediamente es acrítico, porque se funda en diversos equívocos y en una falta de distinciones que llevan a tesis erróneas falsamente admitidas.

Pero mediante la refutación de la existencia de antinomias se muestra, asimismo, que la confianza que el hombre tiene de modo natural en la capacidad de conocer estados de cosas evidentes está absolutamente justificada. Toda afirmación de que el pensamiento aboca a un callejón sin salida y toda desesperación escéptica, que se seguirían irremisiblemente de la admisión de auténticas antinomias, resultan infundadas.

Con esto no sólo se derrumba una de las pruebas más importantes de la necesidad de la crítica de la razón, sino la «única piedra de toque» que hay, según la propia declaración de Kant, para la verdad de la *Crítica de la Razón Pura*, la cual niega nuestro acceso al conocimiento de las «cosas en sí» y quiere separar al espíritu humano de toda verdad que sea independiente de él. Pues tanto las antinomias como «el escándalo de la razón pura» que implicaría su existencia real se revelan como mera apariencia.

Antes bien, es todavía más importante el hecho de que la realidad del auténtico intuir y probar estados de cosas evidentes y supremamente inteligibles no se ve puesta en cuestión por un análisis crítico del problema de las antinomias, sino que se confirma de un modo más brillante: no como si la autojustificación racional interna de la intuición intelectual de la verdad evidente tuviera necesidad de una piedra de toque o de un criterio externos, sino de tal modo que la última justificación racional de un conocimiento *infaliblemente* cierto de la verdad se manifiesta de una manera especialmente clara en el caso en que dicha justificación puede subsistir ante una grave objeción y frente a un difícil problema. En este punto resplandece de forma particularmente clara el hecho formulado por Espinosa de que, en último término, sólo la misma verdad evidente es criterio de sí misma y de lo falso. La verdad formulada en esta proposición sobre el conocimiento humano inmediatamente cierto e indudable perdería, sin embargo, su fundamento si efectivamente existieran antinomias. Pues los procesos de pensamiento geniales y, por así decir, acrobáticos que lleva a cabo Kant para intentar solucionar las antinomias no podrían liberar del «escepticismo que todo lo desmorona y corroe», que Nietzsche profetizó, en la tercera de sus *Consideraciones Intempestivas*, como consecuencia de la filosofía kantiana.

Si, por el contrario, a la luz de una crítica primordial de los fundamentos de la filosofía kantiana se prueba que las antinomias son meramente aparentes, entonces la capacidad que el hombre tiene de conocer estados de cosas con certeza infalible, y con ello también la dignidad del conocimiento humano y de la personalidad humana, que según Buenaventura es inseparable del conocimiento natural e infaliblemente cierto de la verdad³⁶, se muestran de un modo tan brillante como en los tiempos de Buenaventura y, purificado por el fuego de la crítica, de un modo más brillante todavía que en cualquier período prekantiano de la Historia de la Filosofía.

(Traducción de Rogelio Rovira)

36. Buenaventura, *Quaestiones disputatae de Scientia Christi*, IV.