

¿QUÉ ES UNA APORÍA? SU DISTINCIÓN DE ANTINOMIAS APARENTES Y PARADOJAS LÓGICAS COMO UN PROBLEMA FUNDAMENTAL DE LA FILOSOFÍA

Josef Seifert¹

International Academy of Philosophy

Resumen: Las aporías se distinguen de las antinomias y las paradojas lógicas. Mientras que en las antinomias parece que unos datos fundamentales tales como el movimiento espacial o la relación entre la causalidad y el libre albedrío contendrían contradicciones demostrables, las paradojas lógicas, en las cuales en efecto se pueden probar tesis contradictorias, tienen como punto de partida asunciones intrínsecamente contradictorias y artificiales tales como “la relatividad de toda la verdad” o “un habitante de Creta que diga la verdad mientras que siempre miente y que, cuando miente, dice la verdad”. En cambio, las aporías, tomadas en un sentido exacto, parten de dos términos que pueden ser conocidos, y consiguientemente también el hecho de su compatibilidad puede ser sabido, mientras que el exacto cómo de su relación permanece incomprensible y misterioso e incluso aparece ocasionalmente involucrar una antinomia. En vez de proponer soluciones baratas o de negar a uno u otro término entre los cuales las aporías surgen, al filósofo le conviene enfrentar las aporías con una humildad socrática, que admite la profundidad de la dificultad, sin caer en un escepticismo general o reconstruir la realidad artificialmente para eliminar las aporías que nos revelan la profundidad de ser y los límites de la comprensión humana; de este modo, ellas también pueden llamarse “misterios naturales”.

Descriptores: Aporía, antinomia, paradoja, conocimiento, contradicción lógica, misterio natural, verdad.

Abstract: *Aporiai* distinguish themselves from antinomies and logical paradoxes. While in antinomies it is claimed that such fundamental data as spatial motion or the relation between causality and free will contain demonstrable contradictions, logical paradoxes, in which likewise contradictory propositions can be proven, have as starting point inherently contradictory and artificial assumptions such as “the relativity of all truth” or “a Cretan who tells the truth while always lying and when lying tells the truth”. In contrast *aporiai*, taken in a precise sense, entail two terms that can be known, wherefore also the fact of their compatibility can be known, while the exact how of their relation remains incomprehensible and mysterious and at times even appears to entail an antinomy. Instead of proposing cheap “solutions” or denying one or the other term between which *aporiai* exist, the philosopher should, in a Socratic humility, admit the depth of the difficulty, without falling into a general skepticism or artificially construing reality so as to eliminate the *aporiai* which bring home to us the depth of being and the limits of human understanding, and therefore have also been called “natural mysteries”.

Keywords: Aporia, antinomy, paradox, knowledge, logical contradiction, natural mystery, truth.

Recibido 20/03/2011. Aceptado 04/05/2011

¹ Rector Fundador de la International Academy of Philosophy in the Principality Liechtenstein. jseifert@iap.li



El problema “¿Qué es una aporía?”² es directamente dictado por el nombre de esta nueva revista de filosofía y muy estrechamente conectado con el problema de si la filosofía puede descubrir el ser y las estructuras esenciales de la realidad o debe contentarse con una ignorancia radical. Este carácter fundamental del problema de los aporías deviene más claro si lo conectamos con los problemas de las antinomias y las paradojas lógicas, como aparentes contradicciones inevitables de la razón consigo misma.

¿Qué es una antinomia?

1^a. Las antinomias parten de hechos y datos naturales, como, por ejemplo, el espacio, el tiempo, el movimiento, la causalidad, la libertad, etc.

2^a. Una antinomia sólo se presenta *realmente* cuando de hecho son evidentes dos estados de cosas contradictorios o pueden demostrarse válidamente a partir de premisas evidentes, es decir, cuando ambos se pueden mostrar como verdaderos y falsos a la vez³. La apariencia de una antinomia en sentido estricto se presenta, por consiguiente, cuando *parece* que se pueden demostrar dos tesis contradictorias, por ejemplo, que la causalidad supone necesariamente a la vez la libertad y que necesariamente la excluye, como afirma Kant en la tercera antinomia. Si se presenta una apariencia de contradicción absolutamente insuperable, como opina Kant, entonces se trata de una antinomia inevitable e insoluble, al menos en un plano filosófico ingenuo. Si la apariencia de la antinomia se puede resolver y superar, entonces se trata de una antinomia aparente y superable. Merced a esta característica de la apariencia de contradicción sin más, las antinomias se distinguen claramente de las aporías, como veremos, aunque uno y el mismo estado de cosas puede interpretarse tanto como una aporía cuanto también como una antinomia.⁴

² En la mayor parte de este texto utilizo pasajes de mi libro Seifert (2007).

³ La afirmación de antinomias reales y sus consecuencias lógico-formales la defienden y desarrollan Asenjo, F. & Tamburino, J., (1975), p. 17 ss. Los autores mismos definen en el resumen de su artículo en el *Philosopher's Index* (1997) el punto central de este modo: “Antinomies are formulas which are both true and false”.

⁴ Kant interpreta, por ejemplo, la relación entre la libertad y la causalidad de tal modo que se produce una antinomia aparente, mientras que yo trato en Seifert, J. (2007), de mostrar que en este caso se presenta una mera aporía. Sólo el análisis objetivo que hay que llevar a cabo puede enseñar cuál de estas interpretaciones es correcta. La segunda característica esencial de la antinomia en sentido estricto también la establece Kant en diferentes ocasiones, por ejemplo, en Kant, KrV, B 448/9.

3^a. Además, en una antinomia en el más pleno sentido de la palabra es el caso que las dos tesis mutuamente contradictorias se derivan y se prueban, no a partir de dos datos completamente distintos, sino en cierta medida a partir de uno y el mismo fundamento; de este modo postula Kant en la tercera antinomia, por ejemplo, que justamente la admisión de la causalidad según la ley de la naturaleza no sólo exige necesariamente la admisión de la libertad sino que también la excluye necesariamente.

4^a. Una antinomia en sentido estricto se presenta cuando, incluso con la plena y circunspecta aplicación del pensamiento juicioso, se prueban o parecen probarse de manera absolutamente evidente o concluyente los dos miembros de la antinomia (tesis y antítesis), de tal manera que no es posible ni justificar que no hay en absoluto una antinomia en razón de equívocos contenidos en la tesis y en la antítesis, ni tampoco “resolver” racionalmente la antinomia refutando con razones evidentes una de las dos tesis contradictorias o pudiendo debilitar la prueba de ambas tesis antinómicas⁵.

Estos rasgos esenciales existen realmente sólo si hay realmente antinomias, lo que, sin embargo, habrá de impugnarse. Algo que tengo de ser imposible en sí mismo, como una antinomia, no posee una esencia auténtica, al igual que tampoco un círculo cuadrado posee una esencia. Sin embargo, podemos enunciar lo que seguirá de ella, en razón de la esencia auténtica de sus “elementos” incompatibles (redondo y cuadrado). Sólo en este sentido se habla aquí de “esencia” de la antinomia.⁶

Cinco respuestas diferentes de los filósofos a las antinomias

1^a. Si se admite que hay realmente antinomias, se puede sacar la conclusión escéptica de que nuestro conocer es una empresa desesperada que se enreda en las más radicales y fatales contradicciones y en la que no hay perspectiva de obtener certeza y conocimiento de la verdad.

2^a. También se puede llegar a la conclusión de que el correspondiente dato sobre el que se basa una antinomia es una apariencia absurda en sí misma. Esta es, por ejemplo, la respuesta de Zenón a las antinomias por él afirmadas.

⁵ Victoria Wike se refiere también a ambigüedades y equívocos en las antinomias de la *Crítica de la razón pura* y a lo insostenible de las soluciones, completamente distintas, que Kant propone de las antinomias matemáticas y dinámicas (a pesar de su mismo origen). Cf. Wike (1982).

⁶ Kant afirma lo mismo en *KrV*, B 433-434.



3ª. Se puede llegar, en tercer lugar, a la convicción de que en el punto de partida de una antinomia se trata, en realidad, de dos planos completamente distintos. En consecuencia, ambos juicios (aparentemente) contradictorios serían verdaderos, porque en último análisis no serían contradictorios, sino que se referirían a dos mundos, datos o planos metafísicos distintos. Así, Kant cree ver la solución de la tercera y de la cuarta antinomias —que denomina “dinámicas”— en el hecho de que la *tesis*, según la cual tiene que reconocerse la libertad o, respectivamente, un ser necesario, se refiere a la esfera de la “cosa en sí” (los *noumena*), mientras que la *antítesis*, que rechaza la libertad (tercera antinomia) o, respectivamente, una existencia absolutamente necesaria (cuarta antinomia), se refiere al mundo de los fenómenos.

4ª. 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; de que, a partir de la existencia de antinomias, tendríamos que inferir no que nuestro pensar es deficiente, sino que la constitución del ser o de la realidad es contraria por principio a las expectativas del entendimiento. En este lugar cabe situar las concepciones del problema de las antinomias debidas a Hegel y a Marx.⁷

5ª. La quinta respuesta a las antinomias, radicalmente distinta de las anteriores, consiste en el ensayo de probar que ante el pensamiento crítico no comparecen en absoluto antinomias auténticas o, mejor dicho, que un conocimiento más profundo de la dialéctica que pasa por ser una antinomia muestra que, en cada uno de los casos, se trata de una antinomia sólo *aparente* que puede resolverse, quizás de modo respectivamente diverso según el caso particular de que se trate. Esto sería mi posición.

Paradojas lógicas

¿Qué es una paradoja lógica? Las “paradojas lógicas” en nuestro sentido se parecen externamente a las antinomias, pero se diferencian de ellas de manera decisiva, como muestran las siguientes características. Hay muy diversos tipos de ellas. Algunas son simplemente proposiciones sin sentido en razón de que, sea en su misma estructura, sea respecto de los “segundos pensamientos” o condiciones

⁷ Para una interesante fundamentación de la ininteligibilidad de la dialéctica de Hegel en conexión con el problema de las antinomias, cf. Puntel (1996).

que exigen lógicamente, vulneran determinadas reglas de una “gramática lógica pura” y no enuncian ningún pensamiento propiamente dicho, como, por ejemplo, el juicio: “La frase de la página 120 de este libro es falsa”, en el que en esa página sólo se halla esa frase. Pero hay también “paradojas lógicas” que son muy semejantes a las antinomias y llevan de manera aparentemente inevitable a contradicciones insolubles, por ejemplo, la conocida “paradoja del mentiroso” del cretense, que dice que todos los cretenses mienten siempre. De aquí se sigue que él —en el caso de que mienta— confirma a la vez la verdad de su enunciado y a la vez lo refuta, y en el caso de que diga la verdad, refuta a la vez el contenido de su enunciad^{1ª}. En vez de partir de datos reales o siquiera “naturales,” las paradojas lógicas se basan en definiciones o suposiciones teóricas arbitrarias y que un análisis más detenido muestra que son contradictorias en sí mismas.

2ª. Bajo el supuesto de tales ficciones artificiosas, ambos estados de cosas pueden probarse a partir de la misma suposición que esconde una contradicción intrínseca. De este modo, no cabe poner en cuestión la validez de la conclusión de dos tesis contradictorias mutuamente opuestas a partir de las mismas premisas sino la contradicción de las conclusiones lógicas prueba la falsedad de una u otra premisa.

En las paradojas lógicas en nuestro sentido estricto se trata de pruebas de tesis contradictorias basadas en suposiciones artificiosas y intrínsecamente contradictorias. La solución de una auténtica paradoja lógica se obtiene cuando se muestra que el *supuesto* del que la paradoja toma su punto de partida es contradictorio en sí mismo. Se muestra que el supuesto que motiva una paradoja lógica no es meramente falso, sino que incluso está excluido por principio del ámbito de lo posible. Pero no nos puede sorprender en absoluto que a partir de un supuesto necesariamente falso puedan seguirse o incluso tengan que seguirse estados de cosas opuestos contradictoriamente. Una de las formas más antiguas de refutación de una tesis falsa consiste precisamente en la demostración de que de ella se sigue una contradicción. El más célebre ejemplo de ello son las reiteradas refutaciones del escepticismo o del relativismo radicales, cuya falsedad y carácter absurdo se prueba o se reconoce, junto con otras evidencias directas, por el hecho de que la tesis afirmada en estas posiciones implica su propia tesis contraria y con ello muestra su falsedad.⁸

⁸ En un curso dado en la Universidad de Salzburgo en el semestre de verano de 1972, cuya crítica a la teoría de los tipos de Russell la ha explicado John Crosby en su artículo Crosby (1974); véase esp. pp. 106-108.



Análisis de la esencia de las aporías

Veritatis ratio tam ampla atque profunda est ut ab hominibus comprehendi nequeat.

“La plenitud de sentido de la verdad es tan amplia y profunda que no puede ser abarcada por los hombres”.

Anselmo de Canterbury

Cabe caracterizar a las aporías en sentido estricto mediante las siguientes notas. (Con la siguiente caracterización indico también ya la solución y esa interpretación de las aporías que considero que son las correctas. Una discusión más minuciosa, que no se puede ofrecer en este marco, tendría también que ocuparse críticamente de otras muchas concepciones y propuestas de solución del problema de las aporías que han aparecido en la historia de la filosofía).

1^a. Una aporía en sentido estricto presupone el conocimiento claro —al menos, en apariencia— de dos realidades o de dos notas de un ente, por ejemplo, la libertad del hombre y su simultánea contingencia y su estar causado.

2^a. En la medida en que los dos datos que están en la base de la aporía se conocen realmente con evidencia, se aprehende también el hecho de que de alguna manera las dos realidades tienen que coexistir.⁹

3^a. A partir de esta base, se manifiesta, pues, el núcleo esencial propio de la aporía. Al reflexionar filosóficamente con más detenimiento sobre la relación de los dos hechos o entes averiguados, se hace patente que es impenetrable el “cómo” exacto (en oposición al mero “que es”) de la conexión de las dos realidades, o de los dos aspectos o propiedades de una realidad. La razón se ve llevada ante un callejón sin salida, ante la imposibilidad de hallar una solución (este es también el sentido literal del vocablo griego *a-poria*). La aporía no se produce por una mera falta de comprensión positiva; antes bien, en este caso se presenta una suerte de no *poder* entender, que va mucho más lejos que un mero no saber, el cual se da también ante numerosas relaciones empíricas. En una auténtica aporía se trata de una “apariencia de imposibilidad”.

El término “aporía” puede designar tanto el estado subjetivo de hallarse ante la imposibilidad de encontrar una salida, cuanto también el objeto de ese estado, la relación impenetrable y aparentemente imposible.

⁹ Cf. sobre esto el pasaje, citado en el texto más adelante, de Descartes (1982) 1, 41.

Sólo en este último sentido se toma el término “aporía” en lo que sigue, si no se hace referencia expresamente al concepto subjetivo.

El estado subjetivo de la “aporía” tiene que distinguirse de la mera incapacidad e imposibilidad de encontrar una salida frente a un problema químico, matemático o ajedrecístico resoluble, que nosotros simplemente no hemos resuelto todavía. En este caso podemos ser conscientes del hecho de que otros hombres conocen la solución. Esta incapacidad personal momentánea de resolver un problema no es una “aporía”. Tampoco la hay cuando no podemos resolver un problema matemático o lingüístico sólo en razón de las limitaciones de las propias dotes individuales. Incluso si todas las personas y todos los físicos son hoy incapaces de solucionar el problema onda-corpúsculo de la materia o ven en ello una aparente contradicción, no se trata de una aporía en el sentido estricto, puesto que no sabemos si esta perplejidad e incapacidad de solución tiene su causa sólo en los límites empíricos del estado actual de la investigación.

El sentido objetivo de las aporías no es nunca *puramente* objetivo en el sentido de que los “misterios” o relaciones impenetrables y aparentemente contradictorias lo sean en sí mismos. Más bien, hay una referencia al sujeto por parte de una relación aporética objetiva. La relación objetiva es impenetrable y aparentemente incompatible respecto de nuestra razón finita y humana.

Pero, ¿cómo podemos afirmar esto justificadamente y reconocer esta impenetrabilidad como una impenetrabilidad que no está condicionada por nuestros límites cognoscitivos accidentales? A menudo podemos establecer con seguridad que un no poder entender es sólo accidental. Así, cuando el nivel intelectual total en el que se sitúa un problema ajedrecístico o matemático es el mismo en el que ya hemos resuelto muchos otros problemas, sabemos que este tipo de problemas no puede estar *por principio* más allá de nuestro poder de comprensión.

Pero ¿cómo sabemos que algo está *por principio* más allá del horizonte de nuestra comprensión y, sobre todo, cómo sabemos que la apariencia de incompatibilidad no desaparece en una consideración más detenida del objeto? Saber que no sabemos y que nuestro entendimiento no es omnisciente, no basta sin duda más que para conocer la posibilidad de aporías. Sin embargo, podemos saber en muchos ámbitos que algo está por principio más allá de las facultades naturales del conocimiento humano. Así, entendemos que la percepción visual humana está delimitada por un horizonte y no llega hasta lo infinito y que por ello está limitada esencialmente por perspectivas y aspectos de diversa índole: por ejemplo, nos queda oculta la parte posterior del objeto visto y no nos son accesibles a la vez



los infinitamente muchos aspectos que ofrece el mismo objeto desde infinitamente muchos puntos de vista.

En las aporías auténticas se presenta más que tales límites por principio y tales límites empíricos del percibir o del conocer humanos; se presenta un *límite por principio* del entender a la vista de la infinitud, que tiene un papel en muchas aporías, y a la vista del tipo especial de imposibilidad aparente, que se presenta en la mayor parte de las aporías, de las relaciones de cuño aporético, que pudiéramos también llamar “misterios naturales”¹⁰: este concepto apunta, por una parte, a una incomprendibilidad semejante a la que encontramos en los misterios de la fe religiosa; por otra, quiere tematizar el hecho de que podemos conocer estos “misterios *naturales*” sólo por medio de nuestra experiencia y de nuestra razón, sin basarnos en una revelación divina sobrenatural o en una fe religiosa. “Natural” no tiene, por tanto, en este caso el significado ontológico y teológico de aquello que *está dentro de una naturaleza dada*, a diferencia de lo que, por principio, está en su origen y en su altura de valor por encima de la naturaleza dada y le es dado a la naturaleza por la gracia¹¹. Antes bien, en este caso “natural” es un concepto primariamente epistemológico con una causa ontológica y apunta a esos misterios, es decir, a esos aspectos misteriosamente insondables de la realidad que pueden reconocerse como tales, no merced a la fe en una autorrevelación positiva de Dios, sino merced a la experiencia humana común y al conocimiento puramente racional que la penetra. La inmensidad o infinitud del objeto, o incluso la naturaleza especial

¹⁰ Esta expresión, que —en razón de diversos equívocos— ha de sustituirse mejor por el término “aporías”, la introduje y la expliqué en una obra anterior: Seifert (1973), pp. 201-211. La idea de los misterios naturales, la ha desarrollado sobre todo Newman (1997), 19, “The Mysteriousness of our Present Being”.

Piénsese también en la distinción de Gabriel Marcel, que en muchos respectos es distinta, pero que resulta, sin embargo, relevante en nuestro contexto, entre *problème* y *mystère*, que Gabriel Marcel lleva a cabo, por ejemplo, en Marcel (1970). Un problema es para él algo *resoluble*, tras cuya solución cesa el asombro de diversa especie que despierta; un misterio en su sentido es algo que no se “resuelve” nunca y a la vista del cual la admiración y el asombro crecen cuanto más lo reconocemos. Esto lo expone bien Troisfontaines (1953/1968), p. 141, y en otros lugares de su obra en dos volúmenes.

¹¹ Este concepto de lo natural frente a lo sobrenatural aparece ya en su diferencia con el nuestro en el hecho de que lo “sobrenatural” en este sentido se dice absolutamente y no sólo, por ejemplo, en relación con los límites cognoscitivos humanos. Es lo que no pertenece, a diferencia, por ejemplo, del entendimiento y de la libertad, a la naturaleza constitutiva del hombre ni surge de ella. El problema de la relación entre lo natural y lo sobrenatural en este sentido dominó el debate teológico católico entre tomistas y pensadores del siglo XX como Henri de Lubac sobre la relación de la naturaleza y la gracia. Mientras que ambas partes convinieron en que lo que llamaban sobrenatural no surge simplemente de la naturaleza del hombre y que en este sentido se distingue bien de la naturaleza, de Lubac, Karl Rahner y otros defendieron el parecer de que ya en lo natural hay una orientación a lo sobrenatural y que, por tanto, no cabría interpretar a ambos como mundos separados.

de la diversidad específicamente aporética de dos propiedades o de dos cosas, como el espíritu y el cuerpo, es tan grande que nuestro no saber emana directamente de la naturaleza de la relación objetiva, por una parte, y de nuestros límites cognoscitivos, por otra, y por esta doble razón es un no saber *por principio* y no un no saber de naturaleza meramente contingente y superable.

La aporía, es decir, el “misterio natural” de la relación cuerpo-alma, no afecta simplemente a todas las partes de este problema, esto es, no afecta a la diferencia esencial que se da claramente entre el cuerpo y el alma, ni tampoco a las conexiones diversas y claramente dadas entre el cuerpo y el alma, tales como se presentan en la percepción sensible, el lenguaje, la acción libre, la expresión corpórea de los sentimientos, la causación psicofísica, etc., sino que lo aporético en nuestro sentido estricto es sólo el cómo último del tránsito entre el cuerpo y el espíritu, que, a causa de su incomprendibilidad, motivó que muchas formas de materialismo y de idealismo, animadas por el empeño de eliminar este arcano de la relación cuerpo-alma, negaran sin más la relación aporética.¹²

El carácter principal de la incomprendibilidad de una aporía en el sentido objetivo es especialmente claro en el problema de las paradojas de lo infinito, puesto que precisamente lo infinito en cada una de sus formas, sea lo infinito absoluto, sean las infinitudes en el seno de lo finito, por ejemplo, a tenor de la divisibilidad o el número, sobrepasa por principio nuestra facultad de comprensión. Otro tanto cabe decir de la idea, analizada por Soeren Kierkegaard, de la creación y la causación de la libertad que se puede reconocer en nosotros, seres finitos. Comprendemos, por ejemplo, que ninguna de las formas de hacer y de crear que nos son asequibles y nos podemos representar en concreto nunca producen un ser libre ni son compatibles con la libertad de lo producido por un acto de crear semejante al hacer humano. Es imposible que en algo creado de esa manera pueda existir la libertad, que comprobamos en nosotros de un modo tan indudable como nuestra contingencia y nuestra dependencia en la existencia. Al mismo tiempo, con este conocimiento captamos la infinitud y la magnitud de la omnipotencia, que ninguna representación humana puede alcanzar, sólo la cual puede fundar la libertad humana. De aquí se sigue una aporía en múltiples aspectos. No entendemos, en efecto, la naturaleza de un crear que deja libre a lo creado. ¿Cómo puede haber en general un poder que deja independiente y libre a lo creado por él? Esto parece imposible. Más todavía, la idea de un crear a partir de la nada es un hacer todavía mucho más radical e

¹² Cf. Seifert (1973), y también idem. (21989).



implica una dependencia todavía más radical que el llegar a ser producido por la creatividad humana; de ahí que esta radical dependencia del ser parezca todavía mucho más incompatible con la libertad humana que la dependencia respecto de una causa finita en el mundo, como la supuesta evolución.¹³ Y en tanto que consideramos esta producción de un ser libre según sus analogados humanos o intramundanos, nos parece completamente imposible comprender la creación de la libertad. Vislumbramos o entendemos la enormidad de una creación semejante, que sobrepasa toda experiencia y toda representación, y comprendemos su carácter insondable y la imposibilidad de principio de superar totalmente toda apariencia de incompatibilidad por medio de reflexiones ulteriores.

En este caso encontramos no sólo que *no* conocemos el cómo de esta relación entre la libertad finita y su causa, sino que sabemos y conocemos que nunca podemos entender detalladamente el cómo de esta relación. Y porque concebimos la aporía, o el misterio en este sentido, *como misterio* puramente por medio de nuestra razón, lo denominamos misterio “natural”.

4ª. Esta “apariencia de imposibilidad” del darse juntos de los dos términos de una aporía no excluye, sin embargo, que un análisis de la aporía o, mejor, de las realidades que la constituyen, permita un intento filosófico de solución especulativa. Para tomar un ejemplo concreto: en vista de la aporía al reflexionar sobre el darse juntos de la libertad humana y la dependencia total de la primera causa absoluta, Kierkegaard trata no de quedarse parado en el mero reconocimiento del propio no saber, que es ciertamente un momento imprescindible de la respuesta correcta a una aporía¹⁴; antes bien, Kierkegaard avanza hacia el conocimiento de que entre la libertad y la dependencia respecto de la omnipotencia no hay una oposición, porque a la libertad del hombre se opone sólo una representación mundana y primitiva del poder como sometimiento total, pero no la omnipotencia. Sólo la omnipotencia, en efecto, puede hacerse “tan ligera” que posibilite la libertad.¹⁵ No podemos ocuparnos en este lugar de los fundamentos de la exactitud y la validez de este intento de solución kierkegaardiano de una aporía concreta, sino sólo aludir, con ayuda de este ejemplo, a la posibilidad de soluciones especulativas de las aporías.

¹³ Cuán quebradizo es el contenido y la fundamentación de la teoría de la evolución, lo muestra brillantemente Johnson (1993). Sobre la falta de claridad del concepto cf. también Seifert (1973), *id.*, (1997).

¹⁴ Cf. Descartes (1982), N° 39-41. Véanse también Seifert (2007), cap. 2.

¹⁵ S. Kierkegaard (1967), pp. 49-50. Cf. todo el texto y su interpretación en Seifert (2007), cap. 2.

*Consideraciones críticas sobre diversas concepciones
e intentos de solución de las aporías*

Además de la respuesta a las aporías (que el autor de este libro tiene por correcta) señalada ya en esta caracterización de la esencia de la aporía, en lo que sigue se explican otras posibles actitudes fundamentales que un filósofo puede adoptar ante una aporía.

1^a. Una primera respuesta posible del filósofo a una aporía, que se ha dado históricamente con frecuencia, niega “un lado”, o sea, uno de los componentes fácticos en los que se basa la aporía. La “solución” pretende, por tanto, que llegue a desaparecer el problema entero. Parménides dio esta respuesta a la aporía de la existencia conjunta de Dios y el mundo negando el mundo, y Nicolai Hartmann, negando a Dios en razón de diversas aporías. Berkeley y otros partidarios del espiritualismo negaron de manera análoga uno de los dos términos del problema cuerpo-alma, el cual encierra también una típica aporía en el sentido discutido. Rechazaron la realidad de la materia y se desembarazaron entonces de la dificultad, por la que se afanaron Descartes y sus seguidores, de cómo un alma espiritual puede estar unida a un cuerpo material. Del mismo modo, cabría mostrar sin dificultad que muchas formas de materialismo se mueven justamente por el mismo motivo; quieren solucionar la aporía que subyace en la relación entre el espíritu y el cuerpo, negando otra parte del dilema, el espíritu. Aunque en este caso no pueda afirmarse que la negación del alma humana está en el mismo nivel que la negación de la realidad del cuerpo, afirmación que encontramos en muchos idealistas y espiritualistas, ambas posiciones coinciden, sin embargo, en el punto de que quieren evitar el “escándalo” de una aporía prescindiendo en la discusión de una de las dos realidades que se pueden conocer unívocamente en sí mismas.¹⁶

Es evidente que esta solución del problema de las aporías sólo es lícita cuando el punto de partida de la aporía versa sobre datos que no son genuinos y, al menos, sobre datos que no se conocen con certeza indudable, en oposición a casos como los de la citada aporía entre la libertad y la contingencia.

2^a. Una segunda posible actitud del filósofo frente a una aporía no niega, en verdad, ninguna de las dos realidades que están en cuestión, pero sí el problema que se encuentra en la unión de ambas. Hay un hablar y un mirar racionalistas que no

¹⁶ Cf. sobre esto Seifert (1973); id., (1993).



hacen caso a estos misterios del ser, a los aspectos aporéticos de la realidad. Se arremete contra los problemas con alguna teoría simplista o con alguna elegante especulación y se siente uno con ello completamente seguro de haber resuelto todo viso de dificultad. Esta actitud de fámulo Wagner o una postura racionalista más sutil, que pasa sencillamente sin mirar las incomprendibilidades abismales de las aporías, está también ampliamente extendida.

Nótese igualmente en este punto que, como es claro, una crítica rigurosa de estas dos actitudes generales ante el problema de las aporías, o de los intentos concretos de solución de una aporía en las dos formas descritas, tendría que empezar por mostrar que en un caso dado se trata efectivamente de dos datos claramente cognoscibles, de los que no cabe prescindir en la discusión y cuyas dificultades no son susceptibles de una solución fácil, y dar razón del porqué de ello; esta crítica tendría asimismo que establecer ante todo que en el respectivo caso concreto se trata de la clase de “incomprendibilidad” de las conexiones ya descrita, y dar razón del porqué de ello. Pero ahora nos ocupamos únicamente de exponer las diversas respuestas a las aporías posibles en principio; sólo más tarde se mostrará la existencia concreta de tales aporías, tal como tienen también un papel dentro de las antinomias kantianas, y se intentará fundamentar la respuesta correcta que ha de dárseles.

3ª. Una tercera respuesta posible del filósofo a una aporía consiste en el intento de resolver el aparente carácter irreconciliable de dos datos mediante la negación de su diferencia radical o rotunda. No se niega uno de los dos lados de la aporía, ni se ofrece una “explicación” trivial de que se den juntos; por el contrario, en el caso de los filósofos en que estamos pensando ahora, se acomete un intento con frecuencia grandioso para, no admitiendo la diferencia última de los dos datos que están en cuestión, interpretarlos y volverlos a interpretar hasta que se hace posible una “reconciliación” de los opuestos y una solución de los problemas.

Este intento está en la base, por ejemplo, del edificio filosófico espinosista de la teoría de los dos lados y la doctrina panteísta de la sustancia única, en el que, ciertamente, se reconoce en cierta medida tanto la diferencia entre los datos físicos y los espirituales cuanto también la que hay entre el mundo y Dios, pero en el que al mismo tiempo se niega o, mejor, se reinterpreta el carácter en último término irreductible entre sí del espíritu y de la materia o de lo infinito y lo finito, para obtener la “solución” del problema aporético que parece insoluble bajo el supuesto de la diferencia esencial irreductible y de las características de ambas realidades.

El filósofo que, además de Spinoza, ha de citarse sin duda las más de las veces respecto de esta tercera solución de las aporías, es Hegel. Todo su pensamiento parece estar sostenido por el empeño de “superar” todas las diferencias, y tanto más las oposiciones, de tal modo que se presenten en último término como meramente aparentes. Los primeros escritos de Hegel muestran a un pensador que interpreta las clásicas distinciones entre el mundo y Dios, entre el espíritu y la materia, como si (a causa de las aporías que están en ellas) fueran absolutamente incompatibles, a no ser que se resuelvan mediante un nuevo sistema dialéctico. Este intento se lleva a cabo en Hegel remitiéndose a que, por ejemplo, en último término, lo infinito no es ya diferente del mundo contingente ni el espíritu de la materia, sino que pasan dialécticamente a su opuesto, son superados en él y, sin embargo, conservados nuevamente, de tal manera que el problema de cómo se relacionan lo infinito y lo finito o el espíritu y la materia no ya tiene lugar, pues se explica a ambos como idénticos en última instancia, como identidad en la diferencia.

4ª. Una cuarta solución posible de las aporías nos retrotrae de nuevo al tema del papel de las antinomias en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Las aporías, en efecto, pueden también interpretarse como antinomias; pues cabe afirmar que es estrictamente imposible que puedan darse juntos los dos términos de una aporía, de tal manera que el darse de uno de los miembros de la aporía entraña necesariamente la negación del otro. Y si en ese caso se afirma todavía que, sin embargo, para cada miembro de una aporía puede proporcionarse una prueba válida incontrovertible sacada de premisas verdaderas, entonces se concibe a estas aporías no ya como aporías en sentido estricto, sino como antinomias. Kant las interpreta así, cuando afirma, por ejemplo, en la tercera antinomia, que la libertad y la causalidad de la naturaleza se excluyen mutuamente y al mismo tiempo se condicionan mutuamente, o cuando explica en la cuarta (y tercera) antinomia que los efectos causales *temporales* de un ser eterno, necesario y que no se encuentra en el tiempo son absolutamente imposibles desde el punto de vista de una filosofía realista (no idealista), y, sin embargo, desde el punto de vista de una filosofía “dogmática” ambos lados de esta antinomia se pueden probar del mismo modo que su imposibilidad.

Hay que señalar en este punto dos errores fundamentales, y sólo aparentemente contradictorios, que, a nuestro parecer, están en la base de las argumentaciones mencionadas (en la segunda hasta la cuarta respuesta a las aporías):

1º. Todas las respuestas a las aporías que se han referido, además de la mencionada en primer lugar (como 1ª), contienen un elemento irracionalista, que se manifiesta



bajo la forma de una negación de verdades evidentes. Parménides niega la evidencia del mundo, de la pluralidad, de la temporalidad y del ser real temporal, que es así que se nos da indudablemente en la propia conciencia, para aferrarse a la realidad del ser eterno, necesario y sin comienzo y hacer desaparecer la aporía que surge al mantener ambos términos de la relación¹⁷. Spinoza niega por el mismo motivo la diferencia esencial última e irreductible entre el espíritu y el cuerpo, entre el ser finito y el ser infinito. Otro tanto se aplica a Hegel. Muchos deterministas niegan la libertad humana para aferrarse al carácter absoluto de Dios, muchos defensores de la libertad niegan a Dios o la providencia divina para salvar la libertad humana. Y en todas estas posiciones subsiste el irracionalismo en el rechazo de verdades absolutamente evidentes. Los ejemplos pueden multiplicarse; pero como un análisis crítico de ellos en este marco nos llevaría muy lejos, en esta ocasión sólo pueden ofrecerse algunas indicaciones.¹⁸

Pero el irracionalismo en todas las posiciones descritas no sólo se manifiesta en el rechazo de la verdad evidente, sino también en la afirmación de estados de cosas para los que o bien no hay ninguna evidencia o bien contradicen incluso la evidencia auténtica. Esto se puede comprobar, a mi juicio, por ejemplo, en la afirmación de un único ser que es tanto finito como infinito, es decir, de una naturaleza que es a la vez finita e infinita; o en la afirmación de una sustancia que es un sujeto único de propiedades reales y, sin embargo, es a un tiempo espiritual y material, extensa e inextensa, o también en la negación de la evidencia de la libertad o en el ateísmo. El irracionalismo propio de los ensayos incorrectos de solucionar el problema de las aporías pone en cuestión en todo caso —tanto si se puede probar en los ejemplos citados como si no— conocimientos evidentes que podemos efectivamente obtener, pero al hacerlo establece a la vez un conocimiento evidente semejante cuando no lo poseemos o incluso cuando contradice claramente la evidencia.

2º. El segundo elemento que nos sale al encuentro en estas teorías es un racionalismo, una tendencia a “querer entenderlo todo”, a no soportar ningún género de misterios que sobrepasen los límites de nuestra comprensión. A esta fe que contradice

¹⁷ Un análisis y una fundamentación filosóficos más detenidos, ceñidos a Agustín, Descartes y D. v. Hildebrand, de esta tesis hemos tratado de ofrecerlos en Seifert (1976), y en Seifert (1987).

¹⁸ Cf. Agustín, *De libero arbitrio* II y *De Civitate Dei* V, donde en este sentido se ofrece una solución de las aporías que se relacionan con la libertad; id., en *De Civitate Dei* XXI, 10, resuelve también las aporías respecto de la relación entre el cuerpo y el alma de modo semejante a como después de él lo hace todavía más explícitamente Newman (1997). Yo mismo he tratado de desarrollar sistemáticamente esta solución agustiniano-newmaniana de la aporía cuerpo-alma. Cf. Seifert (1973), pp. 186 ss., 189 ss. 208 ss., 327 ss.; id., (1979), pp. 49 ss., 16 ss., 130 ss., donde se encuentran algunas investigaciones que fundamentan concretamente las tesis aquí presentadas.

profundamente la intuición socrática de que la sabiduría humana encuentra siempre su máxima expresión en el saber del propio no saber y de los propios límites cognoscitivos ha dado Kant una expresión elocuente, que parece ignorar de manera francamente desconcertante los manifiestos límites del entendimiento humano.¹⁹

“En la explicación de los fenómenos de la naturaleza, sin embargo, mucho tiene que permanecer incierto y muchas cuestiones tienen que quedar irresueltas, porque lo que sabemos de la naturaleza no es ni con mucho suficiente en todos los casos para lo que tenemos que explicar (...) Afirmando, pues, que la filosofía trascendental tiene entre todo el conocimiento especulativo esta particularidad: que no hay cuestión alguna, concerniente a un objeto dado a la razón pura, que sea insoluble para esa misma razón humana y que no hay pretexto alguno de ignorancia inevitable y de profundidad insondable del problema que pueda liberar de la obligación de responder a ella de modo fundamental y completo; porque precisamente el mismo concepto que nos pone en estado de preguntar, debe hacernos enteramente capaces de responder a esa pregunta, ya que el objeto no se encuentra en modo alguno fuera del concepto (como ocurre en el caso de lo justo y lo injusto)”.²⁰

Esta tesis de Kant, que, como es claro, posee una cierta plausibilidad en el marco general de su filosofía y que incluso en el contexto total del pasaje citado recibe nuevas aclaraciones que la ponen a otra luz y hacen ver mucho de su núcleo verdadero, me parece, sin embargo, que contiene por lo menos dos errores. En primer lugar, se basa en las convicciones kantianas de que el objeto de las ideas trascendentales (mundo, alma, Dios) es un puro producto racional al que no le corresponde ninguna realidad trascendente, ni siquiera una esencia que no dependa de un poder creador de la razón.²¹ En segundo lugar, Kant presenta en este pasaje la tesis sólo supuestamente evidente de que a la razón tendrían que serle intuitivas intelectualmente por entero su propia actividad y todos los productos resultantes de ella, de modo que el espíritu humano poseería un absoluto conocimiento reflexivo

¹⁹ Esto no impide, naturalmente, que Kant, con su interpretación y su solución del problema de las antinomias, pretendiera criticar a la vez el racionalismo de Descartes y Leibniz y el empirismo de Hume. Para la defensa de esta tesis cf. Beck (1967), 224-236. Cf. también la discusión de esta antinomia a la luz de la física moderna y de la filosofía de Whitehead en Leclerc (1966), 20, 25-41.

²⁰ Kant, *KrV*, B 505.

²¹ Para la crítica de esta tesis, cf. Reinach (1989); Hoeres (1969); cf. también Seifert (1987), caps. 3-5. Cf. también Seifert (1996/2000).



de sí mismo y no podría ser para sí mismo un enigma no aclarado.²² La falsedad de estas dos afirmaciones, sin embargo, quedaría justificada sólo de la mano de la solución de las presuntas antinomias kantianas.²³

Este breve análisis de la índole propia de las aporías, y su distinción de las antinomias y paradojas lógicas se revelaría útil incluso ineludible para el tratamiento de cualquiera antinomia y aporía que encontramos tratados en casi cada teoría y sistema filosóficos. Además, sin una clara percepción de su naturaleza uno casi inevitablemente cae en gran número de errores y confusiones, haciéndose incapaz de responder a los más profundos problemas filosóficos sobre el mundo y el ser absoluto.

BIBLIOGRAFÍA

Asenjo, F. G. y Tamburino, J., 1975. "Logic of Antinomies", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 16, 17-44.

Beck, Lewis White, 1967. "Kant's Strategy". *Journal of the History of Ideas*, 28, 224-236.

Crosby, John F., 1974. "Refutation of Skepticism and General Relativism", en: *Rehabilitierung der Philosophie*, hrsg. v. D. v. Hildebrand, pp. 103-123, Regensburg: J. Habel.

Descartes, René, 1982. *Principia philosophiae*, en: *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Vol. VIII. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Hoeres, Walter, 1969. *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*. Stuttgart: Kohlhammer.

Johnson, Phillip, E. 1993. *Darwin on Trial*. Downers Grove III (eds.): InterVarsity Press.

Kierkegaard, Soeren, 1967. *Papirer VII, I*, 141. Hans Urs von Balthasar (ed.), *Kierkegaard nachkonziliar*. Einsiedeln.

Leclerc, Ivor, 1966. "Kant's Second Antinomy, Leibniz, and Whitehead", *Review of Metaphysics*, 20, pp. 25-41.

Marcel, Gabriel, 1970. *The Mystery of Being*, Rene Hague (Trad.), 6th ed. Chicago: Henry Regnery Co.

Newman, John Henry Cardinal. 1997. *Parochial and Plain Sermons by John Henry Newman*, B.D., Sermon XIX, "The Mysteriousness of our Present Being". San Francisco: Ignatius Press.

Puntel, Lorenz, 1996. "Can the Concept of Dialectics Be Made Clear?" ("Läßt sich der Begriff der Dialektik klären?"), *Journal of General Philosophy Science* 27 (1), pp. 131-165.

Reinach, Adolf. 1989. "Über Phänomenologie", en: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar*, Bd. I: *Die Werke*, Teil I: Kritische Neuauflage (1905-1914), Teil II: Nachgelassene Texte (1906-1917), hrsg. v. Karl Schuhmann und Barry Smith, pp. 531-550. München und Wien: Philosophia Verlag.

²² Para la crítica de esta tesis, cf. sobre todo Scheler (1968).

²³ Véanse las discusiones de los 4 antinomias pretendidas por Kant en su primera *Crítica* en Seifert (2007).

Scheler, M., 1968. "Idole der Selbsterkenntnis", en: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, hrsg.v. Manfred Frings. Bern/München: Francke Verlag.

Seifert, Josef, 21976. *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*. Salzburg: A. Pustet.

Seifert, Josef, 1987. *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*. London: Routledge.

Seifert, Josef, 1973. *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*. Salzburg: A. Pustet.

Seifert, Josef, 2007. *Superación del escándalo de la razón pura. La ausencia de contradicción de la realidad, a pesar de Kant*. Biblioteca filosófica "El Carro Alado". Traducción Rogelio Rovira. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Seifert, Josef, 1989. *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Seifert, Josef, 1993. "Sind Geist und Gehirn verschieden? Kritische Anmerkungen zu einigen Neuerscheinungen zum Leib-Seele-Problem", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 18.2 (1993), 37-60.

Seifert, Josef, 1997. *What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life*. Value Inquiry Book Series (VIBS), ed. by Robert Ginsberg, vol. 51/Central European Value Studies (CEVS), ed. by H.G. Callaway. Amsterdam: Rodopi.

Seifert, J., 2000. *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*. 2nd ed. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

Troisfontaines, Roger S.J., 1953/1968. *De L'Existence à l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel*, Lettre Préface de Gabriel Marcel, 2 vol. Louvain, Nauwelaerts, Paris: Vrin.

Wike, Victoria S., 1982. *Kant's Antinomies of Reason: Their Origin and Their Resolution*. Washington: University Press of America.