

de la imposibilidad sin medida de la existencia: es decir, la posibilidad radical de que la existencia «ya no sea más».

Heidegger ve al individuo humano como arrojado al mundo, y ve a la vez su posibilidad radical es morir; y entonces la vida es una espera, espera que en el fondo significa un correr avanzando hacia la muerte. Estas posiciones se revelarán con fuerza en sus obras: *Sobre la esencia del fundamento y ¿Qué es metafísica?* En una versión tintada de ateísmo, esta concepción tendrá su eco en el existencialismo francés de Jean-Paul Sartre.

Bibliografía

BINETTI, M. J., *La posibilidad necesaria de la libertad: un análisis del pensamiento de Sören Kierke-*

gaard, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 177, Universidad de Navarra, Pamplona, 2005. FABRO, C., *Dios. Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid, 1977; ÍD., *Dall'essere all'essistente: Hegel, Kierkegaard, Heidegger, Jaspers*, Marietti, Génova-Milán, 2004. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1945. JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J.-P. Sartre*, Gredos, Madrid, 1970. REGINA, U. y ROCCA, E. (eds.), *Kierkegaard contemporáneo: represa, pentimento, perdono*, Morcelliana, Brescia, 2007. RODRÍGUEZ ROSADO, J. J., *La aventura de existir*, EUNSA, Pamplona, 1976. SELLÉS DAUDER, J. F., *Propuestas antropológicas del siglo XX*, EUNSA, Pamplona, 2004-2007.

M.ª Jesús Soto-Bruna

Antinomia

1. Origen y sentido del término. 2. La antinomia en la filosofía crítica de Kant: a) La antinomia de la razón en su uso teórico; b) La antinomia de la razón en su uso práctico; c) La doble antinomia de la facultad del juicio

1. ORIGEN Y SENTIDOS DEL TÉRMINO. Del griego ἀντινομία; de ἀντί: contra y νόμος: ley. Los primeros usos del vocablo se pueden encontrar en escritos griegos y romanos. Procede del léxico jurídico: la antinomia tiene lugar cuando, para juzgar o resolver un mismo caso, existen dos leyes contrapuestas. En un sentido más amplio, significa la oposición de dos proposiciones o principios cuando ambos poseen justificación suficiente. La antinomia es sólo aparente cuando la oposición se puede deshacer; en cambio, es real cuando no hay modo de resolverla. Antinomia comienza a usarse en filosofía con estos sentidos, tal y como queda acreditado, al menos, desde el *Lexicon philosophicum* (1613) de R. Goclenius (vid. *Lexicon philosophicum quo tamquam clave philosophiae fores ape-*

riuntur [reprografischer Nachdruck der Ausgabe Frankfurt, 1613], G. Olms, Hildesheim, 1964, 110). Kant se sirvió del término para describir aspectos esenciales de su crítica de la razón y, desde entonces, el significado de antinomia ha quedado asociado a la filosofía kantiana. En el siglo XX, se ha empleado antinomia, especialmente en el campo de la lógica, con el sentido específico de paradoja (como la «Antinomia de Russell» o la «Antinomia de Cantor»).

2. LA ANTINOMIA EN LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT. La antinomia es una inferencia dialéctica de la razón pura, que se da cuando dos juicios *a priori* opuestos entre sí pretenden tener validez universal. Por razón pura debe entenderse aquí el sistema de las facultades cognitivas superiores, conformado por la razón (*Vernunft*), el entendimiento (*Vers-tand*) y el juicio (*Urteilkraft*). No debe reducirse la doctrina kantiana de la antinomia a lo que de ella se dice en la *Crítica de la razón pura*, porque no es hasta la última de las

tres *Críticas* cuando Kant ofrece una explicación de las tres clases de antinomia (una para cada facultad cognoscitiva superior). Hay que tener presente el carácter arquitectónico del sistema trascendental kantiano, en el que se distinguen tres facultades del ánimo (*Gemüt*): facultad cognoscitiva, sentimiento de placer y dolor, y facultad desiderativa. Los principios de uso de cada una de ellas los proporciona, a su vez, la facultad cognoscitiva (o razón, en su sentido general), de manera que los objetos propios de cada facultad están determinados por los principios que les proporcionan, respectivamente, el entendimiento, la facultad del juicio y la razón (vid. *KU*, Ak., V 196-197; *EE*, Ak., XX 245 y ss.).

La antinomia surge cuando se exige la completa determinación del objeto de cada facultad. Se trata de una exigencia inevitable de la razón humana, que siempre trata de alcanzar lo incondicionado para lo condicionado dado. El problema es que la razón tiende a considerar todo lo relativo al objeto como si se tratara de la cosa en sí misma, lo que conduce a contradicción, porque lo incondicionado ya no puede –en las coordenadas de la filosofía kantiana– pertenecer a la esfera del fenómeno. De este modo descubre la razón la necesidad de establecer la distinción fenómeno/cosa en sí.

a) La antinomia de la razón en su uso teórico. La antinomia es una de las tres inferencias dialécticas de la razón pura en su uso especulativo, junto con los paralogismos y el ideal de la razón pura. Kant se ocupa de ella en el libro segundo de la *Dialéctica trascendental*. En la *Analítica*, que precede a la *Dialéctica*, Kant había establecido que el uso del entendimiento referido a la intuición sensible está dirigido por las categorías, que tienen su origen en las diversas formas judiciales. En cambio, en la *Dialéctica* se aborda un problema nuevo, relativo a la razón, pero de cuya solución depende la validez del uso cognoscitivo del entendimiento. Ya no se trata de la síntesis de las intuiciones particulares, sino de la experiencia *tomada en su*

conjunto, pues mientras que los conceptos se refieren a «la unidad sintética de las representaciones, [...] los conceptos de la razón pura [...] tienen que ver con la unidad sintética incondicionada de todas las condiciones» (*KrV*, A 334, B 391-392). La razón se ocupa de la universalidad del conocimiento conceptual por medio de una inferencia silogística. En la determinación del objeto cognoscitivo, en primer lugar, se presupone la universalidad del predicado que, a continuación, se aplica al objeto bajo una condición. De este modo, los conceptos de la razón pura (que reciben el nombre de ideas) no son otra cosa que la *totalidad de las condiciones* de un condicionado dado.

Hay tres ideas de la razón, pues tres son los tipos de relación (categórica, hipotética y disyuntiva) que el entendimiento establece por medio de las categorías. Cada una de ellas representa el carácter incondicionado, respectivamente, de un sujeto que ya no es predicado (el sujeto pensante), de una suposición absoluta (el mundo) y del conjunto completo de los elementos de la división de un concepto (el ser de todos los seres). Como estas ideas son conceptos necesarios de la razón, pero no hay en los sentidos un objeto correspondiente a ellos, la inferencia dialéctica surge al tratar de alcanzar lo incondicionado «por el lado de lo condicionado». En cambio, se evita mientras se permanezca en «el lado de las condiciones» (*KrV*, A 336, B 393-394).

La dialéctica de la razón consiste en los sofismas que ésta crea cuando, a partir de las nociones de sujeto, fenómeno y objeto en general (que Kant llama conceptos trascendentales), se atribuye realidad objetiva a unos objetos (alma, mundo y Dios) sin disponer de las necesarias premisas empíricas. La antinomia es la segunda de dichas inferencias sofísticas, y consiste en la situación en que la razón se encuentra cuando pretende «conseguir un concepto trascendental de la absoluta totalidad de la serie de condiciones relativas a un fenómeno dado en general» (*KrV*, A 339-340, B 386-387). En este

sentido, la antinomia kantiana ofrece los principios de una cosmología racional, pero no para desarrollarla como tal, sino para advertir su imposibilidad.

La antinomia surge de la combinación de dos principios. En primer lugar, el principio inherente a la razón según el cual, «si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado, que constituye el medio que hace posible lo condicionado» (*KrV*, A 409, B 436). En segundo lugar, la indeterminación del carácter finito o infinito de la serie, puesto que «como no son las consecuencias las que hacen posibles sus condiciones, sino que, al contrario, las presuponen, se puede prescindir, en el ascenso hacia las consecuencias (o en el descenso desde la condición dada hasta lo condicionado), de si la serie termina o no. La cuestión de su totalidad no es un presupuesto de la razón» (*KrV*, A 410, B 437). Kant considera que lo incondicionado puede pensarse de dos maneras: bien como la entera serie de condiciones, de manera que la serie es infinita; o bien como un parte de la serie a la que están subordinados los demás elementos. En este último caso, aparecen cuatro incondicionados, que se corresponden con los cuatro grupos de categorías, en cuanto que cada una conlleva una serie en la síntesis de lo diverso. El primer incondicionado se llama: comienzo del mundo, para la serie temporal; límite del mundo, para la serie espacial; lo simple, para las partes de un todo dado en sus límites; libertad, para las causas; y necesidad natural, para la existencia de las cosas mudables.

Al estudio de la antinomia de la razón pura lo denomina Kant antitética, porque se presenta como el conflicto entre una tesis y su contraria, en el que ambas tienen la misma validez y necesidad: la tesis se prueba por medio de la refutación de la antítesis, y viceversa. No se trata de un sofisma, ni de una ilusión, porque dicho conflicto no desaparece una vez resuelto, ya que tiene su origen en la propia naturaleza de la razón.

Son cuatro las antinomias o conflictos de las ideas trascendentales (vid. *KrV*, A 426, B 454 y ss.).

La primera establece la tesis de que el mundo tiene un comienzo temporal y límites espaciales, ya que una serie temporal pasada infinita hace imposible el instante presente, y un agregado infinito de cosas reales no puede ser un todo dado. Por su parte, la antítesis afirma que el mundo es infinito tanto temporal como espacialmente, pues, de lo contrario, tendría que haber un tiempo y un espacio vacíos.

En la segunda antinomia, la tesis establece que toda sustancia compuesta consta de partes simples, por lo que en el mundo sólo existe lo simple o lo compuesto de partes simples, ya que sin partes simples no habría composición ni parte alguna, es decir, no habría nada. En cambio, según la antítesis, no existe nada simple en el mundo, porque lo simple ocuparía un lugar en el espacio y un espacio comprende ya en sí una variedad de elementos compuestos.

La tercera antinomia, sobre la libertad, es la más conocida y de mayor relevancia en la filosofía trascendental, pues ella establece el marco en el que se desarrolla la ética kantiana, particularmente en la *Crítica de la razón práctica*. La tesis afirma que para explicar los fenómenos no basta con la causalidad natural, sino que también es necesaria la causalidad por libertad. La razón es que la causalidad natural presupone siempre un estadio previo y eso conduce a un regreso al infinito, salvo que haya un primer estadio incausado, es decir, una absoluta espontaneidad causal. En cambio, la antítesis establece que no hay libertad y que todo sucede en el mundo de acuerdo con las leyes de la naturaleza, puesto que la libertad es incompatible con el orden causal ya que se trata de un principio incausado y, por tanto, no puede ser el principio de la causalidad natural.

Por último, la cuarta tesis considera que al mundo –en cuanto conjunto de los fenómenos– pertenece algo que constituye un ser absolutamente necesario, ya sea como

parte o como causa. Esto es así porque el cambio presupone algo que no cambia. La antítesis se contrapone al negar que exista un ser necesario ni en el mundo ni fuera de él como causa suya, ya que un comienzo del mundo carente de causa contradice la ley de los fenómenos, y una causa externa al mundo como causa de éste también tendría que comenzar, es decir, formar parte del tiempo y, en consecuencia, ser ya parte de los fenómenos.

Kant ofrece la siguiente solución para las antinomias. Con respecto a las dos primeras, que realizan una síntesis matemática de los fenómenos, muestra que tanto la tesis como la antítesis son falsas, pues predicen de lo fenoménico algo que sólo pertenece a la cosa en sí. En cambio, en el caso de las otras dos antinomias, que realizan una síntesis dinámica de los fenómenos, ambas pueden ser verdaderas si se tiene en cuenta que se refieren a esferas distintas: la del fenómeno y la de la cosa en sí.

b) La antinomia de la razón en su uso práctico. La antinomia de la razón práctica surge al tratar sobre el objeto que corresponde a una voluntad determinada por la ley moral, es decir, el objeto de la razón pura práctica o voluntad pura. Kant entiende que toda determinación de la facultad desiderativa (o voluntad, en sentido general) es para realizar (o alcanzar) un objeto en el mundo, pero que no toda determinación está causada por el deseo de dicho objeto. En efecto, Kant considera que la voluntad también puede determinarse a actuar por la mera representación de la ley moral, y que, además, únicamente dicha determinación es la moralmente buena, pues si interviene el deseo del objeto que se va a conseguir, entonces el móvil para actuar no es el bien, sino el placer (en sentido hedonista). Así pues, la determinación moral debe ser formal, esto es, anterior y con independencia de la representación del objeto que se realiza por medio de la acción. Sin embargo, puesto que la voluntad es un principio causal, su determinación siempre tiene como consecuencia la realiza-

ción de un objeto. La determinación moral es formal, pero no vacía.

El objeto *completo* que corresponde a una voluntad moralmente determinada es el sumo bien, que consiste en la conjunción de virtud y felicidad. El motivo es que la felicidad es el objeto propio de la voluntad como facultad desiderativa del ser humano, que se encuentra empíricamente condicionado; y que, por su parte, la virtud es el objeto propio de la voluntad en cuanto razón *pura* práctica, pues ella se alcanza al determinarse la voluntad por la representación de la ley, y nos hace dignos de la felicidad. Por tanto, el objeto completo de la razón práctica incluirá tanto la virtud como la felicidad, «pues tener necesidad de felicidad, ser digno de ella, y, sin embargo, no participar en ella, es cosa que no puede coexistir con el perfecto querer de un ser racional» (*KpV*, Ak., V 110). La antinomia surge al considerar qué clase de relación hay entre ambos elementos. No se trata de una relación analítica, «como si el que busca su felicidad se encontrase en ésta su conducta *ipso facto* virtuoso por el mero análisis de sus conceptos, o el que persigue la virtud se encontrase feliz *ipso facto* en la conciencia de tal conducta» (*KpV*, Ak., V 113). El problema es que tampoco puede ser sintética (como relación causa-efecto), porque es imposible tanto que el deseo de felicidad (que Kant entiende en términos de placer) sea la causa de la conducta virtuosa, como que la determinación virtuosa de la voluntad sea la causa eficiente de la felicidad. En el primer caso, si el fundamento de determinación de la voluntad es el deseo de felicidad, la acción no puede ser moralmente buena, porque se basa en el egoísmo. Y en el segundo, puesto que la consecución de la felicidad depende de las leyes naturales del mundo, ésta no puede ser efecto de la causalidad de la libertad, que pertenece a la esfera de la cosa en sí.

La relación antinómica entre virtud y felicidad se resuelve, en primer lugar, mostrando que la primera afirmación (que sería la tesis) es falsa, pues en el sistema kantiano

la moralidad no se puede fundar en el deseo de felicidad. Y, en segundo lugar, advirtiendo que la segunda afirmación (o antítesis) es falsa sólo si se pretende que la virtud cause la felicidad al modo de la causalidad natural, pero no lo es cuando lo que se afirma es que hay una conexión necesaria entre la determinación moral de la voluntad (que pertenece a la esfera de la cosa en sí) y la consecución de la felicidad como su efecto en el mundo sensible. Dicha conexión es posible por medio de un autor inteligible de la naturaleza. La necesidad práctica de la conexión entre virtud y felicidad como objeto *completo* de la voluntad, conduce a la afirmación de la posibilidad de dicha conexión y a la postulación de aquellas condiciones necesarias para hacer realidad dicha posibilidad, a saber, la existencia de Dios como autor de la naturaleza (capaz de asegurar que la virtud es correspondida con la felicidad), del alma inmortal (pues la perfección requerida por la virtud sólo es concebible en un progreso infinito) y de la libertad. La realidad de la libertad, el alma y Dios, declarada incognoscible para el entendimiento y la razón, queda así asegurada como condición necesaria de la moralidad y por exigencia de la naturaleza de una razón práctica que tiene como objeto el sumo bien.

Así pues, la antinomia de la razón práctica conduce al establecimiento de una fe racional práctica pura, en la que se funda nuestro asentimiento y saber acerca de la existencia de Dios, el alma y la libertad. Éste es el sentido de la célebre tesis kantiana del primado de la razón práctica sobre la especulativa, por el que queda permitido ampliar el uso de la razón hasta el ámbito de la cosa en sí, pero exclusivamente en un sentido práctico (vid. *KpV*, Ak., V 119 y ss.)

c) La doble antinomia de la facultad del juicio.

En la *Crítica de la facultad del juicio* da cuenta Kant de dos antinomias: la del juicio de gusto y la de la facultad del juicio teleológico. En los pasajes dedicados al gusto, Kant afirma que no puede haber antinomia en los juicios estéticos de los sentidos, ni en los jui-

cios de gusto, porque no pretenden validez universal. En cambio, hay una dialéctica entre los principios de la crítica del gusto. La tesis afirma que «el juicio de gusto no se funda en conceptos, pues, de otro modo, se podría disputar (decidir por medio de pruebas) sobre él» (*KU*, Ak., V 338); mientras que la antítesis considera que «el juicio de gusto se funda en conceptos, pues, de otro modo, ni se podría, prescindiendo de su diferencia, ni siquiera discutir sobre él (pretender un necesario acuerdo de otros con ese juicio» (*KU*, Ak., V 338-339). La clave reside en la distinción entre disputar y discutir y, por tanto, en el sentido en que el juicio de gusto hace referencia a un concepto, ya que éste puede ser determinado o indeterminado. En el juicio de gusto no interviene ningún concepto determinado que permita determinar objeto alguno ni conocer nada. Pero el concepto indeterminado de un fundamento de la finalidad subjetiva de la naturaleza permite conferir validez universal al juicio de gusto.

En la segunda parte de la *Crítica de la facultad del juicio*, se explica que en el uso determinante de la facultad no puede haber antinomia, porque su función es la de subsumir objetos (particulares) bajo conceptos (universales) ya dados a la facultad. En cambio, en el uso reflexionante, puesto que se parte de los objetos y se trata de descubrir el concepto que les corresponde, puede haber una contradicción en las máximas de las que se sirve la facultad para alcanzar el concepto o ley. La contraposición es entre la máxima que procede del entendimiento, que afirma que «toda producción de cosas materiales y de sus formas debe ser juzgada como posible según leyes meramente mecánicas» (*KU*, Ak. V 387), y la máxima que ocasionan las experiencias particulares, según la cual algunos productos de la naturaleza material exigen para su juicio una ley de la causalidad final. Kant soluciona la antinomia mostrando que la contradicción se daría sólo si tales máximas fueran principios objetivos de la facultad del juicio determinante.

Pero que, en cuanto máximas de la reflexión sobre los objetos, ambas son compatibles y necesarias, pues la ley de la causalidad mecánica no ofrece base de explicación para la producción de seres organizados. La teleología sirve como hilo conductor de la reflexión, pero no como ley de la naturaleza.

Abreviaturas de las obras de Kant. El volumen y página remiten a la edición de la Academia de Berlín, salvo en *KrV*, que remiten a la primera y segunda edición. *KrV*: *Crítica de la razón pura*, ed. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 2004; *KpV*: *Crítica de la razón práctica*, ed. E. Miñana y Villagrasa – M. García Morente (rev. J. M. Palacios), Sígueme, Salamanca, 2002; *KU*: *Crítica del juicio*, trad. M. García Morente, ed. J. J. García Norro – R. Rovira, Tecnos, Madrid, 2007.

Bibliografía

CORTINA, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1981. HEIMSOETH, H., *Transzendente Dialektik*, 4 vols., Walter de Gruyter, Berlín, 1966-1971. KULENKAMPFF, J., *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Vittorio Klosterman, Frankfurt, a. M., 1994. LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, 2.ª ed., EUNSA, Pamplona, 2002. NATTERER, P., *Systematischer Kommentar zur «Kritik der reinen Vernunft»*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 2003. ROVIRA, R., *Teología ética*, Encuentro, Madrid, 1986. SALA, G. B., *Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*. Ein Kommentar, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2004. TEICHERT, D., *Immanuel Kant: «Kritik der Urteilskraft»*, Schöningh, Paderborn-Munich-Viena-Zurich, 1992. VERNEAUX, R., *Immanuel Kant. Las tres críticas*, Magisterio Español, Madrid, 1982.

José María Torralba

Antropología filosófica

Introducción. I. Historia de la antropología
1. La antropología grecorromana. 2. La antropología en el cristianismo. 3. La antropología en la Edad Media. 4. La antropología en la Baja Edad Media, en el humanismo y en el Renacimiento. 5. La antropología en la filosofía moderna. 6. La antropología en la filosofía contemporánea. 7. Otras antropologías del siglo XX. II. Parte sistemática. 1. La corporeidad humana y las facultades sensibles. 2. Las facultades inmateriales y la esencia humana. 3. Las manifestaciones humanas. 4. La intimidad humana

INTRODUCCIÓN. En el estudio de la antropología se adoptan dos enfoques: a) Llevar a cabo una revisión histórica para atender a la comprensión que del hombre se ha tenido en las diversas etapas de la historia del pensamiento, aludiendo a algunas corrientes filosóficas más representativas y a sus protagonistas más relevantes. En este ámbito se pueden distinguir siete períodos: la an-

tropología en la filosofía grecorromana, cristianismo, Edad Media, desde el siglo XIV al XVI, desde el XVII y al XIX, desde el XIX a mediados del XX, y las últimas corrientes. b) Atender al estudio del hombre desde un punto de vista más sistemático. En este ámbito se pueden distinguir cuatro partes: el estudio de la corporeidad humana y las facultades sensibles; el de las potencias espirituales (inteligencia y voluntad) y la *esencia* del alma; el de las manifestaciones humanas más relevantes: familia, educación, ética, sociedad, lenguaje, trabajo, cultura, técnica, economía, etc.; y el *acto de ser* personal o intimidad humana.

I.

Historia de la antropología

1. LA ANTROPOLOGÍA GRECORROMANA. Desde que el hombre es hombre ha pensado en su propio sentido, en el de su vida, en su sentido personal; al menos se ha planteado los te-