

## § I. RETÓRICA Y JUICIO. La retórica del *favor*: un discurso que aísla cierta cortesía del Juicio.

Partimos de la hipótesis —apoyada en la lectura de Kant que G. Lebrun ha presentado especialmente en *Kant y el final de la metafísica*— de que es posible traer a la superficie del texto crítico una suerte de **retórica subterránea**, que se ocuparía fundamentalmente de abrir la distancia entre el campo del *sentido* y las distintas esferas *significativas*, más allá de su habitual solapamiento. Estrechamente unida a esta afirmación está la consideración de la tercera *Crítica* como una obra que va delimitando su espacio con la ayuda de una suerte de «retórica del favor» con que nos representamos a la naturaleza *como si* ésta fuera un espacio favorable, hasta en sus secuencias más empíricas, a su clasificación lógica:

a) La primera pieza de la obra kantiana en la que nos detenemos es el **§ 5 de la KU**, uno de los §§ correspondientes al análisis del primer momento —el de la cualidad— del juicio estético reflexionante o juicio de gusto. El tema del § es la *especificidad* del efecto que tiene en el ánimo una facultad de distinguir y de enjuiciar —«la única complacencia libre»—, lo que pone de manifiesto especialmente la comparación de esta **complacencia**<sup>1</sup> [*Wohlgefallen*] en lo bello con la que podamos sentir allí donde nos hallamos ante un ente que promete goce [*Genuß*] y con la que sentimos casi paradójicamente al obedecer a leyes morales, bajo la forma del respeto [*Achtung*]. Merece la pena subrayar que el «modo de habérselas» el sujeto que enjuicia con las cosas cuando les atribuye la «belleza», frente a lo que tengan de «agradable» o su participación en lo «bueno», aparece formulado en el texto como *favor* [*Gunst*], que es el término que desde la traducción de M. García Morente de la *KU* venimos manejando para traducir un sustantivo proveniente del verbo alemán *gönnen*, esto es, «favorecer», «conceder» o incluso «dar de

---

<sup>1</sup> La traducción de este término alemán por «satisfacción», que correspondería más bien al término alemán *Befriedigung*, es la propuesta por M. García Morente, que tiene el defecto de perfilar toda clase de vínculo mantenido entre una representación y el sentimiento de placer y displacer en los términos de un *satis-facere*, esto es, de un cumplimiento y culminación de una necesidad [*Bedürfnis*] que, ya sea la sensación, ya sea la Razón, nos han impuesto con sus «argumentos» respectivos (en el segundo caso éstos no tienen por qué estar configurados lingüísticamente). Sin embargo, la *Komplazenz* —término que también aparece en este §—, derivada del juicio de belleza tiene la peculiaridad de escindir de esta comprensión un aspecto opaco a la «satisfacción», pues allí donde lo que place es bello comprendemos que ninguno de nuestros propósitos ha podido iluminar este aspecto de las cosas, ni siquiera la limpia intención de conocerlas de la manera más desinteresada posible. La satisfacción parece depender demasiado aún de los planes y proyectos de un sujeto, desde los más sensibles a los más racionales, planteamiento en el que es el hambre —el hambre es la mejor cocinera— o la Razón la que manda, pero no ha lugar a distinguir quién tiene gusto y quién no. Mediante el recurso a la complacencia, el significado del término se amplía lo suficiente para acoger un placer al que no han precedido ningún deseo ni intención, sino que surge al referir mediante la imaginación en su libre juego con el entendimiento cierta representación al sentimiento de la vida [*Lebensgefühl*] del sujeto. Esa *complacencia*, pues, no depende de nada que yo ponga en la existencia del objeto —lo que abre una distancia entre el objeto y yo mismo, el espacio del *interés*, que cada cual pretende acortar en la medida de lo posible—, sino que más bien es el único «efecto anímico» en condiciones de responder a la *experiencia* siguiente, a saber, la de que, allí donde ningún interés ha aparecido aún, hay y ha habido ya siempre un *cuidado* insospechado *entre* nosotros y las cosas, antes de que supiéramos la posición que ocuparían para nosotros en el *ordo interessendi*. Lo que viene a traducirse en lo siguiente: el hombre que se complace en la feliz perspectiva de devorar este pastel de manzanas y el que no puede sino sentir que algo en su interior se humilla e inclina ante su propio cocinero, siendo éste un hombre justo, por mucho que el orden social le permita llamarse su señor, *tiene que haberse complacido ya antes por la mera presencia, por el mero ser de las manzanas en general*, antes de que alguien las comiera, de que otro las vendiera y de que los cocineros se ocuparan de ellas.

balde», cuyo significado conserva alguna resonancia del verbo griego *cháiro*, esto es, el experimentar alegría o contento por algo, de donde la *cháris* que el latín vierte como *gratia*.

Así pues, el juicio de gusto nos remite a un *encuentro* con los entes de una profundidad tal que sólo puede localizarse mediante el título «estético», denominación con la que queda enlazado con aquellas representaciones que nunca llegarán a transformarse en conocimiento por ningún expediente. Ese descenso al «primero cimiento» [*erste Grundlage*] de nuestra facultad para conocer por principios independientes de la experiencia toma las siguientes directrices:

- a) Juzgar de manera meramente *contemplativa*, esto es, con indiferencia hacia la existencia de los entes.
- b) *Desinterés*<sup>2</sup> en la existencia de un objeto.
- c) Sostener conjuntamente [*zusammenhalten*] la hechura del objeto con el sentimiento de placer: *índice* de un placer que no sirve como cauce de referencia hacia otro término (goce o deber).
- d) Desconexión del juicio con respecto a todo tejido cognoscitivo (el *Vorfeld* del conocimiento).

El medio que nos permite aproximarnos a ese cimiento en el que no se había reparado suficientemente y que oculta un principio tan radical como enmarañado por discursos que parecen meramente sociales no es en vano un *sentimiento*, pues avanzamos hacia un *temple* [*Stimmung*] en el que las facultades de la imaginación y del entendimiento se encuentran propiciando el conocimiento en general, sin que ese resultado «interese» lo más mínimo en el juicio de gusto, más allá de su mero «ser posible». —El favor es el medio para que **emerja un tercer orden vinculado a la filosofía trascendental**, precisamente al hilo de un discurso marcadamente débil y frágil.

Este modo de juzgar **parece tautológico** (a ello volveremos de la mano de la deducción trascendental del principio trascendental del Juicio, *KU, EE*, § V, nota, pp. 24-25), pero esto no es más que una mera *apariencia*, aunque necesaria, porque ese enjuiciamiento *recuerda* al sujeto algo que los hombres adultos consisten en *olvidar*<sup>3</sup>, a saber la presuposición de un *modo de sentir común* (*sensus communis estheticus*), basado en el hecho de que las cosas poseen

---

<sup>2</sup> La mención del *desinterés* en el § 5 de la *KU* no debe llevarnos a pensar que el juicio de gusto exprese una mera ausencia de interés o una actitud de escéptica indiferencia hacia las cosas. Por de pronto, esto impediría hablar de comparación entre tres clases de complacencia específicamente diferentes: la tercera en el orden de exposición, el favor, no contaría con la solidez de la complacencia en lo agradable y lo bueno, sino que se trataría únicamente de la «falta» de alguna de ellas, no de una complacencia que responda a un principio heterogéneo con respecto al de las primeras. Por el contrario, quien enjuicia la belleza de las cosas lo hace desde un *cuidado* y *favor* que podríamos describir en los términos de un auténtico «interés negativo», de manera análoga a la definición de la *abstracción* como «atención negativa» en el escrito kantiano *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en filosofía*, Ak. II, 190: «Cuesta auténtico esfuerzo eliminar una representación tan placentera que nos excita la risa, si se quiere adoptar una actitud de seriedad. Semejante *abstracción* [*Abstraction*] no es otra cosa que una supresión de ciertas representaciones claras, a las que se suele recurrir para que aquello que resta, sea representado con mayor claridad. Pero todo el mundo sabe cuánta actividad se requiere para ello, y por eso cabe llamar a la abstracción *atención negativa* [*negative Aufmerksamkeit*], es decir, un verdadero obrar y actuar [*ein wahrhaftes Thun und Handeln*], que se opone a aquella acción con la que se hace clara la representación, y que, mediante la conexión con ella, da origen al cero o a la falta de representaciones claras. Porque, de lo contrario, si fuera simplemente una negación o carencia, no exigiría para ello el mínimo empleo de una fuerza, como tampoco se necesita fuerza alguna para que yo no sepa algo, porque nunca hubo motivo para ello».

<sup>3</sup> G.K. Chesterton se ha ocupado de este «olvido» del sentido común que padece todo adulto de la mano de su lectura de los cuentos de hadas, en la que éstos nos devuelven a aquel estado en el que todas las cosas despertaban nuestra curiosidad y admiración; *vd.* «La ética en el país de los elfos» en *Ortodoxia*, Porrúa, 1986 y «Un cuento de hadas» en *Correr tras el propio sombrero (y otros ensayos)*, El Acantilado, 2005.

algún respecto —su hechura [*Beschaffenheit*]— en el que todos los dicentes no podemos sino coincidir, con independencia de las múltiples interpretaciones que más adelante podamos configurar a propósito de ellas. En cierto modo, nos encontramos ante una suerte de *visibilización* de un **principio invisible**, por siempre presupuesto en nuestro encuentro con las cosas. El juicio de gusto se abre paso como un **acontecimiento radicalmente lingüístico**, en el que la apariencia de repetición de algo ya sabido alberga una auténtica **lección de facundia**, a saber, la que nos sitúa ante la comunicabilidad *a priori* de un placer como *faktum*.

Un comentario de este § no puede dejar de proponer alguna interpretación de la *elocuente* adscripción exclusiva del enjuiciamiento sobre la belleza de las cosas al hombre, a diferencia de las complacencias compartidas que representan lo agradable —con todo animal— y lo bueno —con todo ser racional finito—. La apelación al hombre se formula de una manera tan alambicada como la siguiente: «**un ser animal**, si bien **racional**, pero no solamente como tal (por ejemplo, como espíritus), sino **al mismo tiempo como animal** [subrayado nuestro]». ¿Qué quiere decir esta suerte de regreso desde el género (animal), ya marcado —salvado de la perdición de la potencia— por la diferencia específica (racional), hacia la equivocidad inicial del género? Para empezar, conviene atender a que ese «retorno a la potencia animal» tiene el carácter de una liberación con respecto a cierta escala legal, de suerte que el adulto para el que todas las palabras cuentan con un abanico fijado de significaciones, siempre retorna de la mano de cierto arte poético contenido en el mismo lenguaje a aquel momento en que esas funciones eran solamente posibilidades que coexistían con otras. R. Sánchez Ferlosio ha aislado magistralmente operaciones de este tipo, en las que contemplaríamos, más que metáforas formuladas por el hombre, el «numen vivo del lenguaje» actuando libremente, encarnado en afirmaciones realizadas por una niña, en las que, por ejemplo, una bocacalle, el agujero que un gusano deja en una manzana o un león son sustituidos por los términos afluente, tubería y gato, que en principio llevan la marca de un desplazamiento semántico que no ha realizado ningún agente lingüístico<sup>4</sup>. Como en el genio en la acepción kantiana, parece que ahí ha tenido lugar una suerte de vivificación de la lengua misma, cuyos efectos se descubren con mayor facilidad en quien aún no se ha alejado demasiado de su «espíritu custodio», es decir, en quien no se ha forjado aún un carácter. Si la infancia se muestra como el campo de experimentación más aconsejable para descubrir al lenguaje generando efectos significativos más acá de la especialización y compartimentación, quizás la belleza sea el nombre que le damos al desencadenante de una suerte de *anamnesis* mediante la que el adulto recupera una **infancia del ánimo** (cfr. J.-F. Lyotard, *Lecturas de infancia*), en la que el campo mostrativo de la lengua alcanza sus límites extremos y le permite alcanzar una **felicidad lingüística** insospechada. Lo llamativo aquí estriba en el hecho de que sea el adulto, a saber, el que parecía haberse olvidado ya enteramente del acuerdo a-histórico entre las palabras y las cosas, el que juzgando con favor se ve trasladado inmediatamente al contexto de los cuentos de hadas, en los que las manzanas son doradas y abundan los seres de ficción. Esta suerte de trabajo realizado sobre «la cara oculta» de nuestra relación con el lenguaje obedece a que la *filosofía trascendental* kantiana no podía desentenderse de la determinación *a priori* con que nuestros conceptos encajan en las formas más particulares de la naturaleza: la belleza es el predicado de aquellos juicios que localizan un tramo de la relación que se establece entre nuestras facultades en el que la sintaxis no ha sido fijada aún como un sistema de funciones gramaticales-categoriales, de manera que el trabajo es sustituido por el *juego* y la libertad de los desplazamientos semánticos.

No está de más indicar aquí, diciéndolo con Chesterton, que quien cree en la enseñanza que los cuentos de hadas proporcionan, que en realidad consiste en una cierta «pedagogía de la ley», queda a buen resguardo de la **divagación** y la **locura**. Pues ningún visionario reservaría en su preciado caudal conceptual un espacio para la belleza, especialmente por lo que ésta tiene de *conservación* [*Erhaltung*] de un juego en el que nos *demoramos* [*weilen*]. Un estado semejante

---

<sup>4</sup> *Vd.* «Sobre la transposición», in: R. Sánchez Ferlosio, *Ensayos y artículos*, II, Destino, 1992, pp. 47-85 y el artículo de J.L. Pardo «El concepto vivo o ¿dónde están las llaves? Ensayo sobre la falta de contextos», *Archipiélago*, 31 (1997), pp. 40-49.

(vd. KU, §12) no enriquece lo más mínimo las arriesgadas apuestas conceptuales de la divagación en Metafísica, que, como es sabido, desorienta a cabezas notables. Un avance de lo que veremos acerca del abordaje kantiano de la locura en este curso: quienes han practicado la filosofía sin atender a los procedimientos mediante los que se forjan los conceptos ni a las condiciones bajo las cuales los conceptos del entendimiento reciben significación, cuentan con muchas posibilidades de no discernir la *locura* del *sentido*.

Por último, la noción de *mundo* que convocamos mediante el predicado «belleza» permite sostener la siguiente hipótesis acerca de la relación que el orden de lo transcendental al que pertenece el juicio de gusto mantiene con una suerte de *antropología negativa*. Parece que la posibilidad del *favor* nos enseña que ***el hombre es el único animal que progresa refugiándose o recurriendo a órdenes discursivos a-humanos, a lugares vacíos de sí mismo***. Quien observa el espectáculo silencioso de la cristalización de unas sales, el juego de luz producido por la piedra hematites o las sucesivas capas de yeso creadas por el agua subterránea en la cueva de Antíparos (allí donde la admiración ante lo contemplado está unida a muchos más intereses de los que la contemplación puede alcanzar) contempla y reconoce en su contemplación una dimensión que no se explica únicamente en términos teóricos<sup>5</sup>. La belleza funciona, pues, como una pedagogía ajustada al ser racional finito que es el hombre, de suerte que éste pueda advertir la presencia del *lógos* en el lugar más insospechado y que encuentre en ese «orden» ya acontecido y superior a la escala humana la *prolepsis* de lo que está en nuestra mano realizar.

Más adelante, veremos cómo tanto en el gusto —que concierne a la contemplación de lo bello— como en el genio —que concierne más bien a la producción de lo bello— hay cierta prelación del sentido del oído y los sonidos como *medio de captación del sentido*. Esto parece ir de la mano de una tendencia radicalmente humana para traducir *discursivamente* los escenarios bellos que encuentra —el hallazgo de lo bello se reduce a nada si no se puede hablar con otros mediante la comunicabilidad *a priori* de un sentimiento—, operación que indica que entre naturaleza y cultura hay un corte inevitable. El texto siguiente de Cl. Lévi-Strauss formula, magistralmente a nuestro juicio, la operación peculiar del «animal racional, pero no sólo en

---

<sup>5</sup> G. Lebrun, *Kant y el final de la metafísica*, cap. XIII «La intersubjetividad», p. 386: «Sólo por anacronismo se encontrará incoherencia en la *Análítica de lo bello* y si se le imputa el sentimiento de finalidad sin fin a una conciencia individual, abismada en un placer inmediato y olvidadiza de la «*Mitmenschheit*». Peor que un manual de estética —que ya no es—, la *Crítica* sería entonces un brevariario de «egoísmo estético». Las últimas páginas, de golpe, se volverían sorprendentes. Creemos, por el contrario, que ellas traen a plena luz la verdad del juicio de gusto y de la pretensión hacia la universalidad que lo funda. No habría contradicción más que si el sujeto hablara en tanto que átomo social y declarase su placer válido para el sentimiento personal de cada uno, pero es a la humanidad en general a la que se dirige este hombre en general, —es la sociabilidad trascendental la que él proclama, y no la «simpatía» de las Luces, hipótesis de trabajo de la economía política naciente. Hay, por tanto, que leer toda la *Crítica* estética a la luz de esta verdad final y dar a las significaciones su alcance exacto. La «bella forma» no era el más exquisito de los productos de consumo, sino el símbolo de una comunidad universal posible, —la ausencia de fin en ella no era sinónimo de gratuidad, sino el índice de que ella ya no servía a la satisfacción de *nadie en particular*. Es verdad que sin saberlo Kant constituye la temática del estetismo por venir; **las cosas no son ya utensilios ni las palabras vehículos de información ni los colores y los sonidos señales biológicas útiles**. Pero ese paisaje irreal que la *Crítica* dibuja con un solo trazo no es por el momento más que el «mito» de una sociedad donde cada cual, alienándose totalmente en los otros, se desprendería de la alteridad patológica que le separa de «él mismo». En este sentido, el concepto kantiano más cercano de la comunidad estética es «la Iglesia visible» que «presenta» el reino de Dios en la tierra; «ella debe encerrar la disposición (a la unidad numérica), si bien desunida y dividida en opiniones contingentes, ella está edificada por lo que concierne a su intención esencial sobre principios tales que deben conducirla necesariamente a la unificación general en una sola Iglesia» (*Religión*, VI 101). Lo bello no ha padecido todavía la distorsión que en siglo XIX lo convertirá en el monopolio de una élite —Kant habría dicho: de una «secta». **Lo bello no es todavía la promesa de la felicidad egoísta, sino la del Contrato**» [negrita nuestra], cfr. KU, Nota general a la teleología, W 451-452; GM 483.

tanto que racional, sino al mismo tiempo como animal» en los términos de una «promoción de un objeto no significativo a una función de significación», esto es, como una suerte de experiencia directa del predicado «lingüístico» que acompaña al animal racional mortal que es el hombre:

«[M]e parece que lo que llamamos emoción estética consiste... En definitiva, me parece que es la manera en que reaccionamos cuando un objeto no significativo se encuentra promovido a una función de significación; eso ha sido, por otra parte, formulado hace ya tiempo, cuando Boileau escribe: «No hay serpiente ni monstruo odioso que imitado por el arte...»<sup>6</sup>. Toma un caso débil, pero lo propio de la transposición estética, digamos, de la promoción estética es conducir al plano del significante algo que no existe bajo ese modo o bajo este aspecto en el estado bruto. [...]

[El artista] es alguien que eleva el objeto al lenguaje, si me permitís la fórmula. Se encuentra ante un objeto y verdaderamente, ante este objeto, hay una extracción, una aspiración que hace de este objeto, que era un ente de la naturaleza, un ente de cultura, y en este sentido, como decía hace poco, es el tipo mismo de fenómeno por el que se interesa el etnólogo, es decir, la relación y el tránsito de la naturaleza a la cultura encuentra en el arte una manifestación privilegiada. [...]

[L]a promoción de un objeto al rango de signo, si tiene éxito, debe hacer aparecer ciertas propiedades fundamentales que son comunes al mismo tiempo al signo y al objeto, una estructura que es manifiesta en el signo y que está disimulada normalmente en el objeto, pero que gracias a su representación plástica o poética aparece bruscamente y permite, por otro lado, el tránsito a todo tipo de otros objetos. Estoy, por tanto, de acuerdo con usted. Hay un doble movimiento, una aspiración de la naturaleza hacia la cultura, es decir, del objeto hacia el signo y el lenguaje, y un segundo movimiento que, mediante esta expresión lingüística, permite descubrir o apercibirse de propiedades normalmente disimuladas del objeto y que esas propiedades mismas son comunes a la estructura y el modo de funcionamiento del espíritu humano» (G. Charbonnier, *Entretiens avec Lévi-Strauss*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1972, pp. 150-131, subrayado nuestro).

Es evidente que la elección del hilo conductor del *lenguaje* con el fin de plantear una división de las bellas artes, por mucho que Kant insista en su carácter potestativo, no es indiferente a la dimensión des-antropologizada del hombre —no del animal ni del dios— que descubre el juicio de gusto, pues toda expresión de Ideas estéticas se medirá con el modelo discursivo, en lugar de con el modelo icónico-pictórico. Lo que es lo mismo que decir que el lenguaje marca irreductiblemente la historia del hombre, desde su ingreso inconsciente en la gramática.

## § II. RETÓRICA Y GENIO. ¿QUÉ ES LA RETÓRICA Y QUÉ LUGAR OCUPA ENTRE LAS BELLAS ARTES?

### a) Posición de la retórica en la clasificación de las bellas artes.

**KU, § 51 «De la división de las bellas artes»:** La consideración del arte bella como **expresión de Ideas estéticas** conduce a la adopción del modo en que los hombres se expresan al hablar como hilo conductor de la división de las bellas artes:

- a) entre las artes discursivas los efectos resultantes de la retórica y de la poesía son contrarios: la primera defrauda la expectativa de la que parte, mientras que la segunda es una feliz ganancia con la que no se contaba.
- b) Si la retórica es un arte a secas, tiene que tratarse de una actividad no mercenaria y dotada de sentido en ella misma, con independencia de los efectos que de ella se puedan derivar (vd. *KU*, § 43, tercera condición del arte en general).
- c) La retórica transgrede una de las condiciones para poder hablar de arte, en la medida en que depende más de un saber —del arte de persuadir a otros— que de un «saber hacer». Eso la convierte con cierta facilidad en algo más parecido al arte del

---

<sup>6</sup> Vd. N. Boileau, *L'art poétique*, canto III: «No hay serpiente ni monstruo odioso que, imitado por el arte, no pueda gustar a los ojos: con un pincel delicado el artífice agradable hace un objeto amable del objeto más horrible».

prestidigitador que al del funambulista, en un claro olvido de que para la técnica rige siempre el verso de Agatón, citado por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, según el cual «el arte ama el azar como el azar ama el arte» (vd. nota KU, § 43).

### KU, § 53 «Comparación del valor estético de las bellas artes entre sí»:

I) la **poesía** [*Dichtkunst*] es el producto más desnudo del genio, por tanto, menos necesitado de prescripciones y ensayos.

- a) **Amplía el ánimo...**Selecciona entre todas las formas posibles de la imaginación la que está más lejos de la adecuación a un concepto (trabajo poético como inmersión en la potencia del *lógos*), lo que constituye una elevación estética hacia Ideas. **AMPLIACIÓN-POTENCIA**
- b) **Fortalece el ánimo...**deja sentir al ánimo su facultad para enjuiciar y contemplar a la naturaleza según aspectos [*Ansichten*] que ella no ofrece en la experiencia ni a los sentidos ni al entendimiento: el poeta pone en palabras lo que el paseante solitario piensa al contemplar ciertos escenarios naturales, es decir, puede constituirse en la efabilidad de la atadura radical del hombre a la convención y producción de sentido. Si fortalece el ánimo, eso se debe precisamente a que, casi bordeando lo sublime, nos permite advertir que no estamos obligados a «figurar» lo que vemos. **FORTALECIMIENTO-REFIGURABILIDAD MORAL DE LA NATURALEZA**

II) La **oratoria** [*Beredsamkeit*], en tanto que «arte de persuadir» es una **dialéctica** que permite imponerse a otro mediante la **bella apariencia** y se opone al mero hablar bien [*Wohlredenheit*].

- a) Emplea el lenguaje para que el lenguaje-reflexión no pueda abrirse paso: toma de la poesía lo necesario para convencer a los oyentes antes de que enjuicien (operación básica del Juicio) y esto equivale a arrebatarles su libertad de juzgar (cfr. *Ret.*, B 1, de Aristóteles).
- b) El arte oratoria debe mantenerse alejada de las salas de justicia y de la cátedra sagrada/púlpito, pues el efecto «persuasión» transforma negativamente lo que el ciudadano termina por hacer. *Persuasión como signo de la corrupción subjetiva de las máximas, de que no se las considera en sí mismas.*
- c) Un efecto retórico sin oratoria: **el mero concepto evidente** de lo sagrado del derecho y de la religión, ambos asuntos humanos [*menschlichen Angelegenheit, tà anthrópina*], **unido a la viva exposición con ejemplos**, [*parte disciplinante*] sin contravenir a las reglas de la **eufonía** [*Wohllaut*] lingüística ni a la **conveniencia** [*Wohlanständigkeit*] **en la expresión de Ideas de la Razón**, que en conjunto constituye el hablar bien [*Wohlredenheit*] dispone de las armas suficientes para enfrentarse a la maquinaria de la persuasión.

### **\*Los errores de la tradición pedagógico-retórica y los primeros pasos hacia una retórica a la altura de la Crítica:**

a) *Una de las sátiras de Juvenal como ejemplo de «vir bonus dicendi peritus»: la Metodología de la KprV y el contraste entre «vivir por el valor de la vida misma» y «perder la vida misma a causa del valor de la misma».* Hay ejemplos del deber con los que sentimos que nuestra alma se fortalece y eleva, en la medida en que nos convence de que la naturaleza es capaz de elevarse por encima de todo atractivo y motor que la naturaleza pueda oponerle:

«Juvenal representa un ejemplo semejante en una **gradación** [*Steigerung*] que **deja sentir vivamente al lector la fuerza de los motores** que anida en la ley pura del deber en tanto que deber:

«Se un buen soldado, un buen tutor, un árbitro igualmente

íntegro [MANDATO DE LA VIRTUD]; en caso de que se te citara como testigo de un asunto ambiguo e incierto y por mucho que te mandase Falaris que prestases falso testimonio y te ordenase perjurio ante la tortura del toro [RIESGO DE LA AMENAZA]: considera como delito supremo el anteponer la vida al pudor y destruir, a causa de la vida [*propter vitam*], el fundamento de la misma [*causas vivendi*]» INSOLAPABILIDAD ENTRE «vida» y «pudor», así como entre «vida» y «fundamento de la vida».

b) **MS**, § 52, VI 479-480: distinción entre adquirir un hábito o perderlo (*mecanismo del modo de sentir*) y la adopción de principios del modo de pensar (*cambio determinado por la reflexión*). El buen ejemplo en la moral no ha de servir como modelo, sino como prueba de que lo prescrito por el deber es factible [*tunlich*] (*cfr. Beispiel y Exempel*).

c) **GMS**, sección II, IV 409 y 411, nota de “**contestación a Sulzer**”: la disputa con Sulzer a propósito de la patente ineficacia de las doctrinas de virtud para modificar la conducta humana. Según Kant, los maestros

- a) no purificaron sus conceptos [*ihre Begriffe nicht ins Reine gebracht haben*] no proceder a la escisión cuidadosa de unos conocimientos y otros;
- b) quisieron hacer «demasiado bien» su tarea, fortaleciendo la medicina con causas motoras tomadas de todas partes; *la apariencia de la «integración» de materiales heteróclitos*;
- c) echaron a perder sus discursos *la única consecuencia posible de la falta de cuidado en los límites entre conocimientos*.

**Frente a esto**, Kant sostiene que hasta niños de edad media sienten la impresión [*Eindruck*] de la siguiente representación de los deberes:

- a) una **representación de una acción de rectitud realizada con alma constante, desconectada** de todo propósito de provecho en este mundo u otro, incluso **entre las mayores tentaciones** de la necesidad o de la atracción.
- b) **deja tras de sí y oscurece** [*verdunkle*] toda acción parecida, pero afectada en lo más mínimo por un motor extraño (*cfr. GMS*, IV 426: la verdadera figura [*wahre Gestalt*] de la virtud).
- c) **eleva el alma y despierta el deseo** de poder actuar también así.

#### **B) LAS REGLAS FILOSÓFICAS DEL ARTE RETÓRICA Y EL MALENTENDIDO DEL GENIO.**

*[Difícilmente puede justificar la retórica la coexistencia en ella de las siguientes propiedades: ocultación de su carácter de arte – dependencia de un saber, más que de un saber hacer sin determinación legal – expresión mercenaria].*

**KU**, § 43 «**Del arte en general**»: ¿Cumple la retórica la regla de oro de toda arte bella (que el azar ama el arte como el arte ama el azar)? El **afán de dominio** de la retórica no parece dar satisfacción a las condiciones impuestas, no ya por las bellas artes, sino por el concepto más general de arte, a cada una de las actividades que se llaman *técnicas*, frente a la *naturaleza* y a los *oficios*:

- a) son el resultado de la capacidad humana para obrar por representación de fines, pero aspiran a que la mano del hombre no se reconozca.
- b) Teje sus discursos sirviéndose fundamentalmente de trucos, que cuando se descubren ponen en evidencia al retórico como un prestidigitador.
- c) Responde a fines muy precisos, a saber, el control de los juicios del público, el dominio de los ánimos.

**KU**, § 46 «**El arte bella es arte del genio**»: El *genio* sería el nombre que le damos a la máxima cercanía que un artesano puede mantener con respecto a «lo inefable de derecho» (Lebrun, *op.*

cit., p. 403). sería el resultado del máximo esfuerzo por lograr que algo en la técnica/arte pueda abordarse en términos de naturaleza: la obra del arte tiene que considerarse como naturaleza, parecerlo, aunque se sea consciente de que se está ante una obra del arte (cfr. § 45).

- a) No hay abordaje *genético* de la obra de arte (cfr. distinción entre *encontrar* y *descubrir* en *Anthrop. prag.*, VII 224<sup>7</sup>), ni siquiera hay nada en ella que encierre algo parecido a un *enigma*, es decir, que ni a largo ni a corto plazo se dará con una suerte de interpretación final de la obra de arte bella.
- b) El *genio* pertenece al ámbito de la *potencia*, que en tanto que *potencia generadora* ingresa en la producción artística como *causa eficiente* que impulsa la aparición de nuevos genios (aprendiz frente al heredero del genio). *Cuando la potencia es la responsable de un ciclo de reproducción, entonces lo que no cabe encontrar es una ley, no hay fines, esto es, no podemos delimitar ese proceso, sino que irrumpe cada cierto tiempo sin previo aviso.* La etimología del genio: el espíritu peculiar del individuo y el ángel custodio (*genius*)<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> *Anthrop. prag.*, § 57 c) «De la originalidad de la facultad de conocer o del genio», p. 403: «Inventar algo es algo enteramente distinto de *descubrir* algo. Pues la cosa que se descubre se supone que existe ya antes, sólo que todavía no era conocida, por ejemplo, América antes de Colón, pero lo que se *inventa*, por ejemplo, la *pólvora*, no era conocido antes del artista que lo hizo. Ambas cosas pueden ser un mérito. Pero se puede *encontrar* algo que no se busca (como el alquimista que encontró el fósforo), y esto no es ningún mérito. —El talento de inventar se llama *genio*. Pero este nombre se adjudica exclusivamente a un artista, es decir, a aquel que sabe *hacer* algo, no al que meramente conoce y *sabe* mucho; pero tampoco se adjudica a un artista meramente imitador, sino al que tiende a producir *originalmente* sus obras; en fin, tampoco a éste sino cuando su producto es *magistral*, esto es, cuando merece ser citado como ejemplo» [*Etwas erfinden ist ganz was anderes als etwas entdecken. Denn die Sache, welche man entdeckt, wird als vorher schon existierend angenommen, nur daß sie noch nicht bekannt war, z.B. Amerika vor dem Columbus; was man aber erfindet, z.B. das Schießpulver, war vor dem Künstler, der es machte, noch gar nicht gekannt. Beides kann Verdienst sein. Man kann aber etwas finden, was man gar nicht sucht (wie der Goldkoch den Phosphor), und da ist es auch gar kein Verdienst. — Nun heißt das Talent zum Erfinden das Genie. Man legt aber diesen Namen immer nur einem Künstler bei, also dem, der etwas zu machen versteht, nicht dem, der blos vieles kennt und weiß; aber auch nicht einem blos nachahmenden, sondern einem seine Werke ursprünglich hervorzubringen aufgelegten Künstler; endlich auch diesem nur, wenn sein Product musterhaft ist, d.i. wenn es verdient als Beispiel (exemplar) nachgeahmt zu werden.*]

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 225-226: «Para que de todas las cosas mencionadas arriba [un discurso, una obra, una dama de una reunión] pudiera decirse que tienen espíritu, necesitarían suscitar un *interés*, y suscitarlo por medio de *Ideas*. Pues esto pone en movimiento a la imaginación, que ve delante de sí un gran espacio libre para conceptos semejantes. Se podría traducir la palabra francesa *génie* con la expresión alemana *espíritu propio*; pues nuestra nación se deja persuadir de que los franceses tienen una palabra para ella en su propia lengua, mientras que nosotros no la tendríamos en la nuestra, sino que tendríamos que tomarla prestada de ellos; sin embargo, ellos mismos la han tomado en préstamo del latín (*genius*), que no significa más que un espíritu propio.

La causa de que la originalidad ejemplar del talento sea designada por este nombre místico es que quien la posee no puede explicarse las irrupciones o comprender cómo ha llegado a un arte sin ningún aprendizaje. La *invisibilidad* (de la causa para un efecto) es un concepto anejo del de espíritu (del de *genius*, por el que el hombre de talento ha estado acompañado desde el nacimiento), cuya inspiración él solamente sigue. Pero las fuerzas del ánimo tienen que ser movidas armónicamente por medio de la imaginación, porque de otro modo no hay animación, sino perturbación recíproca, y eso tiene que ocurrir mediante la naturaleza del sujeto; por esto puede llamarse al genio también el talento mediante el cual la naturaleza le da la regla al arte». [*Denn alle jene obgenannte Sachen und Personen geistvoll heißen sollen, so müssen sie ein Interesse erregen und zwar durch Ideen. Denn das setzt die Einbildungskraft in Bewegung, welche für dergleichen Begriffe einen großen Spielraum vor sich sieht. Wie wäre es also: wenn wir das französische Wort génie mit dem deutschen eigenthümlicher Geist ausdrückten; denn unsere Nation läßt sich bereden, die Franzosen hätten ein Wort dafür aus ihrer eigenen Sprache, dergleichen wir in der unsrigen nicht hätten, sondern von ihnen borgen müßten, da sie es doch selbst aus dem Lateinischen (genius) geborgt haben, welches nichts anders als einen eigenthümlichen Geist bedeutet.*

*Die Ursache aber, weswegen die musterhafte Originalität des Talents mit diesem mystischen Namen benannt wird, ist, weil der, welcher dieses hat, die Ausbrüche desselben sich nicht erklären oder auch,*

- c) **La Historia según Hegel y el efecto «quiebra» y «transformación» de las causas, un auténtico golpe de estado dirigido a la tercera analogía de la experiencia: ni César ni ningún agente histórico es capaz de concebir el sentido completo de sus acciones.** *El fracaso de la causa concebida por el agente no es más que la oportunidad para que otra causa actúe en su lugar.* El despliegue del Espíritu en la Historia ha de quedar alejado de la noción de tránsito, sucesión o cualquier otro movimiento contingente. Tampoco se trata de que la Razón avance eliminando el azar, pues no hay concordancia viable entre el Espíritu y sus figuras, de manera que el verdadero contenido de la Historia se deja entrever en periodos de crisis, en las «colisiones». Vd. crítica de Hegel a Görries y a todo providencialismo antropomórfico (*Hª de la Fª*, XX, 425-427).

**Lecciones de Filosofía de la Historia, Introd., cap. 2 «La idea de la historia y su realización», 2. Los medios de la realización, pp. 83-97:** El desajuste de perspectivas entre los «grandes hombres», cuyas acciones superan la esfera del Estado que les ha tocado conocer. *La desconexión entre la representación que el sujeto se hace de la propia acción y la figura que adoptan los resultados.* Las acciones de los hombres excepcionales no pueden justificarse ni juzgarse moralmente, pues entre los fines finitos y la finalidad histórica media sólo una homonimia. El teatro de las *res gestae* no presenta provincias yuxtapuestas, sino que el Espíritu hace desaparecer el fatalismo ciego, al que transforma en necesidad divina.

**Las dos maneras en que una condición produzca algo condicionado:** a) al modo de la representación, la primera engendra una realidad nueva; b) la primera contiene un germen de algo otro, que deja florecer, de suerte que «la realidad nueva que surge así es la propia interioridad de la realidad que expone» (*Enz.*, § 146). En la segunda posibilidad no hay *novedad* emergente que se sumara a la anterior como algo otro, sino una *reformulación* de lo anterior — una «renovación»—. Explicitar implica disolver la ilusión según la cual habría habido un proceso evolutivo, por ejemplo, mediante la fórmula «un hombre engendra un hombre»:

**Enz., § 442:** «El progreso del Espíritu no tiene otro sentido que suprimir esta apariencia [de la exterioridad]...»

En lo finito no podemos experimentar o ver que el fin haya sido alcanzado realmente. El cumplimiento del fin infinito no consiste, así, más que en suprimir la ilusión [*nur die Täuschung aufzuheben*], según la cual no habría sido alcanzado todavía».

**Ciencia de la Lógica, IV 707:** «[El movimiento del Espíritu no puede consistir] en acoger en él otro original ni en dejar que una causa se prolongue en él, sino, por el contrario, en quebrarla y transformarla».

**Fª del Derecho, § 31, p. 109:** «Considerar algo racionalmente no quiere decir acercar la razón al objeto desde fuera y elaborarlo por medio de ella, sino que el objeto es por sí mismo racional; aquí está ya el espíritu en su libertad, la más alta cumbre de la razón autoconsciente que se da en la realidad y se produce como mundo existente. La tarea de la ciencia es llevar a conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa».

Si el genio nombrase únicamente la actividad de una imaginación que compusiera involuntariamente, podríamos estar hablando de una «locura original» o «absurdo original»

---

*wie er zu einer Kunst komme, die er nicht hat erlernen können, sich selbst nicht begreiflich machen kann. Denn Unsichtbarkeit (der Ursache zu einer Wirkung) ist ein Nebenbegriff vom Geiste (einem genius, der dem Talentvollen schon in seiner Geburt beigesellt worden), dessen Eingebung gleichsam er nur folgt. Die Gemüthskräfte aber müssen hiebei vermittelt der Einbildungskraft harmonisch bewegt werden, weil sie sonst nicht beleben, sondern sich einander stören würden, und das muß durch die Natur des Subjects / VII226 geschehen: weshalb man Genie auch das Talent nennen kann, »durch welches die Natur der Kunst die Regel giebt*].

[*originalen Unsinn*] (KU, § 46, W 242). La imaginación como facultad poetizante [*Dichtkraft*] abre una vía intermedia entre la imaginación como facultad de la síntesis especiosa y el espíritu visionario [*Schwärmerei*], siendo ésta última una imaginación carente de toda regla o productora de las reglas de un mundo que funcione al revés del nuestro. En esa medida, la imaginación creadora es una facultad para representar que no representa nada en particular y forma parte de la operación mediante la cual una manera de expresar se escinde de la sensibilización de conceptos

- d) La obra genial no deja nunca de ser propiedad de su autor, es decir, por sí misma no se abre a una comunidad ni ingresa en el circuito del progreso y de la cultura, sino que la «serie de los genios» constituye una suerte de *génos* que obedece a principios peculiares y avanza en paralelo a los ciclos generativos que conocemos, en los que para empezar nunca es *invisible* la conexión entre la causa y el efecto. No hay, pues, *analogía* en condiciones de desenmascarar la causa genial.
- e) El *genio* nos mantiene alejados del siguiente peligro: que el contenido artístico pueda tomarse e interpretarse como un mensaje cuya *codificación* está a nuestro alcance realizar. Más bien, el genio es la única potencia en condiciones de producir para los hombres algo análogo a lo que la naturaleza muestra en sus formas bellas: el *Lógos* pertenece a las capas o estratos más materiales del mundo, aparece en su superficie. Esto no implica que el arte bella carezca de preocupación alguna por la comunicabilidad de sus productos —no en vano el gusto ha de limarlo y cortar sus alas—, sino por de pronto que ésta no tramita reglas de la representación que nos permiten comunicarnos unos con otros en la cotidianidad, pues su «destino» es llevar nuestra capacidad de comprensión a sus extremos límites.

**KU, § 49, «De las facultades del ánimo que constituyen el genio» y § 57 «Solución de la Antinomia del gusto. Observación I»:**

a) El *espíritu* [*Geist*] que vivifica las obras de la poesía y de la oratoria depende de los atributos estéticos de los objetos que son como un suplemento estético de los atributos lógicos. Según los ejemplos proporcionados en el texto, se puede *vivificar* [*beleben*] tanto a una Idea de la Razón mediante un atributo que la imaginación le asocia o pone en su compañía [*beigesellen*] —enlace del sentido de la vida con el curso diurno del sol o como en Píndaro «brota la virtud como un árbol crece entre la frescura del rocío» (*Nem.*, VIII 40-42)—, cuanto a una representación sensible a la que se acompaña con una Idea de lo suprasensible, si bien usando únicamente lo estético que está enlazado subjetivamente con la conciencia de ésta —«manaba la luz del sol como la paz mana de la virtud»—. Los ejemplos de poesía aportados por Kant no interesan por sí mismos, puede tratarse, como en efecto se trata, de «mala poesía», pues han de ser únicamente la ocasión para analizar las operaciones sobre las que toda composición poética está basada.

b) La expresión genial se funda en la independencia del discurso significativo con respecto a la representación visual, esto es, en la posibilidad de que el hombre entienda una «exposición» que no represente nada en concreto. Parece que es el mismo funcionamiento del lenguaje el que plantea que *sentido* y *exposición* no siempre se solapan, si es que el lenguaje no nace precisamente de la conciencia de esa «escisión»; *vd.* Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas...*, cap. I, p. 29: «Concluamos que los signos visibles vuelven la imitación más exacta, pero que el interés se excita mejor mediante los sonidos.

*Esto me hace pensar que si nunca hubiéramos tenido otra cosa que necesidades físicas, muy bien habríamos podido no hablar jamás y entendernos perfectamente con la sola lengua del gesto»* (*vd.* también Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas...*, cap. I, pp. 30-31 y cap. XVI, pp. 101-102; Lévi-Strauss, «Obertura» de *Lo crudo y lo cocido*: la ampliación de lo que se entiende por expresión de la mano del sonido frente a la imagen pictórica).

c) La Idea estética es *inexponible* por definición, esto es, plantea bajo el aspecto de una reflexión sin final establecido un fracaso de las operaciones vinculadas a la exposición sensible

de un concepto oculto. Ese fracaso de la «exposición», tanto de la directa como de la indirecta, o, mejor dicho, esta «exposición de lo racional como potencia», permite, sin embargo, reservar un lugar para aquellas representaciones de la imaginación que, acompañando a un concepto determinado, «crean un ambiente racional» y proporcionan algo así como un «aire» en el que todo recuerda a la Razón. Cfr. distinción *sintagma/paradigma* en Saussure propuesta por F. Marty en *Kant y el nacimiento de la Metafísica* para comprender qué se entiende por Idea estética). La relación de *contrapartida* entre Idea estética e Idea de la Razón se explica porque ambas se refieren, si bien cada una a su modo, al fundamento suprasensible del mundo fenoménico, que el genio bordea con el virtuosismo necesario para impedir la reducción de sus productos a un mero «interpretado».

d) *Vivificar no es significar*, sino que lo primero remite a una suerte de efecto de superficie con el que nuestra relación con el lenguaje alcanza sus límites extremos. La Idea estética tiene que ser cuidadosamente distinguida de una expresión simbólica sumamente compleja, pues más bien se trata de un *custodio* discursivo de la reflexión. Sería de interés determinar si lo que Kant está entendiendo por genio mantiene alguna proximidad con lo que Schelling define precisamente como *tautegórico*<sup>9</sup>, a saber, la mitología, en la medida en que ésta *representa* lo que *es*.

El siguiente texto de G. Agamben nos servirá para fijar cierta idea de lo que el genio pueda representar en el ámbito de la producción de lo bello:

«Pero este dios intimísimo y personal es, también, lo más impersonal que hay en nosotros, la personalización de lo que en nosotros nos supera y excede. “Genius es nuestra vida, en cuanto no se originó por nosotros, pero nos ha dado origen”. Si parece identificarse con nosotros es solamente para descubrirse poco después como algo más que nosotros mismos, para mostrarnos que nosotros mismos somos más y menos que nosotros mismos. Comprender la concepción del hombre implícita en *Genius* significa entender que el hombre no es solamente Yo y conciencia individual, sino que desde el nacimiento hasta la muerte convive más bien con un elemento impersonal y preindividual. [...] Todo lo impersonal en nosotros es genial, genial es antes que nada la fuerza que hace circular la sangre por nuestras venas o nos hace sumergirnos en el sueño, la ignota potencia que en nuestro cuerpo regula y distribuye así suavemente el calor y relaja o contrae las fibras de nuestros músculos. [...] *Genius* es nuestra vida en la medida en que no nos pertenece. [...]

---

<sup>9</sup> Vd. *Filosofía de la Mitología*, Introd., lección 8, ed. fr. por V. Jankélévitch, pp. 237-238: «Al no ser un producto artificial, sino una formación natural, según nuestras suposiciones, la mitología no se presta a una distinción entre contenido y forma, entre materia y revestimiento exterior.[...] En razón de la necesidad con la que nace el contenido de las representaciones, la mitología posee desde sus inicios una significación real y, al mismo tiempo, *doctrinal*; y vista la necesidad con que nace igualmente su *forma*, hay que comprenderla tal y como se expresa, como si nada otro hubiera sido sobreentendido, como si dijera más que lo que dice. La mitología no es *alegórica*, sino que es *tautegórica*. Para ella, los dioses existen realmente, no *son* nada otro ni significan nada distinto, sino que significan solamente lo que son»; cfr. *Phil. d. Kunst*, p. 197: «[En la mitología] cada figura debe tomarse como lo que es, pues precisamente de esa manera se considerará también como lo que significa. El significado es aquí, al mismo tiempo, el ser mismo, transportado al objeto, siendo uno con él. Tan pronto como dejemos que estos seres *signifiquen*, dejarán de *ser enteramente*. Pues la realidad es en ellos una sola con la idealidad (§ 29), esto es, también su *Idea*, su concepto, se destruye en la medida en que no se piense como efectivamente real. Su mayor encanto descansa precisamente en lo siguiente, a saber, que, al *ser* meramente, sin relación alguna —de modo absoluto en sí mismas—, dejan al mismo tiempo siempre que su significado resplandezca. De ninguna manera nos conformamos con el mero *ser privado de significado*, por ejemplo, con la mera imagen, pero mucho menos con el mero significado, sino que queremos que lo que deba ser objeto de la exposición artística absoluta, tan concreta, sólo ella misma igual que una imagen y, sin embargo, tan universal y cargada de sentido como el concepto; por ello la lengua alemana vierte acertadamente símbolo como imagen sensible». Estos textos, aludidos por Lebrun, *op. cit.*, p. 405, son bien oportunos para hacernos cargo de la concepción kantiana del genio, toda vez que los ejemplos de atributos estéticos que encontramos en la *KU* remiten al ámbito de la mitología (el águila de Zeus y el pavo real de Hera).

Todos alcanzamos en alguna medida pactos con *Genius*, con lo que en nosotros no nos pertenece. El modo en el que cada uno intenta apartarse de *Genius*, huir de él, es su carácter. Éste es el garabato que *Genius*, en cuanto ha sido esquivado y dejado sin expresión, imprime en el rostro de Yo. El estilo de un autor, como la gracia de toda criatura dependen, sin embargo, no tanto de su genio, sino de lo que en él está privado de genio, de su carácter. Por eso, cuando amamos a alguien, no amamos propiamente ni su genio ni su carácter (y tanto menos su Yo), sino la manera especial con que huye de ambos, su ligero ir y venir entre genio y carácter (por ejemplo, el garbo pueril con que aquel poeta de Nápoles devoraba helados a escondidas o la manera descuidada de caminar arriba y abajo en la habitación mientras hablaba que aquel filósofo tenía, parándose de repente para fijar la mirada sobre un rincón del techo)» [*Genius*, Nottetempo, 2005, pp. 8-11 y 18-19; cfr. K. Kerényi, *Agalma, eikon, eidolon* (1962), pp. 95-96].

**Kant/Hegel: Espíritu como la única causalidad a la altura de la Razón.** La «crisis» sería la figura histórica por excelencia y la Historia una suerte de revolución permanente (los periodos de felicidad son páginas en blanco en la historia del mundo). Los periodos de crisis son irrepetibles. Lo sublime kantiano sería una retórica consagradora de la impotencia, de manera que la dialéctica ha de ser un progreso impulsado constantemente por la renovación.

**El carácter decisivo de que la causalidad del Espíritu sea considerada como una suerte de causalidad invisible, encubierta, como ocurre con la manera en que el genio kantiano realiza sus obras:**

«Es la prueba de la no-infinitud del Espíritu (o de su no-libertad) el estar restringido, para cumplirse, a formar el mármol, a marcar las cosas: cuando el Espíritu no puede prescindir de una materia que informar, no es auto-productor; cuando el Espíritu no se afirma más que en el trabajo, *contra* una naturaleza, no se afirma todavía absolutamente. Si la acción histórica, por el contrario, es por excelencia representativa del Espíritu libre, eso se debe a que es lo contrario de un trabajo, a que es genial en el sentido kantiano, y a que un individuo histórico no modela su época como el artesano la arcilla o la piedra. Hablando con propiedad, no actúa sobre ella. Se trata de otra cosa. Se afirma a través de ella y le permite afirmarse en él: ya no es el producto de la época del que ésta será su obra. También esta «producción» en un sentido inédito, que ya no tiene nada de un trabajo, que rechaza toda relación sujeto/objeto, activo/pasivo, es un buen modelo de lo que es la *praxis* de la infinitud —una *praxis* que ya no tiene nada que vencer, porque nada se le resiste. De donde la oposición última que Hegel establece entre el Espíritu finito, que se mide con una exterioridad, y el Espíritu infinito o libre, que se realiza en la *Weltgeschichte*:

“Es una relación enteramente distinto la que se nos ofrece cuando pasamos al Espíritu en tanto que productor de la Historia del mundo. Ya no hay, por un lado, una actividad exterior al objeto y, por otro lado, un objeto simplemente pasivo. La actividad espiritual se dirige ahora a un objeto activo en sí mismo, a un objeto que se ha elaborado él mismo para lo que debe ser producido por esta actividad, de suerte que un único y mismo contenido está presente en la actividad y en el objeto. Así, el pueblo y la época sobre los cuales actuaba como sobre un objeto la actividad de Alejandro o de César habían devenido capaces por sí mismos de la obra que iban a cumplir estos individuos; la época creó a estos hombres, de la misma manera en que ella fue creada por ellos; esos héroes fueron tanto los instrumentos del Espíritu de su época y de su pueblo cuanto su pueblo, a la inversa, les sirvió de instrumento para cumplir sus hazañas» (*Enz.*, § 381, Z, 28)” (G. Lebrun, *El reverso de la dialéctica*, Seuil, 2004, cap. VI, pp. 304-305).

La figura del círculo de círculos no sugiere un recorrido sucesivo de círculos, sino que recuerda que lo infinito se produce como un no-recomenzar perpetuo.

**§ III. RETÓRICA Y CRÍTICA. La retórica como denominación unitaria de las operaciones que establecen la distancia entre sentido y significado en la Crítica.**

a) ¿Y si la retórica se convirtiera, más allá de su clasificación escolar entre las bellas artes, en el nombre con que se intentase proporcionar una cierta unidad a aquellas operaciones

mediante las cuales el espacio del *sentido* queda delimitado cuidadosamente con respecto a todo *significado*? Así, en lugar de una retórica convertida en una suerte de brazo ejecutor de los **intereses que el orador representa**, tendríamos **una plataforma discursiva** en condiciones de recoger una suerte del **saber despersonalizado** que tan magníficamente ha formulado G. Lebrun, como una suerte de condensación de sentido que abre la vía a la *interpretación*.

La *retórica* sería el nombre un tanto inconfesable de la transformación [*remaniement*, según el término adoptado por G. Lebrun para dar nombre a la primera parte de su obra citada] a que Kant somete al vocabulario metafísico de la filosofía leibniziano-wolffiana, tal y como muestra el «antropomorfismo simbólico» y la «Primera Introducción» a la *KU*.

b) Hay un *uso figurado* de los términos clave de la ontología que sólo surge tras el cumplimiento de la *Crítica*, es decir, que la *Crítica* misma y el establecimiento de los significados objetivos de las categorías que ella permite producen como un corolario el retorno a esas mismas funciones *liberadas* del tener que tomarse a la letra y, sobre todo, de tener que desempeñar un papel en el procedimiento que desemboca en el conocimiento de objetos. *El establecimiento de los límites de los conceptos del entendimiento puro supondría al mismo tiempo una liberación de su significado figurado*.

«Aisladas de la sensibilidad, las categorías no son aplicables a ningún objeto, no tienen ningún *uso*. Lo cual no quiere decir que no sirvan para nada. En ellas queda «la forma pura del uso del entendimiento» (en el caso de la causalidad, la posición en abstracto de B por A), que ahora permite tematizar la «forma racional» del mundo en su conjunto [*Weltganze*], al referirlo a un «principio» que lo habría creado, —sin que por ello yo crea conocer algo de él. —Sin embargo, ¿esta retórica no corre el riesgo de aprovecharse de nosotros y hacernos caer de nuevo en la ilusión del conocimiento analógico? —No, porque **este estilo figurado no se vuelve posible más que por la crítica del uso de las categorías; una vez determinados los límites de su sentido objetivo**, uno puede referirse sin peligro a su sentido trascendental con el fin de alcanzar significaciones no-objetivas, cuyo carácter no-objetivo es, por otra parte, recordado por esto mismo. No coincide con esto el tomar la causalidad como *ejemplo* de un concepto y asignarla como *predicado* a un objeto. Aquí, yo aplico la relación causal y le doy un sentido; allí aprovecho que la significación «causalidad», si bien de manera indefinible y, hablando con propiedad, inimaginable fuera de la experiencia, no sea tampoco un sinsentido. La imposibilidad de conocer se estipula por tanto en el permiso para comprender» [negrita nuestra] [G. Lebrun, *Kant y el final de la metafísica*, cap. VIII «El simbolismo analógico», p. 225].

c) Hume libera, en los *Diálogos sobre la religión natural*, la homonimia de los principios responsables del orden en la naturaleza —razón, instinto, desarrollo vegetativo, generación animal— lo suficiente para que entre ellos sólo quede en común el *efecto* con el que están conectados, que de alguna manera es lo único *real* y no hipotético. La hipótesis de un autor inteligente del mundo se reduce, pues, a una más entre otras. EL ORDEN NO ES INTELIGIBLE Y SE SOSTIENE CON INDEPENDENCIA DE ATRIBUTOS DIVINOS.

«La *Crítica del Juicio* tiene una tarea más esencial: exponer la reflexión, es decir, la subjetividad de la Razón. Ella concierne, en efecto, y en ello estriba su originalidad tanto en el juicio estético como en el teleológico, una facultad que no es nunca determinante, ni está en relación con una instancia determinante, desde el punto de vista teórico, y que como tal no es legisladora, por consiguiente, no se esfuma tras la legislación como elemento residual y contingente. En rigor, tampoco es necesario regular el uso: o al menos su regulación se confunde con la simple dilucidación. Se comprende por qué la idea de una técnica de la naturaleza, es decir, la Idea de la finalidad conectada con el orden del universo, es indeterminada: es lo puramente subjetivo de la Razón, que no puede estar relacionado con ningún objeto. Sin embargo, y esto es lo más llamativo, esta Idea es precisamente la Idea del acuerdo de la naturaleza con nuestras facultades, la Idea de la armonía de lo real con la Razón. Toda finalidad, sea la que sea, contiene este carácter puesto al desnudo en el juicio estético. Lo puramente subjetivo es la suposición y la representación de la racionalidad de lo real, pensada, en el concepto de unidad final, como producido racionalmente por un Entendimiento supremo» (M. Malherbe, *Kant o Hume. La Razón o lo sensible*, cap. IV «La crítica de la finalidad», p. 175).

Kant, por su parte, considera que el despliegue de un programa genético y una Inteligencia técnica no pertenecen a un *continuo*, pues entre ellos hay diferencias específicas que no es

legítimo obviar, y además la línea de los principios racionales y la de los instintivos-vegetales no agotan la función «principio», sino que puede deslindarse de ellos algo así un **sentido despersonalizado** para cuya localización siempre es muy útil el expediente de la «analogía de la reflexión». Es relevante apuntar que a esa *inteligibilidad neutralizada* no se la ve actuar, sino que en todo caso la identificamos *a posteriori* —la delimitamos y conocemos «por sus actos»—. Kant evita con una decisión como ésta, que veremos más de cerca de la mano de la conclusión de los «Prolegómenos», la transformación de este «sentido» en una suerte de precedente de la super-acción *more hegeliano* del Espíritu en el Mundo y del hilo conductor de una Historia Universal. Creemos que esta operación está basada en una suerte de repetición del siguiente gesto aristotélico: a pesar de que, especialmente los escritos sobre la historia, acojan expresiones cercanas a una presunta sabiduría inconsciente de la naturaleza —*natura daedala rerum*—, no hay que olvidar que ésta no actúa, que sus síntesis son, digamos, plenamente pasivas y que nunca podrán solaparse con la única facultad para actuar que cabe en el mundo, a saber, la del ser racional finito que es el hombre. Lo cual no quiere decir que a quien actúa, al hombre, no pueda dejar de interesarle esa condensación de sentido tan impersonal, como una suerte de criterio con el que comparar sus propios progresos.

KU, § 57, Obs. I:

A [LA INEXPONIBILIDAD COMO FOMENTO DE LA REFLEXIÓN]

[Lo que todas las Ideas tienen en común: la Idea estética y la Idea de la Razón serían dos estrategias de aproximación a lo suprasensible y dos planteamientos del desajuste entre la «representación» y la «exposición»]

La relación de *contrapartida* entre Idea estética e Idea de la Razón se explica porque ambas se refieren, si bien cada una a su modo, al fundamento suprasensible del mundo fenoménico, que el genio bordea con el virtuosismo necesario para impedir la reducción de sus productos a un mero «interpretado» y la Razón permite emplear como criterio regulativo para determinar los progresos de la investigación natural.

[La Idea estética] INTERPRETAR NO ES SIGNIFICAR/LO INEFABLE DE DERECHO

**LO EXPONIBLE/LO INEXPONIBLE** En primer lugar, la Idea estética es *inexponible por definición*, esto es, plantea un fracaso de las operaciones vinculadas a la exposición sensible de un concepto presuntamente oculto y a la espera de su exhibición bajo el aspecto de una reflexión sin final establecido. Ese fracaso de la «exposición» o «sensibilización», tanto de la directa como de la indirecta o, mejor dicho, esta «exposición de lo racional como potencia», permite, sin embargo, reservar un lugar para aquellas representaciones de la imaginación que, acompañando a un concepto determinado, «crean un ambiente racional» y proporcionan algo así como un «aire» en el que todo recuerda a la Razón. [Cfr. distinción *sintagma/paradigma* en Saussure propuesta por F. Marty en *Kant y el nacimiento de la Metafísica* para comprender qué se entiende por Idea estética)].

**SUPERFICIE/PROFUNDIDAD** La Idea estética consiste en una *vivificación fugaz del ánimo* que alcanza los extremos límites de su uso del lenguaje. *Vivificar no es significar*, sino que lo primero remite a una suerte de efecto de superficie (el atributo estético como un acompañante perpetuo de la Idea) con el que nuestra relación con el lenguaje alcanza sus límites extremos.

La Idea estética

a) No es un símbolo que cueste mucho trabajo interpretar [el símbolo implica que se distinga la semejanza en la regla para reflexionar sobre la causalidad de dos cosas que pueden ser enteramente distintas, algo cercano a la *epagagé* aristotélica], sino que más bien

b) se trata de un *custodio discursivo de una reflexión* que comienza y nadie sabe cuándo finalizará..

**Efectos lingüísticos de esta «superficie profunda».** Sería de interés determinar si lo que Kant está entendiendo por genio mantiene alguna proximidad con lo que Schelling define precisamente como *tautegórico*<sup>10</sup>, a saber, la mitología, en la medida en que ésta representa lo

---

<sup>10</sup> Vd. *Filosofía de la Mitología*, Introd., lección VIII, ed. fr. por V. Jankélévitch, pp. 237-238: «Al no ser un producto artificial, sino una formación natural, según nuestras suposiciones, la mitología no se presta a una distinción entre contenido y forma, entre materia y revestimiento exterior.[...] En razón de la necesidad con la que nace el contenido de las representaciones, la mitología posee desde sus inicios una significación real y, al mismo tiempo, doctrinal; y vista la necesidad con que nace igualmente su forma, hay que comprenderla tal y como se expresa, como si nada otro hubiera sido sobreentendido, como si dijera más que lo que dice. La mitología no es alegórica, sino que es tautegórica. Para ella, los dioses existen realmente, no son nada otro ni significan nada distinto, sino que significan solamente lo que son»;

que es. No se trataría de la estructura apofántica «decir algo acerca de algo», sino de «decirse a sí mismo», se entiende que con la misma presencia de que se dispone.

**PREDICACIÓN COMO EVOCACIÓN: una atribución equívoca.** Las representaciones parciales [*Teilvorstellungen*] o anejas [*Nebenvorstellungen*] a un concepto

- 1) **dilatan indeterminadamente el hallazgo de una expresión** (inauguran la perspectiva de un campo de representaciones afines inabarcable por la mirada o amplían una multitud de representaciones afines que dan mucho que pensar, superando el límite marcado por la expresión discursiva de un concepto).
- 2) El atributo estético como una suerte de **genio protector de lo dicho**, de suerte que no lo designamos, sino que más bien lo convertimos en **el índice más eficaz para referirnos a lo suprasensible** (los atributos del poder, de la realeza...)
- 3) *Las Ideas estéticas no son metáforas, en todo caso, si entendemos metáfora como expresión de lo que algo es en acto, lo serían de una reflexión que no tiene final fijado, del que algo dé mucho que pensar.* UNA METÁFORA CONTINUA, UN DESPLAZAMIENTO CONTINUADO DE LOS TÉRMINOS POR LAS CASILLAS QUE REPRESENTAN LAS DISTINTAS ADSCRIPCIONES SEMÁNTICAS. Podría confrontarse esta «**metáfora continua**» con el «**esquematisar sin concepto**», donde el referente está claro, no lo vamos revistiendo de «lo mucho que nos da que pensar», sino que lo «liberamos», por ejemplo, del esquema «número». *En el primer caso, un ente bien definido da mucho que pensar; en el segundo, la presencia de un ente liberada de toda disposición en la jurisdicción gramatical ofrece un aspecto desconocido del mismo.*
- 4) Su **régimen «ideal»** obedece tanto a su referencia a «entes invisibles», como el reino de los bienaventurados, el infierno, la eternidad o la creación, cuanto a su posposición continua de la adecuación a un concepto (recreación de la Naturaleza que funciona como «**esquema de lo suprasensible**»)<sup>11</sup>.

---

cfr. *Phil. d. Kunst*, p. 197: «[En la mitología] cada figura debe tomarse como lo que es, pues precisamente de esa manera se considerará también como lo que significa. El significado es aquí, al mismo tiempo, el ser mismo, transportado al objeto, siendo uno con él. Tan pronto como dejemos que estos seres *signifiquen*, dejarán de *ser enteramente*. Pues la realidad es en ellos una sola con la idealidad (§ 29), esto es, también su *Idea*, su concepto, se destruye en la medida en que no se piense como efectivamente real. Su mayor encanto descansa precisamente en lo siguiente, a saber, que, al *ser* meramente, sin relación alguna —de modo absoluto en sí mismas—, dejan al mismo tiempo siempre que su significado resplandezca. De ninguna manera nos conformamos con el mero *ser privado de significado*, por ejemplo, con la mera imagen, pero mucho menos con el mero significado, sino que queremos que lo que deba ser objeto de la exposición artística absoluta, tan concreta, sólo ella misma igual que una imagen y, sin embargo, tan universal y cargada de sentido como el concepto; por ello la lengua alemana vierte acertadamente símbolo como imagen sensible». Estos textos, aludidos por Lebrun, *op. cit.*, p. 405, son bien oportunos para hacernos cargo de la concepción kantiana del genio, toda vez que los ejemplos de atributos estéticos que encontramos en la *KU* remiten al ámbito de la mitología (el águila de Zeus y el pavo real de Hera).

<sup>11</sup> *Vd. KU*, § 49, W 250-251 y GM 271: «Semejantes representaciones de la imaginación pueden llamarse *Ideas*, de un lado, porque tienden, al menos, a algo que está por encima de los límites de la experiencia, y así tratan de acercarse a una exposición [*Darstellung*] de los conceptos de la Razón (*Ideas* intelectuales), lo cual les da la apariencia de una realidad objetiva, de otro lado, y principalmente, porque ningún concepto puede serles adecuado como intuiciones internas. El poeta se atreve a sensibilizar *Ideas* de la Razón de seres invisibles: el reino de los bienaventurados, el infierno, la eternidad, la creación, etc. También se atreve a hacer sensible [*sinnlich zu machen*] con una exhaustividad [*Vollständigkeit*] de la que no hay ejemplo en la naturaleza, más allá de las barreras de la experiencia, aquello que ciertamente encuentra ejemplos en la experiencia, verbigracia, la muerte, la envidia, y todos los vicios, y también el amor, la gloria, etc., mediante una imaginación que aspira a igualar/codicia [*nacheifert*] llegar a ser el

**B [EL ABANDONO DE LA IDEA COMO MEDIO DE DETERMINACIÓN DE OBJETOS SUPRASENSIBLES Y SU TRANSFORMACIÓN EN ÍNDICE DE PRINCIPIOS REGULATIVOS QUE ORIENTAN LA INVESTIGACIÓN NATURAL]**  
*Hacia las reglas de exposición indirecta de instancia despersonalizadas, ya se trate del modo más apropiado para investigar la naturaleza, ya se trate de la relación que un Ser exterior al mundo mantiene con él.*

La **Idea de la Razón** manifiesta, antes que nada, una consistencia heterogénea con respecto a los conceptos del entendimiento y obliga a introducir la distinción entre «principio inmanente» y «**principio trascendente**» (*KrV*, A 296/B 351): una parte de lo absorbido por lo «trascendente» ha de quedar determinado por lo «trascendental». Más allá de su intervención en la constitución de una lógica de la ilusión, el análisis de la Idea es el cauce para la «liberación» del **orden de lo regulativo**, un orden que cumple una función regulativa con respecto para todo conocimiento empírico.

*KrV*, A 696/B 724-A 697/B 725: «Pues si se pregunta (con respecto a una teología trascendental) *en primer lugar*, si hay algo distinto del mundo que contenga el fundamento del orden del mundo y de su interconexión según leyes universales, la respuesta es: *sin duda*. Pues dado que el mundo es una suma de fenómenos, tiene que haber algún fundamento trascendental, esto es, meramente pensable para el entendimiento puro. Si *en segundo lugar* la pregunta es: si este ser es sustancia, de la máxima realidad, necesario, etc., entonces contesto *que la pregunta no tiene ningún significado*. Pues todas las categorías mediante las que intento hacerme un concepto de un objeto tal no tienen otro uso más que el empírico y no tienen ningún sentido si no se aplican a objetos de la experiencia posible, esto es, al mundo de los sentidos. Más allá de este campo son meros títulos para conceptos, que se pueden aceptar, si bien mediante ello no puede entenderse nada. *Finalmente* si la pregunta es: si nos es permitido pensar al menos a este ser distinto del mundo según una *analogía* con los objetos de la experiencia, la respuesta es: *desde luego*, pero solamente como objeto en la Idea y no en la realidad, es decir, solamente en la medida en que es un sustrato incognoscible para nosotros de la unidad sistemática, del orden y de la finalidad de la organización del mundo, que la Razón tiene que hacerse como principio regulativo para su investigación natural. Más aún, podemos permitir sin temor y sin censura en esta Idea **ciertos antropomorfismos**, que son exigibles al principio regulativo pensado. Pues es siempre solamente una Idea, que no se refiere directamente a un ser distinto del mundo, sino al principio regulativo de la unidad sistemática del mundo, pero sólo mediante un esquema del mismo, es decir, mediante una Inteligencia suprema que sea creadora del mismo según propósitos sabios. No debe pensarse mediante esto lo que sea en sí este fundamento originario de la unidad del mundo, sino cómo debemos utilizarlo, o mejor, cómo debemos utilizar su Idea de manera relativa al uso sistemático de la Razón con respecto a las cosas del mundo.

Pero de esta manera, ¿podemos suponer (se seguirá preguntando) un único creador del mundo sabios y omnipotente? *Sin ninguna duda*; y no solamente esto, sino que *tenemos* que presuponerlo. Pero entonces ¿ampliamos nuestro conocimiento más allá del campo de la experiencia posible? *De ninguna manera*. Pues hemos presupuesto solamente un algo del que no tenemos concepto alguno acerca de lo que sea en sí (un mero objeto trascendental), sino que, en relación al orden sistemático y final del edificio del mundo, que tenemos que presuponer cuando estudiamos la naturaleza, hemos pensado aquel ser desconocido para nosotros solamente *según una analogía* con una inteligencia (un concepto empírico), esto es, con respecto a los fines y la perfección que se fundan en el mismo, precisamente dotado con las propiedades que pueden contener según las condiciones de nuestra Razón el

---

preludio [*Vernunft-Vorspiele*] de la Razón en la consecución de un máximo, y es propiamente en la poesía en donde se puede mostrar en toda su medida la facultad de las Ideas estéticas. Pero esta facultad, considerada por sí sola, no es propiamente más que un talento (de la imaginación)».

fundamento de una unidad sistemática tal. Esta Idea, por tanto, está enteramente fundada *por lo que respecta al uso mundano* de nuestra Razón».

- 1) En este texto la Inteligencia suprema de un ser distinto y externo al mundo es una **«ficción trascendental»**, es decir, el resultado de un figurado de las expresiones filosóficas que obedece al hecho de que **la Razón tiene que poder responder a todas las preguntas que plantea** (cfr. KrV, «Antinomia de la Razón pura», 4ª sección «De las tareas trascendentales de la Razón pura en la medida en que tienen que ser resueltas absolutamente», A 476/B 504-A 484/B 512), entre las que se encuentra la unidad conforme a fin máximamente sistemática, cuya presuposición es fundamento de posibilidad del máximo uso de nuestro entendimiento.
- 2) *La reinterpretación del objeto de la teología trascendental y la decepción de las falsas expectativas metafísicas.* La **escenificación de una suerte de diálogo platónico** como índice de un cambio en el modo de pensar: la suposición de un fundamento inteligible del orden del mundo es la condición de que al mismo tiempo no se le quieran atribuir predicados sensibles, pues se trata de un «objeto en la Idea», no en la realidad.
- 3) El permiso de **«ciertos antropomorfismos»**, como si se tratara de figuras estilísticas, en la medida en que la Idea no se refiere *directamente* a un ser externo al mundo, sino al principio regulativo de la unidad sistemática del mundo *mediante un esquema de la misma, a saber, que encontramos representado en una inteligencia suprema que lo ha dispuesto con arreglo a intenciones sabias.*
- 4) **Valor instrumental de una Inteligencia suprema.** No nos interesa «lo que este fundamento originario sea en sí mismo», sino «lo que hacemos con él».

#### **KrV, A 699/B 727:**

- 1) **LITERAL O FIGURADO** *La exigencia de superar la comprensión «literal» de las proposiciones, con el fin de que extraigamos la comunidad que pueden albergar expresiones aparentemente distintas e incluso opuestas.* Puesto que la Idea de una Inteligencia suprema obedece a la preocupación de la Razón por garantizar la máxima unidad sistemática y final, **«tiene que valer lo mismo para el hablante»** que alguien diga que la sabiduría divina lo ha ordenado todo conforme a sus fines supremos o que la Idea de la inteligencia suprema es un operador regulativo en la investigación de la naturaleza y un principio de la unidad final y sistemática de la misma con arreglo a leyes naturales. *La homogeneidad entre la proposición «Dios lo ha querido sabiamente» y «la Naturaleza lo ha ordenado sabiamente».*
- 2) El efecto de la causalidad de la Idea de Ser supremo somos nosotros mismos, es decir, la viabilidad de nuestra investigación natural.

#### **KrV, A 701/B 729:**

- 1) **UNA SINONIMIA CLÁSICA** *La historia de una sinonimia y la capacidad de una «expresión figurada» de actuar como custodio de los límites del uso de un concepto.* La Idea de un Creador supremo del mundo expresa una Idea, no un posible conocimiento de un ente suprasensible. «También parece que una cierta conciencia, si bien no desarrollada, del uso auténtico de este concepto de nuestra Razón, ha ocasionado el lenguaje modesto y legítimo de los filósofos de todos los tiempos», que hablan de la sabiduría y precaución de la naturaleza y de la sabiduría divina como **«expresiones sinónimas [gleichbedeutende Ausdrücke]»**, **prefiriendo** incluso la primera expresión, **la «figurada»**, el «tropo» a la segunda [lo que confirmaría la posición de Rousseau acerca del surgimiento de las lenguas] cuando se trata de la Razón especulativa, puesto que «previene» [zurückhalten] de una afirmación mayor que la que nos está permitida y, al mismo tiempo, «remite» [zurückweisen] a la Razón a su campo propio, la naturaleza.

**KrV, A 670/B 698:**

- 1) La significativa diferencia entre **que a la Razón le sea dado un objeto absolutamente** —nuestros conceptos determinan un objeto— o bien **un objeto en la Idea** —un esquema al que no puede atribuírsele directamente ningún objeto, ni siquiera hipotéticamente, sino que nos permite representarnos indirectamente otros objetos mediante la referencia a esta Idea—.
- 2) El concepto de una Inteligencia suprema es **una mera Idea**, es decir, **un esquema** ordenado según condiciones de la máxima unidad racional, **que sirve para** mantener la máxima unidad sistemática en el uso empírico de nuestra Razón.
- 3) El dar un objeto en la Idea como cierta disciplina de la manera en que contemplamos la naturaleza: la Idea es un **concepto regulativo, no ostensivo**, esto es, no indica [*anzeigen*] cómo está constituido un objeto, sino cómo debemos buscar bajo su guía la hechura y conexión de los objetos de la experiencia.

**KrV, A 676/B 704:** «Ahora bien, aquí se muestra una diferencia en el modo de pensar [*Unterschied der Denkungsart*] cabe una y la misma presuposición, que es bastante sutil, pero, sin embargo, es de gran importancia en la filosofía trascendental. Yo puedo tener fundamento suficiente para suponer algo de manera relativa (*suppositio relativa*), sin estar legitimado para suponerlo absolutamente (*suppositio absoluta*). Esta distinción es oportuna cuando nos las habemos meramente con un principio regulativo, del que conocemos desde luego la necesidad en sí misma, pero no la fuente de la misma, y para ello suponemos un fundamento supremo meramente en la intención de pensar la universalidad del principio más determinadamente que, por ejemplo, si pienso para mí un ser como existente que corresponde a una mera Idea y sin embargo trascendental».

- 1) Suponer algo de manera relativa (*suppositio relativa*) frente a suponer algo absolutamente (*suppositio absoluta*): una distinción del «modo de pensar», bastante sutil, pero de gran importancia para la filosofía trascendental, especialmente cuando se trata de un principio regulativo (*cfr.* distinción de **K. Bühler** en su *Teoría del lenguaje* entre «*demonstratio ad oculos*» y «*deixis in phantasma*»).

**KrV, A 679/B 707:**

1) **CAUSALIDAD HERMENÉUTICA DE LO SUPUESTO RELATIVAMENTE.** *La Idea de una causa suprema del mundo no interesa por sí misma, sino por la función que cumple en la investigación de la naturaleza.* La suposición racional de un ser supremo como causa suprema se piensa de manera relativa a favor de la unidad sistemática de la unidad sistemática del mundo sensible: es «un mero algo en la Idea», de cuya constitución supuestamente real no tenemos ningún concepto.

**EXPOSICIÓN INDIRECTA DE «UN MODO DE BUSCAR» EN NUESTRA INVESTIGACIÓN NATURAL**

*\*Este discurso «figurado» habilitado por la propia Crítica requiere por de pronto una decidida ruptura con la concepción empirista del lenguaje.* Separación con respecto a la concepción del lenguaje de Locke (*signo=imagen*) y Condillac, para los que los fallos lingüísticos se derivan fundamentalmente del hecho de que las palabras significan *ideas* que el dicente tiene en su pensamiento, y no *objetos* del mundo. *Esta concepción del lenguaje, extendida entre los empiristas, parte del supuesto, según el cual la expresión de ideas multiplica los malentendidos, que evitaría el mantener a nuestras palabras en el modesto alcance representado por su vínculo con «cierto algo» real.* Kant se enfrenta a esta disciplina del discurso, al sostener que, más bien, lo que habría que establecer en Metafísica es el cauce apropiado para que exigencias [*Bedurfnis*] de la Razón puedan contar con una plataforma

discursiva, con referente lingüístico, esto es, que ciertos «mandatos» racionales, muchas veces hermenéuticos y pertenecientes al uso teórico de la Razón, puedan ser efabilizados recurriendo a una especie de lo intuitivo como es la *simbolización*.

«¿No es la normalización —esta vez, muy consciente— de este abuso lo que conduce al uso epistemológico del Ideal trascendental? Hay expresiones que debemos comprender y no podemos hacerlo más que conectándolas con una «realidad» o «cosa trascendental» que nos es imposible mostrar. Y ya no le importa al empirista que esta «cosa» sea una no-cosa, si, sea cual sea el estatuto ontológico que se le dé, nos permite fijar el sentido de una palabra vacía» (Lebrun, VIII «El antropomorfismo simbólico», p. 211).

Locke denunciaba la preocupación excesiva de los filósofos por los significados de las palabras, llegando a postular ciegamente que los significados reflejan algo (*Ensayo*, III, cap. 3 «De los términos generales», § 11 *Lo general y lo universal son criaturas del entendimiento*), suposición que les da derecho a *comprender sin ver, a significar sin designar*.

«Las palabras deben ser a las Ideas de todas las ciencias lo que son las cifras a las Ideas de la aritmética» (Condillac, *Art de penser*, p.732).

**Rflx. 6217-6218:** distinción entre **el entusiasta** [*Schwärmer*] (quien admite una Idea de la Razón a la que no corresponde ninguna ley de la experiencia); **el supersticioso** [*Abergläuber*] (quien admite leyes de experiencia con las que no puede concordar ningún uso de la Razón) y **el incrédulo** [*Ungläuber*] (quien admite el acuerdo entre Razón y experiencia y, al mismo tiempo, no quiere admitir ningún otro objeto distinto de aquellos cuya existencia está suficientemente probada por la Razón y por la experiencia, es decir, quien niega por principio todo lo que no puede ser objeto de experiencia, desatendiendo que allí donde no hay razones objetivas para creer, puede haber sin embargo razones subjetivas para ello).

La *fe doctrinal* empieza a perfilarse como título en condiciones de hacerse cargo de la relación entre mundo y Dios, al ser un título que marca la distancia entre lo que se puede comprender y lo que se puede concebir. ¿Qué fórmula puede servir para hacerse cargo del orden del mundo? Un sentido al que no acompaña una exhibición.

### **C [EL ANTROPOMORFISMO SIMBÓLICO. UNA IMAGEN SENSIBLE DEL LÍMITE Y EL ANÁLISIS LINGÜÍSTICO DE LOS CONCEPTOS METAFÍSICOS]**

**Los Prolegómenos (§§ 58-59) y la salvaguarda de algo parecido a una «causalidad hermenéutica» —vendría a completar la dualidad de causalidad sensible e inteligible—. Un Ser supremo distinto del mundo garantiza como *causa* —que desconocemos en tanto que tal—el *efecto* de inteligibilidad que la naturaleza suscita en mí.**

El «simbolismo analógico» parte de la reflexión filosófica sobre presuposiciones de las que ya han partido siempre filósofos y científicos y renuncia, antes que nada, a la dilucidación de la naturaleza de Dios, sustituyendo este estudio por **la común conformidad a la Razón de un efecto que conozco con los efectos de la Razón humana que también conozco**. La inteligibilidad del mundo no se solapa con la que exponen las obras de arte. Este procedimiento, fundamentalmente lingüístico, localiza una «**Razón indeterminada**» que sería responsable de ese efecto de inteligibilidad. Se trataría de una **causa más semántica que teológica**, en el sentido hiperfísico que la última podría tener (quiebra de la dicotomía humeana entre *inefable* e *incognoscible*). Vd. G. Lebrun, *op. cit.*, p. 225. Esta «**causa hermenéutica**» bien podría ocuparse principalmente de explicitar un «**implícito**» que no podía sino permanecer en estado **latente en la misma «tercera analogía de la experiencia**», pues parte de una lectura muy determinada de la «causa final» aristotélica, especialmente si la entendemos como aquello que «mueve» por ser precisamente objeto de querencia y modelo de imitación.

[Baumgarten había distinguido en su *Metafísica* entre un *antropomorfismo grosero* (error de quienes atribuyen a Dios una figura, por ejemplo, humana) y el *sutil* (error de quienes atribuyen a Dios las imperfecciones de lo finito). Kant rompe con esta división defendiendo la posibilidad de un *antropomorfismo simbólico*, en el que es el orden de la naturaleza el que me parece divino. «Hay que entender que el Dios teórico está tan vacío de su contenido que puede servir de metáfora sin peligro» (G. Lebrun, *op. cit.*, p. 227)].

**Proleg., § 57 Primer diferendo con Hume: Kant se aparta de la crítica de Hume acerca de la impotencia filosófica del deísmo imponiendo aún más reglas que el filósofo escéptico: esta sobreabundancia legal abre una nueva perspectiva sobre el asunto<sup>12</sup>.**

- a) **Las Ideas trascendentales conducen hasta el lugar en que lo fenoménico y lo nouménico se tocan.** «hasta donde se tocan, por así decirlo, el espacio lleno (de la experiencia) con el espacio vacío», lo que proporciona la ocasión para determinar los límites de la Razón pura.
- b) El «campo mostrativo» de la Razón y la conexión entre aquello que conocemos y lo que no conocemos ni conoceremos nunca: lo que determinamos y llevamos a evidencia es **el concepto de conexión efectivamente real —no lo ponemos nosotros— entre lo conocido y lo completamente desconocido.**
- c) **El doble error del univocismo:** ni la atribución de conceptos puros del entendimiento ni la de propiedades sensibles al ser inteligible permiten pensar lo que nos interesa de él. *Asunción del antropomorfismo como representación aneja al teísmo.*
- d) **La virtud del aumento de preceptos** Es posible que el precepto que ordena evitar juicios trascendentes y el precepto que ordena elevarnos hasta objetos que yacen fuera del campo inmanente (empírico) coexistan «en el límite de todo uso lícito de la Razón».
- e) **Mantenernos en este límite** equivale al tipo de discurso calificado de «antropomorfismo simbólico», que «atañe sólo al lenguaje, no al objeto mismo».
- f) **Determinamos un relación, no el modo de ser de un ente suprasensible.**

**Proleg., § 58 El conocimiento por analogía en tanto que conocimiento de una relación que permanece idéntica en cosas enteramente distintas Segundo diferendo con Hume<sup>13</sup> [texto sobre la epagomé en Aristóteles]:**

- a) Definición del **conocimiento por analogía** y la validez de un concepto *para nosotros*.
- b) La depuración máxima del *deísmo* y la viabilidad de pensar una «**causalidad por Razón**» con respecto al mundo, mediante lo que no nos deslizamos desde el inocuo deísmo hasta el temerario teísmo, sino que referimos esa causalidad «a la relación que el Ser supremo mantiene con el mundo sensible» y la detección en él de orden y finalidad, que permite pensar al Ser supremo como fundamento de la forma racional del mundo.

---

<sup>12</sup> Cabe pensar que el «progreso» efectivo que la filosofía trascendental cumple con respecto al pensamiento escéptico reside en la introducción de diferencias ulteriores, que permitan encontrar, por ejemplo, **una vía intermedia entre el deísmo y el teísmo** —mediante el **antropomorfismo simbólico**— o entre vegetación e industria divina —mediante un sentido despersonalizado, espacio reservado para la interpretación—.

<sup>13</sup> Hume insiste en los *Diálogos* en que valoremos con la suficiente objetividad esa agitación de nuestro cerebro que convertimos en modelo del universo entero, mientras que Kant subraya la necesidad de que delimitemos un discurso válido para nosotros y nuestra manera de relacionarnos con el lenguaje.

- c) **La Razón se le atribuye al Ser supremo** no directamente, sino **mediante una analogía, y sirve para pensar el mundo**, no para determinar a ese Ser, hasta el punto de que *es impensable para nosotros de modo determinado*.
- d) **La expresión «como si» como fórmula adecuada para nuestros débiles conceptos** y la transformación de una relación entre algo conocido y algo otro desconocido para nosotros en el fundamento de la forma racional del mundo.
- e) La conexión del principio de Hume con el siguiente: «no considerar el campo de la experiencia posible como aquello que se pone límites a sí mismo desde el punto de vista de la Razón». Un camino intermedio determinado por principios.

**Proleg., § 59:**

- a) *La imagen sensible [Sinnbild] de límite* que indica a la Razón el uso legítimo de sus facultades.
- b) *La rentabilidad regulativa de un conocimiento del límite*: la referencia a algo «que no debe ser objeto de la experiencia, pero que, sin embargo, debe ser el fundamento supremo de todos los objetos de la experiencia».

**D [LA METAFÍSICA Y LAS REGLAS DE LA EXPOSICIÓN DE CONCEPTOS]**

**La posición decisiva del § 59 de la KU para la posibilidad de la Metafísica:**

Recuperación de la presentación aristotélica de la ciencia buscada como una ciencia aparentemente imposible: Una ciencia para cuyos conceptos no hay exposición directa, ni tampoco hay característica viable para ellos, pero queda abierta una vía: la de la simbolización.

La contextualización del procedimiento «esquematismo»: un caso entre otros modos de exhibir un concepto, confiriéndole significado.

**Los límites del uso de la analogía:**

- a) en la historia de la Metafísica, la analogía permite establecer una comunidad intencional entre órdenes privados de comunidad ontológica.
- b) *Logica*, IX, § 84, p. 133: inducción como transferencia a un individuo de un carácter que se considera genérico.
- c) *Leibniz, Nuevos Ensayos*, IV, cap. XVI, § 12, p. 574: la reducción de la diferencia entre lo sensible y lo racional a una mera diferencia de grado.
- d) La distinción aristotélica entre diferencia de efectos y semejanza en las causas. Considerar que entre el castor y el hombre habrá una mera diferencia de grado en punto a las causas eficientes. El uso kantiano de la analogía carecería de sentido si se difuminase el «punto de la heterogeneidad: lo que tienen en común los castores que construyen habitaciones subterráneas y los constructores humanos no les pertenece propiamente ni a unos ni a otros, pero puede encarnarse en ambos.

Kant cumple con fidelidad estos dos principios de la analogía en Hume:

- 1) principio de causalidad ad maximum: proporcionalidad entre la causa inferida y el efecto conocido (*Einzig Beweisgrund*, II 161).
- 2) Principio de analogía rigurosa (transgredida por el antropomorfismo).

En esta sesión y las siguientes nos aproximaremos a textos kantianos que plantean lo que deba ser una *exposición simbólica*, textos en los que esta *operación* que atañe al *lenguaje* y la *reflexión* manifiesta su contribución al paso trascendente de lo sensible a lo suprasensible según principios. En estos textos iremos recogiendo una suerte de reivindicación de la profundidad desde la que el *Prólogo a la segunda edición* de la *KrV* establecía la distinción entre *conocer* y *pensar*<sup>14</sup> (B XXVI). El que tenga algún sentido «dar en la Idea» la posibilidad de la hechura sistemática de los conocimientos del entendimiento o el que podamos pensar la relación que un Creador externo al mundo mantenga con éste en el límite mismo entre ambos depende, antes que nada, tanto de una ruptura, más o menos fácil, de la noción de lenguaje de los maestros del empirismo, cuanto de una confrontación, mucho más compleja y matizada, con Hume.

a) *El discurso «figurado» habilitado por la propia Crítica requiere por de pronto una decidida ruptura con la concepción empirista del lenguaje.* Según Locke y Condillac, los signos serían los representantes lingüísticos o la imagen lingüística correspondiente a ciertas cosas, de manera que las ambigüedades se derivarían fundamentalmente del hecho de que las palabras significan *ideas* que el dicente tiene en su pensamiento, y no *objetos* del mundo. Y si bien las primeras pueden conducirnos a error, eso no ocurre ya con los segundos, que como habría subrayado Aristóteles al comienzo de *Sobre la interpretación* son los mismos para todos. *Esta concepción del lenguaje, extendida entre los empiristas, parte del supuesto, según el cual la expresión de ideas multiplica los malentendidos, de manera que si nuestras palabras se mantuviesen en el modesto alcance representado por su vínculo con «cierto algo» real sería de esperar la disolución de aquéllos*<sup>15</sup>. Kant se enfrenta a esta disciplina del discurso, al sostener que, más bien, lo que habría que establecer en *Metafísica* es el cauce apropiado para que exigencias [*Bedurfnis*] de la Razón puedan contar con una plataforma discursiva que las eabilice, que les proporcione un referente lingüístico, esto es, que ciertos «mandatos» racionales, muchas veces hermenéuticos y pertenecientes al uso teórico de la Razón, puedan ser formulados recurriendo a una especie de lo intuitivo como es la *simbolización*.

«¿No es la normalización —esta vez, muy consciente— de este abuso lo que conduce al uso epistemológico del Ideal trascendental? Hay expresiones que debemos comprender y no podemos hacerlo más que conectándolas con una «realidad» o «cosa trascendental» que nos es imposible mostrar. Y ya no le importa al empirista que esta «cosa» sea una no-cosa, si, sea cual sea el estatuto ontológico que se le dé, nos permite fijar el sentido de una palabra vacía» (Lebrun, VIII «El antropomorfismo simbólico», p. 211).

Locke denunciaba la preocupación excesiva de los filósofos por los significados de las palabras, llegando a postular ciegamente que los significados reflejan algo (*Ensayo*, III, cap. 3

---

<sup>14</sup> *Vd. Ak.*, X 585, carta de J.S. Beck: «La verdadera razón por la cual tantos hombres célebres rechazan dar su aprobación a la filosofía crítica es, en mi opinión, que no prestan atención a la gran diferencia que hay entre *pensar* y *conocer*. En su lengua esas palabras tienen el mismo significado, o bien les dan un sentido peculiar que, cuando el uso lo permite, podría ser el que quieran, si con todo la cosa misma, lo que tiene más importancia para un hombre que quiere la verdad real y no los juegos del ánimo, no se perdiera. He advertido también que muchos amigos de la Crítica no reflexionan bien acerca del contenido completo de una filosofía trascendental y más particularmente de una lógica trascendental cuando no la distinguen de la lógica general más que por la expresión: «hace abstracción de los objetos»; este concepto exige en realidad esta determinación más precisa: que la lógica general se desentiende del valor objetivo de las representaciones y deja esta investigación a la lógica trascendental».

<sup>15</sup> «Las palabras deben ser a las Ideas de todas las ciencias lo que son las cifras a las Ideas de la aritmética» (Condillac, *Art de penser*, p.732).

«De los términos generales», § 11 *Lo general y lo universal son criaturas del entendimiento*), suposición que les da derecho a *comprender sin ver*, a *significar sin designar*<sup>16</sup>.

b) Hume, por su parte, había llevado *aparentemente* muy lejos, en los *Diálogos sobre la religión natural*, la crítica al antropomorfismo que sirve de nervadura al teísmo y al deísmo, trabajo que también interesa notablemente a Kant, si bien imprimiéndole un giro bien distinto. Hume había liberado la homonimia —la equivocidad— de los principios responsables del orden en la naturaleza —razón, instinto, desarrollo vegetativo, generación animal— lo suficiente para que sólo quedara en común entre ellos el *efecto* con el que están conectados, que de alguna manera es lo único *real* y no hipotético y que todos esos principios podrían explicar. La hipótesis de un autor inteligente del mundo se reduce, pues, a una más entre otras y no sería ni la más económica ni la más objetiva. *La tesis principal de los «Diálogos» consiste en que el orden se sostiene con independencia de atributos divinos y no puede reducirse al proyecto de una causa inteligente.*

Kant, por su parte, considera que la decisión escéptica no es tan radical como parece con respecto al destino de la representación de un Creador del mundo —que al final de la obra se reasume como efecto de una creencia inevitable—, pero sí hace un arqueo demasiado rápido de las maneras en que puede hablarse de «finalidad». Por de pronto, distinciones importantes le pasan desapercibidas, pues no es legítimo establecer un *continuo* entre el despliegue de un programa genético y una Inteligencia técnica. Entre ellos hay diferencias específicas que no es legítimo obviar, y además la línea de los principios racionales y la de los instintivos-vegetales no agotan la función «principio», sino que puede deslindarse de ellos algo así un *sentido despersonalizado*. ¿Con ocasión de qué la oposición aparente se disuelve? Nada mejor que una meditación acerca del fundamento de la conceptualización en la reflexión. Pero antes de ocuparnos de la reflexión, especialmente de la mano de las dos Introducciones a la *KU*, nos aproximaremos a una serie de textos localizados en el *Apéndice a la Dialéctica trascendental* de la primera *Crítica* y a la *Conclusión* de los *Prolegómenos*.

#### **A) El «Apéndice de la Dialéctica Trascendental» y la destitución de la Idea como representación de objetos suprasensibles.**

La necesidad de pensar la exigencia de delimitar una *teoría de la ficción* para la Metafísica y la articulación de las reglas de exposición de los conceptos en filosofía. La distinción entre exposición directa y exposición indirecta, de las que la última incumbe centralmente a la definición de *instancias despersonalizadas*, ya señalen el modo más apropiado para investigar la naturaleza, ya contengan la relación que un Ser exterior al mundo mantiene con él.

---

<sup>16</sup> Todo el discurso kantiano acerca del *noúmeno* como concepto problemático se asienta en esta doble posibilidad lingüística: *KrV*, A 254/B 310-A 255/B 311 «Denomino problemático a un objeto que no contiene ninguna contradicción y que también está interconectado con otros conocimientos como una delimitación de conceptos dados, pero cuya realidad objetiva no puede ser conocida de ninguna manera. El concepto de noúmeno, esto es, de una cosa que no debe ser pensada como objeto de los sentidos, sino como cosa en sí misma (solamente mediante un entendimiento puro), no es en absoluto contradictorio, pues no puede afirmarse de la sensibilidad que sea la única clase de intuición. Más allá de esto, este concepto es necesario para no extender la intuición sensible hasta las cosas en sí mismas y, por tanto, para restringir la validez objetiva del conocimiento sensible (pues el resto hasta el que aquélla no llega se llama precisamente por ello noúmeno, con lo que se indica que aquellos conocimientos no pueden extender su esfera sobre todo lo que el entendimiento piensa). Pero, finalmente no puede entenderse la posibilidad de tales noúmenos y el ámbito exterior a la esfera de los fenómenos está vacío (para nosotros), esto es, tenemos un entendimiento que se extiende *problemáticamente* más allá de aquéllos, pero no una intuición, ni siquiera el concepto de una intuición posible, mediante la cual puedan dárse nos objetos fuera del campo de la sensibilidad y pueda emplearse *asertóricamente* al entendimiento más allá de esa sensibilidad. El concepto de un noúmeno es, por tanto, meramente un *concepto problemático* para restringir la pretensión de la sensibilidad y, por ello, es sólo de uso negativo. Ahora bien, no es una ficción arbitraria, sino que está interconectado con la restricción de la sensibilidad, sin poder poner algo positivo más allá del ámbito de la misma»; cfr. A 287/B 344..

El análisis del tipo de estructura que es la Idea de la Razón constituye el laboratorio crítico de lo que en ambas *Introducciones* a la *KU* se calificará como *finalidad trascendental*. Para averiguar qué se esconde tras esta peculiar representación de la naturaleza es menester aislar qué cambio introduce la Razón en los conocimientos del entendimiento: la exigencia racional plantea las condiciones de una unidad sistemática. Por el momento, lo que tenemos es sencillamente una *distancia* entre ambas funciones del entendimiento y de la Razón, que no se solapan ni se sustituyen mutuamente, donde la segunda se adjetiva como facultad *subalterna*, que proporciona una *ley subjetiva de administración*, como si la Razón sólo viniera a adornar los conocimientos del entendimiento.

El siguiente texto del § 57 (Obs. I) de la *KU* remite tanto a la Idea de la Razón como a la Idea estética a un origen común en la estructura de inteligibilidad denominada Idea:

«—Ideas, en el significado más universal, son representaciones que se refieren a un objeto con arreglo a un cierto principio (objetivo o subjetivo), de suerte que nunca puedan convertirse en un conocimiento del mismo. O bien se refieren a una intuición según un mero principio subjetivo de la coincidencia mutua de las facultades de conocer (de la imaginación y del entendimiento) y entonces se llaman *Ideas estéticas*, o bien se refieren a un concepto según un principio objetivo, sin que empero puedan proporcionar un conocimiento del objeto y entonces se llaman *Ideas de la Razón*; en este caso, el concepto es un concepto *trascendente* que es distinto del concepto del entendimiento, al que siempre puede adscribirse una experiencia adecuada correspondiente y que por ello se llama *inmanente*».

En la *KrV* se establece ya, en la *Introducción* de la *Dialéctica trascendental*, una distinción entre *principio inmanente* y *principio trascendente* que se cruza con la anterior, de suerte que tanto la Idea estética como la Idea racional constituyen de por sí principios trascendentes, que asumen sin embargo estrategias diferentes para aproximarse a lo suprasensible.

«Queremos llamar *inmanentes* a los principios cuya aplicación se mantiene completa y absolutamente en los límites de la experiencia posible, pero *trascendentes* a aquellos que deben sobrevolar estos límites. Ahora bien, entiendo por éstos no el uso *trascendental* o abuso de las categorías, que es un mero error de un Juicio no refrenado convenientemente mediante la Crítica, que no pone el suficiente cuidado a los límites del suelo sobre el que únicamente le está permitido al entendimiento puro su juego; sino principios efectivamente reales, que nos exigen derribar todos aquellos postes fronterizos y arrogarse un suelo enteramente nuevo que desconoce por entero toda demarcación. De ahí que *trascendental* y *trascendente* no sean lo mismo» (*KrV, Introd. a la D.T.*, «De la apariencia trascendental», A 295/B 352-296/B 357; cfr. «Del uso puro de la Razón», A 308/B 365 y libro I «De las Ideas trascendentales», A 327/B 383).

Cuando hablamos de la Razón es inevitable hablar de ella como facultad de los principios, no ya de las reglas, como ocurre con el entendimiento, de manera que habrá que detectar **una «ambigüedad» en el término «principio»**, pues éste puede referirse tanto a cualquier conocimiento, incluso alguno procedente de la inducción, que utilizamos a modo de principio, esto es, como eje de subsunción de múltiples casos que permite explicar, cuanto a un conocimiento por principios en sí mismo, por ejemplo, el contenido en la máxima: cuando lo condicionado es dado, entonces también tiene que estar dada la entera serie de las condiciones subordinadas recíprocamente, que es ella misma incondicionada.

El último apartado de la segunda sección de la *Introducción* a la *Dialéctica trascendental* de la *KrV* se pregunta si la Razón es una facultad de la que surgen conceptos y juicios oriundos, o bien si no se trata más bien de **una facultad meramente subalterna** para dar a conocimientos dados una cierta forma lógica que no es otra que la de la clasificación sistemática:

«De hecho, la multiplicidad de las reglas y la unidad de los principios es una exigencia de la Razón para conducir al entendimiento a una interconexión exhaustiva consigo mismo, así como el entendimiento lleva a lo múltiple de la intuición bajo conceptos y de esa manera la conecta. Pero un

principio semejante no prescribe a los objetos ninguna ley y no contiene el fundamento de la posibilidad para conocerlos y determinarlos en general como tales, sino que es solamente una ley subjetiva de la administración de las posesiones de nuestro entendimiento, mediante comparación de sus conceptos, para reducir el uso universal de los mismos al número más pequeño, sin que por ello esté legitimado exigir de los objetos mismos una unanimidad tal que favorezca la comodidad y ampliación de nuestro entendimiento y conceder a aquella máxima al mismo tiempo validez objetiva. En una palabra, la pregunta es si la Razón en sí, esto es, la Razón pura, contiene *a priori* principios sintéticos y reglas y en qué pueden consistir estos principios» (*KrV, Introd. a la D.T.*, «Del uso puro de la Razón», A 305/B B 362-A 306/B 363).

El principio lógico de la Razón parece indicarle al entendimiento, mediante una suerte de *deixis in phantasma*, dónde reside su «futuro» sistemático, como si esa unidad conforme a la máxima interconexión llegara sólo después de haber reunido las piezas cognoscitivas necesarias. Pero lo enigmático de este principio es que, cuanto más se investiga su origen y procedencia, más se impone la certeza de que cierto contenido del principio está insertado en el *factum* conocimiento, de suerte que más que hacia el futuro estaría mirando hacia el pasado, garantizando su misma posibilidad. De ello nos ocuparemos cuando analicemos la aparición de la *reflexión* en las dos *Introducciones* a la *KU*.

La **Idea de la Razón** manifiesta, antes que nada,

a) una consistencia heterogénea con respecto a los conceptos del entendimiento —«no puede dársele ningún objeto sensible congruente con ella» (*KrV*, A 327/B 383).

b) contempla todo conocimiento de la experiencia como determinado mediante una totalidad absoluta de condiciones.

c) no está imaginada potestativamente, sino que se trata de tareas planteadas por la naturaleza de la Razón, por lo que se refieren necesariamente al entero uso del entendimiento.

d) y obliga a introducir la distinción entre «**principio inmanente**» y «**principio trascendente**» (*KrV*, A 296/B 351): una parte de lo absorbido por lo «trascendente» ha de quedar determinado por lo «trascendental».

***Un uso analógico de la categoría de causa: la interconexión sistemática y final de los fenómenos.***

Más allá de su intervención en la constitución de una lógica de la ilusión, el análisis de la Idea es el cauce para la «liberación» del **orden de lo regulativo**, un orden que cumple una **función heurística** con respecto para todo conocimiento empírico.

***KrV, A 696/B 724-A 697/B 725:*** «Pues si se pregunta (con respecto a una teología trascendental) *en primer lugar*, si hay algo distinto del mundo que contenga el fundamento del orden del mundo y de su interconexión según leyes universales, la respuesta es: *sin duda*. Pues dado que el mundo es una suma de fenómenos, tiene que haber algún fundamento trascendental, esto es, meramente pensable para el entendimiento puro. Si *en segundo lugar* la pregunta es: si este ser es sustancia, de la máxima realidad, necesario, etc., entonces contesto *que la pregunta no tiene ningún significado*. Pues todas las categorías mediante las que intento hacerme un concepto de un objeto tal no tienen otro uso más que el empírico y no tienen ningún sentido si no se aplican a objetos de la experiencia posible, esto es, al mundo de los sentidos. Más allá de este campo son meros títulos para conceptos, que se pueden aceptar, si bien mediante ello no puede entenderse nada. *Finalmente* si la pregunta es: si nos es permitido pensar al menos a este ser distinto del mundo según una *analogía* con los objetos de la experiencia, la respuesta es: *desde luego*, pero solamente como objeto en la Idea y no en la realidad, es decir, solamente en la medida en que es un sustrato incognoscible para nosotros de la unidad sistemática, del orden y de la finalidad de la organización del mundo, que la Razón tiene que hacerse como principio regulativo para su investigación natural. Más aún, podemos permitir sin temor y sin censura en esta Idea **ciertos antropomorfismos**, que son exigibles al principio regulativo pensado. Pues es siempre solamente una Idea, que no se refiere directamente a un ser distinto del mundo, sino al principio regulativo de la unidad sistemática del mundo, pero sólo mediante un esquema del mismo, es decir, mediante una Inteligencia suprema que sea creadora del mismo según propósitos sabios. No debe pensarse mediante esto lo que sea en sí este fundamento originario de la unidad del mundo, sino cómo debemos utilizarlo, o mejor, cómo debemos utilizar su Idea de manera relativa al uso sistemático de la Razón con respecto a las cosas del mundo.

Pero de esta manera, ¿podemos suponer (se seguirá preguntando) un único creador del mundo sabios y omnipotente? *Sin ninguna duda*; y no solamente esto, sino que *tenemos* que presuponerlo. Pero entonces ¿ampliamos nuestro conocimiento más allá del campo de la experiencia posible? *De ninguna manera*. Pues hemos presupuesto solamente un algo del que no tenemos concepto alguno acerca de lo que sea en sí (un mero objeto trascendental), sino que, en relación al orden sistemático y final del edificio del mundo, que tenemos que presuponer cuando estudiamos la naturaleza, hemos pensado aquel ser desconocido para nosotros solamente *según una analogía* con una inteligencia (un concepto empírico), esto es, con respecto a los fines y la perfección que se fundan en el mismo, precisamente dotado con las propiedades que pueden contener según las condiciones de nuestra Razón el fundamento de una unidad sistemática tal. Esta Idea, por tanto, está enteramente fundada *por lo que respecta al uso mundano* de nuestra Razón».

- 1) En este texto la Inteligencia suprema de un ser distinto y externo al mundo es una «**ficción trascendental**»<sup>17</sup>, es decir, el resultado de un uso figurado de las expresiones filosóficas que obedece al hecho de que **la Razón tiene que poder responder a todas las preguntas que plantea** (*cf.* *KrV*, «Antinomia de la Razón pura», 4ª sección «De las tareas trascendentales de la Razón pura en la medida en que tienen que ser resueltas absolutamente», A 476/B 504-A 484/B 512), entre las que se encuentra la unidad conforme a fin máximamente sistemática, cuya presuposición es fundamento de posibilidad del máximo uso de nuestro entendimiento.
- 2) *La reinterpretación del objeto de la teología trascendental y la decepción de las falsas expectativas metafísicas*. La **escenificación de una suerte de diálogo platónico** como índice de un cambio en el modo de pensar: la suposición de un fundamento inteligible del orden del mundo es la condición de que al mismo tiempo no se le quieran atribuir predicados sensibles, pues se trata de un «objeto en la Idea», no en la realidad.
- 3) El permiso de «**ciertos antropomorfismos**», como si se tratara de figuras estilísticas, en la medida en que la Idea no se refiere *directamente* a un ser externo al mundo, sino al principio regulativo de la unidad sistemática del mundo *mediante un esquema de la misma, a saber, que encontramos representado en una inteligencia suprema que lo ha dispuesto con arreglo a intenciones sabias*.
- 4) **Valor instrumental de una Inteligencia suprema**. No nos interesa «lo que este fundamento originario sea en sí mismo», sino «lo que hacemos con él».

---

<sup>17</sup> *KrV*, «Disciplina de la Razón con respecto a las hipótesis», A 771/B 799: «Los conceptos racionales son, como se ha dicho, meras Ideas y, si bien no tienen objeto alguno en ninguna experiencia, no designan por ello objetos imaginarios y al mismo considerados posibles. Son pensados sólo problemáticamente para fundar en relación con ellos (como ficciones heurísticas) principios regulativos del uso sistemático del entendimiento en el campo de la experiencia. Más allá de esto son meras cosas del pensamiento [*Gedankendinge*], cuya posibilidad no se puede probar y que por ello tampoco pueden ponerse como fundamento de la explicación de fenómenos efectivamente reales mediante una hipótesis»; «[S]e pregunta si es posible establecer *a priori*, por juicios racionales, las fuerzas de sustancias espirituales. Esta investigación está enlazada con otra, a saber, si se puede encontrar una fuerza *primitiva*, es decir, las primeras relaciones fundamentales de causa y de efecto por conclusiones racionales; y como estoy seguro de que es imposible, de ello se sigue que, si esas fuerzas no me están dadas en la experiencia, sólo pueden ser imaginadas. Pero esta imaginación (*fictio heuristica, hypothesis*) no puede tampoco permitir nunca una prueba de su posibilidad y su concebibilidad (cuya apariencia viene de que tampoco se puede demostrar imposibilidad alguna) es una pura ilusión: en este sentido yo sostendría las ensoñaciones de Schwedenborg mismo, si alguien contestara su posibilidad; así, mi ensayo sobre la analogía entre una influencia moral real de las naturalezas espirituales y la gravitación universal no es, propiamente hablando, una opinión seria de mi parte, sino un ejemplo que muestra como se puede avanzar sin obstáculos en las imaginaciones filosóficas cuando faltan los *datos* y cuán necesario es en una tarea tal establecer lo que se requiere para la *solución* del *problema* y determinar si para ello no faltan los *datos* indispensables» (Carta a M. Mendelssohn, 8 de abril de 1766, X 39).

**KrV, A 699/B 727-700/728:** «Pero, ¿me está permitido considerar disposiciones finales como intenciones por cuanto las derivo de la voluntad divina, si bien por medio de disposiciones particulares establecidas en el mundo para ello? Sí, también podéis hacer eso, pero de manera tal que valga para vosotros lo mismo que alguien diga que la sabiduría divina lo ha ordenado todo así para sus fines supremos o que la Idea de la sabiduría suprema es un regulador en la investigación de la naturaleza y un principio de la unidad sistemática y final de la misma con arreglo a leyes de la naturaleza universales, incluso allí donde no somos conscientes de ello, esto es, tiene que ser para vosotros, donde la percibís, enteramente igual decir que Dios lo ha querido sabiamente o que la naturaleza lo ha ordenado así sabiamente. Pues la unidad máximamente sistemática y final que vuestra Razón exigía disponer como fundamento de toda investigación natural como principio regulativo era precisamente lo que os habilitaba para disponer como principio la Idea de una inteligencia suma como un esquema del principio regulativo y, cuanta más finalidad encontraréis en el mundo con arreglo a él, tanto más se confirmará la legitimidad de vuestra Idea; como dicho principio no tenía otra intención que buscar la unidad natural necesaria más gran posible, se la tenemos que agradecer, hasta donde la alcancemos, a la Idea de un Ser sumo, pero no podemos prescindir de las leyes universales de la naturaleza, con vistas a las que se dispuso como fundamento la Idea, sin incurrir en contradicción con nosotros mismos, para considerar esta finalidad de la naturaleza como contingente e hiperfísica con arreglo a su origen, porque no estábamos legitimados para suponer un ser más allá de la naturaleza con las propiedades pensadas, sino sólo a disponer como fundamento la Idea del mismo para considerar a los fenómenos como sistemática y recíprocamente conectados con arreglo a la analogía con una determinación causal».

- 5) La exigencia de reconocer, más allá de la acepción «literal» de las proposiciones, una «figurada» constituye un auténtico motor de resolución de problemas para la Metafísica. Puesto que la Idea de una Inteligencia suprema obedece a la preocupación de la Razón por garantizar la máxima unidad sistemática y final, «**tiene que valer lo mismo para el hablante**» que alguien diga que la sabiduría divina lo ha ordenado todo conforme a sus fines supremos o que la Idea de la inteligencia suprema es un operador regulativo en la investigación de la naturaleza y un principio de la unidad final y sistemática de la misma con arreglo a leyes naturales. *La comunidad significativa entre la proposición «Dios lo ha querido sabiamente» y «la Naturaleza lo ha ordenado sabiamente».*

**KrV, A 701/B 729:** «También parece que una cierta conciencia, si bien no desarrollada, del uso auténtico de este nuestro concepto racional ha ocasionado el lenguaje modesto y legítimo de los filósofos de todas las épocas, puesto que ellos hablan como si se tratara de expresiones sinónimas de la sabiduría y providencia de la naturaleza y de la sabiduría divina, es más, prefieren la primera expresión en la medida en que se las han con la Razón meramente especulativa, porque esta expresión mantiene lejos la pretensión de una afirmación mayor que aquella que les está permitida y al mismo tiempo remite la Razón a su campo propio, la naturaleza».

1) *La historia de una sinonimia y la capacidad de una «expresión figurada» de actuar como custodio de los límites del uso de un concepto.* Los filósofos de todos los tiempos» hablan de la sabiduría y precaución de la naturaleza y de la sabiduría divina como «**expresiones sinónimas** [gleichbedeutende Ausdrücke]», **prefiriendo** incluso la primera expresión —que, frente a lo que pudiera parecer a primera vista, es la «**figurada**», el «tropo», pues la naturaleza sólo se considera sabia mediante el recurso a su fundamento ideal— a la segunda cuando se trata de la Razón especulativa, puesto que «previene» [zurückhalten] de una afirmación mayor que la que nos está permitida —indica que se ha comprendido la operación metafórica— y, al mismo tiempo, «remite» [zurückweisen] a la Razón a su campo propio, la naturaleza.

**KrV, A 670/B 698:** «Hay una gran diferencia entre que algo le sea dado a mi Razón *absolutamente* como un *objeto* y que solamente le sea dado como un *objeto en la Idea*. En el primer caso mis conceptos se dirigen a la determinación el objeto; en el segundo, es efectivamente sólo un esquema, al que no le corresponde directamente ningún objeto, ni siquiera hipotéticamente, sino que sólo sirve para que nos representemos otros objetos mediante la referencia a esta Idea, con arreglo a su unidad sistemática, esto es, indirectamente. Así, digo que el concepto de una inteligencia suprema es una mera Idea, esto es, su

realidad objetiva no debe consistir en que se refiera directamente a algún objeto (pues con tal significado no podríamos justificar su validez objetiva), sino que es sólo un esquema ordenado según condiciones de la máxima unidad racional del concepto de una cosa en general, que sólo sirve para mantener la máxima unidad sistemática en el uso empírico de nuestra Razón, por cuanto el objeto de la experiencia, por así decirlo, del objeto imaginado de esta Idea, como su fundamento o causa. Esto significa que, por ejemplo, las cosas del mundo tienen que contemplarse *como si* tuviesen su existencia en virtud de una inteligencia suprema. De esta manera la Idea es propiamente sólo un concepto heurístico y no ostensivo e indica, no cómo está constituido un objeto, sino como debemos *buscar* en general bajo su guía la hechura y conexión de los objetos de la experiencia».

- 1) La significativa diferencia entre **que a la Razón le sea dado un objeto absolutamente** —nuestros conceptos determinan un objeto— o bien **un objeto en la Idea** —un esquema al que no puede atribuírsele directamente ningún objeto, ni siquiera hipotéticamente, sino que nos permite representarnos indirectamente otros objetos mediante la referencia a esta Idea—.
- 2) El concepto de una Inteligencia suprema es **una mera Idea**, es decir, **un esquema** ordenado según condiciones de la máxima unidad racional, **que sirve para** mantener la máxima unidad sistemática en el uso empírico de nuestra Razón.
- 3) El dar un objeto en la Idea como cierta disciplina de la manera en que contemplamos la naturaleza: la Idea es un **concepto regulativo, no ostensivo**, esto es, no indica [*anzeigen*] cómo está constituido un objeto, sino cómo debemos buscar bajo su guía la hechura y conexión de los objetos de la experiencia.

**KrV, A 676/B 704:** «Ahora bien, aquí se muestra una diferencia en el modo de pensar [*Unterschied der Denkungsart*] cabe una y la misma presuposición, que es bastante sutil, pero, sin embargo, es de gran importancia en la filosofía trascendental. Yo puedo tener fundamento suficiente para suponer algo de manera relativa (*suppositio relativa*), sin estar legitimado para suponerlo absolutamente (*suppositio absoluta*). Esta distinción es oportuna cuando nos las tenemos meramente con un principio regulativo, del que conocemos desde luego la necesidad en sí misma, pero no la fuente de la misma, y para ello suponemos un fundamento supremo meramente con la intención de pensar la universalidad del principio más determinadamente que, por ejemplo, si pienso para mí un ser como existente que corresponde a una mera Idea y sin embargo trascendental».

- 1) Suponer algo de manera relativa (*suppositio relativa*) frente a suponer algo absolutamente (*suppositio absoluta*): una distinción del «modo de pensar», bastante sutil, pero de gran importancia para la filosofía trascendental, especialmente cuando se trata de un principio regulativo (*cfr.* distinción de **K. Bühler** en su *Teoría del lenguaje* entre «*demonstratio ad oculos*» y «*deixis in phantasma*»).

**KrV, A 679/B 707:** «[L]a suposición de la Razón de un ser supremo como causa suprema es meramente relativa y se piensa a favor de la unidad sistemática del mundo sensible y es un mero algo en la Idea del que carezco de concepto acerca de lo que sea *en sí*. De esta manera se explica por qué necesitamos la Idea de un ser originario *necesario* en sí con respecto a lo que está dado como existente a los sentidos, pero nunca podemos tener el menor concepto de éste ni de su *necesidad* absoluta».

- 1) No hay ganancia cognoscitiva alguna, sino reconocimiento de la necesidad de reservar un espacio a una suerte de «algo en la Idea», enteramente desconectado con respecto a todo concepto.
- 2) *La Idea de una causa suprema del mundo no interesa por sí misma, sino por la función que cumple en la investigación de la naturaleza.* La suposición racional de un ser supremo como causa suprema se piensa de manera relativa a favor de la unidad sistemática de la unidad sistemática del mundo sensible: es «un mero algo en la Idea», de cuya constitución supuestamente real no tenemos ningún concepto. *Todo ello supone una suerte de ampliación de nuestra noción de causa que abre el paso a una «causalidad hermenéutica».*

**Esta ampliación del significado que le damos a una categoría como preámbulo para reinterpretar la consistencia de la facultad del sistema que es la Razón:**

a) La *fe doctrinal* empieza a perfilarse como título en condiciones de hacerse cargo de la relación entre mundo y Dios, al ser un título que marca la distancia entre lo que se puede comprender y lo que se puede concebir. Por ello, el incrédulo impide que la Crítica pueda contribuir al progreso de la Metafísica más que el entusiasta y el supersticioso:

**Rflx. 6217-6218:** distinción entre **el entusiasta** [*Schwärmer*] (quien admite una Idea de la Razón a la que no corresponde ninguna ley de la experiencia); **el supersticioso** [*Abergläuber*] (quien admite leyes de experiencia con las que no puede concordar ningún uso de la Razón) y **el incrédulo** [*Unglauber*] (quien admite el acuerdo entre Razón y experiencia y, al mismo tiempo, no quiere admitir ningún otro objeto distinto de aquellos cuya existencia está suficientemente probada por la Razón y por la experiencia, es decir, quien niega por principio todo lo que no puede ser objeto de experiencia, desatendiendo que allí donde no hay razones objetivas para creer, puede haber sin embargo razones subjetivas para ello).

b) La *suposición relativa* forma parte de las operaciones simbólicas del lenguaje, de manera que será posible encontrar en Kant un uso *simbólico* de las categorías (un *uso ficcional* de las mismas). Kant podía haber declarado una suerte de estado de crisis del uso empírico de las categorías, sin embargo, opta por la salvaguarda de su sentido carente de aplicación legítima mediante un mecanismo lingüístico que nos permite seguir *usándolas*, ahora bien en un uso que sólo se relaciona con el primero indirecta y *simbólicamente*.

c) La *exposición simbólica* no olvida que su funcionamiento depende precisamente de mantener la conciencia del «punto de heterogeneidad». No hay un deslizamiento en una causalidad à la *Hegel*, en la «quiebra» y «transformación» de las causas tal y como las entendemos en el suelo de la experiencia, de suerte que ni César ni ningún agente histórico sea capaz de concebir el sentido completo de sus acciones, pues no hay algo así como hilo conductor de las mismas comprensible para un entendimiento humano. Eso constituiría un auténtico *golpe de estado* dirigido a la tercera analogía de la experiencia, de manera que *el fracaso de la causa concebida por el agente no sería más que la oportunidad para que otra causa actúe en su lugar*. No se trata de que la Razón avance eliminando el azar, pues no hay concordancia viable entre el Espíritu y sus figuras, de manera que el verdadero contenido de la Historia se deja entrever en periodos de crisis, en las «colisiones».

Kant no olvida en ningún caso que la siguiente distinción aristotélica entre *causa*, *signo* y *coincidencia* debe ser respetada y no deben desdibujarse los límites que las separan a unas de otras:

«Llamo «causa», por ejemplo, a que la luna lo es de que el sol se eclipse, o la fatiga de la fiebre; «señal» del eclipse a que un astro entre en el disco del sol, y también la aspereza de la lengua es señal de que se tiene fiebre; «coincidencia» a que el sol se eclipse cuando uno está andando, pues ello no es ni señal ni causa del eclipse, ni el eclipse lo es del hecho de andar. Por ello, ninguna coincidencia ocurre siempre ni la mayor parte de las veces» (Aristóteles, *Acercas de la adivinación*, 462 b29-463 a3).

**B) El antropomorfismo simbólico como imagen sensible del límite: la capacidad para exponer simbólicamente de «una pequeña agitación del cerebro que llamamos pensamiento».**

La *Conclusión* de los Prolegómenos (§§ 57-59) delimita de algo parecido a una «causalidad hermenéutica» —vendría a completar la dualidad de causalidad sensible e inteligible—. Un Ser supremo distinto del mundo garantiza como *causa* —que desconocemos en tanto que tal—el *efecto* de inteligibilidad que la naturaleza suscita en mí.

El «simbolismo analógico» parte de la reflexión filosófica sobre presuposiciones de las que ya han partido siempre filósofos y científicos y renuncia, antes que nada, a la dilucidación de la

naturaleza de Dios, sustituyendo este estudio por **la común conformidad a la Razón de un efecto que conozco con los efectos de la Razón humana que también conozco**. La inteligibilidad del mundo no se solapa con la que exponen las obras de arte. Este procedimiento, fundamentalmente lingüístico, localiza una «**Razón indeterminada**» que sería responsable de ese efecto de inteligibilidad. Se trataría de una **causa más semántica que teológica**, en el sentido hiperfísico que la última podría tener (quiebra de la dicotomía humeana entre *inefable* e *incognoscible*). Esta «**causa hermenéutica**» bien podría ocuparse principalmente de explicitar un «**implícito**» que no podía sino permanecer en estado **latente en la misma «tercera analogía de la experiencia»**, pues parte de una lectura muy determinada de la «causa final» aristotélica, especialmente si la entendemos como aquello que «mueve» por ser precisamente objeto de querencia y modelo de imitación.

[Baumgarten había distinguido en su *Metafísica* entre un *antropomorfismo grosero* (error de quienes atribuyen a Dios una figura, por ejemplo, humana) y el *sutil* (error de quienes atribuyen a Dios las imperfecciones de lo finito). Kant rompe con esta división defendiendo la posibilidad de un *antropomorfismo simbólico*, en el que es el orden de la naturaleza el que me parece divino. «*Hay que entender que el Dios teórico está tan vacío de su contenido que puede servir de metáfora sin peligro*» (G. Lebrun, *op. cit.*, p. 227)].

**Proleg., § 57 Primer diferendo con Hume: Kant se aparta de la crítica de Hume acerca de la impotencia filosófica del deísmo imponiendo aún más reglas que el filósofo escéptico: esta sobreabundancia legal abre una nueva perspectiva sobre el asunto<sup>18</sup>.**

- 1) **Las Ideas transcendentales conducen hasta el lugar en que lo fenoménico y lo nouménico se tocan.** «hasta donde se tocan, por así decirlo, el espacio lleno (de la experiencia) con el espacio vacío», lo que proporciona la ocasión para determinar los límites de la Razón pura.
- 2) El «campo mostrativo» de la Razón y la conexión entre aquello que conocemos y lo que no conocemos ni conoceremos nunca: lo que determinamos y llevamos a evidencia es **el concepto de conexión efectivamente real —no lo ponemos nosotros— entre lo conocido y lo completamente desconocido.**
- 3) **El doble error del univocismo:** ni la atribución de conceptos puros del entendimiento ni la de propiedades sensibles al ser inteligible permiten pensar lo que nos interesa de él. *Asunción del antropomorfismo como representación aneja al teísmo.*
- 4) **La virtud del aumento de preceptos** Es posible que el precepto que ordena evitar juicios trascendentes y el precepto que ordena elevarnos hasta objetos que yacen fuera del campo inmanente (empírico) coexistan «en el límite de todo uso lícito de la Razón».
- 5) **Mantenernos en este límite** equivale al tipo de discurso calificado de «antropomorfismo simbólico», que **«atañe sólo al lenguaje, no al objeto mismo».**
- 6) **Determinamos un relación, no el modo de ser de un ente suprasensible.**

**Proleg., § 58 El conocimiento por analogía en tanto que conocimiento de una relación que permanece idéntica en cosas enteramente distintas Segundo diferendo con Hume<sup>19</sup> [texto sobre la epagogé en Aristóteles]:**

<sup>18</sup> Cabe pensar que el «progreso» efectivo que la filosofía trascendental cumple con respecto al pensamiento escéptico reside en la introducción de diferencias ulteriores, que permitan encontrar, por ejemplo, **una vía intermedia entre el deísmo y el teísmo** —mediante el **antropomorfismo simbólico**— o entre vegetación e industria divina —mediante un sentido despersonalizado, espacio reservado para la interpretación—.

- f) Definición del *conocimiento por analogía* y la validez de un concepto *para nosotros*.
- g) La depuración máxima del *deísmo* y la viabilidad de pensar una «causalidad por Razón» con respecto al mundo, mediante lo que no nos deslizamos desde el inocuo deísmo hasta el temerario teísmo, sino que referimos esa causalidad «a la relación que el Ser supremo mantiene con el mundo sensible» y la detección en él de orden y finalidad, que permite pensar al Ser supremo como fundamento de la forma racional del mundo.
- h) **La Razón se le atribuye al Ser supremo** no directamente, sino **mediante una analogía, y sirve para pensar el mundo**, no para determinar a ese Ser, hasta el punto de que *es impensable para nosotros de modo determinado*.
- i) **La expresión «como si» como fórmula adecuada para nuestros débiles conceptos** y la transformación de una relación entre algo conocido y algo otro desconocido para nosotros en el fundamento de la forma racional del mundo.
- j) La conexión del principio de Hume con el siguiente: «no considerar el campo de la experiencia posible como aquello que se pone límites a sí mismo desde el punto de vista de la Razón». Un camino intermedio determinado por principios.

**Proleg., § 59:**

- c) *La imagen sensible [Sinnbild] de límite* que indica a la Razón el uso legítimo de sus facultades.
- d) *La rentabilidad regulativa de un conocimiento del límite*: la referencia a algo «que no debe ser objeto de la experiencia, pero que, sin embargo, debe ser el fundamento supremo de todos los objetos de la experiencia».

***Hay en esta versión inédita en la Crítica de la causa una cierta recuperación de la causa final aristotélica en tanto que una causa no productiva: la causalidad de un estado que no se relaciona temporalmente con lo movido o cambiado.***

***Acerca de la generación y la corrupción, I 7, 324 b13-18:***

«El agente activo es causa en tanto es aquello donde está el principio del movimiento. Sin embargo, la causa final no es poiética/productiva (por lo cual la salud no es principio productivo, salvo en sentido metafórico). Así, cuando está presente el agente, el paciente llega a ser alguna cosa, mientras que al estar presentes los «estados», el paciente no *llega a ser*, sino que *ya es*. Las formas y los fines son una clase de «estados», mas la materia, en cuanto materia, es pasiva».

***Met., XII 3, 1070 a21-23:***

«Las motrices son causas en tanto que existen con anterioridad, mientras que las que son como la forma existen simultáneamente. Efectivamente, cuando un hombre sana, en ese momento existe también la salud, y la figura de la esfera de bronce existe a la vez que la esfera de bronce».

**Conclusiones:**

¿Qué tienen en común el primer grupo de textos y el segundo? Ambos *renuevan la confianza del filósofo en el uso del lenguaje que le está permitido*. En el primer caso, no se deja de elogiar la presencia de toda una tradición del lenguaje figurado como balón de oxígeno para una Metafísica que cuenta con más periodos de crisis que de esplendor, tradición que desemboca en la operación calificada como «dar un objeto en la Idea» y que permite orientar tareas y modos

---

<sup>19</sup> Hume insiste en los *Diálogos* en que valoremos con la suficiente objetividad esa agitación de nuestro cerebro que convertimos en modelo del universo entero, mientras que Kant subraya la necesidad de que delimitemos un discurso válido para nosotros y nuestra manera de relacionarnos con el lenguaje.

de proceder en el cumplimiento de la unidad sistemática que la Razón exige. En el segundo, cierta manera de pensar la relación entre el mundo y lo externo al mismo se considerará que incumbe sólo al lenguaje.

Alguien como Hume podría sostener que en los dos casos, en la defensa del uso regulativo de las Ideas y en el antropomorfismo simbólico el pensador ha cometido la osadía de convertir a «pequeña agitación de nuestro cerebro» en el modelo adecuado para pensar el orden del mundo entero:

«Pues admitiendo que pudiéramos tomar las *operaciones* de una parte de la naturaleza sobre otra como fundamento de nuestro juicio sobre el *origen* del todo (cosa que jamás puede ser admitida) ¿por qué seleccionar no obstante un principio tan diminuto, tan débil, tan limitado como la razón y la intención de los animales tal como se da en este planeta? ¿Qué especial privilegio tiene esta pequeña agitación de nuestro cerebro que llamamos *pensamiento* para que tengamos que constituirla de este modo en modelo de todo el universo? Sin duda, nuestra parcialidad a favor de nosotros mismos nos la hace presente en todas las ocasiones, pero la verdadera filosofía debe guardarse cuidadosamente de una ilusión tan natural» (Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, parte II, pp. 118-119).

Esta potente imagen elegida por Hume para dejar sin fundamento a todas las aplicaciones trascendentes de conceptos humanos como el de causa es sin duda admirable y devela el implícito que pocos teólogos encubiertos han querido mantener oculto. Todo es válido acerca de ella con exclusión de lo siguiente: no logra atacar lo que Kant califica como significado trascendental de las categorías. Lejos de amilanarse por la elevación de una pequeña agitación del cerebro a las alturas del orden cósmico, *Kant estima que nada mejor que precisamente esa débil y casi fugaz agitación para rebajar al máximo lo que el fundamento del orden del mundo pudiera contener aún de teológico*. El *sentido* que descubre el hablante en una unidad sistemática que no se da absolutamente, sino en la Idea, al igual que el que depende de una mera manera de hablar, quizá tengan más en común de lo que pensamos con el apego de la *reflexión* hacia aquellos dibujos *à la grecque*, la hojarasca para marcos y la decoración fantástica de los papeles pintados, todos productos de la mano del hombre «que no significan nada por sí mismos, no representan nada, ningún objeto bajo un concepto determinado» (*KU*, § 16). Siguiendo a G. Lebrun, una «Menschkenntnis» que tiene que ver con el gusto y la contemplación estética se convierte en el mejor ejemplo de la reflexión libre, en cuya apariencia [*Erscheinung*] se disipa la apariencia [*Schein*] trascendental que daba sentido a la *Dialéctica trascendental* de la primera *Crítica*:

«La teología es descalificada definitivamente como instancia de garantía teórica, el papel fundador de la lógica es, por contra, puesto en cuestión: era lo mínimo para que la belleza de «dibujos entrelazados sin fin» y el encanto de un jardín a la inglesa quedara justificada. ¿Qué tiene de sorprendente? El movimiento y la ramificación de los conceptos son los que explican los asombros de los hombres, no al revés» (G. Lebrun, *Kant y el final de la Metafísica*, cap. IX «La emergencia de la finalidad técnica: B) La reflexión como método de la filosofía», p. 294).

La reflexión es el mejor representante en la *Crítica* de esa «pequeña agitación del cerebro», que permite escindir una tercera posibilidad entre un plan divino y el desarrollo ciego de un vegetal (autocracia de la materia), entre el azar y la determinación total, la fortuna y la premeditación.

«Todos los efectos de estos principios nos son conocidos por experiencia, pero los principios mismos y sus formas de actuación nos son totalmente desconocidos. Y no es menos inteligible ni está menos conforme con la experiencia decir que el mundo surge por vegetación, a partir de una semilla arrojada por otro mundo, que decir que surge de una razón o de una actuación divina, en el sentido en el que Cleantes lo entiende» (*op. cit.*, pp. 147-148).

Habrá quien defienda que eso no es más que basar la *Metafísica* y las metáforas que lleva aparejadas en una antropología carente de futuro, pero también es cierto que Kant no se siente incómodo ante imágenes de lo humano que Hume contaba de antemano con que serían intolerables para el interlocutor. Esta transformación no habría sido posible en caso de que la

ontología crítica no hubiese reservado un lugar muy preciso para el *concepto problemático*, una no-cosa, un concepto-límite que nos enseña a aprender el valor de los conceptos de carecen de aplicación inmediata.

La retórica que sostiene la renovación kantiana del vocabulario metafísico ha de mantenerse a buen resguardo tanto del alcance positivo de la crítica humeana cuanto de la caída en las trampas y trucos que han hecho tradicionalmente de la retórica un saber engañar a otros, un arte del filibustero. Lo más fácil sería favorecer «la propensión visionaria a un arte mágico» que hiciera saltar por los aires el entero sistema de principios del entendimiento puro, de suerte que la mención de la naturaleza o del Creador sabio del mundo implicase la mención de una causa para la que todo fuera posible. Esa «causa mágica» ya no es una causa más entre otras — disuelve todo uso del entendimiento— y nada tiene que ver con la que solicita el proceder del Juicio al que llamamos reflexión:

«La magia suprime el azar tanto como la técnica del que silba imitando al ruiseñor; también hace de la Reflexión —azar vivido sin creer en él, pero a pesar de ello vivido— una ilusión pasajera. ¿De qué serviría atribuir a una «naturaleza» esta *apariencia* incierta y tenaz de demiurgia que nos fascina en el reino orgánico si la «naturaleza» fuera sinónimo de una materia dotada de un «arte mágico» capaz de todas las salidas? La naturaleza no sería ya el correlato de la Reflexión. Constatar que la naturaleza orgánica se parece a un montaje artístico sin serlo es explicitar el juicio reflexionante; proclamar la omnipotencia de una naturaleza que forja cualquier especie y cualquier ocurrencia es disolverla. No hay que confundir la omnipotencia de la naturaleza y la «autocracia de la materia» (V, 421), la confesión de la ignorancia y la licencia para divagar. Aquélla da cuenta de la apariencia de azar, ésta explica fácilmente que ya no haya más. «No es un azar si...» es el lema de los fanáticos, que nunca tienen dificultades en forjar una causa o estratagema que disipe la Reflexión. La Reflexión, por su parte, se sitúa en un punto en que el azar no es admisible ni reabsorbido, —donde las configuraciones no son ni premeditadas ni fortuitas—» (G. Lebrun, *Kant y el final de la Metafísica*, cap. XVI «La teleología reencontrada», pp. 463-464).

### C) *¿Para qué necesita la Metafísica de la analogía? El motor de las exposiciones indirectas.*

Cuando comparamos un Estado monárquico gobernado por leyes populares y un Estado despótico con un organismo y con un molinillo de mano respectivamente estamos pensando una *igualdad de relaciones* entre cosas enteramente heterogéneas. La analogía se sustenta precisamente «en el punto de heterogeneidad», esto es, en que entre ambas cosas lo único idéntico es *cierta manera de proceder*, de manera que ningún visionario la practica. *La simbolización recoge el conjunto de operaciones lingüísticas que sostienen la validez de un sentido, entendiendo éste por la relación más abstracta que podamos pensar entre una causa indeterminada y un efecto determinado.* La especie de *exposición* que se sirve de la analogía se denomina *simbólica* y pertenece al ámbito de lo intuitivo, es decir, se enfrenta a lo discursivo y a toda designación de las cosas mediante caracteres y signos. Este modo de exponer cuenta con límites amplios (no es lo mismo servirse del organismo, concepto él mismo problemático para el Juicio, para exponer simbólicamente un tipo de Estado, que recurrir a un molinillo de mano), pero respeta en todo caso la condición siguiente: que toda exposición mantenga alguna relación, por muy alambicada que sea, con una intuición. Por otra parte, lejos de constituir una suerte de uso desplazado de la exposición, la simbolización es un proceder que encontramos a la base de la acuñación del vocabulario técnico de la filosofía

Un precedente de la meditación kantiana acerca de las reglas de exposición de conceptos y de lo que podría ser un «conocimiento simbólico», como es nuestro conocimiento de Dios, nos conduce a Aristóteles. Determinar lo que Aristóteles quiere indicar con el término *epagogé*, difícilmente traducible en lengua castellana y, en general, en cualquiera de las lenguas modernas que utilizamos con más frecuencia, constituye una de las dimensiones más delicadas de su obra. La «Metafísica» y la «Física» se sirven con frecuencia de pruebas de raigambre dialéctica, como la refutación o la distinción de significaciones del campo semántico del ser y la sustancia, que parecen pertenecer al otro lado de la demostración científica [*apódeixis*]. La extrañeza que despierta esta abundancia de efectos dialécticos en el texto no se disipa hasta que

no se aclare qué entiende Aristóteles por dialéctica o, mejor dicho, hasta que no se precise qué parte de la tradición dialéctica contribuye, tras las debidas modificaciones, a la resolución de las aporías en filosofía<sup>20</sup>. Contamos con algunas indicaciones muy valiosas que estudiosos de Aristóteles han dirigido a este procedimiento que, como ya acertó a ver Hegel en su lectura de la «Metafísica», parece contar con una suerte de prelación con respecto a la firmeza de las figuras silogísticas<sup>21</sup>. F. Martínez Marzoa presenta a la *epagogé* en su *Historia de la Filosofía* en su nota más general, a saber, como un encaminarse desde lo dado hacia sus condiciones de posibilidad, definición que tomaremos como punto de partida de nuestro análisis del término. Pero en seguida surgen dudas y dificultades que podrían transformar este procedimiento en una mera inducción o en una recolección de casos, cuya repetición avalaría la certeza de una hipótesis. La siguiente presentación de la *epagogé* nos permite reunir los matices relativos al término que, a nuestro juicio, no deberían pasarse por alto:

«El uso aristotélico de la *epagogé* se funda, en efecto, sobre la idea central de que hay cosas que, por semejanza, «van juntas» (el alfabeto o los números son la imagen más llamativa), importando poco que su serie sea finita o infinita: lo importante es que se comporten de la misma manera, que obedezcan a la misma regla. Cuando Aristóteles dice que ser un número tiene como punto de partida ser una unidad (*Metafísica*, V 6, 1016 b17-18), aplica la concepción del número desarrollada en *Met.*, I, M y N, donde subraya que se obtiene un número tomando como punto de partida la unidad y añadiendo uno, de suerte que el resto de los números se obtiene volviendo a empezar desde el principio. Dada la regla, se tiene lo que define al género «número».

Interpretemos eso en términos de *epagogé*. El marco más propio para la utilización de esta última es [...] el del aprendizaje. Supongamos que se tratara de aprender a contar o de aprender lo que es un número. Lo decisivo aquí es hacer comprender concretamente «como funciona», poniendo de manifiesto de la mano de números concretos que de uno a otro hay algo que es cada vez la misma cosa y que se repite de manera semejante (el género es, precisamente, lo que dos cosas diferentes tienen en común). [...]

Los casos *particulares* son propiamente los números en los cuales se muestra la regla «añadir uno». Y poco importa, a nuestro entender, la cantidad de estos casos particulares: no depende más que de la rapidez del discípulo para descubrir una constancia oculta bajo una diversidad. En este caso la diversidad es la de los diferentes números y la constancia reside en la regla de su sucesión. Y poco importa, igualmente, que la serie de los números no tenga fin (el procedimiento no tiene nada que ver con la inducción completa), sea cual sea el número considerado, pues se sabe —toda vez que se ha visto el comportamiento del número, que se ha asimilado lo que es un número— que estará constituido por el que le precede al que se suma una unidad. Puede llamarse a eso una *generalización*, pero bajo la condición de entenderlo literalmente, es decir, como el paso al *género*, como la adquisición del *género* y la capacidad, derivada de aquella adquisición, para emplearlo —lo que tiene lugar *aplicándolo* a nuevos casos particulares, es decir, por lo que hace al caso, aplicando la misma regla a cada nuevo número. Sin embargo, si hubiese propiamente generalización, es decir, tránsito a *proposiciones* verdaderas universalmente, Aristóteles no opondría sin duda la *epagogé* al razonamiento deductivo [*lógos*], al silogismo [*sullogismós*], a la demostración [*apódeixis*]. La generalidad de la *epagogé* es la de la aplicación «universal» (es decir, la aplicación a cada nuevo elemento del género) de la regla que define al género. En un sentido, se permanece siempre en el plano de los casos particulares: no se hace más que pasar de un caso particular a otro. No se trata efectivamente más que de lo particular. La noción de universalidad, o de totalidad, no interviene, en efecto, en el procedimiento en cuestión, como tal, es decir, a título propio y distinto o, si se prefiere, separadamente de los individuos. No aparece —ligada indisolublemente a ellos— más que bajo la forma de su serie, de su género (a saber, en nuestro ejemplo, el número). La universalidad, en el sentido aristotélico del término, no es el orden esencialmente cuantitativo (nada indica que el número de casos debe entrar en juego de manera forzosa en una

---

<sup>20</sup> Este § da por supuesta la lectura del cap. III «Dialéctica u ontología o la necesidad de la filosofía», parte I de *El problema del ser en Aristóteles* de P. Aubenque.

<sup>21</sup> Vd. *Lecciones de Historia de la Filosofía*, Werke 19, Suhrkamp, p. 145, traducción de la profesora: «No hay que buscar un sistema de la filosofía en Aristóteles. Pero él se extiende sobre el horizonte de las representaciones humanas, las ha sometido a sus pensamientos, su filosofía es enormemente compiladora. En las partes del todo Aristóteles avanza de una manera tan poco deductiva, que más bien parece tomar un comienzo empírico; también diserta [*räsoniert*], habla de experiencias. Su estilo es con frecuencia el de la disertación habitual; pero es peculiar de él que hasta con este procedimiento sea siempre indefectiblemente especulativo hasta lo más profundo».

*epagogé*). Aun siendo verdadero que un predicado *universal* es aquel que puede decirse «de *todo*», es suficiente con sustituir la noción de este «todo» por la de necesidad, para constatar, ante la indiferencia de una sustitución semejante en Aristóteles, que la totalidad en cuestión no tiene un significado fundamentalmente numérico. En la *epagogé* de Aristóteles siempre se puede poner el número de casos entre paréntesis. No es algo capital. Puede realizarse una *epagogé* que tenga valor «universal» con dos casos.

Ahí, es decir, en el hecho de que para Aristóteles un universal no sea un individuo y no sea, por tanto, «separable», se encuentra, nos parece, el punto esencial: Aristóteles ha visto en la *epagogé*, bajo la estricta condición de que se la practique desde una perspectiva socrática, un método que, tratándose del universal, tiene el mérito incomparable —por contraste con el uso desviado de Platón, que concibe la abstracción como una separación— de no separar jamás al género del individuo» [F. Caujolle-Zaslavsky, «Interprétation du sens aristotélicien d'*epagogé*», in: DEVEREUX, D./PELLEGRIN, P. (eds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, CNRS, 1990, pp. 384-386].

Este comentario se detiene en el centro neurálgico de este término tan debatido y acerca del cual, no está de más decirlo, se ha oscurecido más que aclarado en tantos años de discusión de los estudios aristotélicos. El núcleo de la discusión aborda la *epagogé* como el proceso mediante el que encontramos que múltiples casos, más o menos próximos o sin aparente semejanza, comparten una misma regla, que en todos se repite y es su razón de ser. Mejor no confundir, por tanto, el «paso al universal» mediado por la *epagogé* con una suerte de efecto «alud de nieve» con que contarían baterías inmensas de casos y ejemplos que conectan, por ejemplo, dirigir distintos medios de locomoción con contar con un cierto saber, indeterminado en principio. Si la convicción propiciada por estos «casos» no depende de que encontremos en ellos algún universal *en acto*, podemos asegurar que se tratará de una *dóxa* carente de fundamento. Si, por el contrario, los ejemplos llegan a convencernos porque ponen en juego una regla que hasta ese momento nos parecía muy verosímil en teoría, pero poco valedera para la práctica, eso lo habilita la *epagogé*. Detengámonos por un momento en una ocurrencia del término a propósito de Sócrates, que según Aristóteles se habría caracterizado precisamente por no abstraer sus razonamientos de los entes:

«[Sócrates], sin embargo, pretendía con razón encontrar el *qué-es*, pues pretendía razonar por silogismos y el *qué-es* constituye el punto de partida de los silogismos. Pues la dialéctica no era entonces lo suficientemente vigorosa como para ser capaz de investigar los contrarios aparte de *qué-es*, y si la misma ciencia se ocupa de los contrarios. Dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos [*hoi epaktikoí lógoi*] y las definiciones universales [*tò horízesthai kathólou*]. Y ambas están, ciertamente, en el principio de la ciencia.

Sócrates, sin embargo, no separaba los universales ni las definiciones. Pero otros los separaron denominándolos «*Ideas* de las cosas que son»» (*Met.*, XIII (M) 4, 1078 b22-31).

Este texto muestra que Aristóteles no cuenta con algo muy distinto del Sócrates de diálogos platónicos como el *Fedón*, el *Laques*, el *Lisis* o *El Banquete* cuando concede a este término una posición tan relevante en su propia búsqueda de *qué-es* referido a la totalidad de los entes. En realidad, se trata de recoger la herencia socrática que refleja magníficamente aquel pasaje del *Hippias mayor* de Platón, en el que la pregunta por la esencia de lo bello es transformada constantemente por su interlocutor en los términos de un catálogo de las cosas bellas y una selección de las mejores entre ellas. Aristóteles parece admirar notablemente la eficacia del método socrático para que las posiciones basadas en meras *opiniones* muestren su capacidad para defender tesis que avanzan en direcciones contradictorias<sup>22</sup>. La propia rehabilitación de las *opiniones establecidas* [*éndoxa*] en los *Tópicos* hunde sus raíces en el diálogo socrático que, de alguna manera, se encuentra «interiorizado» en el texto de Aristóteles, hasta el punto de que la misma refutación de los negadores del principio de no-contradicción puede y debe ensayarla cada uno por sí mismo, comportándose con respecto a sus palabras como *otro* para *sí mismo*. Si esto es así, encontraríamos en Aristóteles una suerte de

---

<sup>22</sup> Se recomienda la lectura del cap. «Decir lo que es (lo que es decir)» de F. Châtelet, *La filosofía de Platón*, Barcelona, Labor, 1984, pp. 45-66, como excelente estudio del «método» socrático para escindir las opiniones del preámbulo de la ciencia.

transformación del Sócrates de los diálogos de Platón en una «figura de la reflexión», responsable de cribar entre las posiciones dotadas de sentido y las que no lo tienen en absoluto.

A la luz de estos textos, la *epagogé* congrega en Aristóteles al menos este conjunto de funciones:

- a) determinar las condiciones de posibilidad de lo dado.
- b) orientar en la determinación de lo admisible en filosofía frente a las opiniones que se muestran como inaceptables y absurdas.
- c) poner a prueba la validez de los principios al aplicarlos *directamente* a lo particular.

Si nos ocupamos unitariamente de este conjunto de notas que la *epagogé* lleva aparejadas, lo primero que habría que indicar es que las hemos colocado en el orden que va de lo más cognoscible para nosotros a lo primero por sí mismo, pues quizá buena parte de la incomodidad que ciertos lectores de Aristóteles han encontrado en la importancia concedida a este concepto se deba al desconocimiento de su función más decisiva, a saber, ratificar que un principio no es fruto de la imaginación del filósofo. En primer lugar, el estudio de la *sustancia* tiene como punto de partida la determinación de cuántos y cuáles son los sentidos en que ésta puede resolverse, de suerte que la diferencia, por ejemplo, entre lo que es la sustancia como materia y lo que es como forma sólo puede dictarla una suerte de *ley del sentido* con arreglo a la cual el ente se desarrolla. Hay en todo argumento aristotélico una apelación constante al oyente/lector, puesto que éste ha de saber, de hecho, *ya* siempre sabe, aunque no lo reconozca explícitamente, que las cosas reciben ciertos nombres a partir de lo que llegan a ser como forma, no por lo que comienzan a ser como materia. Asimismo, las definiciones no toman libérrimamente como referencia lo que en el ente es en acto. Todas las distinciones centrales de la *Metafísica* aristotélica, que determinan centralmente el verbo *ser*, se fundan en un cierto supuesto hermenéutico, que parte de que todo dicente cuenta con los medios adecuados para desarmar de sus artimañas a alguien que afirme poder hablar de piedras, trirremes y muros como si se tratara de una y la misma cosa. Otro supuesto de este orden es el que estudia lo natural como *lo análogo* de lo técnico, contando con la capacidad del oyente para captar qué es «lo semejante» entre esos dos ámbitos. Hay al menos dos textos de la *Metafísica* en que la alusión al uso de la analogía en ontología es manifiesta:

«[P]uesto que la sustancia es causa del ser de cada cosa, ha de buscarse en estas diferencias cuál es la causa del ser de cada una de estas cosas. Ciertamente, ninguna de estas diferencias —ni siquiera en unión con el sustrato— es entidad, pero no es menos cierto que **son, en cada caso, lo análogo <de la sustancia>** [*tò análogon en hekástoi*]: así como en la sustancia lo que se predica de la materia es el acto mismo, así también en las demás definiciones <las diferencias> lo son en mayor grado. Por ejemplo, para definir un umbral diríamos que es un leño o una piedra colocados de tal modo, y que una casa es un conjunto de ladrillos y maderas colocados de tal modo (o en algunos casos añadiríamos, además, *aquello para lo cual*), y que el hielo es agua solidificada o condensada de tal modo. Un acorde, a su vez, se definiría como tal mezcla de lo agudo y grave. Y del mismo modo en los demás casos» (*Met.*, VIII (H) 2, 1043 a2-12).

«Acto es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en potencia. Decimos que existe en potencia, por ejemplo, el Hermes en la madera y la semirrecta en la recta entera, ya que podría ser extraída de ella, y el que sabe, pero no está ejercitando su saber, si es capaz de ejercitarlo. Lo otro, por su parte, <decimos que está> en acto. Lo que queremos decir queda aclarado por medio de la inducción a partir de casos particulares [*epi tòn kath'hékasta tēi epagogēi*], y no es preciso buscar una definición de todo, sino que **a veces basta con captar la analogía en su conjunto** [*tò análogon sunorân*]: que en la relación en que se halla el que edifica respecto del que puede edificar se halla también el que está despierto respecto del que está dormido, y el que está viendo respecto del que tiene los ojos cerrados, pero tiene vista, y lo ya separado de la materia respecto de la materia, y lo ya elaborado respecto de lo que está aún sin elaborar. Queda el acto separado del lado de uno de los miembros de esta distinción y lo posible o capaz, del otro» (*Met.*, IX (Θ) 6, 1048 a30-1048 b5) [negrita nuestra].

Nos encontramos ante dos afirmaciones de profundo calado para la *Metafísica* de Aristóteles, que nos permiten hacer al menos estas dos observaciones:

- 1) la *epagogé* es el camino por el que advertimos que lo que produce y da consistencia a un preparado médico como la hidromiel, a un haz de trigo, a un libro, a un cofre o a un dintel es *en todos estos casos* estructuralmente idéntico a aquello que configura a los entes como lo que son. Para dar este *paso* es necesario que quien investiga tenga mínimamente claro qué diferencia a la potencia del acto y cómo esta diferencia influye en la composición de las definiciones que se propongan. La posibilidad de la analogía reside, pues, en la presencia tanto en la naturaleza como en el arte de «modos de ser» y diferencias entre esos modos que delimitan nítidamente a una obra de otra y a un ente con respecto de otro. Así pues, el juicio que encontramos en el hombre más común y que le lleva a preferir una espada en mano que ciento volando en su imaginación es la condición de funcionamiento de una analogía que permite servirnos del arte para aclarar cómo procede la naturaleza. Y la abundancia de los ejemplos en este capítulo 2 del libro VIII (H) de la *Metafísica* no tiene como propósito cimentar con un número abundante de casos la elevación de la forma al principio primero de los entes. Por el contrario, se trata de ensayar *en cada caso* lo que, gracias a este trámite por las cosas, ya vamos asumiendo como verdadero *en general*, a saber, que en cada cofre, libro y umbral reside cierta «estructura» que se encarga de proporcionarle un determinado *aspecto* a los constituyentes materiales. Forma parte de este modelo de investigación la enseñanza que recogen las líneas últimas del capítulo y que le pone límites a la lectura conjugada de la sustancia natural y la obra del arte, formulable en los siguientes términos: no conviene asociar siempre al *acto* el estatuto de movilidad ni enlazarlo con un trajín considerable que permite desembocar en él. Fenómenos meteorológicos como la *bonanza*, esto es, la calma del mal, y el *buen tiempo*, a saber, la quietud de una masa de aire, ilustran «estados» que no han estado precedidos de transformación alguna de la materia. Alcanzar el estado actual no ha de estar precedido necesariamente de «trabajo manual», como expone monumentalmente el dios aristotélico.
- 2) La *epagogé* designa una suerte de reflexión demorada sobre las cosas y su constitución, de manera que ese tratar con ellas que va más allá de su uso genere una suerte de «idea general» de lo que tienen en común, a saber, las reglas que comparten acciones en principio enteramente dispares como la enseñanza, la producción artística o las mismas funciones de nuestros sentidos. En todos estos casos «reconocemos», tras dirigirnos a las cosas con una actitud reflexionante, que ese conjunto de acciones, que podrían sustituirse por otras, se articulan de partes entre las que se establecen *relaciones* equivalentes. Por muy corto que sea nuestro recorrido por los diferentes casos, éste será suficientemente sólido si sirve de *ocasión* para poner de manifiesto en qué consiste esa comunidad, esto es, qué regla o ley establece. Ésta bien podría consistir en que todo aquello que se encuentra en potencia se entiende desde el acto y se dirige a él como su fin. Por ello, resaltar únicamente el carácter presuntamente «empírico» de la *epagogé* sería un craso error. Por el contrario, este término funciona en Aristóteles como la única alternativa en condiciones de dismantelar la explicación del conocimiento en términos de *anámnesis*, al referirse principalmente a la comprobación de la pertenencia del principio (universal) a lo sensible (particular). Lo que se «comprueba» es precisamente que lo sensible no se explica por sí solo, sino que exige, por así decirlo, que su «modo de ser» pueda conocerse de antemano, de la misma manera que conocemos *de antemano* el «sentido» de su encaminarse desde cierto punto de partida a cierto punto de llegada: se comprueba, pues, que el *eîdos* ya ha ingresado en la *phúsis* desde el momento en que cada ente tiene un aspecto propio e intransferible, que no puede ser el resultado de una materia automotriz, «hierro de manera» en Aristóteles. Y, como se dice al final de *Analíticos posteriores*, «el alma resulta ser de tal manera que es capaz de experimentar esto»<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Vd. *Anal. post.*, II 19, 100 a13.

<La analogía como un modo apropiado de hablar: el aprendizaje que proporciona la metáfora>

«[N]os corresponde ahora tratar de las expresiones que son elegantes <τὰ ἀστεῖα<sup>24</sup>> y tienen una mayor aceptación. [...] Pero establezcamos <antes> que nuestro principio es éste, a saber: que un fácil aprendizaje es, por naturaleza, placentero a todos y que, por otra parte, los nombres significan algo, de modo que aquellos nombres que nos proporcionan alguna enseñanza son también los que nos procuran un mayor placer. Hay, sin duda, palabras que nos son desconocidas, mientras que las específicas las conocemos ya; pero lo que principalmente consigue el <resultado dicho> es la metáfora. Porque, en efecto: cuando se llama a la vejez “paja”, se produce una enseñanza y un conocimiento por mediación del género, ya que ambas cosas han perdido la flor. [...] [La comparación] causa menor placer a causa de su mayor extensión y porque, además, no nombra una cosa como siendo otra. Y no es esto ciertamente lo que el espíritu busca» (Ret., Γ 10.1, 1410 b7-21).

«En consecuencia, son forzosamente elegantes tanto la expresión como los entimemas que nos proporcionan una rápida enseñanza. Por eso, ni los entimemas superficiales gozan de reputación [...] ni tampoco los que, una vez enunciados, resultan ininteligibles, sino sólo aquéllos en los que, o bien el conocimiento tiene lugar al mismo tiempo que los decimos, aunque no se hubiera producido antes, o bien se retrasa poco su inteligencia. Porque <en estos últimos> se da como una enseñanza, mientras que en los otros no se da ninguno de los dos resultados <dichos>» (Ret., Γ 10.2, 1410 b21-27).

«De las cuatro clases de metáforas que existen, las mejor consideradas son las que se fundan en la analogía, como la que Pericles pronunció acerca de que la juventud caída en la guerra “había sido arrancada de la ciudad igual que si *se arrebatase del año la primavera*”» (Ret., Γ 10.3, 1411 a1-4).

«Así, pues, que las expresiones elegantes proceden de la metáfora por analogía y de hacer que el objeto salte a la vista, queda ya tratado. Pero <ahora> tenemos que decir a qué llamamos “saltar a la vista” y cómo se consigue que esto tenga lugar. Ahora bien, llamo saltar a la vista a que <las expresiones> sean signo de cosas en acto. Por ejemplo: decir que un hombre bueno es un cuadrado es una metáfora (porque ambos implican algo perfecto), pero no significa el acto. En cambio, «disponiendo de un vigor floreciente» comporta un acto» (Ret., Γ 11.1, 1411 b23-28).

«Las metáforas, como ya se ha dicho antes, hay que obtenerlas de cosas apropiadas, pero no evidentes, igual que en filosofía es propio del sagaz establecer la semejanza <de dos cosas>, aunque sean muchas sus diferencias. Es como lo que dice Arquitas sobre que es lo mismo un árbitro y un altar, puesto que en ambos se refugia quien ha sufrido injusticia. O como quien afirma que un ancla y un gancho son la misma cosa, dado que los dos son iguales, a no ser por la diferencia de que una <sostiene> desde arriba y la otra, desde abajo. Y también lo de “igualar las ciudades” se aplica lo mismo a cosas que están muy alejadas; a saber, la igualdad en las superficies y en el poder.

Ahora bien, la mayoría de las expresiones elegantes lo son en virtud de la metáfora y en tanto que resultan de conducir a engaño. Porque llega a ser más manifiesto precisamente lo que se aprende estando en una disposición contraria; y entonces el espíritu parece decir: “¿Qué verdad era! ¿Yo estaba equivocado! [...] Y por esta razón causan placer tanto los enigmas bien hechos (pues en ellos hay enseñanza y una metáfora), como lo que Teodoro llamaba decir cosas inesperadas. Esto último se produce cuando se trata de algo contrario a la opinión común y no conforme —como lo dice este autor— con el parecer que se tenía de antes, al modo de las parodias que se hacen en los chistes (cosas que igualmente tienen capacidad de lograr los juegos de palabras, puesto que nos engañan) y también los versos <cómicos>. [...]

[H]ay una misma especie de estilo en todas estas frases, si bien cuanto más concisamente y más en oposición se dicen, tanto mayor es el aplauso que alcanzan. Y la causa es que la enseñanza es mayor en virtud de las oposiciones, y más rápida por obra de la concisión» (Ret., Γ 11.2, 1412 a11-31 y 1412 b22-25).

«Digo que habrá *analogía* cuando se hallan el segundo término con el primero *como* o *de igual manera* que el cuarto con el tercero, porque en tal caso se empleará en vez del segundo el cuarto y en vez del cuarto el segundo, y a veces se añade todavía el término al que se refiere el reemplazado por la metáfora. Digo, por ejemplo, que la copa es a Dioniso como el escudo a Ares; [el poeta] llamará, pues, a la copa

---

<sup>24</sup> La conexión de las expresiones consideradas elegantes con lo que concierne al espacio público queda indicada por el mismo adjetivo sustantivado τὸ ἀστεῖον, a saber, lo propio de la ciudad, algo que la tradición retórica latina traduce por *urbanitas*.

“escudo de Dioniso”, y al escudo, “copa de Ares”. O bien, la vejez es a la vida como la tarde al día; llamará, pues, a la tarde “vejez del día”, o como Empédocles, y a la vejez “tarde de la vida” u “ocaso del día”. Pero hay casos de analogía que no tienen nombre, a pesar de lo cual se dirán de modo semejante; por ejemplo, emitir la semilla es “sembrar”, pero la emisión de la luz desde el sol no tiene nombre; sin embargo, esto con relación a la luz del sol es como sembrar con relación a la semilla, por lo cual se ha dicho “sembrando luz de origen divino”» (*Poét.*, 21, 1457 b17-30).