

Causalidad y hermenéutica. El planteamiento kantiano de la relación causal entre entes inconmensurables.

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 y no sería ni la más económica ni la más objetiva. *El orden se sostiene con independencia de atributos divinos y no se reduce al proyecto de una causa inteligente.*

«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 no es legítimo establecer un *continuo* entre el despliegue de un programa genético y una Inteligencia técnica, 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*. ¿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*.

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.

Carecería de sentido la pregunta por la presencia de una retórica en la crítica kantiana de la Metafísica en caso de que no contáramos con la posibilidad de seguir pensando con formas del entendimiento que sólo tienen uso en la experiencia —si no pudiéramos servirnos de los conceptos puros del entendimientos más allá de su uso— y en caso de que no contáramos con representaciones radicalmente incongruentes con los objetos de la experiencia.

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.

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 *subalterna*, *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 debe 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.

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» (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».

C) 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 esto texto la Inteligencia suprema de un ser distinto y externo al mundo es una **«ficción trascendental»**¹, 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 727-700/728: «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 encontráis 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

¹ *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, 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).

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».

- 1) *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».*
- 2) *La consistencia de lo regulativo depende enteramente de las condiciones de exposición de conceptos.*

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 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 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».*

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

Esta ampliación del sentido de una categoría implica al menos las consecuencias siguientes:

a) *El discurso «figurado» habilitado por la propia Crítica requiere por de pronto una decidida ruptura con la concepción empirista del lenguaje.* Según Locke (*signo=imagen*) y Condillac, 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. Si nuestras palabras se mantuviesen en el modesto alcance representado por su vínculo con «cierto algo» real sería de esperar la disolución de aquéllos.*

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 efabilice**, 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 «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.

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), que no desemboca a la *Hegel* en la «quiebra» y «transformación» de las causas tal y como las entendemos en el suelo de la experiencia, un auténtico *golpe de estado* dirigido a la tercera analogía 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. *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». 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) 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, *Acerca de la adivinación*, 462 b29-463 a3).

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 asunto².

- 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.**

² 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—.

- 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 Hume³ [texto sobre la epagogé 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.
- 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 causa final como 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 poética/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

³ 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.

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».

E) [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).